

Zadania współczesnej metafizyki

5

Błąd antropologiczny

Redakcja Naukowa
Andrzej Maryniarczyk SDB
Katarzyna Stępień

Lublin 2003
Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu

Recenzent

Prof. dr hab. Edmund Morawiec CSSR
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa

Opracowanie redakcyjne

Agata Szymaniak
Teresa Zawojaska

Projekt okładki

Jerzy Durakiewicz

Na okładce

Stanisław Wyspiański, *Strącone Anioły*,
projekt polichromii, fragment

Skład i łamanie

Wojciech Daszkiewicz
Piotr Francuz

© Copyright by Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu

ISBN 83-914431-9-1

POLSKIE TOWARZYSTWO TOMASZA Z AKWINU

Katedra Metafizyki KUL

Al. Raclawickie 14, 20-950 Lublin

tel./fax (081) 445 45 38

e-mail: tomasak@kul.lublin.pl

Druk i oprawa

Poligrafia Inspektoratu Towarzystwa Salezjańskiego
ul. Konfederacka 6, 30-306 Kraków, tel. (0 prefiks 12) 266 40 00

SPIS TREŚCI

Wprowadzenie 7

Część I

BŁĘDY W ROZUMIENIU CZŁOWIEKA

Mieczysław A. Krapiec OP – Osoba ludzka i błędy w jej rozumieniu	13
Ignacy Dec – Humanizmy i ich roszczenia w wyjaśnianiu człowieka	49
Andrzej Maryniarczyk SDB – Koncepcja bytu a rozumienie człowieka	73
Berthold Wald – Błąd antropologiczny i jego konsekwencje we współczesnej filozofii	123

Część II

KONSEKWENCJE BŁĘDU ANTROPOLOGICZNEGO W KULTURZE

BŁĄD ANTROPOLOGICZNY W NAUCE	
Paweł Kawalec – Wprowadzenie do dyskusji	141
Piotr Jaroszyński – Przyczyny zmiany celu poznania naukowego i jego wpływ na koncepcję nauki	147
Honorata Jakuszko – Źródła absolutyzacji podmiotu w poznaniu filozoficznym i jego skutki	153
Agnieszka Lekka-Kowalik – Antynauka i jej konsekwencje	167

BŁĄD ANTROPOLOGICZNY W ETYCE

Marek Czachorowski – Wprowadzenie do dyskusji	189
Tadeusz Biesaga SDB – Błąd antropologiczny i jego skutki w bioetyce	191
Wojciech Chudy – Kłamstwo społeczne i jego skutki	201
Paweł Skrzydlewski – Błąd antropologiczny w teoriach społecznych .	223
Piotr Stanisław Mazur – Ku realizmowi w opatrności ludzkiej	255
Katarzyna Stępień – Błąd antropologiczny w dziedzinie prawa	277

BŁĄD ANTROPOLOGICZNY W SZTUCE

Henryk Kiereś – Wprowadzenie do dyskusji	297
Henryk Kiereś – Błąd antropologiczny a humanistyka	299
Jan Sochoń – Ekspresja i manifestacja twórcy a piękno	311
Andrzej Stoff – Pokusa błędu antropologicznego w literaturze	323

BŁĄD ANTROPOLOGICZNY W RELIGII

Arkadiusz Gudaniec – Wprowadzenie do dyskusji	343
Zofia Zdybicka – Rozumienie człowieka a wyjaśnianie faktu religii .	345
Piotr Moskal – Realistyczna antropologia jako narzędzie rozumienia charakteru relacji religijnej	363
Magdalena Lasik – Antropologiczne implikacje w mistyce. Droga zjednoczenia z Bogiem: uwolnienie duszy czy ciała?	371

Część III

PRÓBY UNIKNIĘCIA BŁĘDU ANTROPOLOGICZNEGO

Podsumowanie dyskusji panelowych	385
Piotr Jaroszyński – Kultura chrześcijańska szansą uniknięcia błędu antropologicznego	395

BŁĄD ANTROPOLOGICZNY I JEGO SKUTKI W BIOETYCE

Można się zgodzić z Maxem Schelerem, który napisał, że „wszystkie centralne problemy filozofii dadzą się w pełnym rozumieniu sprowadzić do zagadnienia, kim jest człowiek i jakie zajmuje metafizyczne miejsce i położenie w obrębie całości bytu, świata oraz wobec Boga”¹.

Błędy w ujęciu człowieka są tym groźniejsze, że nie pozostają na terenie czysto teoretycznym rozważań, lecz przekładają się na praktyczne zachowania zarówno jednostek, jak i całych społeczeństw. Jeśli się weźmie pod uwagę w ostatnich latach szybki rozwój nauk biologicznych, medycznych oraz biotechnologii, to zdobycze te, przy błędnym ujęciu człowieka i jego dobra, mogą być użyte przeciw człowiekowi.

Konsekwencje na terenie rozstrzygnięć bioetycznych uzależnione są:

a) od koncepcji osoby (jej godności i natury); b) od ujęcia relacji osoby do własnego ciała; c) od rozstrzygnięcia prymatu osoby względem społeczeństwa, państwa i jego insty-

¹ M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. S. Czerniak, A. Węgrzecki, Warszawa 1987, s. 3.

tucji; d) od normy moralności (godność życia – personalizm, czy jakość życia – utylitaryzm).

Paradoksalność bytu ludzkiego, czyli tego, że łączy on w sobie to, co materialne i to, co duchowe, tego, że jest bytem wyrastającym z przyrody i transcendującym przyrodę, powoduje, że trudno znaleźć teorię, która by go właściwie ujęła.

Można zaryzykować twierdzenie, że dotychczas pojęcie godności osoby stawiane u podstaw etyki łączyło wielu filozofów różnych nurtów filozoficznych. Posługiwali się nim zarówno filozofowie tradycji arystotelesowsko-tomistycznej, jak i tradycji platońsko-kartezjańskiej. Wydawało się, że po ciężkich i nierozstrzygniętych sporach obu tradycji o naturę osoby, o prawo naturalne u podstaw moralności, znaleziono wspólne pojęcie, które mogły zaakceptować obie strony. Pojęcie godności osoby bardziej niż pojęcie natury wyrażało podmiotowość, wartość i wolność osoby. Wyrastając z chrześcijańskiego Objawienia, przenosiło w czasy współczesne personalizm i humanizm chrześcijański.

W czasach powojennych, aż do dzisiaj, można było obserwować pewien paradoks: mimo pluralizmu aksjologicznego, przyjmowano jako oczywistą wsobną wartość osoby ludzkiej. Po zakończeniu II wojny światowej pojęcie godności osoby stało się w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka (z 10 XII 1948 roku) kluczem do rozliczenia przeszłości i otwarcia się na przyszłość. Wkroczyło ono do konstytucji większości krajów europejskich oraz do różnorodnych międzynarodowych deklaracji, choćby do Europejskiej Konwencji o Prawach Człowieka i Godności Istoty Ludzkiej wobec zastosowań biologii i medycyny z 4 IV 1997 roku.

Promocję godności osoby podejmował prawie każdy dokument Kościoła, co jest szczególnym znamieniem pontyfikatu Jana Pawła II. Godność osoby postawił on nie tylko u podstaw etyki indywidualnej, ale i społecznej. *Dignitas personae, communio personarum* jest dla Jana Pawła II nie tylko kluczem do ujęcia relacji między Bogiem i człowie-

kiem, ale również sposobem opisu wspólnoty ludzkiej, małżeńskiej, społeczności państwowej i ustroju społecznego.

Mimo tych niezaprzeczalnych osiągnięć, pojęcia osoby zaczęto na terenie bioetyki używać w celu ograniczenia praw należnych człowiekowi².

W miejsce metafizycznych czy nawet aksjologicznych ujęć osoby, wprowadza się, w duchu tradycji pokartezjańskiej, ujęcia deskryptywne³. Nawiązując do Locke'a uzależnienia istnienia osoby od aktów świadomości przeszłości i terażniejszości, czy do Hume'a destrukcji substancjalnego podmiotu, który dla niego nie jest niczym więcej niż wiązką percepcji, filozofowie analityczni wymieniają cały katalog różnorodnych cech, od których uzależniają, czy dany człowiek jest, czy nie jest osobą. W tych empirystycznych ujęciach osoby, jako kryterium bycia osobą podaje się albo jakości świadomości, albo jakości organizmu ludzkiego. Orzeka się, że ktoś jest osobą na podstawie aktualnie zachodzących aktów świadomości, świadomej pamięci przeszłości i terażniejszości, zdolności rozumienia przeszłości i planowania przyszłości, zdolności komunikacji z innymi, zdolności podejmowania świadomej decyzji moralnej, zdolności tworzenia wspólnoty moralnej odpowiedzialności, zdolność odczuwania bólu, zdolność pragnienia życia czy też wyrażania swoich życzeń, preferencji i interesów. Tak np. według D. Parfita, podczas snu, gdy nie mamy do czynienia z aktualnie zachodzącymi aktami świadomymi, nie jesteśmy osobami⁴. Według P. Singera osobami nie są nie tylko dzieci w okresie prenatalnym, ale także noworodki,

² Zob. K. Beyertz, *Human Dignity. Philosophical Origin and Scientific Erosion of an Idea*, w: *Sanctity of Life and Human Dignity*, hrsg. K. Bayertz, Dordrecht 1996, s. 73–90; J. Delumeau, *The Development of the Concept of Personhood*, w: *Personhood and Health Care*, ed. D. C. Thomasma, D. N. Weisstub, Ch. Hervé, Dordrecht 2001, s. 13–18.

³ M. Tooley, *Abortion and Infanticide*, Oxford 1983, s. 51, 100.

⁴ D. Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford 1984, s. 322 n.

ludzie dotknięci głębokimi upośledzeniami, chorobą Alzheimera czy Downa, demencją starczą. Nie są oni osobami dlatego, że aktualnie nie potrafią wyrazić świadomie swoich pragnień, preferencji i interesów, czyli nie potrafią określić swojej przyszłości. Osobą, jeśli pozwoli na to biologiczny rozwój organizmu, stajemy się na krótki czas w wieku dojrzałym, a później przestajemy nią być⁵.

Uzależniając przyznanie komuś statusu osoby od zdolności odczuwania bólu P. Singer czy H. Engelhardt porównują status zwierząt ze statusem embrionu ludzkiego, czy też ze statusem człowieka z różnymi wadami jego organizmu. W tym porównaniu zarodek ludzki, jako nie odczuwający bólu, ma niższy status ontyczny i etyczny niż jakiegokolwiek zwierzę odczuwające ból. Zygota, płód, embrion ludzki nie mają jeszcze odpowiednio rozwiniętego układu nerwowego i mózgowego, nie doświadczają bólu na poziomie zbliżonym do dorosłych ssaków, nie przejawiają tak bogatego życia jak zdrowe i dorosłe zwierzęta⁶. Zarówno oni, jak również noworodki z zespołem Downa czy podobnie głębokimi schorzeniami mają niższy status ontyczny i etyczny niż sprawnie funkcjonujące zwierzęta.

H. Engelhardt definiuje osobę przez zdolność bycia uczestnikiem społecznego kontraktu moralnego; embrion ludzki takim uczestnikiem nie jest, nie ma więc wsobnej wartości. Wartość taką może mu nadać lub odebrać społeczność: „Jeśli ludzki zarodek posiada wyższy moralny status niż zwierzę na zbliżonym poziomie rozwoju, [...] to będzie tak ze względu na znaczenie tego życia dla kobiety, która je poczęła, albo dla innych osób zainteresowanych tym życiem”⁷. Nie jest to jednak stwierdzenie rozpoznanego sta-

⁵ P. Singer, *Practical Ethics*, Cambridge 1979, s. 150 n.; H. Kuhse, P. Singer, *Should the Baby Live?*, Oxford 1985, s. 104.

⁶ H. T. Engelhardt, *The Foundations of Bioethics*, New York 1996², 143 n.

⁷ Tamże.

tusu embrionu ludzkiego, ale nadanie mu tego statusu, którego sam z siebie nie posiada. Tak więc zarówno przyjęcie go, jak też aborcja, będą tak samo uprawnione.

Podobne poglądy na terenie polskim formułuje Z. Szawarski, pisząc, że w gronie osób „nie mieszają się ani płody ludzkie, ani nowonarodzone dzieci, ani osoby głęboko upośledzone lub psychicznie chore, ani [...] ludzie cierpiący na otępienie starcze, ani też pacjenci znajdujący się w stanie nieodwracalnej śpiączki”⁸.

Nie wszyscy ludzie są osobami. Możemy ich podzielić na „osoby” i „nieosoby”, albo na „przyszłe osoby”, „osoby w sensie ścisłym”, „przeszłe osoby”. Uprawnienia moralne przysługują tylko osobom, nie przysługują przyszłym osobom, albo tym, którzy z powodu chorób przestali być osobami. W tej segregacji tylko małej grupie ludzki przyznaje prawo do życia, innych tego prawa się pozbawia. Wnika z tego, że tylko ci, którzy biologicznie i psychicznie zdolni są do stworzenia kontraktu społecznego, zapewniającego im przetrwanie, mają prawa do życia, inni, znajdujący się nawet chwilowo poza możliwością uczestniczenia w takim kontrakcie, tego prawa nie mają.

Odrzucenie metafizycznego ujęcia osoby, ugruntowanego w zasadzie św. Tomasza – *agere sequitur esse*, na rzecz deskryptywnych, empirystycznych opisów osoby zasugerowanych zasadą Berkeleyya – *esse est percipi*, czy Kartezjusza – *cogito ergo sum*, uderza w człowieka w początkach jego życia, człowieka niepełnosprawnego czy terminalnie chorego.

Ślusznie w tym kontekście R. Spaemann przypomina: „Bycie osobą jest sposobem istnienia, *modus existentiae*, nie

⁸ Z. Szawarski, *Zrozumieć człowieka umierającego*, referat wygłoszony na sympozjum: „Zrozumieć człowieka”, zorganizowanym przez Oświęcimskie Centrum Praw Człowieka 6–7 XII 2001, s. 2.

jest stanem jakościowym”⁹. „Tak istniejące indywiduum nie może być adekwatnie przedstawione w żadnym opisie. Innymi słowy jego nazwa nie może być zastąpiona przez nazwę jakiejś opisanej cechy. Osoba to »ktos«, a nie »coś«”¹⁰. „Człowiek nie jest sumą swoich predykatów”¹¹. „Osobą nie nazywamy cech, lecz ich nosicieli”¹². „Osoba nie zaczyna istnieć później niż człowiek i nie przestaje istnieć wcześniej. [...] Bycie osobą nie jest wynikiem rozwoju, lecz zawsze jest charakterystyczną strukturą określonego rozwoju. Ponieważ osoby nie są zanurzone w swe każdorazowe stany, swój rozwój mogą rozumieć jako rozwój, a siebie samych jako ponadczasową jedność”¹³.

Błędne zdefiniowanie osoby oraz niewłaściwe ujęcie relacji osoby do własnego ciała, skutkuje na terenie bioetyki zgodą na biotechnokratyczne uprzedmiotowienie cielesności. Mechanistyczne rozumienie ciała ludzkiego przez Kartezjusza oraz zawłaszczenie ciała przez nauki przyrodnicze i biotechnologię utwierdzają przekonanie, że ciało jest rzeczą daną do dyspozycji człowieka i do dyspozycji nauki. Technizacja początku życia wprowadzona przez metody zapłodnienia *in vitro* posuwa się dziś jeszcze dalej, w kierunku inżynierii genetycznej i klonowania embrionów ludzkich. W tzw. klonowaniu terapeutycznym, w którym klonuje się embriony w celu przeznaczenia ich na komórki macierzyste, używane do terapii niektórych schorzeń, traktuje się embrion ludzki już nie jako embrion, ale jako zbiór komórek, z których „produkuje się” komórki macierzyste dla celów naukowych i medycznych. Z pozycji naturalistycznie zredukowanego życia ludzkiego, selekcja eugeniczna – którą można

⁹ R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tłum. J. Merecki, Warszawa 2001, s. 40.

¹⁰ Tamże, s. 39.

¹¹ Tamże, s. 300.

¹² Tamże, s. 291.

¹³ Tamże, s. 302.

zrealizować przez badania prenatalne i aborcje – propagowana jest jako racjonalny program wzmocnienia kondycji genetycznej i biologicznej gatunku ludzkiego.

Bez właściwego ujęcia ludzkiej cielesności nie da się wyznaczyć etycznych granic transplantacji czy komercjalizacji medycyny. W tym bowiem ujęciu handel organami ludzkimi, np. do przeszczepów, jest takim samym handlem jak innymi rzeczami. Gdyby udało się skomercjalizować medycynę w sensie wolnego rynku, wtedy mogłaby ona służyć naturalnej selekcji i zapewnić stabilność biologiczną gatunkowi ludzkiemu.

Za tymi wszystkimi propozycjami kryje się uprzedmiotowienie człowieka i życia ludzkiego, traktowanie człowieka na równi z innymi organizmami biologicznymi. Tak jak wcześniej zniekształcono pojęcie osoby ludzkiej, tak też zniekształcone zostaje pojęcie życia ludzkiego. Tymczasem życie jest istnieniem istot żyjących. „Vivere viventibus est esse” – napisał Arystoteles w traktacie *O duszy*¹⁴. Inaczej istnieje i żyje człowiek, inaczej istnieje i żyje zwierzę czy roślina.

Następnym błędem niosącym konsekwencje na terenie bioetyki, jest postawienie społeczeństwa, państwa i jego instytucji ponad osobą. Widoczne jest ono w bioetyce uprawianej w tradycji pozytywistycznej, analitycznej i pragmatycznej. Te tendencje wzmocniły nurty ewolucyjne, uznające społeczeństwo za wyższy etap ewolucji¹⁵. W tych uję-

¹⁴ Arystoteles, *De anima*, 415 b 13; Spaemann, dz. cyt., s. 87.

¹⁵ „Czy przekonanie o różnicy pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem – zastanawia się A. Szostek – jest powszechne? Oczywiście, nie. Materialistyczno-deterministycznych koncepcji człowieka znamy dość wiele, ostatnio szczególnie modne są te, które czerpią inspirację z teorii ewolucji. Teoria ta (zwłaszcza w jej współczesnej, kosmicznej, nie zaś tylko biologicznej postaci) interpretuje świat jako dynamicznie rozwijającą się, jednorodną rzeczywistość, której my, ludzie, jesteśmy jednym z ogólnym, niczym szczególnym od innych się nie wyróżniającym” – A. Szos-

ciach, godność osoby, natura osoby nie jest już podstawą jej uprawnień moralnych. Tym, co stanowi o prawach moralnych osoby, jest globalistycznie pojęte dobro gatunku ludzkiego, obyczaj społeczny, umowa lub kontrakt określonej grupy społecznej albo opinia ekspertów.

W tym ujęciu człowiek, który nie może bronić swoich uprawnień, nie może być aktywnym uczestnikiem kontraktu, jest uzależniony od decyzji kontraktalistów. W takiej sytuacji znajdują się np. embriony ludzkie, noworodki, ludzie podlegający głębokim schorzeniom, psychicznie i terminalnie chorzy. Ich uprawnienia zależne są od społeczeństwa. Kontraktaliści, posługując się skonstruowanym przez siebie pojęciem korzyści ludzkości, mogą decydować o aborcji, selekcji eugenicznej, eutanazji.

Ta tyrania demokracji wzmacniana jest przez ideologie postępu naukowego. Twierdzi się, że dobro nauki wymaga, aby przeprowadzać klonowanie embrionów ludzkich, aby dokonywać selekcji eugenicznej, aby sterować, za pomocą antykoncepcji i sterylizacji, płodnością i demografią ludzkości. W tym ujęciu demokracja, uzbrojony w instytucje i narzędzia naukowe, takie jak informacje genetyczne, medyczne, ekonomiczne – może w skuteczny sposób wprowadzić zasady, w których ściśle określi się, czyje życie jest warte, a czyje nie warte życia.

Nic dziwnego, że przy takiej degradacji ontycznej i etycznej osoby ludzkiej, w miejsce zasady godności czy świętości życia, proponuje się zasadę jakości życia. Pierwsza zasada stanowiła o równości wszystkich, uniemożliwiała

tek, *Czy duszę można sklonować?*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak / Uniwersytet Łatający Znaku 2002, http://www.znak.com.pl/ul/2002/ul_2002f.html, s. 4; zob. A. Szostek, *Wokół sporu o wyjątkową pozycję człowieka i moralnych tego konsekwencji*, w: *Codziennie pytania Antygony. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Tadeusza Stycznia z okazji 70. urodzin*, red. A. Szostek, A. Wierzbicki, Lublin 2001, s. 295–304.

podważenie czyjegoś prawa do życia. Druga zasada daje taką możliwość. Pozwala oceniać jakość czyjegoś życia i wskazywać, czy korzystniej jest żyć, czy nie żyć. Zasada „życie nie warte życia” groźniejsza jest niż znane nam formy niewolnictwa, a to dlatego, że pozbawia wyselekcjonowanych przez siebie ludzi prawa do życia.

THE PROBLEM OF THE ANTHROPOLOGICAL ERROR
AND ITS CONSEQUENCES IN BIOETHICS

Summary

Any normative solution in bioethics involves various general issues: the conception of person and her dignity; the relation of the person to her own body; the primacy of the person over society, the state and its institutions; the moral norm and its basis (dignity in personalism, the quality of life in utilitarianism). Where the classic metaphysical conception of person is abandoned in favor of modern and contemporary descriptive conceptions, those who do not fulfil specified criteria are excluded from the realm of persons. In the domain of ethics and philosophy of law this fact results in denying them some rights belonging to the person as such; and among them also the right to life. The post-Cartesian heritage which treats body as a kind of mechanism is in practice developed on the basis of embryology and genetics, as well as on the basis of biotechnology which intervenes into the human nature, especially into human body. The erroneous solution concerning the relation between the individual and society which gives the primacy to the latter reveals itself in the realm of contractual bioethics, where a society aims at the elimination of an ill human person, especially at the beginning or the end of her life (eugenic selection, abortion, euthanasia). At the same time instead of the principle of the dignity or sanctity of life one promotes the principle of the quality of life, known and applied already during World War II in the following formulation: life not worthy to be lived. Consequences of the error described above are seen, among other things, in treating a human embryo as an object which can be cloned and destroyed in order to obtain germ-cells, in eugenic selection (including into it also prenatal diagnoses), in combining abortion with transplantation of embryo tissues, in the fact that the state takes hold of human corpses, in the tendency to marketize medicine and organ-trade, and in the promotion of euthanasia as a solution the problem of a low quality of life.

Translated by Agnieszka Lekka-Kowalik