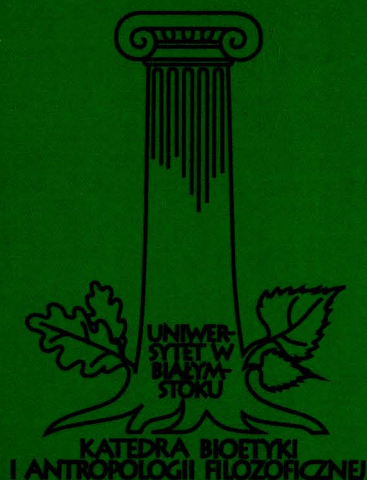




STUDIA Z BIOETYKI I ANTROPOLOGII FILOZOFICZNEJ

15/2014

ARCHIUM

JERZY KOPANIA, MARIA NOWACKA
O przedmiocie filozofii medycyny

ANNA OKSIĄK-PODBORĄCZYŃSKA
Znaczenie antropologii dla filozofii medycyny Adama Wrzosa

ELŻBIETA KATARZYNA KAMINIK
Kodeksy etyczne w medycynie – historia i współczesność

KAROL KIERZKOWSKI
Podstawy taoizmu filozoficznego i myśli konfucjańskiej w medycynie chińskiej

ŁUKASZ MONIUSZKO
Życie ludzkie w perspektywie bioetyki i prawa pozytywnego

JOANNA SMAKUŁSKA
Abolicjonizm jako przejaw aktywizmu prawniczego

STEFAN KONSTAŃCZAK
Klonika jako próba walki człowieka ze śmiercią

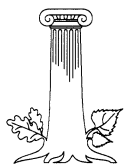
KAROLINA FORMAL
Fenomen ludzkiego doświadczania śmierci. Józefa Tischnera zmagania z tragicznością życia

STEFAN FLOREK
Wolność, odpowiedzialność i kara w świetle psychologii ewolucyjnej

KATARZYNA KRASUCKA
Filozoficzne a literaturoznawcze interpretacje twórczości Fiodora Dostojewskiego i ich konsekwencje dla rozumienia światopoglądu pisarza

JOANNA USAKIEWICZ
Poetyckie eksplikacje okazjonalizmu Arnolda Geulinxsa

ALFRED SKORUPKA
Cywilizacja helleńska a cywilizacja chińska

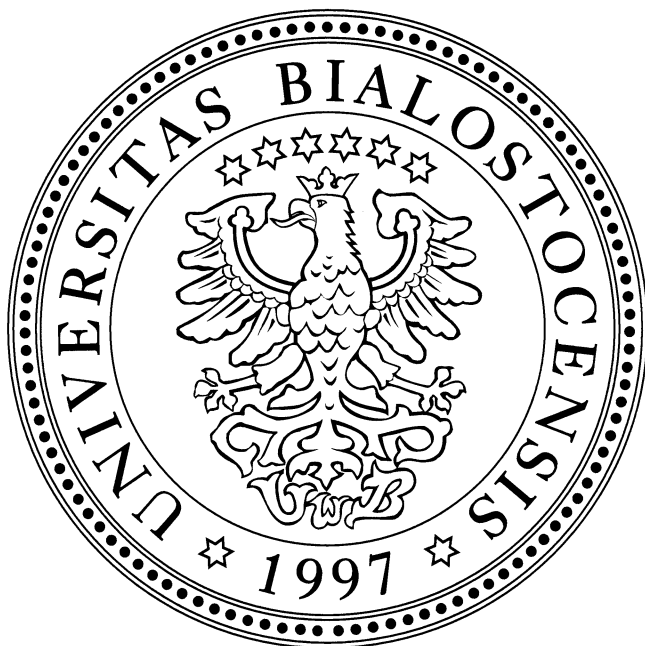


ARCHEUS

STUDIA Z BIOETYKI I ANTROPOLOGII FILOZOFICZNEJ

Redagują Maria Nowacka i Joanna Usakiewicz

TOM 15



Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku
Białystok 2014

Wu 42/1205

Redakcja: Maria Nowacka i Joanna Usakiewicz

Sekretarz redakcji: dr Joanna Smakulska

Rada redakcyjna: prof. dr hab. Józef Bańka (Katowice), dr hab. Tomasz Czakon (Katowice), prof. dr hab. Jan Górski (Białystok), dr hab. Anna Latawiec (Warszawa), dr hab. Sławomir Raube (Białystok)

Rada naukowa: prof. dr Pavel Fobel (Uniwersytet im. M. Bela, Banská Bystrica), dr hab. Stefan Konstańczak (Uniwersytet Zielonogórski), prof. dr hab. Jerzy Kopania (AT w Białymstoku), dr hab. Danuta Ślęczek-Czakoń (Uniwersytet Śląski w Katowicach), prof. dr hab. Włodzimierz Tyburski (Uniwersytet M. Kopernika w Toruniu), prof. dr Jan Zouhar (Uniwersytet im. Masaryka, Brno)

Recenzenci: prof. dr Pavel Fobel, prof. dr hab. Andrzej Kiepas, dr hab. Stefan Konstańczak, prof. dr hab. Jerzy Kopania, prof. dr hab. Andrzej Szpak, prof. dr hab. Włodzimierz Tyburski

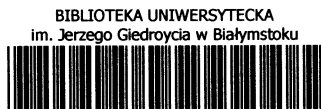
Redaktor językowy: dr hab., prof. UwB Urszula Sokółska
dr Kirk Palmer (redaktor językowy, native speaker)

Projekt okładki i strony tytułowej: Tadeusz Gajl

ADRES REDAKCJI:
Uniwersytet w Białymstoku
Katedra Bioetyki i Antropologii Filozoficznej
Plac Uniwersytecki 1
15-420 Białystok
tel. kom.: 0 604 45 19 86
e-mail: archeus@post.pl



060183
11/02126



FUWC071833

ISSN 1641-5973

Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku
15-097 Białystok, ul. Marii Skłodowskiej-Curie 14, tel. 857457120
e-mail: ac-dw@uwb.edu.pl, <http://wydawnictwo.uwb.edu.pl>

Druk i oprawa: „QUICK-DRUK” s.c., Łódź

SPIS TREŚCI

JERZY KOPANIA, MARIA NOWACKA	
O przedmiocie filozofii medycyny	5
<i>On the subject matter of the philosophy of medicine – Summary</i>	21
ANNA OKSIĄK-PODBORĄCZYŃSKA	
Znaczenie antropologii dla filozofii medycyny Adama Wrzosa	23
<i>The importance of anthropology to Adam Wrzosek's philosophy of medicine – Summary</i>	34
ELŻBIETA KATARZYNA KAMINIK	
Kodeksy etyczne w medycynie – historia i współczesność	35
<i>Ethical codes in medicine – history and the current practice – Summary ...</i>	52
KAROL KIERZKOWSKI	
Podstawy taoizmu filozoficznego i myśli konfucjańskiej w medycynie chińskiej	53
<i>Foundations of philosophical Taoism and Confucian thoughts in Chinese medicine – Summary</i>	67
ŁUKASZ MONIUSZKO	
Życie ludzkie w perspektywie bioetyki i prawa pozytywnego	69
<i>Human life in the perspective of bioethics and positive law – Summary</i>	78
JOANNA SMAKUŁSKA	
Abolicjonizm jako przejaw aktywizmu prawniczego	79
<i>Abolition as a manifestation of law activism – Summary</i>	92
STEFAN KONSTAŃCZAK	
Krionika jako próba walki człowieka ze śmiercią	93
<i>Cryonics as an attempt of the man to fight death... – Summary</i>	104
KAROLINA FORNAL	
Fenomen ludzkiego doświadczania śmierci. Józefa Tischnera zmagania z tragicznością życia	105
<i>The phenomenon of the human experience of death. Józef Tischner's struggle with the tragic of life – Summary</i>	119

STEFAN FLOREK

Wolność, odpowiedzialność i kara w świetle psychologii ewolucyjnej	121
<i>Freedom, responsibility and punishment in the light of evolutionary psychology</i>	
– <i>Summary</i>	132

KATARZYNA KRASUCKA

Filozoficzne a literaturoznawcze interpretacje twórczości Fiodora Dostojewskiego i ich konsekwencje dla rozumienia światopoglądu pisarza	133
<i>Philosophical and literature interpretations of Fyodor Dostoyevsky's work and their consequences for understanding the writer's point of view – Summary</i>	146

JOANNA USAKIEWICZ

Poetyckie eksplikacje okazjonalizmu Arnolda Geulincxa	147
<i>The poetic explication of Arnold Geulincx' occasionalism – Summary</i>	160

ALFRED SKORUPKA

Cywilizacja helleńska a cywilizacja chińska	161
<i>Hellenic civilization and China civilization – Summary</i>	179

**JERZY KOPANIA
MARIA NOWACKA**

O PRZEDMIOCIE FILOZOFII MEDYCyny

Filozofię medycyny pojmować można rozmaicie, zależy to bowiem z jednej strony od przyjętej koncepcji filozofii, z drugiej zaś od rozumienia tego, czym jest medycyna i co stanowi jej istotę. Należy więc najpierw wyjaśnić, który z możliwych sposobów uprawiania filozofii uważamy za ten najwłaściwszy, tzn. najskuteczniej prowadzący do rezultatów mających wartość poznawczą. Następnie powinniśmy uwyraźnić nasze potoczne intuicje związane z pojmowaniem medycyny jako tej dziedziny ludzkiej aktywności poznawczej i ludzkich umiejętności praktycznych, od której człowiek oczekuje pomocy w swych kłopotach zdrowotnych. W trzeciej kolejności będziemy mogli spojrzeć przez pryzmat filozofii na medycynę, co powinno umożliwić nam lepsze zrozumienie z jednej strony jej istoty i uwarunkowań, z drugiej strony naszych od niej oczekiwań.

1. Czym jest filozofia

Pierwszy filozoficzny namysł pojawił się zapewne w momencie, w którym człowiek uświadomił sobie samego siebie i poczuł własną odrębność od wszystkiego poza nim – od otaczających go rzeczy, od roślin, zwierząt i od drugiego człowieka. Dlatego już pierwsi filozofowie twierdzili, że filozofia bierze swój początek z zadziwienia, jakiego doznaje człowiek, doświadczając zmysłowo zjawisk otaczającego go świata. Tak twierdził Platon (427–347 przed Chr.), myśliciel, od którego wywodzi się europejska filozofia. „To stan bardzo znamienity dla fi-

lozofa: dziwić się. Nie ma innego początku filozofii, jak to właśnie”¹. I dopowiadał Platon o filozofii, że „bogowie nie dali nigdy rodzajowi śmiertelnemu większego dobrodziejstwa, ani nigdy nie dadzą”². Za Platonem tezę o zdziwieniu jako źródle filozofii powtórzył Arystoteles (384–322 przed Chr.), uczeń Platona i z drugi z wielkich myślicieli stojących u początków europejskiej filozofii. „Dzięki bowiem dziwieniu się ludzie obecni, jak i pierwsi myśliciele zaczęli filozofować; dziwiły ich początkowo niezwykle zjawiska spotykane codziennie, później zwolna stawali wobec trudniejszych zagadnień, jak na przykład wobec zjawisk związanych z Księżycem, Słońcem i gwiazdami, i wobec powstania wszechświata”³. W rozumieniu Arystotelesa teza Platona o zdziwieniu dotyczy genezy tego, co dziś nazywamy nauką. Poczucie niezwykłości zjawisk może się bowiem pojawić tylko wtedy, gdy człowiek ma już jakiś obraz świata, a pierwszy raz postrzeżone zjawisko jawi mu się jako z tym obrazem niezgodne. Tak właśnie – patrząc z perspektywy swego czasu – widział rozwój nauki Albert Einstein (1879–1955). „Owo «dziwienie się» zdaje się występować wtedy, gdy jakieś doznanie wchodzi w konflikt z dostatecznie ugruntowanym w nas światem pojęciowym. Gdy konflikt taki przeżyje się dostatecznie mocno i intensywnie, wtedy oddziałuje on w decydującym stopniu na nasz świat myśli. Rozwój tego świata myśli jest w pewnym sensie ciągłą ucieczką od «zdziwienia»”⁴. Rozwój nauki można więc ujmować jako ciąg kolejnych „zdziwień” prowadzących do kolejnych wyjaśnień i odkryć. Aby jednak mogło pojawić się pierwsze zdziwienie prowadzące do nowej wiedzy, wpraw musiło zaistnieć zdziwienie bardziej podstawowe, nieuwarunkowane posiadaniem jakiegokolwiek uprzedniej wiedzy. Najpierw człowiek musiał uświadomić sobie samego siebie, a to dopiero umożliwiło mu uświadomienie sobie, że oprócz niego istnieje coś, co nim nie jest, co pozostaje względem niego inne, zewnętrzne. Najpierw człowiek zadziwił się sobą, a dopiero później mógł doznawać zdziwień, postrzegając zjawiska przyrody⁵.

Zapewne pierwszą formą owego zdziwienia była postawa religijna. Być może wyrastała ona z naturalnego przekonania, że każde zjawisko musi mieć swoją

¹ Platon, *Teajtet*, tłum. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1959, s. 39 (155 d).

² Platon, *Timajos. Kritias albo Atlantyka*, tłum. P. Siwek, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1986, s. 59 (47 b).

³ Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1983, s. 8 (982 b).

⁴ A. Einstein, *Pisma filozoficzne*, tłum. K. Napiórkowski, De Agostini, Altaya, Warszawa 2001, s. 4.

⁵ Na temat filozoficznego ujęcia relacji człowieka do przyrody, własnego losu, drugiego człowieka i do Boga zob. J. Kopania, *Samotność metafizyczna*, „Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein” t. 11: *Fenomen samotności*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2014.

przyczynę, tak jak człowiek jest przyczyną skutków swych działań. Widząc ścięte drzewo, człowiek domyśla się, że jest to skutek działania innego człowieka; widząc drzewo uderzone piorunem, człowiek sądził, że jest to skutek działania jakiejś istoty do człowieka podobnej, choć nieporównanie potężniejszej, czyli boga. Wyjaśnianie zjawiska polegało więc na wskazaniu, jaki bóg je wywołuje i domyślaniu się, dlaczego to robi; człowiek tworzył mity i w ich kontekście i na ich podstawie usiłował uczynić świat jakoś zrozumiałym. Takie wyjaśnianie świata nie mogło jednak podlegać uzasadnieniu i nie mogło być poddane kontroli rozumowej – było wiarą, czyli rodzajem wewnętrznego przekonania. Tymczasem człowiek uświadomiwszy sobie swoje istnienie i swoją odrębność od świata, zrozumiał, iż jest to możliwe dzięki myśleniu, a więc dzięki władzy rozumu pozwalającej czynić refleksję nad sobą i światem. Dzięki temu mogło pojawić się pragnienie, aby wyjaśniać zjawiska posługując się myśleniem i odwołując się nie do jakichś przyczyn nieosiągalnych i niesprawdzalnych, lecz do czynników należących do tego samego świata, co wywoływane przez nie skutki, a więc rozumowo sprawdzalnych. Realizacja tego pragnienia była zerwaniem z wyjaśnianiem mitologicznym i początkiem wyjaśniania naukowego.

Sama chęć wyjaśnienia jakiegoś zjawiska może być motywowana wyłącznie względami praktycznymi, mianowicie człowiek chce wykorzystać zdobytą wiedzę do konkretnych potrzeb życiowych. Umiejętność liczenia i mierzenia jest przydatna w budownictwie i handlu, umiejętność obserwowania ciał niebieskich pozwala bezpieczniej żeglować po morzu, znajomość ziół umożliwia leczenie chorób itp. To dlatego starożytne cywilizacje Egiptu, Babilonii czy Indii powiększały swą wiedzę i umiejętności matematyczne, astronomiczne, medyczne itd. Ale korzyści praktyczne nie muszą być jedyną motywacją ludzkich wysiłków zmierzających do powiększania wiedzy i w jakimś momencie musiało pojawić się pragnienie wiedzy dla samej wiedzy, dążenie do zaspokojenia pasji poznawczej. Czas, w którym zdobywanie wiedzy staje się celem samym w sobie, jest czasem narodzin nauki⁶. Takie przejście od umiejętności praktycznych do teoretycznej nauki zostało zapoczątkowane w Grecji między VII a VI wiekiem przed Chr. Początkowo nauka obejmowała po prostu całość wiedzy ludzkiej i nazywana była filozofią, czyli umiłowaniem mądrości – od greckich słów *fileo* („kocham”) i *sofija* („mądrość”). Dopiero z czasem zaczęły się z niej wyodrębniać poszczególne dziedziny różniące się od siebie przedmiotem badań i stosowanymi metodami: fizyka,

⁶ Władysław Tatarkiewicz w swoim, klasycznym na gruncie polskim, podręczniku historii filozofii tak to ujmując: „Aby mogła utworzyć się nauka, musiał dokonać się przewrót w sposobie myślenia: nieodzowne było zerwanie nie tylko z praktycznym, ale i z mitologicznym sposobem myślenia”; W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1970, t. I, s. 12.

matematyka, astronomia, biologia i inne. Każda z nich ograniczała się do pewnego fragmentu świata – fizyka do ciał nieożywionych, biologia do ciał ożywionych, astronomia do ciał niebieskich, matematyka do liczb i figur. Jednak rozwój nauk szczegółowych nie przytłumił w człowieku potrzeby stawiania pytań nie tylko wobec poszczególnych fragmentów świata, lecz także wobec świata jako takiego; dlatego oprócz nauk szczegółowych rozwijano ten szczególny rodzaj wiedzy dotyczącej całej rzeczywistości i dla niej zachowano nazwę „filozofia”. Przedmiotem filozofii stał się cały świat, rzeczywistość jako taka lub najogólniejsze cechy tej rzeczywistości. Nauki szczegółowe zajmują się badaniem kamieni i roślin, zwierząt i ludzi, całej różnorodności zjawisk. Filozofia również zajmuje się nimi, jednak nie jako odrębnymi przedmiotami różniącymi się od siebie ze względu na swe właściwości, lecz jako bytami, czyli jako rzeczami mającymi tę wspólną własność, że istnieją i są poznawane przez człowieka. Pojęcie bytu stało się najogólniejszym pojęciem filozofii, obejmując w swym zakresie wszystko, co w jakikolwiek sposób istnieje. Bytem jest nie tylko kamień, drzewo, rzeka i człowiek, ale także liczba, malowidło, dzieło muzyczne, twór czyjejś wyobraźni, nawet myśl tego oto człowieka o tym oto przedmiocie. Bytem jest również fizyka, biologia czy medycyna, a więc i poszczególne nauki mogą być przedmiotem rozważań filozoficznych.

Nauki szczegółowe badając właściwości danych przedmiotów i zjawisk, starają się wyjaśnić je możliwie najdokładniej, aby ustalić, dlaczego są one takie właśnie i dlaczego tak a nie inaczej działają. Wyjaśniając dane zjawisko, nauka poszukuje odpowiedzi na pytanie, co je wywołuje i jak ono przebiega. Zazwyczaj na gruncie danej nauki chcemy uzyskać nie tylko poznanie bezpośredniej przyczyny i charakterystykę przebiegu danego zjawiska, lecz dążymy do ujęcia szerszego kontekstu innych zjawisk, z którymi jest ono powiązane w taki sposób, że z jednych wynika i samo z kolei do drugich prowadzi; dopiero bowiem w takim szerszym kontekście poszczególne zjawiska widoczne są we wzajemnym powiązaniu i rzeczywistość jawi się człowiekowi jako uporządkowana i rządząca się stałymi prawami. Filozofia natomiast ma za przedmiot cały wszechświat, ogół istniejących bytów nie jako wyodrębnionych, różniących się swymi właściwościami poszczególnych rzeczy, stanowiących przedmiot zainteresowania nauk szczegółowych, lecz jako byty właśnie, a więc z uwagi na te ich właściwości, których nauki szczegółowe nie ujmują. Dlatego filozofia stawia pytania takie jak: dlaczego byt istnieje?, jaka jest istota bytu?, jakie są składniki bytu?, czym różnią się poszczególne rodzaje istnienia bytu?, jak człowiek poznaje byt?, czym i kim jest człowiek jako byt? itp. Wszystkie tego rodzaju pytania prowadzą do pytania najważniejszego z pytań filozoficznych: jaki jest sens istnienia bytu? Samą istotą namysłu filozoficznego jest dążenie do odpowiedzi na pytanie o sens istnienia wszechświata i człowieka we wszechświecie. Jest to pytanie dlatego najważniejsze, że odpowiedź,

do której dojdziemy, przesądzić może o tym, w jaki sposób człowiek przeżyje swoje życie. Filozofia rozwijana jest nie tylko po to, aby człowiek mógł lepiej rozumieć świat i samego siebie, lecz także po to, aby dzięki temu człowiek mógł swoje życie prowadzić w sposób godny człowieka.

Pytanie o sens istnienia nurtuje każdego myślącego człowieka, zwłaszcza gdy w miarę upływu czasu uświadamia on sobie z coraz większą mocą skończoność własnego istnienia. Dlatego tak ważną rolę odgrywa w życiu ludzi religia – proponuje ona bowiem odpowiedź ostateczną na to pytanie. Różnica między religią a filozofią jest jednak taka, że ostatecznym uzasadnieniem odpowiedzi religijnej jest treść Objawienia, podczas gdy uzasadnienie odpowiedzi filozoficznej musi być racjonalne, tzn. uzyskane wyłącznie drogą rozumową. Mimo to zachodzi pewne podobieństwo między religią a filozofią polegające na tym, że punkt wyjścia zarówno religii, jak i filozofii musi być pozaracjonalny. Punktem wyjścia religii jest wiara, gdyż tylko ona umożliwia akceptację treści Objawienia. Punktem wyjścia filozofii jest natomiast pierwotna emocja w kontakcie poznawczym człowieka ze światem – człowiek najpierw świat przeżywa emocjonalnie, a dopiero potem racjonalizuje swoje poczucie rzeczywistości. Wszystkim ludziom wspólne są reguły logicznego myślenia, a więc nasza racjonalność jest tym, co nas łączy; ale emocje są zawsze indywidualne i choć emocjonalność jednego człowieka może być bardzo podobna do emocjonalności drugiego człowieka, to jednak każdy z nas ma sobie właściwe przeżywanie świata. Filozofia jest ciągłym usiłowaniem nadania racjonalnego kształtu własnemu odczuwaniu świata; filozofowanie polega na ujęciu tego odczuwania w kategorii naszego rozumu, sformułowaniu twierdzenia podstawowego, a następnie logicznym wyprowadzaniu kolejnych wniosków. Platon odczuwał rzeczywistość w jej wymiarze idealnym, jakby było dla niego widocznym, że świat zmiennych, przemijających rzeczy postrzeganych zmysłowo jest jedynie odbiciem rzeczywistości prawdziwej, czyli świata niezmiennych i wiecznych idei; Arystoteles natomiast odczuwał rzeczywistość w jej wymiarze konkretnym, gdyż jawiła mu się jako zmysłowa oczywistość wielości zmiennych i przemijających jednostkowych konkretnych rzeczy. Platonska filozofia jest racjonalizacją Platona odczucia świata; Arystotelesowska filozofia jest racjonalizacją Arystotelesa odczucia świata. Dlatego nie należy pytać, która filozofia – na przykład Platona czy Arystotelesa – jest prawdziwa lub słuszna, lecz jedynie która jest zgodna z moim odczuwaniem rzeczywistości.

Wskazane podobieństwo między religią a filozofią ma wpływ na stosunek człowieka do obu tych sfer ludzkiej aktywności poznawczej, mianowicie w zależności od sposobu przeżywania świata przez poszczególnych ludzi, różne są ich postawy dotyczące wyboru i akceptacji poszczególnych tez religii i filozofii. Dla człowieka wierzącego filozofia może być rozumowym dopełnieniem jego

wiary⁷, a dla człowieka niezdolnego uwierzyć w przesłanie religijne filozofia może stać się główną drogą poszukiwania sensu istnienia⁸. Może być tak, że rozważania filozoficzne doprowadzają człowieka do odrzucenia wiary, którą dotąd wyznawał⁹; ale może się zdarzyć, iż wiara wzbroni człowiekowi zaakceptować jakieś wyniki rozważań filozoficznych¹⁰.

Z faktu, że pierwotny kontakt poznawczy człowieka ze światem ma charakter emocjonalny, niektórzy wyprowadzają wniosek, iż filozofia powinna opierać się w swych rozważaniach głównie na intuicyjnym odbiorze rzeczywistości. To właśnie intuicja filozofa, jego zdolność wycucia ukrytego sensu zjawisk tego świata prowadzić ma do odkrycia i zrozumienia tego, co istnieje. Tak uprawiana filozofia ma być hermeneutyką, czyli odkrywaniem sensu ludzkiej egzystencji w świecie. Jest też rozwijana bardziej jako kierowana emocjami twórczość literacka, niż jako systematyczny wysiłek poznawczy. Tej koncepcji filozofii przeciwstawia się ujęcie racjonalistyczne, oparte na wspólnej wszystkim ludziom logice myślenia. Filozof-racjonalista również jest warunkowany właściwym sobie, indywidualnym przeżywaniem rzeczywistości, ale jego celem jest wnieść w to przeżywanie jasność myślową i ład pojęciowy, ująć je w ramy rozumu. Jeśli celem filozofa-racjonalisty jest ogarnięcie całej rzeczywistości, wówczas zmierza on do zbudowania systemu filozoficznego; ale cel filozofowania może być mniej ambitny i wówczas filozof-

⁷ Temu poświęcona jest encyklika Jana Pawła II *Fides et ratio*, rozpoczynająca się od zdania: „Wiara i rozum są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy”; Jan Paweł II, *Fides et ratio*, Znak, Kraków 1999, s. 9.

⁸ Także człowiek niewierzący odczuwa (może nieraz bardziej niż wierzący?) potrzebę dociekania, jaki jest sens istnienia. Francuski filozof André Comte-Sponville argumentuje, że brak wiary nie jest równoznaczny z brakiem duchowości, lecz z pozbyciem się złudzeń. „Jasne, że jeśli chodzi o świat, o poznanie, o życie, nie rozumiem wszystkiego. Dzięki temu, że coś pozostaje nieznanne, świadomość może robić postępy. Zawsze tak będzie, zawsze będziemy skazani na tajemnicę. Ale dlaczego tą tajemnicą miałyby być Bóg? (...) Chronimy się w nim, żeby wyjaśnić to, czego nie rozumiemy. Religia staje się uniwersalnym rozwiązaniem, jak teoretyczny wytrych – jednakże taki, który otwiera tylko fikcyjne wrota”; A. Comte-Sponville, *Duchowość ateistyczna*, tłum. E. Aduszkiewicz, Czarna Owca, Warszawa 2011, s. 112.

⁹ Michel Onfray w głośnej książce będącej manifestem nowoczesnego ateizmu twierdzi, że wiara jest ucieczką człowieka przed brutalnością rzeczywistości. „Wolimy słuchać bajek, mitów, dziecięcych opowieści, niż być świadkami okrucieństw i cierpień, które zmuszają do uznania tragiczności życia za fakt niepodważalny. Aby pokonać śmierć, *homo sapiens* zamyka oczy. Nie waży się rozwiązać problemu, woli go zamieść pod dywan. Śmierć dotyczy jedynie śmiertelników, a wyznawca wierzy przecież naiwnie i uporczywie właśnie w swoją nieśmiertelność”; M. Onfray, *Traktat ateologiczny. Fizyka metafizyki*, tłum. M. Kwaterko, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2008, s. 24. Na zakończenie swych rozważań Onfray deklaruje: „Nad rabinów, księży, imamów i ajatollahów przedkładał filozofa”; tamże, s. 218.

¹⁰ Na przykład z punktu widzenia wiary odrzuca się wszelkie rozważania filozoficzne prowadzące do wniosku, że człowiek jest bytem jednorodnie materialnym, stworzonym siłami natury. „W tym miejscu trzeba odwołać się do objawienia Bożego, ukazującego, że dusza ludzka jako duch może powstać jedynie przez akt stwórczy Boga”; M. A. Krapiec, *Rozumienie człowieka – od hinduizmu do New Age*, w: A. Maryniarczyk, K. Stepien (red.), *Dusza Umysł Ciało. Spór o jedność bytów człowieka*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2007, s. 23.

-racjonalista skupia swoją uwagę na wyodrębnionych aspektach czy zjawiskach rzeczywistości, przeprowadzając ich analizę logiczną. Filozofia hermeneutyczna zaspokaja ludzką potrzebę poszukiwania zrozumienia świata, ale nie ma wartości poznawczych. Filozofia racjonalna wprawdzie nie odkrywa praw rządzących rzeczywistością, gdyż to może czynić jedynie nauka, ale rozjaśnia i porządkuje rzeczywistość, zwiększa nasze jej rozumienie we wszystkich tych aspektach i wymiarach, do których nauka nie znajduje dojścia¹¹.

Przedmiotem filozofii racjonalistycznej są te aspekty, elementy i zjawiska rzeczywistości, których przemyślenie i zrozumienie jest konieczne na drodze poszukiwania odpowiedzi na pytanie o sens istnienia. Dlatego pytaniami ściśle filozoficznymi są m.in. pytania o naturę bytu, o istotę człowieka, o problem dobra i zła, prawdy i fałszu, o istnienie Boga, o kierunek, w jakim świat zmierza itd. Na żadne z tych pytań nie może odpowiedzieć nauka, gdyż nie ma ku temu właściwych środków. Fizyka nie odpowie na pytanie, po co istnieje wszechświat; nauki biologiczne nie odpowiedzą na pytanie, jaki jest cel życia; historia nie odpowie na pytanie o sens dziejów. Nie znaczy to, że filozofia uzyskuje na takie pytania ostateczną odpowiedź – zapewne nigdy jej nie uzyskamy. Ale filozofia racjonalistyczna pozwala stawiać te pytania w sposób właściwy, konstruując precyzyjne pojęcia i eliminując błędy logiczne. Rozwój poszczególnych nauk pozwala nam coraz lepiej rozumieć rzeczywistość, jak też umożliwia nam uzyskiwanie coraz większych korzyści praktycznych. Racjonalna filozofia pozwala nam wkraczać w obszary myślenia o rzeczywistości pozostające poza zasięgiem metod, którymi dysponują poszczególne nauki. Co więcej, filozofia racjonalistyczna może czynić przedmiotem swego namysłu także same nauki szczegółowe. Fizyka, biologia czy historia nie mają metod i narzędzi służących do czynienia namysłu nad tym, co stanowi istotę fizyki, biologii czy historii i przesądza o sensowności ich uprawiania; filozofia fizyki, biologii czy historii to właśnie czyni przedmiotem swych rozważań.

2. Czym jest medycyna

Słowo „medycyna” pochodzi od łacińskiego *medeor*, czyli „leczyć”, „przynosić ulgę”; określenie łacińskie przeszło w różnych brzmieniach do języków europejskich¹². Leczy się człowieka z choroby, ulgę przynosi się w cierpieniu, a ponieważ choroby i związane z nimi cierpienie nieodłącznie towarzyszą ludzkiemu

¹¹ Por. B. Wolniewicz *Filozofia i wartości*, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1998, t. I, s. 17–23.

¹² O etymologii słowa „medycyna” zob. W. Szumowski, *Propedeutyka lekarska, czyli propedeutyka medycyny ogólnej*, Akademia Medyczna im. Mikołaja Kopernika w Krakowie, Kraków 1992, s. 33–35.

życiu, więc i medycyna jest nieodłączną towarzyszką ludzkiego życia. Wprawdzie dynamiczny rozwój nauk biomedycznych, coraz lepsze warunki higieniczne i żywieniowe oraz profilaktyka medyczna w sposób istotny przyczyniają się do zwiększania długości życia i polepszania jego jakości, niemniej jednak człowiek jest istotą śmiertelną i w końcu umrzeć musi. Można chyba powiedzieć, że im skuteczniej medycyna potrafi chronić ludzkie zdrowie i życie, tym bardziej staje się potrzebna człowiekowi w każdym momencie jego życia.

Charakteryzując daną naukę, czynimy to poprzez wskazanie i omówienie jej przedmiotu i metody. A więc na przykład – mówiąc w pewnym uproszczeniu – przedmiotem fizyki teoretycznej jest przyroda nieożywiona, stosowaną metodą jest matematyczne modelowanie, a formułowane twierdzenia są weryfikowane praktycznie przez fizykę doświadczalną. Z kolei przedmiotem biologii jest przyroda ożywiona, a jej metoda badawcza w nieporównanie mniejszym stopniu polega na modelowaniu matematycznym, będąc głównie przeprowadzaniem różnego rodzaju obserwacji i doświadczeń; nie ma też w przypadku biologii tak wyraźnie oddzielonej sfery teoretycznej i sfery doświadczalnej. Niewątpliwie medycyna jako nauka bardziej zbliżona jest do biologii niż do fizyki, jak też w większym stopniu korzysta z odkryć i ustaleń tej pierwszej. Jednak szczególnym wyróżnikiem medycyny wśród pozostałych nauk przyrodniczych jest jej przedmiot badawczy. Najogólniej można by powiedzieć, że przedmiotem medycyny jest człowiek. Jednak człowiekiem zajmuje się też biologia, antropologia, psychologia czy różne nauki humanistyczne. Należy więc doprecyzować, że przedmiotem medycyny jest nie tyle człowiek jako byt ożywiony, a tym bardziej człowiek jako byt psychiczny, lecz człowiek jako organizm biologiczny. Ale i tu konieczne jest wskazanie, że medycyna zajmuje się organizmem człowieka w pewnym szczególnym aspekcie, mianowicie w aspekcie zdrowia i choroby. Medycyna nie stawia więc sobie jedynie celów czysto poznawczych, lecz także – a może nawet przede wszystkim – cele praktyczne. Celem poznawania organizmu ludzkiego nie jest tylko zaspokojenie pasji poznawczej, choć niewątpliwie jest to bardzo ważny czynnik motywacyjny, lecz chęć zapobiegania wszelkim nieprawidłowościom, które mogą się pojawiać w funkcjonowaniu organizmu, i usuwania ich, jeśli się pojawiają. Wprawdzie rozwój każdej nauki prowadzi do określonych korzyści praktycznych, jednak ich wdrażanie jest zadaniem nie danej nauki, lecz związanej z nią technologii i techniki. Swoistym wyróżnikiem medycyny jest natomiast łączenie w jedno badań podstawowych, badań klinicznych i praktyki medycznej. Inaczej mówiąc, sfera działań medycznych obejmuje łącznie to, co w innych dziedzinach aktywności intelektualnej człowieka stanowi odrębne sfery nauki, technologii i techniki¹³.

¹³ Zob. H. R. Wulff, S. A. Pedersen, R. Rosenberg, *Filozofia medycyny. Wprowadzenie*, tłum. Z. Szawarski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993, s. 25–26.

Przede wszystkim jednak osobliwością medycyny jest jej przedmiot. Medycyna zajmuje się organizmem ludzkim, ale ten organizm jest przecież ciałem człowieka, czyli bytu rozumnego, samoświadomego. Medycyna zajmuje się tylko sferą cielesną człowieka, a nie jego sferą psychiczną – lekarz oddziałuje środkami materialnymi na materialne ciało. Ale choć z czysto biologicznego punktu widzenia lekarz jako specjalista od ciała może skoncentrować się wyłącznie na tej części organizmu, która wymaga jego interwencji, to przecież lekarz jako człowiek nie może pomijać faktu, że ma do czynienia z drugim człowiekiem, a więc że wprowadzie dokonuje określonych czynności na organizmie, ale leczy człowieka. Jest oczywiste, że lekarz nie może być skuteczny w leczeniu pacjenta, jeśli nie ma należycie opanowanej wiedzy z zakresu funkcjonowania organizmu, czyli określonej wiedzy naukowej; w wielu specjalnościach lekarskich dochodzi do tego niezbędna umiejętność wykonywania określonych czynności na ciele pacjenta. Ten przyrodniczy aspekt medycyny jest więc niezbędny i warunkuje jej rozwój, ale nie jest aspektem jedynym. Fakt, że przedmiotem działań medycyny jest człowiek, otwiera medycynę na jej drugi aspekt, mianowicie aspekt humanistyczny. Lekarz może poprzestać na działaniu wyłącznie w aspekcie przyrodniczym, czyli widzieć jedynie chorobę i podejmować działania mające na celu jej usunięcie. Ale tak uprawiana medycyna spełniała będzie jedynie funkcje instrumentalne i wprowadzie może być w odniesieniu do ciała pacjenta skuteczna, jednak w odniesieniu do jego psychiki może być niewystarczająca. Medycyna jak każda nauka odkrywa obiektywne prawdy naukowe; ale ponieważ świadomie poszukuje takich prawd, które służą zdrowiu człowieka, więc powinna swój aspekt naukowy dopełniać aspektem humanistycznym. Proces leczenia nie może być skuteczny bez wiedzy naukowej, ale nie można pomijać tego wszystkiego, co składa się na osobowe relacje między lekarzem a pacjentem. Medycyna nie może być wyłącznie nauką, a lekarz nie może być wyłącznie naukowcem-badaczem – z natury rzeczy w działaniach medycznych łączą się owe dwa aspekty: dążenie do odkrywania prawd naukowych i przywracanie zdrowia lub przynajmniej niesieniu ulgi człowiekowi choremu.

W przeciwieństwie do innych nauk medycyna nie jest dziedziną jednorodną – jest ściśle nauką przyrodniczą, ale jest też techniką, nadto zaś posiada pewien wymiar humanistyczny. W aspekcie naukowym i technologicznym medycynę tworzą trzy składowe¹⁴. Pierwszą stanowią podstawowe nauki przyrodnicze badające procesy zachodzące w organizmie ludzkim w stanie zdrowia i w stanie choroby. Drugą stanowią nauki kliniczne. Ich celem jest wyjaśnianie procesów zachodzących w jednostkowym organizmie konkretnego człowieka chorego. Trzecia składowa to

¹⁴ Por. J. Tatoń, *Filozofia w medycynie*, Wydawnictwo Lekarskie PZWL, Warszawa 2004, s. 60–63.

praktyka medyczna, czyli stosowanie wiedzy i umiejętności uzyskanych dzięki naukom podstawowym i klinicznym do leczenia konkretnego pacjenta. Aspekt humanistyczny medycyny ujawnia się w obrębie drugiej i trzeciej składowej; zarazem w tym zakresie swych działań medycyna nie jest tylko nauką, lecz może być także sztuką, ponieważ mając do czynienia z indywidualnym i niepowtarzalnym bytem ludzkim, musi podejmować czynności wykraczające poza standardowe działanie, a więc stosujące się tylko do tego oto konkretnego przypadku.

Można postawić pytanie, czy wobec tego medycyna jest nauką ścisłą w tym sensie, w jakim naukami ścisłymi są nauki przyrodnicze¹⁵. Niewątpliwie w pewnym zakresie medycyna jest nauką ścisłą, odkrywającą stałe prawa i zależności przyczynowo-skutkowe, co daje jej możliwość stosowania stałych, standardowych procedur leczniczych. Zarazem jednak w pewnym swym zakresie medycyna nie jest nauką ścisłą, ponieważ zawiera zbyt duży obszar niepewności. Istnienie takiego obszaru niepewności bierze się z faktu, że wprawdzie procesy zachodzące w organizmie są takie same co do swej istoty u każdego pacjenta, ale zarazem stopień ich skomplikowania czy natężenia jest właściwy konkretnemu jednostkowemu pacjentowi, a więc jednostkowy i niepowtarzalny może być ich przebieg w organizmie konkretnego pacjenta. Pytanie, czy medycyna osiągnie kiedyś status wiedzy ścisłej, pozostaje oczywiście otwarte, choć wydaje się, że z uwagi na niepowtarzalność każdej jednostki ludzkiej, medycyna zawsze będzie miała swój obszar niepewności. Dodajmy do tego, że ów obszar niepewności jest zarazem obszarem, w którym medycyna pozostaje sztuką.

3. Czym powinna być filozofia medycyny

Jak widać, medycyna jest niewątpliwie nauką szczególną, różniącą się od wszelkich innych nauk przyrodniczych swym aspektem humanistycznym. Fakt, że celem medycyny jest ochrona zdrowia i życia człowieka, jak też fakt, że na rozwoju żadnej innej nauki nie zależy człowiekowi tak bardzo, jak na rozwoju medycyny, czyni medycynę obszarem szczególnego zainteresowania. Oczywiście na sukcesy medycyny zasadniczy wpływ ma rozwój wszelkich nauk przyrodniczych – biologicznych, chemicznych, fizycznych – ale bezpośrednio to na medycynę skierowany jest wzrok człowieka pragnącego żyć jak najdłużej i w jak najlepszym zdrowiu. Dlatego rozwój medycyny stymulowany był nie tylko przez pasję poznaczać badaczy, ale także w dużej mierze przez naturalne człowiekowi pragnienie chronienia

¹⁵ Zob. L. S. King, *Is medicine an exact science?*, „Philosophy of Science” 19, 2, 1952, s. 131–140.

swego zdrowia i życia. A ponieważ rozwój medycyny warunkowany był m.in. przez rozwój poszczególnych nauk przyrodniczych, więc nadzieje związane z medycyną stawały się silnym bodźcem rozwoju przyrodoznawstwa.

Wybitny historyk nauki i badacz związków nauki z religią Canon Charles E. Raven (1885–1964) twierdził, że z tej właśnie racji należy uważać medycynę za matkę wszelkich nauk. Zazwyczaj to filozofię uznaje się za źródło wszelkich nauk, gdyż wszystkie one z niej się wywodzą. Jest to oczywiście prawdą, jednak zdaniem Ravena odnosi się jedynie do czysto poznawczego aspektu rozwoju nauki; w aspekcie praktycznym czynnikiem determinującym była medycyna jako ta dziedzina ludzkiego poznania, od której oczekiwano wiedzy i umiejętności szczególnie ważnych dla każdego człowieka. Raven pisał: „Rola medycyny, a także wszelkich badań biologicznych, jest raczej ignorowana, choć jest doprawdy oczywiste, że badania nad ludzkim zdrowiem oraz nad roślinnym i zwierzęcym otoczeniem człowieka, od czego jego zdrowie tak bardzo zależy, tworzyło metodę naukową na tysiąclecia przed tym, zanim astronomia czy nawet chemia w ogóle zaistniały w postaci naukowej. Obserwacja i eksperyment (...) nie są szczególnym przywilejem tak zwanych naukowców, lecz są powszechnym nastawieniem człowieka, mającym swe źródło w jego zwierzęcych przodkach”¹⁶. Zdaniem Ravena dwa czynniki sprawiły, że uprawianie medycyny było motorem rozwoju nauk. Po pierwsze, lekarze byli największą grupą osób, które z racji swojego zajęcia niejako zmuszane były do dokonywania nowych odkryć mogących ułatwić ich pracę, uczynić ich działania bardziej skutecznymi, umożliwić zrozumienie procesów, którymi się zajmowali. Po drugie, co nawet było czynnikiem ważniejszym, „od Greków po dzień dzisiejszy lekarze, właśnie z racji swej zawodowej aktywności, stale podtrzymywali rozwój nauki zarówno co do jej zakresu, jak i jakości w praktyce”¹⁷. Oczywiście należy mieć na uwadze, że mówiąc o naukach Raven rozumie przez to dyscypliny określane w tradycji anglosaskiej nazwą *sciences* i przeciwstawiane rozmaitym rozważaniom humanistycznym, które do nauki w sensie ścisłym nie należą.

Być może ta mocna i wyraźna, choć nie zawsze świadomie wyrażana, presja społeczna na rozwój medycyny sprawia, że refleksja nad medycyną jako nauką przybiera charakter raczej metodologiczny, niż filozoficzny. Filozofia medycyny uprawiana jest współcześnie głównie jako metodologia medycyny, nie zaś jako filozoficzny namysł nad istotą medycyny. Najbardziej znanym współczesnym ujęciem filozofii medycyny jest podręcznik zatytułowany *Filozofia medycyny. Wprowadze-*

¹⁶ C. Ch. E. Raven, *Medicine – mother of the sciences*, „Medical History” 4, 2, 1960, s. 86. Por. M. Nowacka, *Trzy drogi rozwoju medycyny*, „Archeus. Studia z bioetyki i antropologii filozoficznej” 13, 2012.

¹⁷ C. Ch. E. Raven, art. cyt., s. 89.

nie. Jego autorami są: filozof nauki Stig Andur Pedersen, lekarz-gastroenterolog Henrik R. Wulff i psychiatra Raben Rosenberg¹⁸. Zamieszczono w nim rozważania nad paradygmatem medycyny, omówiono nurt empiryczny i realistyczny w myśleniu medycznym, mechanistyczny model choroby, pojęcie przyczynowości w naukach medycznych, dwa pojęcia prawdopodobieństwa w myśleniu klinicznym, klasyfikację chorób. Oprócz tych zagadnień omówiono relacje między medycyną a socjologią, naturalistyczne podejście do psychiatrii, hermeneutyczne pojmowanie człowieka, odmiany psychoanalizy, problem relacji między umysłem a ciałem, nadto etykę medyczną jako dyscyplinę filozoficzną i etyczne aspekty decyzji medycznych. Jak widać, dominuje tu problematyka metodologiczna ze szczególnym uwzględnieniem aspektów antropologicznych medycyny, które różnią ją od innych nauk przyrodniczych i stanowią o jej swoistości. W tym kontekście umieszczono rozważania o chorobach psychicznych, co zapewne uwyrażniać ma jakby dwoisty (materialny i psychiczny) przedmiot medycyny. Rozważania na tematy etyczne zapewne dopełniać mają tę dwoistość. Wszystko to jest interesujące, ukazuje cechy medycyny charakterystyczne dla niej i wyróżniające ją spośród innych nauk, jak też pozwala lepiej zrozumieć jej założenia, cele i metody, jednak nie jest filozoficznym namysłem nad tym, co stanowi istotę medycyny i co przesądza o sensowności jej uprawiania. Inaczej mówiąc, nie jest filozofią medycyny.

Na gruncie polskim podobne podejście do filozofii medycyny rozwijał Władysław Szumowski (1875–1954). W jego rozumieniu filozofia medycyny obejmuje zarówno metodologię nauk medycznych, jak i rozważania nad materialistycznym i spirytualistycznym pojmowaniem życia, nad postawą lekarza i nad etyką lekarską. Swoje przemyślenia w tym zakresie zawarł w dziełku *Filozofia medycyny* wydanym w 1948 roku. Gdy po wielu latach wznowiono je, w łącznym wydaniu zamieszczono także jego *Dzieje filozofii medycyny*, będące w istocie krótką historią medycyny, oraz *Logikę dla medyków* z 1939 roku¹⁹. Świadczy to niewątpliwie o tym, że w potocznym rozumieniu filozofia medycyny obejmuje wszelkie analizy medycyny nie należące do przedmiotu samej medycyny. Nie zawsze określa się je nazwą „filozofia medycyny”, stosując raczej samą nazwę „filozofia” odniesioną do jakiegoś aspektu medycyny. Dobrym przykładem jest książka profesora medycyny Jana Tatonia *Filozofia w medycynie*, zawierająca rozważania nie tyle nad samą medycyną, co nad właściwą postawą lekarzy względem swego zawodu, a w szczególności nad właściwym stosunkiem do pacjenta²⁰.

¹⁸ Zob. H. R. Wulff, S. A. Pedersen, R. Rosenberg, dz. cyt.

¹⁹ Zob. W. Szumowski, *Filozofia medycyny*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2007.

²⁰ Zob. J. Taton, dz. cyt.

Właściwie pojęta filozofia medycyny nie powinna być zbiorem zawierającym wszystko, co dotyczy szeroko rozumianej medycyny, a nie jest jej przedmiotem jako dziedziny naukowej. Inaczej mówiąc, w skład filozofii medycyny wchodzić powinny tylko filozoficzne rozważania nad takimi zagadnieniami medycyny, co do których ani sama medycyna nie ma narzędzi i metod, aby je rozwiązywać, ani nie należą one do innych dziedzin aktywności intelektualnej człowieka. Nie należą więc do filozofii medycyny ani rozważania nad metodologią nauk medycznych, ani rozważania nad etyką medyczną. Do filozofii medycyny należą zatem tylko te zagadnienia, które mogą stać się przedmiotem namysłu racjonalistycznej filozofii wedle analogii: filozofia medycyny stawia wobec medycyny tego rodzaju pytania, jakie filozofia racjonalistyczna stawia wobec świata. I tak jak celem racjonalistycznej filozofii jest odkrywanie natury bytu i sensu istnienia, tak celem filozofii medycyny jest odkrywanie natury medycyny i sensu jej uprawiania.

Przy takim rozumieniu filozofii medycyny wyróżnić możemy kilka podstawowych zagadnień, nad którymi czynić ona powinna refleksję. Pierwszym z nich jest zagadnienie zdrowia. Zachowanie i przywracanie zdrowia to podstawowe zadanie medycyny, jednak samo rozumienie zdrowia ulegało zmianom, a w zależności od tego zmieniał się też rozumienie zadań i w konsekwencji istoty medycyny. Nie można zmierzać do uchwycenia istoty medycyny, nie próbując zrozumieć, w czym upatrywali istotę zdrowia ludzie kolejnych epok. Namysł nad rozumieniem zdrowia powinien być wstępem do filozoficznej refleksji nad medycyną.

Zmienne rozumienie zdrowia kieruje nas ku dziejom medycyny, które powinny tym samym stać się drugą podstawową problematyką filozofii medycyny. Nie chodzi przy tym o historię medycyny, ta bowiem jest odrębną dyscypliną naukową²¹. Zadaniem filozofii medycyny jest wykrycie, jakimi drogami dokonywał się rozwój medycyny, jakie można wyróżnić główne nurty jej rozwoju. Medycyna jako nauka w trakcie swego rozwoju zmieniała swój charakter i rozszerzała swój zakres. Można wyróżnić trzy drogi, na których rozwój ten się dokonywał: od medycyny filozoficznej do medycyny scjentystycznej, od medycyny jako sztuki do medycyny jako nauki, od medycyny w wymiarze jednostkowym do medycyny w wymiarze społecznym. Te trzy ciągi rozwojowe, trzy procesy przemian, występowały równolegle i ustaliły się ostatecznie na początku XIX wieku²². Ich znaczenie ujaw-

²¹ Nie wyklucza to możliwości uprawiania historii medycyny z filozoficznym nastawieniem. Taką filozoficzną historię medycyny przedstawiał Władysław Szumowski; zob. W. Szumowski, *Historia medycyny filozoficznie ujęta*, Sanmedia, Warszawa 1994. Pierwsze wydanie podręcznika Szumowskiego ukazało się w 1935 roku.

²² Filozoficzną charakterystykę tych procesów zawiera książka: M. Nowacka, *Filozoficzne konteksty medycyny. Ujęcie historyczne od starożytności do końca XVIII wieku*, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2012. Główne tezy tej książki przedstawia artykuł: M. Nowacka, *Trzy drogi rozwoju medycyny*, „Archeus. Studia z bioetyki i antropologii filozoficznej” 13, 2012.

nia się przede wszystkim we wzroście możliwości medycyny, w zdynamizowaniu jej rozwoju szczególnie w dwudziestym stuleciu, jednak miały one także istotne konsekwencje dla samej medycyny w sferze moralności: przejście od medycyny filozoficznej do scjentystycznej zapoczątkowało dominację postaw utylitarystycznych i etyki konsekwencjalizmu, przejście od medycyny jako sztuki do medycyny jako nauki ukazało problem godności osoby ludzkiej w przestrzeni działań terapeutycznych, a przejście od medycyny jednostkowej do medycyny społecznej zapoczątkowało zmiany w naszym rozumieniu relacji między jednostką a społeczeństwem. Filozofia medycyny powinna te procesy uczynić przedmiotem swych rozważań, przy czym nie chodzi tu o rozważania *sensu stricte* etyczne, lecz o ukazanie zmian w etosie medycyny. Filozofia medycyny nie zajmuje się kwestiami etycznymi generowanymi przez rozwój nauk biomedycznych, jako że kwestie takie są przedmiotem etyki, a w szczególności bioetyki. Zadaniem filozofii medycyny nie jest dokonywanie ocen moralnych działań medycznych, lecz odsłanianie etosu medycyny, czyli tej szczególnej przestrzeni, w której realizuje się kontakt lekarza z pacjentem²³.

W tym aspekcie szczególnie ważny jest namysł nad pacjentem jako osobą. Filozofia medycyny powinna dużą wagę przywiązywać do kwestii, kim jest człowiek jako osoba i jak wyraża się jego osobowy charakter w kontekście działań medycznych²⁴. To właśnie na gruncie medycyny ujawnia się swoiście medyczny sens tezy o jedności psychofizycznej człowieka²⁵. Dzięki temu można zrozumieć, że leczenie nie sprowadza się do naprawy niewłaściwie działających elementów ludzkiego ciała, lecz jest procesem obejmującym całego człowieka. Przez ten pryzmat widzieć należy i oceniać problem tzw. leczenia holistycznego²⁶.

Z powyższym zagadnieniem bezpośrednio związany jest problem tzw. autonomii pacjenta²⁷. Dominująca niejako od początków medycyny paternalistyczna postawa lekarza wobec pacjenta została obecnie zarzucona, a przynajmniej znacznie ograniczona. Nie znaczy to jednak, że pełna realizacja zasady autonomii pacjenta jest możliwa i wskazana – z uwagi na szczególną sytuację pacjenta, różnicę w poziomie wiedzy między lekarzem a pacjentem, uwarunkowania emocjonalne

²³ Zob. E. Feliksiak, *Katharsis, czyli gdzie szukać etosu medycyny*, w: tejże, *Antropologia literatury. Interpretacje i studia*, TAIWPN Universitas, Kraków 2014.

²⁴ Zob. J. Kopania, *Osoba ludzka w kontekście medycznym*, w: K. Basińska, J. Halasz (red.), *Etyka w medycynie – Wczoraj i dziś. Wybrane zagadnienia*, Oficyna Wydawnicza Impuls, Kraków 2013.

²⁵ Zob. M. Nowacka, *Medyczny sens tezy o jedności psychofizycznej człowieka*, „Archeus. Studia z bioetyki i antropologii filozoficznej” 11, 2010.

²⁶ Zob. M. Nowacka, *Koncepcja leczenia holistycznego*, „Archeus. Studia z bioetyki i antropologii filozoficznej” 8, 2007.

²⁷ Zob. M. Nowacka, *Autonomia pacjenta jako problem moralny*, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2005.

i psychiczne pacjenta itp. sztywne przestrzeganie zasady autonomii pacjenta może w pewnych sytuacjach okazać się wręcz szkodliwe. Jakie to są sytuacje i jak należy wyznaczać granice odstępstw, powinno być przedmiotem analiz filozofii medycyny. Dodać do tego należy, iż sama zasada autonomii pacjenta nie jest bynajmniej jednakowo rozumiana przez wszystkich lekarzy. Analiza różnych koncepcji autonomii pacjenta powinna również wchodzić w zakres filozofii medycyny.

Wskazane zagadnienia filozofii medycyny prowadzą do kolejnego obszaru dociekań. Jest oczywiste, że przedmiotem działań medycyny jest ludzkie ciało. Jednak to ciało jest przez samego człowieka doświadczane w sposób szczególny – jako *moje* ciało, czyli jako moja cielesność²⁸. Lekarz ma w istocie do czynienia z cielesnością człowieka, a zatem, jak już wskazano, wprowadzić naprawia organizm, lecz leczy człowieka. Pozwala to dopełnić filozoficzne pojmowanie cielesności człowieka – medycyna daje nowe ujęcie ludzkiej cielesności i jest zadaniem filozofii medycyny dotarcie do niego.

Przypadkiem szczególnym wskazanych wyżej kwestii jest problem eksperymentów medycznych na człowieku. Przeprowadzanie takich eksperymentów jest konieczne dla rozwoju wiedzy i umiejętności medycznych, a więc leży w interesie samych pacjentów. Jednak związane to jest z wieloma wątpliwościami natury moralnej. Etyka i bioetyka dokonują analizy tego zagadnienia, jednak filozofia medycyny powinna ujmować je z innej perspektywy, mianowicie właśnie w aspekcie ich konieczności dla samego istnienia medycyny. Problem, czy dany eksperyment medyczny na człowieku jest moralnie dopuszczalny, jest problemem należącym do etyki i bioetyki²⁹; do filozofii medycyny należy zagadnienie, czy i w jaki sposób problem ten jest konsekwencją samej natury medycyny.

Zadaniem medycyny jest w istocie odsuwanie momentu śmierci. Ale człowiek jako istota śmiertelna umrzeć musi i medycyna nie zapewni mu nieśmiertelności. Zagadnieniem etycznym jest kwestia, jak dalece i jakim kosztem medycyna powinna opóźniać moment śmierci. Zagadnieniem filozofii medycyny jest natomiast kwestia, na ile śmierć człowieka jest zjawiskiem należącym do przedmiotu medycyny. Chodzi o to, że śmierć jako zjawisko nieodłącznie związane z życiem jest niejako elementem życia, a zatem medycyna musi się z nim stykać, jednak należy postawić pytanie, czy dla medycyny śmierć ma mieć tylko wymiar biologiczny. Filozofia medycyny powinna czynić namysł nad tą kwestią nie w tym celu, aby dokonać oceny moralnej określonych działań medycznych i wyznaczyć ich granicę, to bowiem jest zadaniem etyki i bioetyki, lecz po to, aby zbadać, czy antropo-

²⁸ Zob. J. Kopania, *Etyczny wymiar cielesności*, Aureus, Kraków 2002, s. 13–46.

²⁹ Zob. M. Nowacka, *Etyczne i prawne problemy eksperymentów medycznych na człowieku*, w: J. Jaroń (red.), *Ekofilozofia, bioetyka, etyka biznesu. Aktualne problemy współczesności*, Wydawnictwo Akademii Podlaskiej, Siedlce 2004.

logiczny wymiar śmierci może być dopełniony jej wymiarem medycznym i dzięki temu głębiej zrozumiany³⁰.

Rozwój medycyny stymulowany jest pragnieniem ludzi, by coraz lepiej i dłużej żyć. Filozofia medycyny musi stawiać pytanie, w jakim kierunku zmierzać będzie rozwój medycyny usiłującej jak najskuteczniej spełniać to pragnienie. Ogólnie rzecz ujmując, można wskazać dwie teoretyczne możliwości: udoskonalanie ludzkiego ciała bądź redukovanie sfery cielesnej³¹. Zadaniem filozofii medycyny jest dociekanie, czy z samej natury medycyny wnosić można, która z tych możliwości będzie intensywniej realizowana. Zagadnienie to jest jednym z najistotniejszych zagadnień filozofii medycyny. To, w jakim kierunku pójdzie rozwój medycyny, przesądzi o przyszłym statusie człowieka. Najgłębszym problemem filozofii medycyny jest pytanie, czy medycyna z istoty swej zmierzać będzie do zmiany natury człowieka, niezależnie od wątpliwości moralnych, jakie temu będą towarzyszyć.

Wydaje się, że są to podstawowe i zasadnicze problemy filozofii medycyny. Można oczywiście wskazać wiele innych zagadnień, które należeć będą do tak pojmowanej filozofii medycyny, jednak wszystkie one będą pochodne względem wskazanych wyżej. Filozofia medycyny nie jest więc ani metodologią medycyny, ani etyką medyczną, lecz posiada własny przedmiot badawczy i własną metodę badawczą. Przedmiotem filozofii medycyny jest medycyna zarazem jako wiedza przyrodnicza i jako postawa humanistyczna; metodą badawczą filozofii medycyny jest filozoficzny namysł nad tak ujmowaną medycyną.

³⁰ Zob. M. Nowacka, *Ku utylitarystycznej definicji śmierci*, w: H. Promieńska (red.), *Etyka wobec problemów współczesnego świata*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2003.

³¹ Zob. M. Nowacka, *Redukcja sfery cielesnej jako terapia przyszłości*, „Archeus. Studia z bioetyki i antropologii filozoficznej” 2, 2001.

**JERZY KOPANIA
MARIA NOWACKA**

ON THE SUBJECT MATTER OF THE PHILOSOPHY OF MEDICINE

(Summary)

The understanding of the philosophy of medicine depends both on the philosophical perspective we adopt and the understanding of medicine and its essence. The authors of this article attempt to demonstrate which of the available ways of conducting philosophical research is the most effective in obtaining results which have cognitive value. They also discuss lay intuitions concerning the understanding of medicine as a discipline involving human cognitive activity and practical skills, which people turn to for help in case of health problems. Finally, the authors look at medicine from the perspective of philosophy, which facilitates the understanding of its essence, characteristics and determinants, as well as our expectations towards it.

Key words: philosophy, medicine, philosophy of medicine

Adres do korespondencji

Address for correspondence

prof. dr hab. Jerzy Kopania
Akademia Teatralna im. Al. Zelwerowicza w Warszawie
Wydział Sztuki Łąckarskiej w Białymstoku
Sienkiewicza 14
15-092 Białystok

prof. dr hab. Maria Nowacka
Uniwersytet w Białymstoku
Katedra Bioetyki i Antropologii Filozoficznej
Pl. Uniwersytecki 1
15-420 Białystok

ANNA OKSIĄK-PODBORĄCZYŃSKA

ZNACZENIE ANTROPOLOGII DLA FILOZOFII MEDYCyny ADAMA WRZOSKA

Wstęp

Adam Wrzosek (1875–1965) to wybitna postać polskiej medycyny, której zasług naukowych nie sposób przecenić. Choć jako lekarz był związany przede wszystkim z poznańskim środowiskiem medycznym, to jego prace i działalność wywarły jednak ogromny wpływ na przedstawicieli środowisk medycznych w całym kraju. Zawód lekarza, wedle jego przekonania, wykonywać mogły tylko osoby nieustannie śledzące rozwój wiedzy medycznej, poszerzające swoje horyzonty intelektualne, otwarte na nowe odkrycia nauki. Był bowiem przekonany, że na człowieka, zarówno w roli pacjenta, jak i terapeuty, wpływa cały świat, a stąd też trzeba holistycznie nauczać sztuki medycznej, a zatem także kompleksowo leczyć.

Zdobyte wykształcenie i bogate doświadczenie zawodowe sprawiły, że przekonania Wrzoska co do człowieka i jego natury nabrały specyficznego wymiaru. Co więcej, jako medyk i patolog miał doskonałe możliwości studiowania fizjologii współczesnych sobie ludzi, a jako antropolog i archeolog zyskał także sposobność badania ludzkich szczątków datowanych aż po epokę brązu. Natomiast jako nauczyciel akademicki i wieloletni rektor, jeżdżąc po świecie i spotykając się z najznakomitszymi postaciami świata medycyny i antropologii, wypracował własną koncepcję antropologii. W jego ujęciu stanowiła ona odrębny dział wiedzy. Niestety Adam Wrzosek nie zostawił po sobie żadnego opublikowanego artykułu czy też rozprawy traktującej wprost o aprobeowanej przez siebie koncepcji antropologii. Na szczęście jednak jego studenci – Marian Skowroński oraz Irena Jaranowska – skrupulatnie spisywali wykłady Wrzoska z antropologii głoszone na Uniwersytecie

Poznańskim, tworząc przy tej okazji manuskrypt wiernie oddający jego poglądy. Rękopisy dostępne są obecnie w oryginale w archiwum poznańskiego oddziału Polskiej Akademii Nauk.

Wrzosek, który w literaturze przedmiotu często przedstawiany jest przede wszystkim jako historyk medycyny, uznawał, że wiedza antropologiczna jest niezbędnym elementem dla poznania człowieka, i to zarówno w sferze fizycznej, jak i duchowej. Pojęcie antropologii nie było zatem przez Wrzosa rozumiane jednoznacznie – jego rozumienie zależało w znacznej mierze od kontekstu, w którym Wrzosek rozpatrywał konkretny problem. Podstawowe znaczenie miało dla niego spojrzenie w świetle potrzeb medycyny, nieco odmiennie przez pryzmat refleksji filozoficznej, a jeszcze inaczej w ujęciu historycznym. Znajomość przedmiotu antropologii oraz możliwość prowadzenia badań w tym zakresie miały dla niego niewątpliwie istotne znaczenie, czemu dawał często wyraz w swych licznych publikacjach oraz w praktyce dydaktycznej.

O konieczności nauczania antropologii na studiach medycznych

Antropologia jako przedmiot wykładowy w okresie międzywojennym była wykładana nie tylko na Uniwersytecie Poznańskim. Andrzej Malinowski przypomniał, że „w okresie drugiej Rzeczypospolitej wykłady z antropologii odbywały się na wielu ówczesnych uniwersytetach. Przedmiot ten był wykładany na kierunkach: biologii, medycynie, etnografii, prehistorii i wychowania fizycznego. Uczelnie miały jednak swobodę w zakresie uwzględniania (bądź też nie) tego przedmiotu, a także jego zakresu”¹. Z chwilą, gdy Wrzosek przystąpił do organizacji Wydziału Lekarskiego na Uniwersytecie Poznańskim i opracowywania programu studiów, dostrzegał pilną potrzebę prowadzenia zajęć z zakresu antropologii, gdyż to ona dostarczyć miała adeptom sztuki lekarskiej niezbędnej wiedzy o cielesności człowieka. Sporym wyzwaniem jednak była kwestia organizacji antropologicznych pracowni naukowych, bez których prowadzenie zajęć byłoby utrudnione, jeśli nie wręcz niemożliwe. Sam Wrzosek dobitnie podkreślał ich znaczenie: „rozwój badań antropologicznych związany jest ściśle z pracowniami naukowymi. Ponieważ na utrzymanie pracowni antropologicznej i zapewnienie jej rozwoju nie stać nawet Polską Akademię Umiejętności, a tym bardziej nie stać na zakładanie takich pracowni inne nasze towarzystwa naukowe, przeto terenem organizowania takich placówek naukowych pozostają tylko nasze uniwersytety”².

¹ A. Malinowski, *Antropologia Poznańska XX wieku*, „Homines Hominibus” 4, 2008, s. 33–74.

² A. Wrzosek, *Organizacja pracy naukowej i wydawnictw w zakresie antropologii w Polsce*, „Przegląd Antropologiczny” 11, 1, 1936, s. 65.

Współcześni antropolodzy doceniają zasługi poznańskiego lekarza dla zainicjowania nauczania tego przedmiotu. „Wrzosek był wybitnym propagatorem nauczania antropologii na studiach lekarskich. Podstawę dla tych idei wyłożonych w mało znanej współczesnym, a jak sądzę nader aktualnej mimo upływu czasu książce pt. *Myśli o reformie wydziałów lekarskich*. Pisał tam, że zamiast ‘krasić wykłady z anatomii i fizjologii treściami antropologicznymi’ lepiej wprowadzić ten przedmiot do programów studiów lekarskich i utworzyć na wydziałach lekarskich zakłady antropologii”³. W tej pracy autor wyraźnie dał do zrozumienia, że na wydziałach medycznych zachodzi pilna potrzeba prowadzenia takiej edukacji, bo przecież „antropologia... ściśle związana jest z anatomją, fizjologją, a nawet patologją”⁴.

W okresie międzywojennym tylko uniwersytety: Krakowski, Lwowski i Poznański posiadały dobrze zorganizowane i odpowiednio wyposażone pracownie naukowe, choć załączek pracowni antropologicznej istniał również na Uniwersytecie w Warszawie. Zajęcia z antropologii na Wydziale Lekarskim UP w roku akademickim 1921–1922 zgodnie z uchwałą Rady Wydziału prowadził sam dziekan Adam Wrzosek⁵. Skrypt do tych wykładów jednak nie został przez niego nigdy opublikowany, stąd też treść tych wykładów znamy z notatek spisanych wydanych dla potrzeb dydaktycznych przez samych studentów.

Zakład Antropologii na Wydziale Medycznym Uniwersytetu Poznańskiego powstał w listopadzie 1921 roku, a początkowo jego uposażenie, jak na uniwersytecką instytucję badawczą, było niezwykle skromne. Wedle informacji samego Wrzoska: „Zasób przyrządów naukowych, liczba dzieł w księgozbiorze podręcznym, liczba okazów naukowych oraz inwentarz meblowy Zakładu przedstawiały się w roku założenia nader skromnie. Z przyrządów naukowych posiadał Zakład jedynie cyrkiel kabłąkowy, 2 cyrkle linjowe, 1 siłomierz, 1 aparat fotograficzny Ica oraz 2 wzrostomierze drewniane, zrobione w stolarni Wydziału lekarskiego”⁶.

Pomimo niezadowalającego stanu warsztatu badawczego w wielu publikacjach Wrzosek bywa tytułowany antropologiem światowej sławy⁷ – zapewne nie bez racjonalnych podstaw. Miał on przede wszystkim sprecyzowany pogląd na

³ A. Malinowski, art. cyt., s. 156.

⁴ A. Wrzosek, *Myśli o reformie wydziałów lekarskich*, Wyd. Drukarni Nakładowej Braci Winięwiczów, Poznań 1919, s. 99.

⁵ A. Wrzosek, *Rzut oka na rozwój Wydziału lekarskiego Uniwersytetu Poznańskiego w pierwszym trzyleciu jego istnienia (1920/21, 1921/22, 1922/23) za rektoratu Heljodora Święcickiego*, „Archiwum Historii Filozofii i Medycyny” 1, 1926, s. 113.

⁶ M. Ćwirko-Godycki, *Piętnastolecie Zakładu Antropologii Wydziału Lekarskiego w Uniwersytecie Poznańskim (1921–1935)*, „Przegląd Antropologiczny” 9, 1–4, 1934, s. 2.

⁷ Zob. J. Piontek, *Pracownia Profesora Doktora Michała Ćwirko-Godyckiego w Muzeum Pierwszych Piastów na Lednicy*, „Studia Lednickie” 6, 2000, s. 485–487.

przedmiot badań antropologii, której zadaniem miało być przyrodnicze opisywanie grup ludzkich i rozpatrywanie człowieka z punktu widzenia zoologii, historii, rasy, fizjologii i patologii. Ponadto nie wzorował się na innych naukowcach, a z tej racji należy go uznać za pioniera badań antropologicznych w Polsce.

Wrzosek jako archeolog, antropolog oraz etnolog

Wrzosek był zatem postacią, która wywarła ogromny wpływ na kształt organizacyjny Uniwersytetu Poznańskiego, a także na realizowany tam proces kształcenia przyszłych kadr medycznych oraz kierunek prowadzonych badań naukowych. Choć był lekarzem z wyboru, to znacznie więcej czasu poświęcał na badania naukowe oraz działalność społeczną, ale o tym w jego biografii mówi się niewiele. Szczególnie słabo znane są jego archeologiczne dokonania, które są bezpośrednią konsekwencją jego badań antropologicznych. Działając w Poznaniu, „skoncentrował się na rozwoju antropologii i historii medycyny zaprzestając działalności jako patolog. Ogromne zasługi poniósł w zakresie organizacji nauki, zwłaszcza medycyny w Polsce. Rozwijał badania z zakresu ontogenezy, antropologii historycznej (badania cmentarzyska ciałopalnego ludności kultury łużyckiej w Laskach k. Kępna, ponad 1500 popielic pozyskanych w latach 1925–1929; cmentarzyska szkieletowego na Ostrowie Lednickim, badania w latach 1932–1935, z którego pozyskano ponad 1400 szkieletów)”⁸.

Osiągnięcia Wrzoska na polu antropologii i paleoarcheologii przyniosły mu wielkie uznanie ze strony tych środowisk. Uważa się, że był on twórcą obowiązujących po dziś dzień standardów badawczych w antropofizjologii. Jak pisze Zbigniew Drozdowski, „wśród poznańskich osiągnięć okresu międzywojennego na pierwszym miejscu wymienić należy wniesienie do dyscypliny przez A. Wrzoska badań w zakresie antropofizjologii”⁹. Badania dotyczyły ciepłoty ciała i tętna u zdrowych ludzi, ponadto asymetrii funkcjonalnej oraz wzajemnych związków sfery psychicznej ze strukturą morfologiczną. Badania, które prowadził wówczas z Michałem Ćwirko-Godyckim, dotyczyły także kształtowania się pod wpływem aktywności mięśni układu kostnego. Dzięki ich szeroko zakrojonym badaniom i obserwacjom ukształtowała się antropologiczna koncepcja typologii funkcjonalnej.

⁸ A. Malinowski, *Antropologia Poznańska XX wieku*, art. cyt., s. 34.

⁹ Z. Drozdowski, *Środowisko poznańskie i jego wkład do antropologii polskiej*, „Przegląd Antropologiczny” 58, 1995, s. 109.

Adam Wrzosek swojej pracy oddawał się z wielką pasją i poświęceniem. Do-
kładał zwłaszcza wszelkich starań, aby wyniki jego badań były rzetelne i wia-
rygodne. Jako archeolog i patolog zdawał sobie sprawę, że badania antropome-
tryczne to zadanie niełatwe, o czym otwarcie pisał, między innymi przy okazji
publikacji wyników badań prowadzonych wspólnie z żoną: „przystępując do zbierania
materiałów antropologicznych z różnych stron kraju naszego, nie przy-
puszczaliśmy nawet, ile trudności napotyka gromadzenie takiego materiału. Lud-
ność wiejska z nieufnością patrzy na tych, którzy robią pomiary antropologiczne.
Na każdym niemal kroku spotyka się najprzeróżniejsze przeszkody. Aby zebrać
dostateczny materiał do charakterystyki ludności pewnej okolicy, a więc zrobić
pomiar antropologiczne przynajmniej na 100 dorosłych mężczyznach i tyluż nie-
wiałach, trzeba poświęcić dużo czasu i zachodów, a nieraz i kosztów”¹⁰. Niemniej
realizacja zadania badawczego była dla niego ważniejsza od wszelkich niedogod-
ności, jakie z tym się wiązały. Jest to z pewnością widomy dowód na to, jak
ogromne znaczenie miały dla Wrzoska wszelkie odkrycia i badania prowadzone
na polu antropologii.

Polskie Towarzystwo Antropologiczne

Działalność promująca antropologię nie ograniczyła się jedynie do urucho-
mienia kursów z antropologii na kierunkach lekarskich na uczelniach medycznych
czy prowadzenia badań. Wrzosek był też pomysłodawcą i założycielem Polskiego
Towarzystwa Antropologicznego, które w XX wieku było jednym z najprężniej
i najefektywniej działających zrzeszeń o charakterze naukowo-badawczym w Pol-
sce. Polskie Towarzystwo Antropologiczne (*Polish Anthropological Society*) zostało
założone przez Adama Wrzoska w 1925 roku. Początkowo swoją siedzibę miało
w Poznaniu (do 1952 roku), następnie we Wrocławiu, potem jeszcze w Białym-
stoku i w Warszawie – obecnie siedzibą główną jest Wrocław. Wrzosek był za-
równo fundatorem Towarzystwa, jak i pierwszym i to wieloletnim przewodniczą-
cym (1925–1952). Pierwowzorem PTA była jednak założona jeszcze w XIX wieku
Komisja Antropologiczna przy Akademii Umiejętności w Krakowie, której twór-
cami byli Józef Majer i Izidor Kopernicki. Można domniemywać, że wzorem or-
ganizacji, z której brał przykład Wrzosek zakładając PTA, mogło być działające
na emigracji paryskie Towarzystwo Antropologiczne i Etnograficzne Polskie.

¹⁰ A. Wrzosek i M. Wrzosekówna, *Materiały do charakterystyki fizycznej ludności wiejskiej na po-
graniczu powiatu nowosądeckiego i limanowskiego*, „Materiały Antropologiczno-Archeologiczne
i Etnograficzne” 14, 1919, s. 30.

Polskie Towarzystwo Antropologiczne nie powstało jednak wyłącznie dzięki Wrzowskiemu; do powołania do życia tak dużej organizacji potrzebnymi byli współpracownicy. W dokumentach uchwały założycielskiej z dnia 12 listopada 1925 roku pojawiły się także ich nazwiska: Maria Grossmanówna, Anna Gruszecka, Michał Ćwirko-Godycki, Ignacy Hoffman, Witold Kapuściński, Wincenty Jezierski, Adam Karwowski, Romuald Matuszewski, Bohdan Lipiński, Józef Medem, Leon Padlewski, Włodzimierz Missiuro, Romuald Wierzbicki, Stefan Błachowski, Adam Wodiczko, Antoni Jakubowski, Józef Kostrzewski i Stanisław Runge.

Charakter funkcjonowania PTA był dość otwarty – do towarzystwa wstąpić mógł każdy, kto interesował się antropologią, nawet nie posiadając odpowiedniego wykształcenia. Niemniej jednak w czasach swojej świetności PTA skupiało w swoich szeregach zdecydowaną większość polskich antropologów.

Prężnie działające Polskie Towarzystwo Antropologiczne szybko wzbogaciło się o własne czasopismo naukowe, kwartalnik „Przegląd Antropologiczny”, który pierwszego numeru doczekał się już w 1926 roku. Z zachowanych dokumentów wynika, że w okresie międzywojnia PTA skupiało się przede wszystkim na podtrzymywaniu wzajemnych kontaktów oraz na koordynacji badań naukowych polskich placówek antropologicznych. Oprócz zagadnień stricte organizacyjnych, na spotkaniach członkowie PTA dyskutowali między innymi o założeniach eugeniki oraz o typach psychicznych ludzi badanych w trakcie badań antropologicznych. Wieloletnie działania członków Towarzystwa pozwoliły także na opublikowanie w późnych latach 50-tych obszernego zbioru bibliografii antropologii polskiej – najbardziej kompleksowej ewidencji dorobku dyscypliny naukowej przygotowanej w tamtych czasach. Właśnie tę pozycję w dorobku Adama Wrzosa, Bibliografię Antropologii Polskiej opublikowaną w 1959 roku, nadto monografię o Jędrzeju Śniadeckim, Józefie Majerze, Izidorze Kopernickim, Aleksandrze Macieszy i liczne prace z zakresu historii antropologii uznać należy za najcenniejsze przykłady dorobku poznańskiego uczonego w zakresie antropologii¹¹.

Przegląd Antropologiczny

„Przegląd Antropologiczny”, organ Polskiego Towarzystwa Antropologicznego, w momencie powstania odgrywał w środowisku przede wszystkim rolę informacyjno-propagatorską. W jednym z numerów, którego wydanie zbiegło się z obchodami 10-lecia działalności czasopisma, Wrzosek sformułował postulaty do-

¹¹ A. Malinowski, *Antropologia Poznańska XX wieku*, art. cyt., s. 48.

tyczące poprawy sytuacji antropologii w Polsce. Zaproponowane wówczas przez niego w tej krótkiej nocie działania miały doprowadzić do tego, aby polska antropologia jako nauka akademicka dorównała poziomem placówkom światowym.

Pierwszym postulatem było tworzenie kolejnych zakładów antropologii na wszystkich uniwersytetach, bez czego jego zdaniem rozwój antropologii akademickiej był niemożliwy. Drugim postulatem było właściwe wyposażenie i zorganizowanie już istniejących oraz nowopowstałych ośrodków. Wrzosek uważał, że w każdym nowopowstałym zakładzie antropologii, powinno się zatrudnić przynajmniej 2–3 asystentów, gdyż w przeciwnym razie zakłady te nie będą się rozwijały i nie będą w stanie wypełniać swoich funkcji. Kolejny postulat zakładał wzmożenie współpracy uniwersyteckich zakładów antropologii z zakładami fizjologii i psychologii oraz ze specjalistycznymi klinikami.

Wskazany artykuł spełnił swoją rolę, gdyż wkrótce powstały kolejne zakłady antropologii i możliwe stało się prowadzenie badań na szerszą skalę. Dzięki kolportażowi „Przeglądu Antropologicznego”, który docierał do znawców i entuzjastów problematyki antropologicznej, postulaty wyartykułowane przez Wrzoska zostały wdrożone w życie. Na skutek tych działań, jak pisał Wrzosek, „antropologia polska przejawia (...) wielostronność kierunków badań. Każdy z pięciu ośrodków w miastach uniwersyteckich ma do pewnego stopnia swoje odrębne zadania, poniekąd wzajemnie się uzupełniające”¹². Polskiej antropologii stworzono więc optymalne możliwości rozwoju. Istniało już wystarczająco dużo ośrodków i specjalistów, aby można było wymieniać się doświadczeniami i wzbogacać swoje badania. Co więcej, doświadczenia zdobywane przez pracowników różnych ośrodków pozwoliły na dopracowanie w późniejszym okresie kursów akademickich z antropologii.

Adama Wrzoska wykłady z antropologii

Adam Wrzosek w swoim życiu tak prywatnym, jak i zawodowym specjalizował się w różnych dziedzinach. Jego kariera zawodowa, poczynawszy od lekarza patologa, przez aktywnego archeologa, historyka medycyny, wykładowcę i rektora, aż po etnografa, charakteryzuje się tym, że postrzegał człowieka wielowymiarowo i interdyscyplinarne. Taką też antropologię przekazywał swoim studentom i słuchaczom wykładów z antropologii na Wydziale Medycznym.

Z notatek z wykładów spisanych oraz opublikowanych przez Mariana Skowrońskiego i Irenę Jaranowską wynika, że według Wrzoska, antropologia jest nauką

¹² A. Wrzosek, *Rzut oka na obecny stan antropologii w Polsce*, „Przegląd Antropologiczny” 11, 4, 1937, s. 258.

ściśle związaną z medycyną oraz zajmuje się człowiekiem kompleksowo, systemowo. System ten to tak zwana diagnostyka antropologiczna. Przez diagnostykę antropologiczną Wrzosek rozumiał badanie określonych cech bądź typów antropologicznych. Kompleksowość ujęcia powoduje, że „Wrzosek definiuje antropologię jako naukę, która zajmuje się opisem przyrodniczym ludności, rozpatruje człowieka z punktu widzenia zoologii, historii, rasy, fizjologii i patologii. Antropologię dzielił on na dwa działy – ogólną i szczegółową. W ramach szczegółowej można wyróżnić: biologiczną, morfologiczną, fizjologiczną i psychologiczną, patologiczną, zoologiczną i społeczną”¹³.

Wrzosek odróżniał trzy typy antropologii – antropologię anatomiczną, antropologię fizjologiczną i antropologię psychologiczną. Niezależnie od typu antropologii, każdy badacz powinien działać według ścisłych norm i analizować diagnostyką antropologiczną. Wrzosek twierdził, że system ten ma logiczne uzasadnienie, gdyż z budowy i stanu pewnych organów czy części szkieletu można wnioskować o pewnych cechach danego człowieka.

Wykłady z antropologii dla studentów medycyny, jakie prowadził Wrzosek, treściowo były zorientowane na biologię. Chciał w ten sposób wskazać swoim słuchaczom przede wszystkim, na co mają zwracać uwagę badając człowieka. Eksponował też szereg cech człowieka, na podstawie których można odróżniać różne rasy i typy ludzkie. Na podstawie analizy treści tych wykładów wydaje się, że Wrzosek sympatyzował z kierunkiem morfologiczno-porównawczym w antropologii, dzięki któremu mógł studentów przygotować do badania ludzi w taki sposób, w jaki znał to z autopsji. Jako wykształcony lekarz, doświadczony patolog, który opisywał i analizował szczątki i ciała ludzkie różnego pochodzenia, doskonale orientował się, jak cechy te odnajdywać, opisywać i systematyzować.

Lekarskie tradycje w polskiej antropologii

W jednym z numerów czasopisma wydawanego przez PTA „Człowiek w Czasie i Przestrzeni” ukazał się artykuł autorstwa Wrzoska, w którym nakreśla on historię polskiej antropologii ze szczególnym uwzględnieniem roli, jaką w niej odegrali medycy. Za postacie, które zasługują na największą uwagę z racji zasług dla antropologii w początkowej fazie jej rozwoju, uważał lekarzy takich, jak Camper, Blumenbach, Retzius, Virchow i Broca. Analizując sytuację także w nauce polskiej, twierdził, że to właśnie medycy odegrali największą rolę w kształtowaniu się

¹³ A. Malinowski, *Refleksje na temat wykładów antropologii w Polsce w okresie międzywojennym*, wyd. cyt., s. 157.

antropologii. Nie byli jednak jedynymi, których wkład doceniał Wrzosek. Uważał, że osobistością, która powinna być uważana za prekursora polskiej antropologii, jest nie kto inny jak Jędrzej Śniadecki, który w 1811 roku opublikował *Teorię Jestestw Organicznych*. W drugim tomie tego dzieła przedstawił problematykę ściśle związaną z antropologią. Szczególnie istotne dla antropologii były różnice dzielące człowieka od zwierząt, o czym obszernie pisał Śniadecki. Wrzosek był zatem przekonany, że „jako początek rozwoju antropologii polskiej należy uważać rok 1811, w którym wyszedł drugi tom Teorii Jestestw Organicznych, a Śniadeckiego należy uznać za pierwszego antropologa polskiego, który przed 150 laty zapoczątkował pisanie w języku polskim o zagadnieniach antropologicznych”¹⁴.

Po Śniadeckim padają także nazwiska Michała Homolickiego oraz Józefa Jasińskiego z Wilna, którzy bazując na analizach Śniadeckiego również zainteresowali się antropologią. Warto podkreślić, że to właśnie Wilno było pierwszym ośrodkiem antropologii polskiej (wykłady prowadził tu również Józef Gołuchowski), a dopiero potem antropologia swoje miejsce także na uniwersytecie w Krakowie, gdzie początkowo wykłady prowadził Józef Majer, a następnie Izidor Kopernicki. „Twórcy ośrodka antropologicznego w Krakowie: Izidor Kopernicki, którego słusznie nazwano ojcem antropologii polskiej i Józef Majer – byli lekarzami. Tak więc zarówno ośrodek antropologiczny wileński, jak i krakowski, powstanie swoje zawdzięczają wyłącznie lekarzom”¹⁵. Po śmierci Kopernickiego, antropologia na Uniwersytecie Jagiellońskim zanikła na prawie 20 lat! Dopiero w 1908 roku wykłady z antropologii wznowiono, a profesorem wykładającym został Julian Talko-Hryniewicz, także lekarz.

Wrzosek doceniał również wkład prowincjonalnych lekarzy z Kongresówki – przypominał postać Jana Czekanowskiego, który dziś uważany jest za twórcę polskiej szkoły antropologicznej. „Jan Czekanowski podniósł zasługi lekarzy prowincjonalnych w Kongresówce, pisząc, że wykazali oni w swoich pracach antropologicznych wielką samodzielność. Bardzo wcześnie zdali sobie dokładnie sprawę z tego, że sumienne obserwowanie wzrostu młodzieży szkolnej i poborowych pozwala nie tylko na stwierdzenie zabiedzenia ludności, lecz umożliwia również uchwycenie tętna przeobrażeń społecznych, odzwierciedlających się we wzroście”¹⁶. Wśród lekarzy prowincjonalnych w Kongresówce, szczególnie wyróżniali się Władysław Olechowicz i Leon Rutkowski. Według Czekanowskiego, Olechowicz miał być tym uczonym, który wyróżniał się spośród ówczesnych antropologów prowincjonalnych, i to jego osoba wywarła największy wpływ na śro-

¹⁴ A. Wrzosek, *Tradycje lekarskie w polskiej antropologii*, „Człowiek w czasie i przestrzeni” IV, 4, 1961, s. 156.

¹⁵ Tamże, s. 157.

¹⁶ Tamże, s. 158.

dowisko polskich antropologów. Jego niezwykle sumienne i wnikliwe studia oraz stała dbałość o nienagannie wysoki poziom antropologii polskiej zagwarantowały mu trwałe miejsce w historii tej nauki w Polsce. Do XIX-wiecznych antropologów, którzy chlubnie zapisali się na kartach historii antropologii polskiej, Wrzosek zaliczył również Teofila Chudzińskiego, który był pionierem antropologii anatomicznej, opierającej się na badaniu porównawczym wszystkich części ludzkiego organizmu (poza szkieletem).

Początek XX wieku w polskiej antropologii przyniósł kolejnych badaczy, lekarzy praktyków, którzy odnieśli niemałe sukcesy – byli to Edward Loth i Ludwik Hirszfeld. Ewidentne zasługi lekarzy medycyny i ich wielki wkład w powstanie i rozwój antropologii polskiej zostały przez Wrzosa docenione, sam wielokrotnie zasługi lekarzy na tym polu eksponował przy okazji licznych przemówień i pism rocznicowych. Podsumowując rolę lekarzy w kształtowaniu się polskiej antropologii, stwierdzał, iż „przez cały wiek XIX i początek XX prawie sami tylko lekarze kładli podwaliny pod antropologię polską i znakomicie przyczynili się do jej rozwoju. (...) W wieku XX antropologia w Polsce zaczęła stopniowo przechodzić w ręce nie lekarzy. Obecnie wśród profesorów i docentów antropologii oraz asystentów zakładów antropologicznych, lekarzy jest stosunkowo bardzo mało, niewątpliwie ze szkodą dla antropologii”¹⁷.

Konkluzja

Adam Wrzosek był niewątpliwie znaczącą postacią w polskiej nauce. Niemniej jednak to właśnie antropologia odgrywała niezwykle istotną rolę w jego pracy i działalności dydaktycznej. Zamiłowanie do antropologii i przedmiotu jej badań usiłował zaszcześcić także w swoich studentach. Jego zasługi na tym polu podkreślają współcześni historycy polskiej nauki: „Profesor Adam Wrzosek (...) należy niewątpliwie do grona polskich uczonych, którzy położyli podwaliny organizacyjne oraz dydaktyczne pod rozwój historii i filozofii medycyny w Polsce po I wojnie światowej. Będąc szefem Departamentu Nauki i Oświecenia Publicznego w latach 1919–1920, wysunął projekt przeprowadzenia reform studiów lekarskich, w myśl którego kształcenie lekarz miało się opierać nie tylko na naukach przyrodniczych i klinicznych, ale również na dziedzinach filozoficznych”¹⁸.

¹⁷ Tamże, s. 161.

¹⁸ M. Musielak, *Adam Wrzosek*, w: *Polska Szkoła Filozofii Medycyny. Przedstawiciele i wybrane teksty źródłowe*, pod red. M. Musielaka i J. Zamojskiego, Wydawnictwo UM Poznań, Poznań 2010, s. 174.

O tym, że Wrzosek robił wiele, aby spopularyzować zainteresowanie antropologią, świadczy chociażby fakt zainicjowania powołania do życia Towarzystwa Antropologicznego oraz „Przeglądu Antropologicznego”. Zadbął także o to, aby antropologia jako wykład kursowy na stałe zagościła na uczelniach medycznych. Warto także przypomnieć bibliografię antropologii polskiej do 1955 roku, jaką przygotował Wrzosek, a która jest najcenniejszym źródłem wiedzy o dokonaniach polskich antropologów.

Antropologia była dla Wrzoska jednak nie tylko wynikiem potrzeb wykonywanego zawodu czy też jakąś „wiedzą uboczną”, jaką zdobywał przy okazji wykonywania licznych sekcji zwłok czy badań szkieletów. Była dla niego również pasją, która pozwalała mu rozwijać zainteresowania i stała się przedmiotem badań na długie lata. Postawa Wrzoska dowodzi, że naukowiec z powołaniem oddaje się swojej pracy naukowo-badawczej z całym sercem, albowiem kocha to, co robi, i pragnie swoją wiedzę i wynikami badań dzielić się ze wszystkimi zainteresowanymi. Szkoda tylko, że współcześnie wśród naukowców taka postawa jest tak rzadko spotykana. Nic zatem dziwnego, że Adam Wrzosek zapisał tak chlubne karty w historii polskiej nauki.

ANNA OKSIĄK-PODBORĄCZYŃSKA

**THE IMPORTANCE OF ANTHROPOLOGY
TO ADAM WRZOSEK'S PHILOSOPHY OF MEDICINE**

(Summary)

The article presents Adam Wrzosek as an anthropologist. The author shows how important was anthropology to the wide activities of Adam Wrzosek. This article attempts to show a multi-dimensional understanding of Wrzosek's anthropology. The teaching of anthropology in medical schools was in Wrzosek's opinion a compulsory part of medical studies. The author also reconstructed a brief history of the Department of Anthropology at the Medical University in Poznan, the founder and the first dean of which was Wrzosek. In the next part of the article Adam Wrzosek is presented as an anthropologist-archaeologist who led the ethnological activities. The final part of the article described the history of Polish Anthropological Society founded by Wrzosek in 1925.

Key words: anthropology, philosophy, medicine, Adam Wrzosek, Polish anthropology

Adres do korespondencji

Address for correspondence

mgr Anna Oksiak-Podborączyńska
Uniwersytet Zielonogórski
Instytut Filozofii – Zakład Etyki
Al. Wojska Polskiego 71A
65-762 Zielona Góra

ELŻBIETA KATARZYNA KAMINIK

KODEKSY ETYCZNE W MEDYCYNIE – HISTORIA I WSPÓŁCZESNOŚĆ

Problematyka etyk zawodowych, których integralną część stanowią kodeksy, jest przedmiotem zainteresowania wielu dyscyplin nauki. Medycyna to obszar, w którym mieści się to, co jest ważne społecznie, gdzie niepewne są granice tego, co nowe, niepewne konieczności, istnieje złożoność i niepowtarzalność sytuacji, a każde działanie łączy się z możliwością wyrządzenia krzywdy. Dlatego w medycynie istnieje potrzeba – poprzez refleksje, dyskusje – uczenia się, wyznaczania granic temu co niepewne, rewidowania poglądów, przekonań i sądów a także uświadamiania konieczności rzetelnego działania, mając na względzie w pewnej mierze tradycje zawodowe, ale i aktualne potrzeby i przyszłe wyzwania medycyny.

Czy w zawodach medycznych można działać tak, by od żadnej uznawanej w kodeksie etycznym zasady nie odstąpić? Czy dyrektywy kodeksowe są wystarczająco wiarygodnymi w dostarczaniu rozwiązań dylematów moralnych? Czy pracownikom medycznym potrzebne są kodeksy etyczne? Jeśli tak, to dlaczego, po co i jak należy się nimi posługiwać? Szukając odpowiedzi na te pytania, przedstawię w zarysie historycznym proces kształtowania się tradycji kodeksowej w medycynie, zaprezentuję przeciwstawne poglądy dotyczące kodyfikacji etyki medycznej, podejmując z nimi dyskusje, oraz poddam analizie wybrane zapisy lekarskich kodeksów etycznych.

Kształtowanie się tradycji kodeksowej w medycynie – rys historyczny

Powszechnie znanym, pierwszym kodeksem deontologii lekarskiej jest tak zwane „Przysiężenie Hipokratesa” pochodzące z IV w. p.n.e. Przysiężenie Hi-

pokratesa stanowi pierwowzór etyki lekarskiej. Przez wiele stuleci było merytoryczną płaszczyzną odniesienia dla formułowanych przyrzeczeń. Warto zauważyć, że ten pierwszy kodeks deontologiczny zawierał problematykę dobra moralnego i wartości moralnej czynu w dzisiejszym rozumieniu tych pojęć – jako działania na rzecz dobra pozaosobistego – co w historii myśli etycznej znajdujemy dopiero w XVII wieku. Wprawdzie starożytni filozofowie wskazywali, jak poznawać dobro (Sokrates), co należy czynić, by osiągnąć eudajmonie (Epikur), jak stawać się dzielnym (Arystoteles), jednakże problematyka „dobra” u starożytnych nacechowana była przede wszystkim osobistym szczęściem czy doskonałością. Średniowiecze posługiwało się pojęciem „Dobra Najwyższego” (Boga) i wyznaczaniem drogi do jego osiągnięcia poprzez realizację idei miłosierdzia chrześcijańskiego, jednak mając na względzie motyw religijny (miłość Boga) i egoistyczne (zbawienie duszy, nagrodę życia wiecznego, uniknięcie potępienia). Dopiero poglądy siedemnastowiecznych i późniejszych filozofów uwzględniać zaczęły wymagania, które stawia człowiekowi współżycie, jak na przykład „koncepcja uczuć altruistycznych” Shaftesbury’ego, „idea jakości postrzegalnej w czynach i bezinteresowności” F. Hutchesona, „umowa społeczna” J. J. Rousseau, „prawo moralne” I. Kanta, *Selbsbeschränkung contra Selbserfüllung* M. Schlicka czy *Mitwelt* M. Schelera.

Formułowane przyrzeczenia lekarskie stanowiły i stanowią zbiór fundamentalnych zasad postępowania, skróconą formę uznawanych powinności, symboliczny wyraz przyjęcia osoby w poczet grupy zawodowej oraz przyjęcie przez te osoby zobowiązań zawodowych. Średniowieczne przyrzeczenia dodatkowo zobowiązywały lekarzy do wyznawania wiary chrześcijańskiej. Najstarszą znaną polską przysięgą lekarską jest „Przysięga lekarska składana przez licencjatów ubiegających się o stopień doktora medycyny Akademii Krakowskiej” z XV wieku¹. Składali ją nie wszyscy praktykujący lekarze, lecz tylko ci, którzy ubiegali się o stopień doktora. Nie odbiegała ona od treści innych przyrzeczeń składanych w owym czasie w Europie. U podstaw tej zbieżności leżało starożytne, „pogańskiego” pochodzenie, „Przyrzeczenie Hipokratesa”. W miarę, jak zaczęły komplikować się stosunki wewnątrzgrupowe, wyodrębniać nowe role i zadania lekarza, wzrastać zaczęło znaczenie działania zespołowego i stało się oczywistym, iż same przyrzeczenia są niewystarczającym drogowskazem w coraz to nowych i skomplikowanych warunkach działań lekarskich. Z tych to powodów w XIX wieku w Europie, także na ziemiach polskich, rozpoczął się proces tworzenia kodeksów deontologii lekarskiej.

¹ Zob. A. Tulczyński, *Historia i ewolucja kodeksów deontologicznych*, w: *Wybrane zagadnienia z etyki i deontologii lekarskiej*, pod red. T. Kielanowskiego, Wydawnictwo PZWL, Warszawa 1980, s. 157.

Aleksander Tulczyński podaje, że najstarszy kodeks deontologii lekarskiej powstał w 1803 roku w Anglii, składał się z 92 reguł, a zredagował go Tomasz Percivala². Pierwszym powstałym na ziemiach polskich kodeksem deontologii lekarskiej były „Uchwały Towarzystwa Lekarzy Galicyjskich w przedmiocie obowiązków lekarzy względem swych kolegów i zawodu lekarskiego w ogóle” wydane drukiem w 1876 roku na terenie zaboru austriackiego. W 1884 roku na terenie zaboru rosyjskiego ogłoszono drukiem drugi polski kodeks deontologiczny pod nazwą „Zasady obowiązków i praw lekarzy”. Na progu XX wieku na terenie zaboru pruskiego powstał trzeci lekarski kodeks deontologiczny, nazwany „Ustawy Etyczne Wydziału Lekarskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk” w Poznaniu. W 1907 roku podczas X Zjazdu Lekarzy i Przyrodników we Lwowie za sprawą dr Szczepana Mikołajczaka podjęto inicjatywę ujednolicenia norm deontologicznych. A. Tulczyński uważa, że proces unifikacji norm deontologicznych w owym czasie był zjawiskiem wyjątkowym, integrującym cechy narodowe w grupie zawodowej lekarzy, gdyż ten ujednolicony kodeks lekarski honorowany był przez odrębne, prawne i administracyjne systemy państw zaborczych; otrzymał on nazwę „Kodeks Deontologii Lekarskiej”³. Warto dodać, że kodeks ten po raz drugi, po uzyskaniu niepodległości przez Polskę, ogłoszono drukiem w 1925 roku na łamach czasopisma „Lekarz Polski”. Pierwszy powojenny kodeks deontologii lekarskiej z 1967 roku przyjął nazwę „Zasady Etyczno-Deontologiczne Polskiego Towarzystwa Lekarskiego”. Po kilku latach uściślono, poprawiono i rozwinęto niektóre zasady, zmieniono nazwę na „Zbiór zasad etyczno-deontologicznych polskiego lekarza” i wydano w 1978 roku. W 1993 roku na III Krajowym Zjeździe Lekarzy uchwalono i wydano nowy kodeks pod nazwą „Kodeks etyki lekarskiej”; kodeks ten następnie poprawiono, uzupełniono i 2.01.2004 wydano jego nową wersję.

Kodyfikacja zagadnień moralnych współczesnej medycyny na skalę międzynarodową rozpoczęła się wraz z procesem Norymberskim, w trakcie którego sąd zebrał w swoim orzeczeniu kryteria „dopuszczalnych doświadczeń medycznych” w tak zwany Kodeks Norymberski⁴. Obok doświadczeń drugiej wojny światowej złożyły się na to inne przyczyny, jak rozwój biotechniki, inżynierii genetycznej i farmakologicznej. Postęp techniczny znalazł odzwierciedlenie w codziennej praktyce klinicznej, rodząc nowe problemy moralne, a także w obawach społeczeństwa przed praktycznymi implikacjami tego postępu, co znalazło wyraz między innymi w tworzeniu międzynarodowych deklaracji i dokumentów. Powołano komisje etyczne lokalne i międzynarodowe. Zwolennicy międzynarodowej kodyfikacji twierdzą, że wiele zaleceń etycznych i procedur prawnych próbuje wesprzeć

² Zob. tamże, s. 157.

³ Zob. tamże, s. 160.

⁴ Zob. M. B. Michalik, *Kronika medycyny*, Wydawnictwo Kronika, Warszawa 1994, s. 619–624.

medycynę pomocną argumentacją w obliczu technicznych, ekonomicznych i ekologicznych wyzwań stojących przed współczesną służbą zdrowia. Czy ustalenia w zakresie etyki są globalnie równie ważne jak prawdy naukowe? A jeśli lekarze zrezygnują z członkostwa w Światowym Zrzeszeniu Lekarzy, to czy nadal są zobowiązani do przestrzegania zaleceń tej organizacji?

Podobnie w Polsce istnieje tendencja do rozwiązywania problemów moralnych współczesnej medycyny poprzez regulacje prawne. Z pozycji bezstronnego obserwatora można by rzec: problem moralny rozwiązany, bo czy można sprzeciwić się literze prawa? W takim razie, czy są to jeszcze zagadnienia natury moralnej, czy już tylko prawnej?

Ogólna charakterystyka kodeksów etycznych⁵

Kodeksy etyczne pracowników medycznych stanowią deontologiczną część etyki medycznej; są to uznawane, przez wiele pokoleń wypracowywane, rewidowane i zwerbalizowane w danej grupie zawodowej zasady postępowania, wartości i szczególnie powinności moralne. Struktura kodeksów obejmuje dwie części. W pierwszej części, ogólnej – określona jest istota zawodu, zobowiązania pracowników oraz główny cel ich działania. W drugiej części, szczegółowej – zawarte są stwierdzenie o charakterze normatywnym, ustalające powinności moralne, odpowiedzialność moralną osób wykonujących dany zawód oraz prawa osób będących osobowym przedmiotem oddziaływań pracowników medycznych.

Zwolennicy kodeksów uzasadniają celowość ich tworzenia względami dydaktyczno-wychowawczymi, jako wyraz uniwersalizmu medycznego, tradycjami danego zawodu. Ich zdaniem pełnią one wówczas funkcje dyrektywną, kontrolno-oceniającą, społeczno-wychowawczą, ochrony autonomii zawodu, samokontroli i samooceny. Zdaniem zwolenników działanie pod kontrolą kodeksów potęguje zaufanie, nobilituje i promuje zawód, wpływa na umacnianie więzi, potęguje odpowiedzialność za następstwa działań zawodowych, stanowi środek uzupełniający przepisy prawne i służbowe.

Przeciwnicy profesjonalnych kodeksów etycznych uważają, że niemożliwe jest zbudowanie idealnego kodeksu, za pomocą którego można by rozstrzygnąć wszelkie możliwe sytuacje konfliktowe. Sformułowane zbyt ogólnie dyrektywy postępowania nie rozwiązują istotnych problemów moralnych występujących w pracy

⁵ Niektóre zagadnienia występujące w tej części artykułu stanowią rozwinięcie zagadnień omawianych przeze mnie wcześniej: zob. E. Erd-Jezioro, *Nowe znaczenia etyki medycznej, czyli jak powinna być uprawiana etyka medyczna u progu XXI wieku*, w: *Program i materiały konferencji naukowej na temat Pielęgniarstwo u progu XXI wieku*, Wydawnictwo Akademii Medycznej im. Piastów Śląskich we Wrocławiu, Wrocław 1998, s. 265–272.

lekarza, pielęgniarki, aptekarza. Sformułowane zbyt szczegółowo stają się instrukcją postępowania, zniewalając w ten sposób autonomiczne wybory moralne członków danego zawodu. A odpowiedzialność sprowadzona zostaje do posłuszeństwa normom kodeksowym co typowe jest dla działania legalnego, a nie etycznego. Kodeks etyczny nie pobudza do refleksji, indywidualnego namysłu nad moralną stroną zawodu i podjęcia działania zgodnie z tym namysłem. Nadto podkreśla się, że kodeksy mogą mieć charakter koniunkturalny w zależności od panującej ideologii, a także partykularny, co jest sprzeczne z postępowaniem moralnym, który mierzy się uniwersalizacją zasad i wartości.

W aspekcie wychowawczym kodeksom etycznym zarzuca się destruktywne oddziaływanie, czego przykładem może być wartościowanie powinności według stopnia ich skodyfikowania. Wojciech Pawlik zauważa, że odwoływanie się do funkcji wychowawczej kodeksu, zwłaszcza w zawodach o dużej tradycji i samoświadomości warsztatowej i etycznej, jest niepotrzebne z uwagi na skuteczność mechanizmów socjalizacji normatywnej wypracowanych przez doświadczenie i codzienną praktykę⁶. Można zgodzić się z W. Pawlikiem, że w zawodach o dużej tradycji i samoświadomości „warsztatowej” oraz skutecznych mechanizmach socjalizacji nie ma potrzeby tworzenia kodeksów etycznych i odwoływania się do ich funkcji wychowawczej, lecz wtedy tylko, gdy grupa zawodowa jest stosunkowo nieliczna, dobrana pod względem kryteriów moralnych i intelektualnych, dyspozycji psychicznych, cech osobowościowych. Jeśli jednak grupa zawodowa jest liczna i stale powiększająca się, a przedmiotem oddziaływania członków danego zawodu w procesie ich pracy jest drugi człowiek, gdzie pracownik w trakcie wykonywania czynności zawodowych kontaktuje się z wartościami wysokiego rzędu, takimi jak życie, zdrowie, wolność, informacja, gdzie istnieje wysoki stopień samodzielności w podejmowaniu decyzji, a każde działanie wiąże się z możliwością wyrządzenia krzywdy, istnieje potrzeba posiadania etyki zawodowej i – dlaczego nie? – kodeksów etycznych. Nie należy jednak wiązać z kodeksami przesadnej nadziei, że tworzenie ich zapewni prawidłowe funkcjonowanie zawodu, gdyż oprócz odpowiednich rozporządzeń, ustaw regulujących zakresu obowiązków i uprawnień zawodowych i służbowych potrzebne są również odpowiednie warunki materiałowo-techniczne i organizacyjne, a co najważniejsze – wola poszczególnych członków zawodu, by postępować etycznie. A jeśli ktoś w tworzeniu kodeksów upatruje sposób na naprawę lub odrodzenie etosu środowiska, to także zdaje się to być wątpliwe, na co już przed stuleciem zwracał uwagę Władysław Biegański w swoich *Myślach i aforyzmach o etyce lekarskiej*⁷. Powoływane przez środowisko medyczne

⁶ Zob. W. Pawlik, *Niecznota uregulowana*, „Etyka” 27, 1994, s. 173.

⁷ Zob. W. Biegański, *Myśli i aforyzmy o etyce lekarskiej*, Wydawnictwo Lekarskie PZWL, Warszawa 1957, Aforyzm 23 /II/.

komisje etyczne, dyscyplinarne, zdają się świadczyć o tym, że sami twórcy kodeksów nie dowierzają ich skuteczności, a nadając kodeksom status *quasi-prawnego* dokumentu tak naprawdę nie wiedzą, czym jest etyka, bo wtedy jest mowa o regulaminach i prakseologii, a nie o etyce, ograniczając tym samym funkcje kodeksu do represyjnej. Trzeba zgodzić się z Barbarą Skargą, że „etyczny sens działania gubi się i deformuje, gdy tylko zaczyna być kodyfikowany, ujmowany w systemy obowiązujących norm, czy to przez państwo, kościół, czy profesjonalne grupy”⁸. Etyczny sens działania przejawia się w relacjach osobowych człowieka (pracownika medycznego) do człowieka (chorego), uznaniem go jako wartości, uznaniem jego godności, indywidualności, wolności, potrzeb i pragnień oraz uznaniem moich obowiązków wobec niego i mojej odpowiedzialności za niego z racji zobowiązań zawodowych i ogólnoludzkiej moralności, której jestem członkiem, a tego nie da się ująć w żaden system norm.

Wielu jest zdania, że kodeksy etyczne wyrażają przekonania moralne typowe dla kultury najczęściej europejskiej lub amerykańskiej, a wszak na nich nie kończy się kultura i przekonania moralne. Nadto ustalenia międzynarodowe nie stanowią prawd absolutnych, równie globalnie ważnych jak prawdy naukowe. Przykładem może być odmienny stosunek do aborcji, zapłodnień *in vitro*, badań prenatalnych i eutanazji w poszczególnych państwach naszego globu. Jeśli jednak wejść głębiej w problematykę moralną, to daje się zauważyć w medycynie większą niż w innych dziedzinach życia globalną zgodność co do zasadniczych poglądów moralnych. Odpowiadając na postawione wcześniej pytanie, czy rezygnacja lekarzy z członkostwa w Światowym Zrzeszeniu Lekarzy pociąga za sobą równoczesne odstąpienie lekarzy od przestrzegania etycznych ustaleń tej organizacji, twierdzę, że niekoniecznie, bo jakiegokolwiek by były powody takiej decyzji (częściej spowodowane konfliktem interesów niż konfliktem wartości), to podstawowe przekonania lekarzy, co do zasadniczych poglądów dotyczących moralnej strony ich zawodu, pozostają podobne. Rezygnacja z członkostwa w jakiej organizacji nie musi w sposób konieczny pociągać za sobą rezygnację z etycznych ustaleń owej organizacji. Tak więc rezygnacja lekarzy z członkostwa w Światowym Zrzeszeniu Lekarzy nie oznacza, że lekarze zechcą brać czynny udział na przykład w torturowaniu, jednak nie można mieć takiej pewności na przykład co do badań nad embrionami.

Można zgodzić się co do tego, że wątpliwa jest funkcja kodeksów w zakresie ochrony autonomii zawodu, czego przykładem jest wzrastająca tendencja ingerowania ustawodawstwa i sadownictwa państwowego w zagadnienia medyczne. Dobrym tego przykładem jest przejęcie inicjatywy w rozwiązywaniu dylematów moralnych przez sądownictwo amerykańskie, a także przez orzecznictwo międzynarodowe, jak na przykład w sprawie obrzezań po narodzinach praktykowanych

⁸ Zob. B. Skarga, *Usankcjonowanie niecnoty*, „Etyka” 27, 1994, s. 171.

systematycznie jako zabieg higieniczny w USA⁹. Warto jednak zapytać, czy ingerencja ustawodawstwa i sadownictwa państwowego w zagadnienia medyczne byłaby mniejsza, gdyby nie było kodeksów etycznych?

Jakkolwiek słuszne są wysuwane słabości i braki teoretyczne wobec kodeksów, niemniej jednak warto przyrzeć się niektórym bliżej. Kodeksom medycznym zarzuca się, że normy, nawet te podstawowe, nie są samo zrozumiałe, to do czego odsyłają jako do swej podstawy, jest czymś niejednorodnym i niesprecyzowanym, a jedną z dróg ich uzasadniania jest odwołanie się do tradycji, przywołanie autorytetu Hipokratesa. Najbardziej podstawową normą działania lekarza jest nakaz etyczny *salus aegroti suprema lex esto*, czyli „dobro chorego niech będzie prawem najwyższym”. Prawdą jest, że „dobro chorego” i oparta na nim podstawowa norma, funkcjonuje w medycynie od czasów Hipokratesa, ma charakter ogólny, jest normą o najmniejszym stopniu konkretyzacji. Ogólnie uznawaną normą moralną jest dobroczynienie. Sama wartość czynu moralnego zakłada działania na rzecz dobra pozaosobistego, tak więc działania na rzecz „dobra chorego” mieszczą się w ramach wartości moralnej czynu. Jakkolwiek „dobro chorego” może być różnie interpretowane, niemniej nie jest to pusta forma, pozbawiona treści. Treść od czasów Hipokratesa mogła ulec zmianie, lecz rozumienie „dobra” pozostało to samo, bo jakiego „dobra” potrzebował starożytny chory i jakiego „dobra” potrzebuje chory współcześnie zgłaszając się do lekarza? Przede wszystkim chce, by lekarz go wyleczył, przywrócił mu zdrowie, zmniejszył dolegliwości bólowe, lękowe, pocieszył i tak dalej. Zatem jest to norma samozrozumiała i sama się tłumacząca.

Nastawienia krytyczne wobec profesjonalnych kodeksów oprócz stawianych im zarzutów formalnych i materialnych mogą mieć i inne podłoże wynikające z powodu pewnych nieporozumień. Pierwsze dotyczy nazewnictwa – sama nazwa „Kodeks” nasuwa nieprawidłowe skojarzenia. Kodeks kojarzy się nam z kodeksem postępowania karnego, kodeksem postępowania cywilnego, kodeksem ruchu drogowego, rzadziej z kodeksem honorowym. Normy moralne ujęte w kodeksach w artykuły, paragrafy, obwarowane dyscyplinarnie, kojarzą się z regulacją prawną i funkcją przede wszystkim represyjną, a więc zmuszają pracownika do myślenia i działania legalnego. Lekarz, pielęgniarka, aptekarz działają wówczas w Kierkegaardowskim sensie człowieka prawnego (zgodnie z kodeksem), a nie w Sartre’owskim sensie człowieka autentycznego skazanego na wybory i ponoszącego odpowiedzialność za „ciężar wolności”. Znanе jest określenie kodeksu Leszka Kołakowskiego, który pisał: „Kodeks mówi nam które nakazy są bezwarunkowe, a które ograni-

⁹ *Lekarz a prawa człowieka. Normy i wskazania orzecznictwa międzynarodowego, etyki, moralności katolickiej, protestanckiej, żydowskiej, muzułmańskiej, buddyjskiej i agnostycznej*, tłum. T. Jasudowicz, Wydawnictwo Comer, Toruń 1996, s. 152–153.

zione okolicznościami, mówi także jakie wartości należy przedkładać nad inne. Żaden kodeks nie jest naprawdę ostatecznie wyczerpujący, jednakże idea kodeksu zawiera w sobie dążność do uzyskania ideału kompletności, a więc do takiego zbioru reguł, które dadzą się zastosować do dowolnej sytuacji moralnej i zawsze ją przesądząją jednoznacznie. Ideał kodeksu to ideał doskonale rozstrzygalnego systemu, z którego – w połączeniu z opisem sytuacji – da się wydedukować dowolny sąd wartościujący lub jego negacje. Kodeks ma przeobrazić świat wartości w kryształowy pejzaż, gdzie dowolna wartość daje się zlokalizować i zidentyfikować bez wątpliwości”¹⁰. Warto postawić pytanie, czy rzeczywiście istnieje konieczność konstruowania kodeksu etycznego wedle tego pojęcia? Zauważmy, że moralność nie jest jednorodna, a etyka nie jest dyscypliną matematyczną, zresztą i w matematyce zbiory liczb nie są zbiorami zamkniętymi. Kodeksy prawne również nie są kompletnymi i nie zawierają zbioru reguł mających stale zastosowanie do dowolnych sytuacji prawnych (istnieją przypadki bezprecedensowe), wiele spraw jest rozstrzyganych nie tylko w oparciu o normy kodeksowe, lecz i o interpretacje sędziowskie. Tak więc może należałoby zmienić pojęcie kodeksu lub przyjąć inną nazwę, jak na przykład „dobre obyczaje w medycynie”, „dobre obyczaje w pielęgniarstwie”, „dobre obyczaje w aptekarstwie”. Przypomnijmy, *ethikos* (gr.) znaczy zwyczaj, obyczaj – czy zatem w formułowaniu zasad etycznego postępowania nie chodzi o dobre zachowania, dobre działania, właściwą realizację „dobra chorego”, czyli o dobre obyczaje?

Drugi powód nieporozumień sprowadza się do tego, że medyczne kodeksy etyczne istnieją już od wielu stuleci, a kodeks deontologii lekarskiej od dwu i pół tysiąca lat, tak więc nie jest to problem tworzenia kodeksu, lecz jego aktualizowania. Jeśli medyczne kodeksy etyczne istnieją tak długo, to dlaczego teraz miałyby się z nich zrezygnować? Czy oznacza to, że należy je odrzucić jako nieadekwatne dla zagadnień współczesnej medycyny, bo niektóre zagadnienia z obszaru biomedycyny doczekały się regulacji prawnych, inne są oczekiwane? Rodzi to następne pytanie: Czy prawo winno być podstawą etycznych zachowań i działań pracownika medycznego? Pytanie wprowadza w obszar relacji etyki z prawem, czego tutaj rozwijać nie będę. Przyjmując zatem, że nie odrzucamy zawodowych kodeksów etycznych środowiska medycznego, pozostaje problem, jak je aktualizować, by spełniały wymogi formalne, materialne, oczekiwania środowiska medycznego i społeczeństwa. Czy aktualne kodeksy etyczne spełniają wymogi formalne i materialne? Próbę odpowiedzi na pytania stanowi poniższa charakterystyka wybranych kodeksów etycznych.

¹⁰ Cyt.za: I. Lazari-Pawłowska, *Etyka zawodowa bez kodeksu*, „Etyka” 27, 1994, s. 177.

Ija Lazari-Pawłowska pisze, że w etykach zawodowych należy wyznaczyć kilka norm o dużym stopniu konkretyzacji i traktować je jako obowiązujące bezwarunkowo, niezależnie od sytuacji, czyli jako niedopuszczające wyjątków¹¹. W zawodach medycznych taką swoistą, właściwą dla tych zawodów normą o najwyższym stopniu konkretyzacji jest „pomoc drugiemu człowiekowi” i to każdemu człowiekowi. Jest to norma stanowiąca istotę istnienia tych zawodów. Nakaz udzielenia pomocy w etyce medycznej nie jest ograniczony jakimikolwiek względami. Pomoc skierowana jest do wszystkich, którzy jej potrzebują i chcą z niej skorzystać (abstrahując od problemu ubezpieczeń zdrowotnych, co jest sprawa polityki społecznej, a nie etyki; w sytuacjach bezpośredniego zagrożenia życia chorego pracownik medyczny ma obowiązek udzielenia pomocy choremu nieubezpieczonemu). Inny przykład, ogólnie uznawaną normą jest norma „nie zabijaj”, „nie krzywdź innych”, jest to norma ogólna, dopuszczająca wyjątki (wojna, kara śmierci). W zawodach medycznych normy „nie zabijaj” i „nie krzywdź innych” posiadają bezwarunkową moc obowiązywania.

I. Lazari-Pawłowska pisze, że ograniczenie dowolności w rozwiązywaniu konfliktów moralnych i pewien rygoryzm są niezbędne w praktyce niektórych zawodów. Idąc za I. Lazari-Pawłowską można stwierdzić, że bezwarunkowe obowiązywanie norm jest potrzebne dla naszego życia społecznego jako gwarancji zaspokojenia potrzeby bezpieczeństwa. I tak na przykład idąc do lekarza, mam prawo ufać, że żaden lekarz nie użyje mnie (bez mojej wiedzy) jako środka dla własnych eksperymentów biomedycznych lub nie pobierze ode mnie jakiegoś narządu, powodując kalectwo lub śmierć. Idąc do pielęgniarki, mam prawo ufać, że żadna pielęgniarka nie poda mi w strzykawce śmiertelnie działającego leku, bo tak życzy sobie rodzina czy z uwagi na względy ekonomiczne lub inne. Idąc do aptekarza, mam prawo ufać, że żaden aptekarz nie sprzeda mi trucizny na szczury, zamiast leku¹². Sadzę, że kodeksy etyczne zawodów medycznych w odbiorze społecznym potęgują tego rodzaju zaufanie, niezależnie od krytycznych uwag, jakie czasami społeczeństwo wysuwa wobec wykonawców tych zawodów.

Przejdźmy do sprawy ograniczeń dowolności w rozwiązywaniu konfliktów moralnych. Trudno nie zgodzić się z I. Lazari-Pawłowską, że nawet najbardziej wrażliwi moralnie pracownicy medyczni mogą mieć odmienne przekonania i podejścia do rozwiązywania dylematów moralnych, a kodeksy etyczne w niektórych przynajmniej przypadkach podają takie sposoby poprzez hierarchizację norm moralnych lub prawa pacjenta. Lekarz nie może bez zgody pacjenta wykonać zabiegu operacyjnego. Pielęgniarka nie może wykonać zastrzyku, podać tabletki, jeśli pacjent wyraża sprzeciw. Aptekarz nie może zmusić do zakupu wszystkich zapisanych

¹¹ Tamże, s. 178.

¹² Por. I. Lazari-Pawłowska, *Etyka zawodowa bez kodeksów*, wyd. cyt., s. 178–179.

na recepcie lekarstw, jeśli pacjent rezygnuje z któregoś leku. Chociaż regulacje kodeksowe nie eliminują wielu problemów, niemniej pewne uzgodnienia i ujednolicenia są konieczne szczególnie tam, gdzie wymagające realizacji wartości kolidują ze sobą wprost, a realizacja każdej z nich jest równie ważna. Możliwe jest, że w niektórych wyjątkowych sytuacjach pracownik medyczny uzna, że słusznie będzie odstąpić od jakiejś zasady zawartej w kodeksie, lecz będzie to decyzja poprzedzona refleksją i świadomością, że naruszył on zasady etyki zawodowej, i że będzie musiał się z tego wytłumaczyć.

Wybrane kodeksy etyki lekarskiej

Rozważania nad wybranymi kodeksami etyki lekarskiej ograniczę do zapisów budzących wątpliwości oraz zapisów znaczeniowo ważnych.

Kodeks Etyki Lekarskiej z 1993 roku¹³

W przyrzeczeniu odwołanie się do instancji „Mistrza” jest pewnego rodzaju anachronizmem. Dawni adepci sztuki lekarskiej terminując u Mistrza mieli szanse nauczyć się nie tylko leczenia, lecz także, o ile Mistrz reprezentował wysoki poziom moralny, wykształcić postawy, zachowania i etos zawodowy na wysokim poziomie. Obecnie jednak przygotowanie do zawodu pozbawione jest bliższych więzi osobowych. Student medycyny nabywa wiedzę i umiejętności nie tylko od dużej liczbie grupy nauczycieli akademickich, lecz także z podręczników, Internetu. Nie ma jakiegось jednego przewodnika pod kierunkiem, którego nabywa wiedzę, kształci umiejętności, zachowania i postawy¹⁴. Zatem instancja „Nauczycieli” w przyrzeczeniu lekarskim zdaje się być wystarczająca. Już w pierwszym wersecie lekarz zobowiązuje się „służyć życiu i zdrowiu ludzkiemu”. Formuła ta jest wysoce abstrakcyjna i moralnie podejrzana. Oddala lekarza od pacjenta jako jednostki, a zobowiązuje do wykonywania nierealnych, leżących poza jego możliwościami zadań. Wszak na utrzymanie życia i zdrowia ludzkiego mają wpływ wielorakie pozamedyczne czynniki bytowe, genetyczne, społeczne, środowiskowe, ekologiczne, ekonomiczne i polityczne. Pojęcia „życie” i „zdrowie” to pojęcia otwarte i wieloaspektowe, tak więc lekarz ma służyć czemuś co jest niedookreślone i wieloczynnikowe, nie mając możliwości oddziaływania na wiele z nich. Bo czy może

¹³ Zob. Kodeks Etyki Lekarskiej, w: *Prawo dla lekarzy*, Dom Wydawniczy „Lege Artis”, Kraków 1998.

¹⁴ Por. I. Lazari-Pawłowska, *Etyka zawodowa bez kodeksów*, wyd. cyt., s. 179.

lekarz wyleczyć chorego z biedy, niedostatku, bezrobocia, (niewątpliwie są to czynniki mające wpływ na zdrowie i życie)? Postęp techniczny sprawił, że w praktyce medycznej nie łatwo jest rozgraniczyć działania służące utrzymaniu zdrowia, leczenia choroby, ratowania życia czy podtrzymywania biologicznego trwania tkanek w celach translacyjnych, a więc czy działania lekarza służą jeszcze życiu, zdrowiu, chorobie czy śmierci?

Pierwsza kwestia zawarta w części ogólnej wskazuje na wynikanie zasad etyki lekarskiej z ogólnych norm etycznych i zobowiązuje lekarza do przestrzegania praw człowieka. Zakłada to wprawdzie niezależność światopoglądową etyki lekarskiej, lecz jest niezrozumiałe, dlaczego dysponenci wielowiekowej tradycji etycznej pominieli jej rolę? Biorąc pod uwagę historyczne aspekty „ogólnych norm etycznych”, można twierdzić, że nie są to prawdy odwieczne i absolutne, i znacznie częściej niż normy moralne w medycynie ulegały różnym przeobrażeniom. Czym są prawa człowieka (prawa moralne)? Znany jest historyczny proces ich kształtowania się – ileż ofiar musiał pochłonąć, by prawa znalazły swą współczesną formę. Nie oznacza to jednak, że są one niezbywalne, wszak nie tylko historia dostarcza przykładów, jak szybko można człowieka tych praw pozbawić. Historia dostarcza również przykładów pogwałcenia praw człowieka przez lekarzy, tak zwane „upadki” zawodu lekarza, lecz bardziej stosownym miejscem dla tej normy zdaje się być kodeks polityka, a nie medyka. Człowiek w relacji z lekarzem, niezależnie od swego stanu (zdrowy, chory), niezależnie od wpływu, jaki lekarz ma na niego, niezależnie od sytuacji w jakiej się znajduje: profilaktycznej, diagnostycznej, leczniczej, rehabilitacyjnej, eksperymentalnej czy badawczej, zawsze jest pacjentem. Nadto, czy można zobowiązać lekarza do przestrzegania takich praw człowieka¹⁵, jak na przykład „prawo do sprawiedliwego procesu sądowego przeprowadzonego w rozsądnym czasie”, „zakaz retroakcji prawa karnego” czy „zakaz nadużywania władzy w określaniu granic praw i wolności”? Zatem zobowiązanie lekarza do przestrzegania praw człowieka jawi się za szerokie i nierealistyczne, a zobowiązanie lekarza do przestrzegania prawa pacjenta jest konieczne i wystarczające.

W artykule 2 zawód lekarza określono jako powołanie. Pojęcie „powołanie” często kojarzone jest z jakiegoś rodzaju misją, poświęceniem, wyrzeczeniami osobistymi na rzecz zawodu. „Poświęcenie” czy „intratny interes”? Pomiędzy tymi dwiema skrajnymi postawami istnieje wiele dróg pośrednich. Warto poddać logicznej i semantycznej analizie słowo „powołanie”. Pochodzi od słowa „wołać”. Kiedy wołamy? Wtedy, kiedy potrzebujemy pomocy, kiedy boli, kiedy czujemy się zagrożeni, chcemy nawiązać z kimś kontakt, chcemy kogoś ostrzec. Wołanie wynika z jakiejś naglącej potrzeby. Ktoś kogoś woła, gdy czegoś potrzebuje, rzadziej

¹⁵ Zob. *Prawa człowieka, geneza, koncepcje, ochrona*, pod red. B. Banaszaka, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1993, s. 140–141.

by komuś coś dać. Niewątpliwie cała działalność medyczna wynika z nagłych potrzeb. Kto wola lekarza (pielęgniarkę)? Człowiek chory, społeczeństwo. Po co? Dla zaspokojenia potrzeb zdrowotnych, ulżenia w bólu, cierpieniu społeczeństwo powołuje lekarza, pielęgniarkę, aptekarza, ale społeczeństwo też musi coś dać, gdy „wola” lekarz, pielęgniarka, aptekarz. Zatem „powołanie” to relacji obustronna. Warto brać to pod uwagę przy reformach ochrony zdrowia.

Wyraźnie ukazana jest hierarchia powinności – dobro chorego na szczycie tej hierarchii. I inna norma bezwzględnie zobowiązująca lekarza do zachowania charakteru i istoty zawodu, co omawiałam wcześniej. W artykule 4 została przyznana lekarzowi swoboda działań zawodowych, zgodnie z sumieniem i współczesną wiedzą medyczną. Odwołanie się do instancji sumienia zakłada refleksję moralną. A przyznanie swobody działania oznacza nie tylko wybór metod leczniczych, lecz i wybory moralne. Niemniej warto zastanowić się, czy wystarcza sumienie jako obiektywne kryterium działań moralnych? Twierdzę, że jest niewystarczające przynajmniej z dwóch powodów. Po pierwsze, różne są sumienia (największe zbrodnie popełniane były w zgodzie z własnym sumieniem sprawców); po drugie, trzeba sumienia używać jako rodzaju myślenia (refleksji) nad własnymi decyzjami i czynami, a także skutkami tych decyzji i czynów. Ostatnia kwestia z części ogólnej dotyczy roli Izby Lekarskiej. Czy w kodeksie etyki lekarskiej konieczny jest zapis o ich roli? Izba Lekarska jest organizacją samorządową i jak każda organizacja ma własny statut, określone funkcje, uprawnienia i obowiązki, a więc może tam jest miejsce dla tego zapisu.

W artykule 7 czytamy, że lekarz może „w szczególnie uzasadnionych wypadkach” nie podejmować się lub odstąpić od leczenia, z wyjątkiem „przypadków nie cierpiących zwłoki”. W jakich to szczególnych przypadkach lekarz może nie podjąć się lub odstąpić od leczenia chorego, tego kodeks nie podaje. Skoro dopuszcza się prawo lekarza do niepodjęcia lub odstępowania od leczenia, to po co właściwie przyrzekać „chorym nieść pomoc bez żadnych różnic”? Jałowym staje się nakaz etyczny *salus aegroti suprema lex esto*.

Czy słuszna jest obrona paternalizmu w art. 17? Marek Wichrowski zauważa, że w praktyce zezwala to na blokowanie informacji, powszechnie zresztą stosowane przez polskich lekarzy¹⁶. Jawi się i inny problem – problem wiarygodności. Jeśli pacjent wyraźnie żąda podania pełnej informacji, to zakłada, że uprzednie informacje były niepełne lub nieprawdziwe, że lekarz ukrywa przed nim coś, co dotyczy jego i co dla niego jest ważne. Konstrukcja formuły podważa więź łączącą lekarza z pacjentem – zaufanie – i obliuguje lekarzy do kierowania się w praktyce „dyplomatycznie pojętą prawdą”. Prawdopodobnie intencją zapisu jest zwrócenie uwagi na to, że w niektórych sytuacjach klinicznych nie wystarcza deontologia lekarska

¹⁶ Zob. M. Wichrowski, *Etyka lekarska*, „Etyka” 27, 1994, s. 193.

jako wyznacznik działań lekarskich, lecz równie ważne są racje użyteczne, jak na przykład oszczędzanie cierpienia. Wyraźnie unaocznia się powstały na gruncie konflikt „poszanowania praw pacjenta” z „niesieniem ulgi w cierpieniu”. Jaka jest relacja powyższej normy do normy zobowiązującej lekarza do przestrzegania praw człowieka? Jest oczywiste, że stoi z nią w sprzeczności.

W artykule 31 zapisano: „lekarzowi nie wolno stosować eutanazji”. Prawdopodobnie chodzi tu o eutanazję czynną, ponieważ eutanazja bierna (odłączenie pacjenta od respiratora) jest powszechnie stosowana na całym świecie; jednak w kodeksie tego nie określono.

Artykuł 33 mówi o tym, że lekarz może pobierać komórki, tkanki i narządy ze zwłok, o ile chory nie wyraził za życia sprzeciwu. Jeśli pacjent o wyrażeniu takiego sprzeciwu nie wiedział, a sprzeciw wyraża rodzina zmarłego, to czy w tym przypadku lekarzowi wolno pobierać tkanki od zmarłego? Niepokojący jest zapis w art. 34 zobowiązujący lekarza do podtrzymywania funkcjonowania komórek, tkanek, narządów po stwierdzeniu śmierci mózgowej, jeżeli mają one zostać przeszczepione. Czy lekarz o odmiennym podejściu do zagadnień transplantacji ma obowiązek podtrzymywania funkcjonowania u zmarłych komórek, tkanek, narządów? Czy można lekarzowi nałożyć taki obowiązek poprzez regulację prawną? A jeśli rodzina zmarłego sprzeciwia się podtrzymywaniu funkcjonowania komórek, tkanek, narządów, czy wówczas również lekarz winien je podtrzymywać?¹⁷. Kodeks nie bierze takich sytuacji pod uwagę, mimo że nie są one nierealne: wszak szczególnie w Polsce duże znaczenie ma szacunek dla zwłok, a dla rodziny podłączony do respiratora zmarły nadal postrzegany jest jako żyjący człowiek, co stwarza traumatyczną sytuację, którą Kodeks pomija. Od strony prawnej zagadnienia transplantacji zostały uregulowane, jednak nie oznacza to, że problemy moralne zostały rozwiązane. Skoro transplantacja została uregulowana prawnie, wobec tego rodzi się pytanie o sensowność umieszczania tych zagadnień w kodeksie etycznym.

W artykule 38 w punkcie 2 czytamy, że lekarz powinien udzielać wyczerpujących i wiarygodnych informacji dotyczących procesu zapłodnienia i regulacji poczęć, zgodnie z aktualnym stanem wiedzy. Zgodnie z aktualnym stanem wiedzy regulacja poczęć dotyczy leków antykoncepcyjnych, środków wczesnoporonnych (tabletki, wkładki domaciczne), a także podwiązania jajowodów, nasieniowodów i aborcji. Ponadto kwestia procesu zapłodnienia dotyczy także zapłodnienia pozaustrojowego, sztucznej inseminacji, korzystania z banków spermy. Jak powi-

¹⁷ W Niemczech funkcjonuje Karta zwana „Patientenverfügungen” (Entscheidungshilfe für behandelnde Ärztin//den behandelnden Arzt). Jest to rodzaj pełnomocnictwa dla osoby bliskiej choremu, która w jego imieniu podejmuje decyzje w sytuacji, gdy on sam nie będzie mógł jej podjąć i wyrazić woli, co do dalszego leczenia, transplantacji itp. W praktyce klinicznej w sytuacji dylematu powyższa karta ułatwia lekarzom podejmowanie decyzji leczniczych.

nien postąpić lekarz, gdy zostanie zapytany o możliwość dokonania aborcji, zastosowania środków wczesnoporonnych lub o zapłodnienie pozaustrojowe sperma z banku? Nie uwzględniono zasad etycznych dotyczących zapładniania metodą *in vitro*, powszechnie stosowaną w wielu krajach, również stosowaną w Polsce. Pominęty został problem aborcji. Dziwi to tym bardziej, gdyż aborcja w Polsce to temat kontrowersyjny, cyklicznie powracający i publicznie dyskutowany. Czy aborcja to tylko problem prawny, którego rozwiązanie znajduje się w gestii ustawodawcy? A może to problem religijny? Jeśli tak, to wedle którego systemu religijnego ma być rozwiązywany? A może twórcy Kodeksu nie zauważyli moralnego aspektu aborcji? Dlaczego niektóre zagadnienia posiadające regulacje prawne, jak na przykład transplantacja, zostały umieszczone w Kodeksie, a inne, jak aborcja, zostały pominęte? W punkcie 3 tego artykułu czytamy o obowiązku lekarza zapoznania pacjentów należących do grupy zwiększonego ryzyka z możliwościami diagnostycznymi i terapeutycznymi współczesnej genetyki lekarskiej, w tym przedurodzeniowej. Jeśli w diagnostyce przedurodzeniowej okaże się, że płód jest z anencefalią lub rozszczepieniem kręgosłupa, to jaką wówczas lekarz winien dać poradę przyszłym rodzicom? Czy i w tych sytuacjach lekarz jest „obowiązany do zachowania zdrowia i życia dziecka również przed urodzeniem”? W artykule 39 czytamy: „podejmując działania lekarskie u kobiety ciężarnej lekarz równocześnie odpowiada za zdrowie i życie dziecka”. Za czyje zdrowie i życie lekarz ponosi większą odpowiedzialność w sytuacji, gdy zdrowie i życie matki jest w konflikcie ze zdrowiem i życiem dziecka? Od strony prawnej zostało to częściowo uregulowane, nie oznacza to jednak, że problemy moralne zostały rozwiązane.

W artykułach 42–51 określono zasady badań naukowych i eksperymentów biomedycznych. Nie zostały zróżnicowane cele badań (eksploracyjne, terapeutyczne), a kwestia dopuszczalności eksperymentów zależy od określenia ich charakteru. Wprawdzie w art. 42 czytamy: „Eksperymenty biomedyczne na ludziach mogą być przeprowadzone przez lekarzy o ile służą poprawie zdrowia pacjenta biorącego udział w doświadczeniu”, co może sugerować, że chodzi o cel terapeutyczny eksperymentu, ale dalej w tym samym artykule czytamy: „lub wnoszą istotne dane poszerzające zakres wiedzy i umiejętności lekarskich”. A te przesłanki nie muszą mieć na względzie celu terapeutycznego. Nasuwa to podejrzenie o braku znajomości powyższej problematyki.

Kodeks Etyki Lekarskiej – wersja z 2.01. 2004 roku¹⁸

Rozważania ograniczę do zmienionych i uzupełnionych zapisów o ważnym znaczeniu. W art. 13 w pkt. 3 sformułowanie: „Pacjent ma prawo zapoznać się ze

¹⁸ Zob. Kodeks Etyki Lekarskiej, <http://www.nil.org.pl/dokumenty/kodeks-etyki-lekarskiej>.

stopniem ewentualnego ryzyka zabiegów diagnostycznych i leczniczych...” zastąpiono zapisem: „Lekarz powinien poinformować pacjenta...”. Zapis ten dowodzi poprawności formalnej normy, jako powinności lekarza, i materialnej, jako troski lekarza o pacjenta, by został on poinformowany i by mógł wziąć świadomy udział w podejmowaniu podstawowych decyzji lekarskich dotyczących jego zdrowia. To, że pacjent ma do czegoś prawo, nie oznacza, że w pełni zdaje sobie z tego sprawę, lub że zechce z tego prawa skorzystać. Rzetelna informacja ma szczególne znaczenie w praktyce medycznej i należy do ważnego obowiązku. Nie zawierały go wcześniejsze opracowania, co nie znaczy, że wcześniej lekarz nie informował chorych. Świadczy to, że zmieniła się waga i znaczenie informacji w relacjach lekarz–pacjent. A zmiana ta powstała na gruncie zmiany modelu opieki paternalistycznej na partnerską. Czy i na ile możliwy jest model partnerski w relacji lekarz–pacjent?¹⁹ Na ile możliwy jest świadomy udział pacjenta w podejmowaniu podstawowych decyzji leczniczych? Wszak w każdej chorobie występuje pomniejszenie autonomii pacjenta, a więc zdolności do zbierania, przechowywania i przetwarzania informacji, czyli jej rozumienia, a także do samodecydowania. Są to pytania-problemy, których żaden kodeks rozwiązać nie może.

Niepokojący jest zapis w art. 15 pkt. 4 mówiący: „Badanie bez wymaganej zgody pacjenta lekarz może przeprowadzić również na zlecenie osób lub instytucji upoważnionej z mocy prawa...”. Jeśli pacjent nie wyraża zgody na badanie, to znaczy, że się temu badaniu sprzeciwia. Decyduje za niego inna osoba lub instytucja upoważniona z mocy prawa. Wobec tego, jaka jest relacja tej normy do zobowiązania lekarza poszanowania praw człowieka lub do naczelnego nakazu etycznego „dobra chorego”, który uzupełniono następująco: „Mechanizmy rynkowe, nacisku społeczne i wymagania administracyjne nie zwalniają lekarza z przestrzegania tej zasady”? Występuje tu sprzeczność. Równie niepokojącym jest zapis w art. 26, w którym czytamy, że nie jest naruszeniem tajemnicy, jeśli po przeprowadzeniu badania lekarskiego na zlecenie upoważnionego z mocy prawa organu wynik badania zostanie przekazany zlecanodawcy. W praktyce może to stwarzać sytuację dyskryminacji osoby ze względu na wynik badania, który może być dla niej niepomysłny. Słabości owej normy pozostają podobne do omówionych powyżej. Artykuł 31 stanowiący o eutanazji uzupełniono zapisem „ani pomagać w samobójstwie”, co zdaje się wyjaśniać, że lekarzowi nie wolno stosować eutanazji czynnej, jak i udzielać pomocy w samobójstwie w ogóle.

¹⁹ Na problem niesymetryczności relacji lekarz – pacjent zwraca uwagę wielu badaczy. Wojciech Słomski szeroko analizuje ten problem w kontekście „autonomii lekarza a autonomii pacjenta”; zob. W. Słomski, *Dylematy etyki lekarskiej*, Wydawnictwo Katedry Filozofii Wyższej Szkoły Finansów i Zarządzania, Warszawa 2008, s. 53–62, Stefan Konstańczak zwraca uwagę na uprzywilejowaną pozycję personelu medycznego w relacjach pacjent–personel medyczny wynikającą z samej instytucjonalności świadczeń zdrowotnych; zob. S. Konstańczak, *Etyka pielęgnarska*, Wydawnictwo Difin, Warszawa 2012, s. 42–43.

W rozdziale dotyczącym badań naukowych i eksperymentów medycznych załączono informację o konieczności przestrzegania ogólnie przyjętych zasad badań naukowych, zmieniono i uzupełniono niektóre zapisy oraz terminologię, przez co cele i normy postępowania stały się klarowniejsze. W art. 43 pkt. 1 sformułowanie „Osoba poddana eksperymentowi biomedycznemu musi wyrazić zgodę” zastąpiono zapisem: „Od osoby, która ma być poddana eksperymentowi medycznemu lekarz musi uzyskać zgodę”. Zapis ten świadczy o poprawności formalnej normy – jako obowiązku i powinności lekarza, i materialnej – jako przeniesienia ciężaru odpowiedzialności za badania naukowe i eksperymenty medyczne na lekarza. Artykuł ten uzupełniono w pkt. 3 zapisem mówiącym o zakazie eksperymentu badawczego na osobach pozbawionych wolności, „z wyjątkiem badań przeprowadzonych dla dobra tych grup”. Jeśli są to eksperymenty badawcze, to nie mają one na celu działania terapeutycznego, tak więc osoba więziona musi być relatywnie zdrowa. Co jest wówczas dobrem więźnia? „Dobrem” osoby aresztowanej jest przede wszystkim unikanie więzienia. Tak więc może stwarzać to sytuację, w której więzień z chęci uniknięcia aresztu lub za obietnicę wolności podda się ryzykownym badaniom naukowym. Jest to tym bardziej niebezpieczne, gdyż opinia publiczna łatwo daje wiarę wszelkim informacjom (również fałszywym) w odniesieniu do osób będących w sytuacji przymusowej, szczególnie gdy powołuje się przy tym na „dobro” tych osób. Pozostałe normy tego rozdziału są zbieżne z ogólnie przyjętymi zasadami badań naukowych.

Warto zastanowić się, kto jest adresatem Kodeksu? Czy są nimi lekarze jako jednolita grupa? Czy lekarze specjaliści z uwzględnieniem ich ról i funkcji zawodowych? Jeśli adresatem są lekarze jako jednolita grupa, to normy moralnego postępowania winny być formułowane jako skierowane do jednolitej grupy. A przecież nie wszyscy lekarze są badaczami. Dla badań naukowych i eksperymentów medycznych mają zastosowanie odrębne przepisy lokalne i międzynarodowe, odrębne komisje etyczne lokalne i międzynarodowe, odrębne przepisy prawne lokalne i międzynarodowe. Wobec tego powstaje pytanie o sensowność umieszczania norm dotyczących badań naukowych i eksperymentów medycznych, szczególnie w ich fragmentarycznej formie, czego przykładem może być to, że nie uwzględniono badań porównawczych, które są konieczne i z konieczności niemoralne, gdyż poprawa stanu chorego nie jest już jedynym celem, lecz celem jest także zdobycie informacji, z których korzystać będą inni. A stosowana metoda „podwójnie ślepa” i środki typu placebo z założenia opierają się nie tylko na niewiedzy badanych, lecz także na oszustwie. Badania te rodzą pytanie, czy można poświęcać „dobro jednostki” dla „dobra ogółu”? A także o zgodność tych badań z najwyższą zasadą etyczną lekarza. Innym przykładem może być niezróżnicowanie badań na wczesnych embrionach ludzkich z punktu widzenia stosowanych środków, aczkolwiek zróżnicowane cele badawcze i normy postępowania zdają się wyja-

śniać ten stan rzeczy. Jeśli zaś adresatem kodeksu są lekarze specjaliści, to wówczas może warto byłoby wyodrębnić kodeksy etyczne ze względu na specjalność, rolę czy wykonywane funkcje lekarza, tak jak praktykowane jest to w niektórych krajach²⁰.

Kodeks uzupełniono o rozdziały: „Związki lekarza z przemysłem” i „Ludzki genom”. Charakter sformułowanych w nich norm jest w większym stopniu prakseologiczny niż etyczny. Czy słuszne jest umieszczanie norm prakseologicznych w kodeksie etycznym? Nie sędzę, by było to błędem, lecz wtedy tylko, gdy działania prakseologiczne mają zarazem charakter etyczny lub gdy dotyczą nowych zagadnień, jak w wymienionych rozdziałach powyżej. Natomiast umieszczanie norm prakseologicznych stanowiących kanony praktyki lekarskiej uważam za niepotrzebne.

Konkluzja

Nastawienia wartościujące i oceniające jakkolwiek nieuniknione w działalności lekarskiej, nie mogą być dominującymi przy konstruowaniu i realizowaniu dyrektyw kodeksowych, ponieważ prowadzić to może do partykularyzmu etyczno-moralnego. Przeświadczenie, że jest się wolnym od wartościowania, niesie ze sobą natomiast niebezpieczeństwo poddania się im i nadużywania ich. Dlatego w lekarskich decyzjach moralnych winno mieć miejsce „chłodne”, rzeczowe uzasadnienie i empiryczny wgląd. W lekarskich działaniach nie chodzi o „funkcjonariusza” wypełniającego rzetelnie nakazane dyrektywy, lecz o autonomiczną istotą rozumną, aczkolwiek ukonstytuowaną również uczuciowo. Etyka lekarska nie powinna zamykać krytycznego myślenia i ograniczać właściwych działań w gotowych rozwiązaniach kodeksowych. Winna uczyć odróżniania działania etycznego od innych działań i wyboru działania etycznego.

²⁰ W Niemczech podstawą etyczną dla wszystkich lekarzy jest „Przysięga Hipokratesa” i nowożytna jego wersja: „Ślubowanie Genewskie”. W zależności od specjalności lekarskiej sformułowane są kodeksy, jak na przykład Ethik-Kodex der OPN (Orthopädischer), Ethik-Kodex der Deutschen Gesellschaft für Reumatologie, Ethik-Codex der Zahnärzte itp.

ELŻBIETA KATARZYNA KAMINIK

**ETHICAL CODES IN MEDICINE –
HISTORY AND THE CURRENT PRACTICE**

(Summary)

Medicine is a field of great importance not only for individuals but also for the whole societies. The complexity of situations which medical activity involves results in the need to formulate ethical codes, which establish the principles of morally appropriate conduct in medical practice, and forbid inappropriate behaviour. This article outlines the tradition of medical codes, paying special attention to the Hippocratic Oath. It also discusses the Polish codes of medical ethics from the years 1993 and 2004. With reference to these, the article attempts to answer the following questions: Is it possible for people working in medical professions to abide by all the rules included in their ethical codes? Are the code directives sufficient to solve their moral dilemmas? Do people working in the medical profession need ethical codes? If so, why do they need them and how should the codes be used?

Key words: medical codes of ethics, professional ethics, the Hippocratic Oath, Polish codes of medical ethics

Adres do korespondencji

Address for correspondence

mgr Elżbieta Kaminik
Briesener Str. 6
03046 Cottbus, Niemcy
e-mail: elzbieta.kam.1116@gmx.de

KAROL KIERZKOWSKI

PODSTAWY TAOIZMU FILOZOFICZNEGO I MYŚLI KONFUCJAŃSKIEJ W MEDYCYNIE CHIŃSKIEJ

1. Wprowadzenie

Stwierdzenie, że wszelkie istoty żywe stanowią całość w świecie natury, to podstawowa myśl filozofii chińskiej. Łączy ona zarówno kosmologiczne, jak i antropologiczne przesłanki. Istoty żywe są wzajemnie ze sobą powiązane i wzajemnie zależne. Świat natury to *tao*. *Tao* to całość. Świat natury znajduje się w nieustannym ruchu wyznaczanym poprzez kolejne cykle, w których zachodzą poszczególne przemiany. Gdy świat natury pozostaje niezachwiany, wówczas równowagę się. Życie może rozwijać się w sposób harmonijny.

Antropologia chińska traktuje człowieka, jako mikrokosmos świata natury. Człowiek jest pośrednikiem pomiędzy Niebem, a Ziemią. Jest potomkiem, który powstał, w związku z przenikaniem się wzajemnym siły kosmicznej oraz siły ziemskiej. Ideogram, znaleziony w Chinach, przedstawia sylwetkę człowieka jako „drzewo zakorzenione w Ziemi, z rękami wyciągniętymi jak gałęzie w kierunku Nieba, czerpiącego siłę z góry i z dołu”¹.

Wszystko, co nas otacza jest złączone w jeden okrąg. Zdrowie w filozofii chińskiej jest postrzegane w sposób szeroki i obejmuje zarówno porządek naturalny jak i społeczny. Ciało człowieka stanowi całość. Gdy dojdzie do uszkodzenia części ciała, wpłynie to negatywnie na funkcjonowanie całego organizmu ludzkiego.

¹ H. Beinfeld, E. Korngold, *Medycyna chińska*, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 1997, s. 31. Z dwu transkrypcji: *tao* i *dao* stosujemy konsekwentnie tę pierwszą.

Zgodnie z myślą taoistyczną to, co będzie krzywdzić Ziemię, będzie krzywdzić również samego człowieka. Dlatego należy szanować swoje najbliższe środowisko i dbać o nie.

2. Prymat idei *tao*

Według filozofii taoistycznej *tao* to siła, która stanowi fundament świata. *Tao* jest odpowiedzialne za to, że świat jest, że rzeczy są tym, czym są. *Tao* pozwala również światu przemijać. Według J. Pimpaneu *tao* to „podstawa i źródło wszelkiego bytu, z którego pochodzimy i do którego zmierzamy”². W literaturze dotyczącej kosmologii chińskiej *tao* określa się jako organiczny porządek. Organiczność wynika z niezależności w stosunku do woli. Jest porządkiem, który objawia się w cykliczności przyrody, na przykład poprzez upływ dnia czy pory roku.

Pierwotna definicja *tao* to droga, po której się idzie, lub przemieszczenie się z jednego miejsca na drugie. *Tao* w ujęciu myśli konfucjańskiej to zbiór cnót, sposobów właściwego postępowania. Huainanzi jest twórcą definicji *tao*, która brzmi: „raz *jīn*, raz *jang*, oto *Tao*”³. Laozi nazywa *tao* „nieuchwytną rzeczywistością absolutną, tajemnicą, która jest zarazem korzeniem wszelkiej egzystencji, samą rzeczywistością, jako taką w jej całkowitości oraz drogą, jaką człowiek powinien przebyć”⁴. Księga dokumentów *Shujing* wskazuje na znaczenie *tao*, rozumianego jako drogi, która łączy Niebo z Ziemią. Pojęcie to było używane przez Konfucjusza. Mencjusz traktował *tao* jako wzorzec moralny.

Nauczycielami szkoły *tao* (*taoija*) byli Laozi i Zhuangzi. Traktowali oni człowieka jako trzeci element, obok Nieba i Ziemi. Człowiek, jako istota rozumna, potrafił konstruować hipotezy alternatywne wobec siebie oraz budować własne drogi życia. Na samym początku wszystko było jednym, a także nie rozłącznym. Człowiek żył w pełnej harmonii wraz z *tao*. Jednak zmiany cywilizacyjne były przyczyną rozdzielenia *tao* od otaczającego świata. Człowiek postanowił zostać Panem wszechświata, skutkiem czego świat i *tao* przestały dla siebie istnieć. Ilustracją są słowa Zhuangzi: „Starożytni żyli w stanie braku rozróżnienia i dlatego dzielili ze wszystkimi pokój i oderwanie. W tym czasie Ciemność (*jīn*) i Światłość (*jang*) harmonijnie się równoważyły. (...) Choć ludzie byli obdarzeni inteligencją, nie posługiwali się nią. Była to epoka doskonałej jedności. Nikt nie działał, wszystko odbywało się naturalnie. Następnie przyszedł upadek. Cesarze Sueiren

² Tamże, s. 25.

³ F. Avanzini, *Religie Chin*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2004, s. 135.

⁴ Tamże.

i Fuxi chcieli oddziaływać na ludzi. (...) Ludzie porzucili tao, aby praktykować dobro. Działanie (*wei*) miało pierwszeństwo przed cnotą (*te*), a duch indywidualny nad pierwotną naturą. (...) W ten sposób cały świat został zdany na błędzenie i nieporządek, tak iż nie można było już osiągnąć jego pierwotnego rozróżnienia i odnaleźć jego natury. Stąd widać, że świat utracił Tao, a Tao utraciło świat; że Tao i świat utraciły się dla siebie wzajemnie”⁵. Utracenie przez świat *tao* to początek zła, w tym chorób na Ziemi. *Tao* nazywane jest zasadą prawdy. Jest złożone z trzech podstawowych aspektów pozwalających traktować *tao* jako „pierwotną jedność, zasadę organizacji rzeczywistości; przekształcającą siłę kosmosu; rzeczywistość ostateczną, do której wszystko chce powrócić”⁶. *Tao* to również społeczne normy, zaś *te* to cechy charakteru, umiejętności oraz usposobienie człowieka, które jest kreowane, w przypadku spotkania się z *tao*.

Zhuangzi był orędownikiem pozostawienia wolności naturze. Miał świadomość, że człowiek powinien żyć w zgodzie z innymi istotami, gdyż stanowi to podstawę konstytutywnego bytu człowieka. Według niego, naturalny porządek został zaburzony poprzez destrukcyjne działanie cywilizacyjne człowieka. Chcąc rządzić światem i innymi istotami człowiek zaczął stosować przemoc, w konsekwencji czego nastąpił nieporządek oraz zło. Zerwanie *Tao* ze światem może być skutkiem historii cywilizacji człowieka. Zhuangzi traktuje *tao* jako jednocześnie immanentne oraz transcendentne. Uzasadnia to tym, iż „wszystkie przeciwieństwa znajdują w nim swe utożsamienie”⁷. W ujęciu myśli taoistycznej ważne jest pojęcie *bengen* – początku, z którego się wychodzi, i końca, do którego się ostatecznie zmierza. Myśl konfucjańska kieruje i definiuje *bengen*, jako niebo. W myśli taoistycznej natomiast określenie to rozumiane jest jako ziemia. Skąd pochodzą te różnice w myśli konfucjańskiej i myśli taoistycznej? Wynika to mianowicie z tego, iż koncepcja konfucjańska traktuje niebo jako zabezpieczenie porządku moralnego w społeczeństwie. Niebo, według filozofa Mencjusza, „widzi to, co widzi mój lud, czuje to, co czuje mój lud”. W koncepcji konfucjańskiej niebo to bóg. W koncepcji taoistycznej *tao* to bóg. Chińczycy myśląc i kierując się w swym życiu etyką oraz filozofią, poszukują wartości wyższych i drogi życia. Może to doprowadzić do całkowitego zjednoczenia z *tao* – *tao* rozumianą jako ziemia, natura. Według założeń taoistycznych, człowiek powinien dążyć drogą ku zjednoczeniu z naturą. Uczciwe dążenie drogą życia zgodnego z harmonią przyrody nazywa się *Wu-wei*. Zasada *wu-wei* znaczy „nie działać”. Chodzi w niej przede wszystkim o brak ingerencji w naturalny bieg rzeczy. Polega ona na niezakłócaniu życia przyrodniczego, które ma wpływ na zdrowie człowieka.

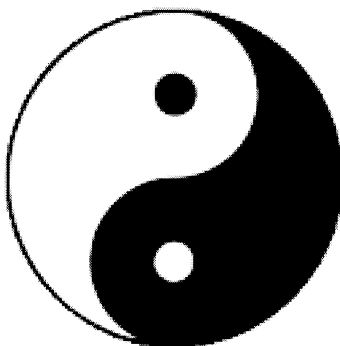
⁵ Tamże, s. 137–138.

⁶ Tamże, s. 141.

⁷ Tamże, s. 149.

3. Koncepcja *jīn* i *jang*

Zou Yan to pierwszy myśliciel, który dokonał wykładni kosmologii chińskiej. Żył w wieku III p.n.e. Koncepcja siły *jīn* i *jang* pochodzi z obserwacji natury. *Jang* oznaczała osłonecznioną warstwę wzgórza, zaś *jīn* – ocienioną warstwę wzgórza. Wszechświat według antycznych Chińczyków cechuje biegunowość. Polega ona na rozdziale dnia od nocy, płci męskiej od żeńskiej czy nieba od ziemi. Co charakterystyczne, *jīn* oraz *jang* mogą być określone w relacji współzależności. Obie siły są nierozdzielne. Harriet Beinfeld podaje przykład, który ilustruje we właściwy sposób *jīn* i *jang*, „Słońce jest większe, jaśniejsze, gorętsze, w porównaniu z Ziemią, która jest mniejsza, ciemniejsza i zimniejsza”⁸. Słońce to *jīn*, zaś Ziemia to *jang*. *Jīn* i *jang* to inaczej dwa bieguny, które istnieją w życiu człowieka. Są podstawą zjawisk oraz są obecne we wszechświecie. Stanowią jedność i są od siebie zależne. Bez siebie nie będą istnieć. Określa się je jako determinujące istnienie wszechświata. Należy zaznaczyć, że *jīn* jest korzeniem siły *jang*, a *jang* jest korzeniem siły *jīn*. Pierwotnie słowo *jīn* było nazwą zbocza góry będącego w cieniu, a słowem *jang* określano flagi, które falowały w słońcu. Zgodnie z tą etymologią należy rozumieć, iż *jīn* jest ciemne, chłodne, ciężkie, zaś *jang* jasne, ciepłe oraz lekkie. Ogólna charakterystyka określa *jīn* przede wszystkim jako pierwiastek ciemności, chłodu, ciężkości, kobiecości. Zawiera sam w sobie odrobinę *jang*. *Jang* to pierwiastek jasności, ciepła, lekkości oraz męskości. Zawiera sam w sobie odrobinę *jīn*⁹. Symbol składa się z dwóch sił *jīn* i *jang*. Poniżej na ilustracji zostały przedstawione siły *jīn* i *jang*, gdzie na jasnej części *jang*, znajduje się czarny punkt *jīn*, zaś na ciemnej części *jīn*, umieszczony jest biały punkt *jang*.



Źródło: www.tao.com.pl; data dostępu: 09.03.2014.

⁸ Zob. H. Beinfeld, E. Korngold, dz. cyt., s. 46.

⁹ Tamże.

Vasant Lad i David Frawley w publikacji *Joga ziół* napisali, że „istota ludzka, jako mikrokosmos, uosabia wszystkie przemiany. Każda rzecz zawiera wszystkie rzeczy. Nasiono mieści w sobie drzewo, a drzewa – las. Poszczególne formy życia stanowią stacje przyjmujące i przekazujące siły, które wszystko ożywiają. Każda rzecz istnieje po to, by odżywiać inne rzeczy, a także po to, by odżywiać samą siebie. W ten sposób każde królestwo natury służy przyjmowaniu i przekazywaniu życia. Siły te nie są materialne, ale zawierają subtelny rodzaj natury duchowej. W wewnętrznym świecie centralne słońce jest także źródłem życia. Wewnętrzne słońce jest naszym prawdziwym ja”¹⁰. Filozofia taoistyczna zakłada, że wszystko co istnieje, ma swoje przeciwieństwo. Wszystko jest w ruchu. Wszystko dzieje się cyklicznie. Wszystko się przenika, dlatego bo jest w nieustannym cyklu, który ulega poszczególnym przemianom. Dzień nie jest przyczyną nocy, ani noc nie jest skutkiem dnia. Lato nie jest przyczyną zimy, ani zima nie jest skutkiem lata. W filozofii chińskiej logika linearna nie ma znaczenia.

Koncepcja sił *jīn* i *jāng* kładzie nacisk przede wszystkim na: układ, co i w jaki sposób na siebie oddziałuje, logikę względności, dialektykę. *Jīn* oraz *jāng* podlegają nieustannym przemianom w cyklu, który stanowi całość. *Jīn* stanowi wewnętrzny rdzeń. *Jāng* stanowi zewnętrzną otoczkę. *Jīn* można określić następującymi cechami: spokojny, skupiony, statyczny. *Jāng* można określić następującymi cechami: aktywny, ekspansywny, dynamiczny¹¹. W filozofii chińskiej, zdrowie polega na utrzymaniu równowagujących się bytów, jakimi są *jīn* oraz *jāng*. Choroba polega na zachwianiu równowagi między *jīn* oraz *jāng*. Organizm człowieka może przetrwać, pod warunkiem możliwości adaptacyjnych w różnych środowiskach, a także zachowania równowagi. E. Korngold zauważa, iż procesy, które mają miejsce w świecie natury i istot żywych, dokładnie i precyzyjnie odpowiadają poszczególnym fazom przemian sił *jīn* oraz *jāng*, które obejmują m.in. „pory roku, rytm dnia, światło i ciemność, rozszerzenie się i kurczenie się, początek i koniec, fizjologiczny cykl rozkwitania i więdnienia”¹². Siły *jīn* oraz *jāng* są także odpowiedzialne za to, co się dzieje w ciele człowieka. Warto zwrócić uwagę, że życie człowieka oparte jest o następujący niezmienny, stały cykl:

- Faza I: zapłodnienie,
- Faza II: narodziny,
- Faza III: wzrastanie,
- Faza IV: starzenie,
- Faza V: śmierć.

¹⁰ H. Beinfeld, E. Korngold, dz. cyt., s. 75.

¹¹ Tamże, s. 47.

¹² Tamże, s. 48.

Jak wspomniano wcześniej, *jin* jest elementem bardziej spokojnym i statycznym, czyli u człowieka będzie odpowiedzialny m.in. za odpoczynek, zaś *jang*, jako element bardziej aktywny i dynamiczny będzie odpowiedzialny m.in. za ruch. *Jin* i *jang* w ciele człowieka i podczas różnych procesów wzajemnie się uzupełniają.

Odpowiednik *jin* stanowią przede wszystkim wewnętrzne narządy w ciele człowieka. Stanowią one ochronę przed niebezpiecznymi dla nich czynnikami zewnętrznymi. *Jang* stanowią przede wszystkim mięśnie, a także skóra jako zewnętrzna tarcza ochronna *jin*, czyli wnętrza. W tradycyjnej medycynie i filozofii chińskiej przód ciała człowieka stanowi *jin*, zaś tylną część ciała człowieka stanowi *jang*. Bakterie, wirusy, które są odpowiedzialne za różnorakie choroby, w pierwszej kolejności atakują *jang*, chcąc się przedostać do wnętrza *jin*. *Jin* pełni niezwykle ważną rolę, ponieważ dostarcza *jang* niezbędnej materii w celu obrony przed zagrożeniem. *Jang*, jako siła aktywna i jako frontowa potrzebuje niezbędnej energii i siły; gdy ją traci, *jin* ją uzupełnia, przekazując niezbędną materię. *Jang* jest odpowiedzialny za zewnętrzne, powierzchowne części ludzkiego ciała, takie jak włosy, skóra, układ nerwowy i krwionośny. *Jin* jest z kolei odpowiedzialny za narządy wewnętrzne, takie jak: mózg, rdzeń kręgowy, układ kostny. Zarówno elementy wewnętrzne, jak i zewnętrzne są człowiekowi potrzebne do zdrowego funkcjonowania. Ten przykład świadczy o wzajemnej zależności i przenikaniu się *jin* oraz *jang*. Ma to na celu ochronę równowagi zdrowotnej i życiowej człowieka. *Jin* i *jang* w ciele człowieka stanowią układ, który ma chronić, ale także zapobiegać zagrożeniom z zewnątrz. *Jin* i *jang* tworzą strukturę. Elementy w strukturze wzajemnie oddziałują na siebie. Zachowują jednak odrębną część z całości. Poszczególne elementy nakładające się na całość są istotne. Część i całość może istnieć tylko w przypadku, gdy wzajemnie ze sobą współdziałają. W filozofii chińskiej *tao* oznacza ład, całość, jedność wszelkiej materii i reguł, w której funkcjonuje wszechświat. *Jin* oraz *jang* to dwa symbole procesów, które zachodzą w *tao*. Procesy te są ilustracją tego, w jaki sposób rzeczywistość ulega zmianie, oraz wyodrębnienia szczegółowego faz zachodzących w tychże procesach. Fazy wzajemnie się przenikają. Fazy są także od siebie współzależne. *Jin* oraz *jang* pozostają względem siebie we wzajemnej zależności.

Wzory osobowości *jin* i *jang* dotyczą poszczególnych ludzi. Można określić, który typ *jin* czy *jang* reprezentuje dany człowiek. Pomiędzy *jin* i *jang* powinna jednak zachodzić równowaga. Każdy człowiek za pomocą specjalnych kwestionariuszy z pytaniami może uzyskać odpowiedź na pytanie, jakim jest typem człowieka. Wzory osobowości *jin* i *jang*, definiują typy człowieka. Typ *jang* dotyczy człowieka o ciele umięśnionym, silnym, elastycznym. Człowiek typu *jang* lubi ruch, aktywność. Działa w sposób szybki i impulsywny. Lubi ryzyko. Ma w sobie duże pokłady energii i witalności. Człowiek typu *jang* bardzo cierpi podczas choroby, jednak szybko wraca do pełni zdrowia. Typ *jin* dotyczy człowieka o ciele szczer-

płym oraz miękkim. Człowiek typu *jin* lubi spokój, ciszę. Jego działania są pozbawione stresu. Lubi bierny odpoczynek. To typ raczej introwertyczny, kontakty towarzyskie nie są dla niego najistotniejsze. Człowiek typu *jin* nie przepada za zmianami, jest raczej konserwatywny. Cierpienie podczas choroby nie dotyka boleśnie człowieka typu *jin*, gdyż jest ono podzielone na poszczególne etapy. Atakuje ciało człowieka w sposób stopniowy, powolny, a nie tak jak w przypadku typu *jang* gwałtowny. Jednak człowiek typu *jin* będzie chorował dłużej, w związku z czym proces jego leczenia i rekonwalescencji znacznie się wydłuży¹³.

Warto zwrócić uwagę na to, jak wzorce osobowości *jin* i *jang* kształtują się w poszczególnych kulturach i jaki model, typ przeważa w danej kulturze. Ponieważ w kulturze zachodniej najważniejszy jest sukces zawodowy, ekonomiczny, społeczny, polityczny, gospodarczy, będzie ona preferować ludzi o typie *jang*. Jak bowiem wynika z analizy osobowości typu *jang*, człowiek posiadający taką osobowość jest aktywny, dynamiczny, sprytny oraz przebiegły. Jego walory będą mogły być wykorzystane w walce o pożądany sukces. Kultura wschodnia natomiast zdecydowanie będzie preferować ludzi o osobowości typu *jin*. *Jin* oznacza bowiem stateczność, mądrość w myśleniu, podejmowaniu decyzji i działaniu. Reasumując, dane typy czy to *jin*, czy *jang*, będą związane z systemami wartości, jakie przeważają w danych kręgach kulturowych i są dla nich charakterystyczne¹⁴.

Ważne jest, aby zdefiniować u każdego człowieka, jaki wzorec osobowości mu przynależy, ponieważ umożliwi to lekarzowi stwierdzenie, w jaki sposób dany człowiek żyje, w jaki sposób będzie chorował i, co najistotniejsze dla lekarza, w jaki sposób będzie mógł mu pomóc i go leczyć. Człowiek o typie *jin*, jako organizm o słabszym charakterze fizycznym, aniżeli *jang*, winien dbać o swoje zdrowie, m.in. ciepło się ubierając czy jedząc gorące posiłki, które będą go od wewnątrz rozgrzewały. Człowiek o typie *jang*, jako organizm o mocniejszym charakterze fizycznym, winien dbać o swoje zdrowie, m.in. relaksując się, ucząc się cierpliwości, a także unikając sytuacji, w których energia *qi* będzie ulegała rozproszaniu. Podsumowując, człowiek o typie *jin* ma skłonności do niedoboru *jang*, natomiast człowiek o typie *jang* ma skłonności do niedoboru *jin*.

4. Znaczenie i funkcje *qi* w organizmie człowieka

Zou Yan i jego uczniowie są twórcami koncepcji *qi*. *Qi* to oddech, siła życiowa, energia¹⁵. Podtrzymuje ona życie, a jednocześnie je napędza. Według H. Welcha

¹³ Zob. P. Tsui-Po, *Tajemnice chińskiej sztuki uzdrawiania*, Wydawnictwo Bis, Warszawa 1998.

¹⁴ Zob. S. Palos, *Medycyna chińska*, Wydawnictwo Astrum, Wrocław 1996.

¹⁵ Zob. H. Beinfeld, E. Korngold, dz. cyt., s. 142.

qi jest „jak prąd aktywizujący maszynę; *jin* i *jang* definiują jego siłę oraz jakość. Jest to czysta energia zakorzeniona materialnie, duchowo niezależna, pomost między światem widzialnym i niewidzialnym, rzeczami i *tao*”¹⁶.

Qi jest energią, która przenika cały wszechświat. Można wyodrębnić:

- *qi* prenatalną – człowiek posiada ją wraz z narodzinami;
- *qi* postnatalną – człowiek nabywa ją podczas swojego życia.

Qi prenatalna jest podstawową siłą napędową życia. *Qi* postnatalna to energia, którą człowiek nabywa poprzez oddychanie i odżywianie.

Energia witalna *qi* może znajdować się w człowieku na różnych poziomach. Najwyżej w hierarchii znajduje się energia duchowa (*shen*). *Shen* odnaleźć można w ciele człowieka przede wszystkim w ośrodkach energetycznych. Noszą one nazwę *dantian*. W medycynie chińskiej można wyodrębnić trzy podstawowe *dantian*, znajdujące się na środkowej osi ciała¹⁷:

- Górne – na wysokości między brwiami;
- Środkowe – na wysokości mostka;
- Dolne – na wysokości nieco ponad pępkiem”.

Shen przemieszcza się po ciele człowieka dzięki tzw. meridianom – specjalnymi kanałami energetycznymi. W rozumieniu filozofii i medycyny chińskiej, choroba pojawia się wówczas, gdy energia nie dociera do wybranej części organizmu człowieka. Przyczyną nie dotarcia energii potrzebnej do normalnego funkcjonowania może być niedrożność kanału energetycznego, czyli jednego z meridianów. Wówczas stosuje się akupunkturę oraz uciska się kanały tak, aby energia mogła swobodnie docierać i ożywiać poszczególne części organizmu człowieka. Powrót do równowagi może odbywać się za pomocą wyżej wymienionych przykładów lub dzięki regularnym ćwiczeniom, które gwarantują swobodny przepływ energii w ciele. Przepływ energii (*qi*) w organizmie człowieka jest możliwy dzięki zasadzie biegunowości *jin* oraz *jang*. Wpływ ma także teoria pięciu przemian, które pozostają nieustannie ze sobą w interakcji.

Energia *qi* jest tylko przyczynkiem do osiągnięcia *neijin*, czyli wewnętrznej siły. *Neijin* zapewnia energię w codziennym życiu człowieka. *Neijin* gromadzi się w nogach, następnie przepływa do talii człowieka, która zarządza energią. Następnie energia trafia do rąk. Elżbieta Kowalewska opisuje, że „świadomość umysłu (*yi*) prowadzi *qi*, a ta prowadzi ciało. Każdy ruch ciała jest najpierw tworzony w postaci myśli, mentalnego wyobrażania, które natychmiast materializuje się w fizyczną konkretność”¹⁸.

¹⁶ H. Welch, *Facets of Taoism, Essays in Chinese Religion*, Yale University Press 1979, s. 34.

¹⁷ E. Kowalewska, *Tajczy bez tajemnic*, Wydawnictwo KDC, Warszawa 2007, s. 23.

¹⁸ Tamże, s. 25.

Istotą medycyny chińskiej jest *qi*, które można uznać za jądro życia. *Qi* określa życie, jednak nie jest możliwe jego poznanie przez człowieka, zmierzenie, zobaczenie, policzenie czy uchwycenie. *Qi* to siła, której człowiek nie jest w stanie zauważyć. Może jednak poznać efekty działania siły *qi*, które powinien wspierać, chronić oraz im pomagać. *Qi* może przybierać formę materii. Skutkiem *qi* jest bieg rzek, rośnięcie szkółki leśnej czy wydanie na świat potomstwa. Funkcje ciała oraz rozumu człowieka stanowią wyraz *qi*. Obejmuje m.in. proces myślenia, działanie poszczególnych zmysłów czy zdolność do wydania na świat potomstwa. *Qi* oraz siła życia pełnią i stanowią jedność, całość. *Qi* nie można wdychać, chociaż jest ona odpowiedzialna za proces oddychania, w tym sensie, że jest jego motorem, siłą. *Qi* to zarówno przyczyna jak i skutek¹⁹. W dawnych tekstach chińskich pojęcie *qi* było określane jako podstawowe tworzywo. Natan Sivin zauważa, że „*qi* jest jednocześnie czymś, co powoduje zmiany w tworzywie, i tworzywem, które powoduje zmiany, lub tworzywem, w którym zmiany zachodzą”²⁰.

5. Koncepcja pięciu elementów i faz przemian

Według kosmologii chińskiej człowiek może poznać wszechświat przy pomocy własnej intuicji bądź mistycznie. Jednak to, co można poddać analizie, to *jīn* oraz *jang*, a także pięć faz przemian, które poniżej zostaną szczegółowo scharakteryzowane.

Faza	Kierunek	Kolor	Czas	Emocja	Zmysł	Dusza	Organ
Drewno	Wschód	Zielony	Wiosna	Złość	oczy	Duchowa	wątroba
Ogień	Południe	Czerwony	Lato	Radość	język	Duch	Serce
Ziemia	Centrum	Żółty	Pora Przejściowa	Zmartwienie	usta	Wola	śledziona
Metal	Zachód	Biały	Jesień	Smutek	nos	materialna	Płuca
Woda	Północ	Czarny	Ziemia	Lęk	uszy	Esencja	Nerki

Źródło: H. Beinfeld, E. Korngold, *Medycyna chińska*, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 1997

Poszczególne fazy zostały nazwane określeniami następujących żywiołów: drewno, ziemia, metal, ogień, woda. Wyznaczają one pory roku, kierunki świata,

¹⁹ T. Williams, *Medycyna chińska: akupunktura, lekarstwa ziołowe, odżywianie, Qi Gong i medytacja – wszystko dla osiągnięcia pełni zdrowia*, Oficyna Wydawnicza Spar, Warszawa 1995.

²⁰ <http://ccat.sas.upenn.edu/>, data dostępu: 23.03.2014.

ale także stanowią wzorzec kraju, społeczności, rodziny i bytu. L. Kohn uważa, że „za pomocą faz kosmologia chińska tworzy – ujmując różne aspekty życia ludzkiego – zintegrowany system odniesień i buduje praktyczny pomost pomiędzy równoległymi makro i mikrokosmosem ludzkiego bytu. (...) Wszystkie sprawy, podejmowane działania, uczucia, przedmioty mają swoje określone miejsce w bezpośrednim i zsynchronizowanym porządku, który pozwala osiągnąć w sytuacji prawidłowego korzystania zeń – harmonijną kosmiczną całość”²¹.

Zou Yan jest twórcą pięciu faz przemian, które obejmują: *jang minor*, *jang maior*, *jin jang*, *jin minor*, *jin maior*²². Pięć symboli istniało już wcześniej i miało zastosowanie przede wszystkim w działaniach magicznych oraz astrologii. Następnie fazy pięciu przemian zostały sklasyfikowane. Wyodrębniono także z teorii dwa kierunki: tzw. produktywny woda – drewno – ogień – ziemia – metal oraz tzw. destruktywny ziemia – drewno – metal – ogień – woda. Myśl filozoficzna łączy się z aspektem pragmatycznym, gdyż woda w postaci deszczu pada na ziemię i dzięki temu rosną drzewa. Drzewa po jakimś czasie usychają, w konsekwencji czego są łatwym łupem dla ognia, który jako popiół tworzy ziemię, w której znajdują się metale, które mają właściwość przyciągania chmur i opadu deszczu. Pięć Przemian w języku chińskim to wyrażenie *Wu Xing*. Oznacza ono pięć, czyli *wu*, i siły, czyli *xing*. Pięć dotyczy głównych i podstawowych procesów dokonujących się w rzeczywistości. Mogą być one również nazywane czynnikami, ruchami, fazami, przekształceniami czy wspomnianymi siłami. Wszystkie te określenia są poprawne. Filozofia medycyny chińskiej oparta jest na logice współzależności. Na przykład Ogień może oparzyć skórę, co spowoduje jej zaczerwienienie. Gdy zaczerwienienie będzie miało miejsce w innych okolicznościach, odpowiedzialność za ten stan rzeczy może ponosić Ogień lub Gorąco. E. Korngold zwraca szczególną uwagę na teorię współzależności, która jest fundamentem filozofii chińskiej. Teoria współzależności zawiera jednoczesny, całościowy opis zdarzeń w świecie zewnętrznym człowieka i w świecie wewnętrznym człowieka. Każde zachodzące zjawisko jest uszeregowane, zgodnie z *jang* i *jin* oraz Pięcioma Przemianami, tj. Drewna, Ziemi, Ognia, Metalu i Wody, które są odzwierciedleniem pięciu głównych rodzajów procesów, natomiast każdy z nich jest równoważny pięciu obiegom narządów, pięciu typom osobowości, pięciu typom klimatu, pięciu porom roku²³. Zgodnie z teorią współzależności, organizm żywy, działa w oparciu o dane fazy, jakie mają miejsce podczas cyklu zmian ewolucyjnych: narodziny, wzrost, dojrzewanie, żniwa, rozkład.

²¹ L. Kohn, *Disharmonie: Das chinesische Bose*, w: H. Kochanek, *Wozu das Leid? Wozu das Bose?*, Paderborn 2002, s. 111.

²² Zob. J. Konior, *Zagadnienie grzechu w kulturze chińskiej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2006, s. 141.

²³ Zob. H. Beinfeld, E. Korngold, dz. cyt., s. 39.

Warto zaznaczyć, że także pięć obiegów narządów ma pełnić podczas cyklu określone role. Logika współzależności wskazuje, że każdy z obiegów narządów może dotknąć zaburzenie na przykład:

- Zaburzenie obiegu serca będzie skutkowało wytworzeniem Gorąca;
- Zaburzenie obiegu płuc będzie skutkowało wytworzeniem Suszy;
- Zaburzenie obiegu nerek będzie skutkowało wytworzeniem Zimna;
- Zaburzenie obiegu wątroby będzie skutkowało wytworzeniem Wiatru;
- Zaburzenie obiegu śledziony będzie skutkowało wytworzeniem Wilgoci.

Ilza Veith Nei Ching zauważa, że „Niebo zostało stworzone przez nagromadzenie jang, Ziemia została stworzona przez nagromadzenie jin. Woda i ogień są symbolami jin i jang; jin i jang są źródłem mocy i początkiem powstawania wszystkiego. Jang wznosi się ku niebu; jin schodzi ku Ziemi. W ten sposób wszechświat przedstawia ruch i spoczynek, kontrolowane przez mądrość Natury. Natura daje moc, by rodzić i rosnąć, zbierać i magazynować, kończyć i zaczynać wszystko od nowa”²⁴.

Pięć Przemian cechuje naśladownictwo następstw poszczególnych pór roku:

- Drewno to równoważnik wiosny. Stanowi siłę życia. Słabym punktem może być jego dynamika i zaburzenia w procesie rozwoju, powodujące u człowieka nadciśnienie.
- Ogień to równoważnik lata. Stanowi ciepło. Słabym punktem może być jego nadmiar, który jest odpowiedzialny za udar mózgu. Udar mózgu jest także związany z nadciśnieniem, które może powstać w fazie drzewa.
- Ziemia to równoważnik późnego lata. Stanowi plony, które są pokarmem niezbędnym do funkcjonowania istot żywych. Faza ta przenika wszystkie pozostałe fazy, cechuje ją bowiem niezwykła równowaga. Słabym punktem może być jej nadmiar, który będzie powodował problemy z właściwą wagą lub jej niedobór, konsekwencją czego będzie obumieranie ciała ludzkiego.
- Metal to równoważnik jesieni. Jesień to pora chowania się, w związku ze spadkiem temperatury.
- Woda to równoważnik zimy. Zima to pora chowania się życia do wewnątrz. Mocną stroną zimy jest regeneracja sił na zbliżającą się kolejną porę roku. Słabym punktem może być jej niedobór, który oznaczać może u człowieka bezpłodność, a także śmierć w przypadku człowieka starszego.

Obieg odżywczy jest odpowiedzialny za prawidłową gospodarkę niezbędnymi elementami, potrzebnymi człowiekowi do życia. Obieg łączy się w jedną całość. I tak:

²⁴ Paul U. Unschuld, „*Huang Di Nei Jing Su Wen*”. *Nature, Knowledge, Imagery in an Ancient Chinese Medical Text*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 2003.

- Woda jest odpowiedzialna za rozwój drzewa, dostarcza niezbędnego płynu do życia, w konsekwencji czego drzewo wzrasta;
- Drewno jest odpowiedzialne za rozwój ognia, stanowi ono niezbędne paliwo;
- Ogień jest odpowiedzialny za rozwój ziemi, gdyż to ogień wypala się na popiół;
- Ziemia jest odpowiedzialna za rozwój metalu, gdyż powstają one w swojej matce, czyli ziemi;
- Metal jest odpowiedzialny za rozwój wody, gdyż podczas procesu roztopienia, metal staje się cieczą.

W tradycyjnej medycynie chińskiej istnieje również obieg kontrolny, którego schemat jest następujący:

- Drzewo jest odpowiedzialne za rozdrabnianie Ziemi;
- Ogień jest odpowiedzialny za topienie Metalu;
- Ziemia jest odpowiedzialna za przysypanie Wody;
- Metal jest odpowiedzialny za cięcie Drewna;
- Woda jest odpowiedzialna za gaszenie Ognia.

Drewno w teorii Pięciu Przemian oznacza także kolor zielony. Jest kierunkiem wschodnim. Ma kwaśny smak. Tradycyjna medycyna chińska uznaje Drewno jako odpowiedzialne za takie narządy, jak wątroba, pęcherzyk żółciowy. Ogień w teorii Pięciu Przemian oznacza także kolor czerwony. Jest kierunkiem południowym. Ma smak gorzki. Tradycyjna medycyna chińska uznaje Ogień jako odpowiedzialny za takie narządy, jak serce, jelito cienkie. Ziemia w teorii Pięciu Przemian oznacza także kolor żółty. Jest kierunkiem centralnym. Ma smak słodki. Tradycyjna medycyna chińska uznaje Ziemię jako odpowiedzialną za takie narządy, jak śledziona, trzustka, mięśnie. Metal w teorii Pięciu Przemian oznacza także kolor biały. Jest kierunkiem zachodnim. Ma smak ostry. Tradycyjna medycyna chińska uznaje Metal jako odpowiedzialny za takie narządy, jak płuca, jelito grube, skóra. Woda w teorii Pięciu Przemian oznacza także kolor granatowy lub czarny. Jest kierunkiem północnym. Ma smak słony. Tradycyjna medycyna chińska uznaje Wodę jako odpowiedzialną za takie narządy, jak: nerki, pęcherz moczowy, układ kostny.

Reasumując, Teoria Pięciu Przemian stanowi opis cyklicznych zmian podczas całego życia, jak i także podczas każdego, oddzielnego dnia. Ziemia jest symbolem równowagi pomiędzy poszczególnymi, przeciwstawnymi siłami. Integralność człowieka jest uzależniona od braku zakłóceń w rytmie wewnętrznym wszystkich Pięciu Przemian. Są one odpowiedzialne za czas przebudzenia oraz zasypiania, za czas aktywności oraz odpoczynku itp. Procesy, które zachodzą w organizmie człowieka, są uwarunkowane siłą, odpowiednimi właściwościami, a także kierunkom działania poszczególnej przemiany. Teoria Pięciu Przemian dzieli ciało człowieka na Pięć Obiegów Narządów. Odpowiadają one danym przemianom i stanowią ich równoważnik określający sferę fizyczną i psychiczną człowieka.

Podsumowanie

Zdrowie, a także cierpienie, w filozofii chińskiej stanowią dwa wymiary – część naturalnych procesów i część zakłóconych procesów przez samego człowieka. W filozofii chińskiej gra przeciwieństw takich jak zło–dobro, cierpienie–zdrowie, ból–radość jest naturalne, albowiem bez jednego elementu nie stanowiłyby one komplementarności drugiego elementu. Cierpienie i ból, według Chińczyków to konieczność doświadczania życia ludzkiego. Jednak istnieje nienaturalne cierpienie i ból, które uznaje się za złą siłę. Kosmologia chińska obejmuje zło przyrodzone w postaci nienaturalnego cierpienia i chorób, które stanowi część życia człowieka. Można zmniejszać jego działanie oraz zasięg poprzez życie w harmonii z przyrodą, biorąc pod uwagę pory roku.

Kosmologia chińska traktuje choroby, jako znak opętania przez różnorakie demony, które są personifikacją zła. Bardzo często choroby, wynikają ze złych czynów człowieka. Przykładem mogą być następujące fragmenty:

- Zasada „nie zabijać” należy do Wschodu, odbija energię *jang minor*, która wspiera naturalny wzrost. Ten kto zabija, poniesie szkodę na wątrobie.
- Zasada „nie kraść” należy do Północy i łączy energię *jín minor*, która kieruje spokojem i zachowaniem natury. Ten kto kradnie, umrze w wyniku cierpień w obszarze nerek²⁵.

Choroby człowieka są związane z łamaniem zasad. Każde wykroczenie może spowodować szkodę w organizmie. Według filozofii chińskiej nie wolno celowo łamać kosmicznej harmonii, którą definiuje się w oparciu o pięć cnót konfucjańskich. W chińskiej kosmologii zagadnienia zdrowia, leczenia, cierpienia, bólu należy rozumieć w kontekście dobra i zła. Świat, w ujęciu kosmologii chińskiej jest pierwotnie dobry i człowiek powinien dążyć ku dobru ogólnemu.

Cierpienie jest obecne w życiu niemalże każdego człowieka. Wyróżnia się cierpienie:

- Fizyczne (łączone z chorobą);
- Psychiczne (łączone z emocjonalnością człowieka);
- Duchowe (łączone z bólem moralnym).

Człowiek jest istotą psychosomatyczną, więc ból może przejawiać się w różny sposób na przykład poprzez lęk, depresję, apatie czy frustrację. Bardzo często przyczyną cierpienia nie jest ból, lecz lęk, strach przed nadejściem cierpienia. W filozofii chińskiej istnieje zasada, która wiąże cierpienie człowieka z doświadczaniem jakiegokolwiek zła.

²⁵ Zob. D. Reid, *Na straży Trzech Skarbów: chińska droga życia w zdrowiu*, Rebis, Poznań 1998.

Ch'eng Hao, żyjący w latach 1032–1085 przedstawił medycznie cztery kompletnie sparaliżowane kończyny, stanowiące *buren* (nieobecność człowieka): „Człowiek z *ren* spogląda na Niebo i Ziemię i wszystkie rzeczy jako na jedno ciało. Dla niego to jest nic i on nie jest jedynym. Dopiero, kiedy rozpozna wszystkie rzeczy, jako siebie samego, to czy może być jakikolwiek limit dla jego człowieczeństwa. Jeżeli rzeczy nie są częścią jednolitą, to naturalnie nie mają nic wspólnego z tym. To tak jak w przypadku paraliżu czterech kończyn, witalna siła ich nie przenika, zatem nie są już dalej częścią tego samego ciała”²⁶. Z powyższego fragmentu wynika, że sparaliżowane kończyny nie są już częścią ciała. Człowiek z bezwładem nóg nie odczuwa bólu ani cierpienia. Nie może identyfikować się z innymi ludźmi na poziomie wrażliwości. Według myśli konfucjańskiej definicja istoty ludzkiej brzmi: człowiekiem jest ten, kto czuje drugą istotę. Zatrącenie percepcji uczucia bólu jest pewnego rodzaju dehumanizacją. Reasumując, jeśli człowiek odczuwa ból, doświadcza cierpienia, to stanowi to o jego człowieczeństwie.

W książce *The Problem of Pain* C. S. Lewis stwierdza, iż w świetle teorii neokonfucjanizmu cierpienie nie jest „sterylizacją czy dezynfekcją zła, ani też emanacją rozkrzyczanego Boga, ale raczej psychofizyczną materią, która *par excellence* czyni istoty ludzkie odczuwającymi. (...) Dzięki oczyszczeniu stajemy się bardziej autentyczni i ludzcy, uformowani jako istoty głęboko ludzkie. Dopiero wtedy też możemy odczuć cierpienie zwierząt, ptaków i roślin”. Lewis podkreśla także chińskie przysłowie, wedle którego „osoba, która zgubiła uczucie bólu, przestaje być istotą ludzką”²⁷.

Definicja zdrowia w medycynie chińskiej brzmi następująco: „zdrowie to zdolność organizmu do prawidłowej odpowiedzi na rozmaite wyzwania, w sposób, który zapewnia utrzymanie równowagi i spójności. Choroba to nieprzystosowanie do takiego wyzwania, naruszenie ogólnej równowagi”²⁸. Z wyżej przytoczonej definicji wynika, iż choroba jest konsekwencją braku stabilności i zachwiania równowagi w ciele człowieka. Choroba może mieć swoje źródło w wyzwaniu, które staje przed ciałem człowieka. Wyzwanie, które przerasta siły i możliwości ciała człowieka, jest czynnikiem sprawczym choroby w organizmie ludzkim. Siła obronna człowieka może być osłabiona przez wiele czynników, takich jak niewłaściwe odżywianie, nadmiar siły *qi*, niedobór siły *qi* czy zaburzony przepływ krwi, wilgoci.

²⁶ S. Dachuan, *Shame and Guilt. A Confucian Understanding of Sin*, w: *China and Europe*, Leuven University Press 1990, Source Book, s. 530.

²⁷ S. C. Lewis, *The Problem of Pain*, London 1941, s. 104–105.

²⁸ D. Reid, *Na straży Trzech Skarbów: chińska droga życia w zdrowiu*, wyd. cyt.

KAROL KIERZKOWSKI

FOUNDATIONS OF PHILOSOPHICAL TAOISM AND CONFUCIAN THOUGHTS IN CHINESE MEDICINE

(Summary)

The claim that all living creatures constitute a wholeness in the world of nature is a primary thought of the Chinese philosophy. It links both cosmological and anthropological motifs. Living creatures are interconnected and interdependent. The world of nature is *tao*. Tao is wholeness. The world of nature is in constant flux set by progressive cycles in which individual changes take place. When the world of nature remains stable, it reaches equilibrium. Life can develop in a harmonious way. Chinese anthropology treats human as a microcosm of the world of nature. Man is an intermediary between Heaven and Earth. He is a descendant of the interpolating cosmic and earthly powers. An ideogram, found in China, presents the human figure as a tree rooted in Earth, with hands stretched like branches towards Heaven, deriving power from both the above and the below. The author introduces the basics of philosophical Taoism and Confucian thought in Chinese medicine. It discusses the issue of health and disease in the light of Chinese philosophy based on the primacy of idea *tao*, yin and yang and the five elements concept, as well as the importance and function of *qi* in the body.

Key words: Chinese medicine, Taoism, Confucianism, *tao*, *yin*, *yang*, health

Adres do korespondencji

Address for correspondence

mgr Karol Kierzkowski
Katedra Bioetyki
Wydział Filozofii Chrześcijańskiej
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
e-mail: karo8787@wp.pl

ŁUKASZ MONIUSZKO

ŻYCIE LUDZKIE W PERSPEKTYWIE BIOETYKI I PRAWA POZYTYWNEGO

W nauce dotąd nie udało się wypracować jednej spójnej i możliwej do zaaprobowania definicji życia. Nie powinno to jednak dziwić, gdyż dyskusja na ten temat toczy się wokół najwyższej wartości, z jaką styka się człowiek. Spory rozpoczynają się już przy próbie obiektywnego określenia granic, kiedy jeszcze nie możemy mówić o powstaniu życia, jak też kiedy można mówić o jego końcu. Życie ludzkie nie jest także tożsame z życiem człowieka. Płód rozwijający się w łonie matki na pewnym etapie egzystencji posiada już ukształtowane wewnętrzne organy ale dla wielu na miano człowieka jeszcze nie zasługuje. Uznaje się wówczas, że jest to forma życia ludzkiego, co nie oznacza, że jest to życie człowieka¹. W rezultacie odmiennie życie określają filozofowie, inaczej biolodzy a jeszcze inaczej teolodzy. Punktem wspólnym wszystkich orientacji jest fizyczna podstawa życia, czyli przedmiotowa jego strona poddająca się badaniom empirycznym. To właśnie przez nią powstaje problem z możliwością przypisania czemuś statusu żywego organizmu lub odebraniem tego statusu. Ulotność życia powoduje, że podlega ono szczególnej ochronie prawnej i moralnej. Formalna legitymizacja tej ochrony przejawia się choćby w przykazaniu „nie zabijaj”. Niezależnie od skali trudności w interpretacji i rozumieniu istoty życia dowolne działania na rzecz jego ochrony wymagają w pierwszej kolejności sprecyzowania tego, co ochronie podlega. Okazuje się, że w tej materii istnieją znaczące różnice między nauką a prawem stanowionym, z których przeciętny człowiek nie zdaje sobie nawet sprawy.

¹ Por. T. Ślipko, *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*, Wyd. ATK, Warszawa 1988, s. 25–78.

Pojmowanie życia w filozofii

Wyczerpujący przegląd koncepcji pojmowania istoty życia w nauce znaleźć można w pracy Danuty Ślęczek-Czakon *Problem wartości i jakości życia w sporach bioetycznych*, w której zostały one pogrupowane w zaledwie cztery stanowiska²:

1. Żywy organizm to „hierarchiczny porządek systemów otwartych, który utrzymuje się sam przez się poprzez wymianę swoich składników dzięki właściwym mu warunkom systemowym” (L. von Bertalanffy). W odniesieniu do życia ludzkiego termin ten dotyczyć musi człowieka a więc bytu znajdującego się poza łonem matki. Świadczy o tym przede wszystkim wskazanie na konieczność samodzielnego egzystowania.

2. X jest żywe, jeśli zdolne jest do przechowywania oraz replikacji informacji, a także kontroli najbliższego otoczenia (A. G. Cairns-Smith). Takie pojmowanie życia dotyczyć już może zarówno człowieka, jak i płodu ludzkiego. Ten drugi bowiem już na wczesnym etapie rozwoju koduje informacje w swym DNA oraz wpływa na najbliższe otoczenie tj. macicę, w której się rozwija³. Jego ingerencja na to otoczenie może czasem doprowadzić do powikłań zdrowotnych matki a nawet zagrażać jej życiu.

3. X jest żywym systemem, jeśli spełnia następujące warunki biochemiczne: „a) zdolność do syntezy: żywe systemy przekształcają różne formy energii w energię chemiczną ATP (kwas adenylotryjfosforowy), która z kolei stanowi siłę napędową reakcji syntezy makromolekuł w celu podtrzymania istnienia i rozwoju systemu [takie właściwości posiada ludzki płód – przyp. Ł. M.]; b) zdolność do samoregulacji: żywe systemy zawierają treść informacyjną w postaci DNA, który steruje procesami syntezy polimerów i rozkładu monomerów, zachodzącymi poprzez regulację syntezy protein” (R. W. Korn, E. O. Korn). Płód ludzki egzystuje także w środowisku, jakim dla niego jest organizm matki. Środowisko to wywiera taki sam wpływ na los płodu jak środowisko naturalne na egzystencję narodzonego już człowieka. Okres prenatalny w świetle tej definicji byłby więc początkowym okresem życia.

4. „X jest żywym systemem wtedy i tylko wtedy, jeżeli posiada co najmniej jedną część zdolnego do replikacji kwasu nukleinowego” (I. Asimov). Wedle takich koncepcji życie ludzkie zaczyna się już w chwili poczęcia⁴.

² Zob. D. Ślęczek-Czakon, *Problem wartości i jakości życia w sporach bioetycznych*, Wyd. Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2004, s. 34–35.

³ Por. J. Jaroszyński, *Zdrowie psychiczne a etyka*, „Etyka” 14, 1975, s. 69.

⁴ Należy podkreślić, że każda z tych propozycji jest uniwersalna, gdyż da się dostosować do każdej formy życia występującego w przyrodzie.

Aprobowane stanowisko dotyczące pojmowania istoty życia implikuje przypisanie mu określonej wartości. Dla popierających aborcję oczywistym będzie, że większą wartość ma życie jednostki już narodzonej. Tu pojawia się jednak kolejny problem: na ile człowiek ma prawo do decydowania o swoim życiu. Czy życie istniejące poza organizmem matki należy bezwzględnie chronić, czy może należy zezwolić „jego właścicielowi” na decydowanie o swoim losie? Zajęcie określonego stanowiska skutkuje określonym rozstrzygnięciem dylematów moralnych, związanych m.in. z eutanazją. Życie i prawo do niego jest więc realizowane na wiele sposobów a co za tym idzie jego wartość pod względem moralnym może być różna. Niemożliwe jest więc ustalenie jednego, uniwersalnego skategoryzowania wartości życia. Dlatego opracowania bioetyczne tylko rozważają poszczególne aspekty życia, nie określając jego wartości w każdym przypadku, jak to uwidacznia się zwłaszcza w przypadku samobójstwa.

Jednym z potencjalnych uniwersalnych rozstrzygnięć tego problemu może być jednak wykorzystanie do analiz bioetycznych zasad prawa pozytywnego. Skoro bowiem bioetyka uchodzić powinna za dyscyplinę stosowaną, to jej postulaty powinny wynikać z legitymizacji oczekiwań społecznych. Tak jest przecież w przypadku systemów prawnych. Wszystkie przepisy prawa powinny być bowiem wypracowane z zapisów ujętych w konstytucji. Ta z kolei jest ustanawiana m.in. przy udziale obywateli za pośrednictwem referendum konstytucyjnych.

Wartość życia ludzkiego w ujęciu prawa

Jednym z atrybutów każdego systemu prawa⁵, przy okazji czyniącym z niego przedmiot badań, jest jednorodność podejścia do spornych pojęć, w tym także do wartościowania życia. Współczesne systemy prawne krajów laickich odrzucają prawną dogmatykę motywowaną ontologicznie, ograniczając się do materialnych aspektów ochraniających wartości. Fizyczne życie jest bowiem czymś pewnym, udowodnionym przez samo jego przeżywanie oraz samoświadomość egzystencji. Stanowi ono w prawie jednocześnie warunek konieczny istnienia innych wartości⁶. W pozytywizmie prawniczym mamy do czynienia z zastanymi faktami, a nie metafizyczną wiarą w obszary życia, których nie da się poddać próbom empirycznym. Nie ma tu znaczenia, że wartości te są kreowane i odbierane różnie przez różnych ludzi. Odbiór ten sprowadza się zawsze do jednolitej

⁵ Chodzi o prawo krajów demokratycznych.

⁶ Por. M. Jarosz, *Samozniszczenie: samobójstwo, alkoholizm, narkomania*, Ossolineum, Wrocław 1980.

wykładni i odzwierciedla się w prawnym sankcjonowaniu wszelkich zamachów na życie. Niemniej jednak nie każde życie posiada identyczną wartość. Zatem podmiot (sprawca), który swym działaniem zagraża jakiemuś życiu, jest różnie traktowany prawnie. Zależy to od „rodzaju” życia, któremu zagraża lub które odbiera, od motywu i sposobu działania oraz społecznej ważności zagrożonego czy odebranego życia. Są tu brane pod uwagę nie tylko straty poniesione przez podmiot, ale również indywidualne predyspozycje sprawcy i jego ewentualna więź z ofiarą.

Prawną ochronę życia definiuje rozdział XIX obecnie obowiązującego Kodeksu karnego. Pierwszym i najsurowszym przepisem mającym chronić życie człowieka jest art. 148, w którym czytamy: „Kto zabija człowieka, podlega karze pozbawienia wolności na czas nie krótszy od lat 8, karze 25 lat pozbawienia wolności albo karze dożywotniego pozbawienia wolności. (...) [a kto to czyni:] ze szczególnym okrucieństwem, (...) w wyniku motywacji zasługującej na szczególne potępienie (...), podlega karze pozbawienia wolności na czas nie krótszy od lat 12”⁷. Według orzeczenia Sądu Najwyższego ochrona życia człowieka gwarantowana przez ten zapis przysługuje także dziecku jeszcze nienarodzonemu. Warunkiem człowieczeństwa w tym wypadku jest konieczność zainicjowania akcji porodowej lub przeprowadzenia pierwszej medycznej czynności zabiegu cesarskiego cięcia. Wydawane na świat dziecko jest chronione przez ten przepis aż do naturalnej śmierci⁸. Zatem za odebranie życia człowiekowi, także w trakcie narodzin, grozi kara nawet dożywotniego pozbawienia wolności. Świadczy to o społecznej wartości także tego rodzaju życia, a jednocześnie o potępieniu moralnym i prawnym sprawcy takiej zbrodni.

W pewnych przypadkach przy zabójstwie brane są pod uwagę więzi biologiczne łączące zabójcę z ofiarą. Tak jest w przypadku morderstwa opisanego w art. 149 kk: „Matka, która zabija dziecko w okresie porodu pod wpływem jego przebiegu, podlega karze pozbawienia wolności od 3 miesięcy do lat 5”⁹. Dyrektywa ta może uchodzić za wyjątkową. Z perspektywy moralnej mamy bowiem w nim ukryte dwie ofiary – jest to nie tylko dziecko, ale również matka. Do zbrodni tej może dojść jedynie pod wpływem czynników okołoporodowych, czyli najczęściej biologicznych lub psychicznych¹⁰, popychających matkę do tego czynu. Wiąż, jaka powinna naturalnie łączyć matkę z dzieckiem, powoduje, że przepis ten

⁷ Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 Kodeks karny, „Dziennik Ustaw” 1997, nr 88, poz. 553, z późniejszymi zmianami. Dalej cytowane jako: Kodeks karny.

⁸ Zob. Uchwała Sądu Najwyższego z dnia 30 października 2008 r., KZP 13/08, w: Orzecnictwo Sądu Najwyższego – Izba Karna i Wojskowa (OSNKW) 2008, nr 11, poz. 90.

⁹ Kodeks karny, art. 149.

¹⁰ Por. M. Mozgawa (red.), *Kodeks karny. Komentarz*, LEX, Warszawa 2012, s. 351–352.

w pewnej mierze niejako usprawiedliwia ciężarną, gdyż jakąś część winy przypisuje innym czynnikom. Świadczy o tym ograniczona sankcja nawet w maksymalnym wymiarze kary. Wyjątkowość zapisu polega również na tym, że czynu tego może dopuścić się wyłącznie biologiczna matka ofiary i jedynie pod wpływem porodu¹¹. Życie noworodka jest więc traktowane inaczej niż życie pozostałych osób. Podkreślić należy, że czynnikiem koniecznym takiego traktowania życia noworodka jest sprawstwo czynu przez matkę. Żadna bowiem inna osoba nie jest w stanie znaleźć się w okolicznościach określonych dyspozycją tego przepisu. Jeśli uśmiercenia noworodka dopuściłaby się osoba inna niż matka, wówczas objęta zostałaby odpowiedzialnością wynikającą z art. 148 kk. Byłoby to zabójstwo, bez rozpatrywania jakichkolwiek właściwości ofiary. Sankcja w takim przypadku mogłaby sięgnąć nawet dożywotniego pozbawienia wolności. Zatem wartość życia nowo narodzonego człowieka jest ściśle zależna od tego, kto to życie odbiera.

Taką samą karę w art. 150 kk (od 3 miesięcy do lat 5) przewidziano dla sprawcy, który „zabija człowieka na jego żądanie lub pod wpływem współczucia dla niego (...)”. W wyjątkowych przypadkach sąd może zastosować nadzwyczajne złagodzenie kary, a nawet odstąpić od jej wymierzenia¹². W potocznym języku działanie takie nazywamy eutanazją. Prawo pozytywne takiego terminu nie zawiera, ale z całą pewnością przeniknie on do języka prawniczego w ciągu najbliższej dekady. Wartość życia jest w tym przypadku powiązana w sposób szczególny z innymi wartościami, przede wszystkim ze zdolnością ofiary do samostanowienia, w sytuacji, gdy ofiara z przyczyn niezależnych od siebie nie mogła sama odebrać sobie życia. Choć zadawanie śmierci w taki sposób przez osoby trzecie jest zabronione, to wartość życia „obniżana jest” przez konstytucyjne prawo do wolności i samodecydowania. Drugim kryterium ograniczającym odpowiedzialność w tym przepisie jest współczucie dla zabijanego człowieka. Kryterium to ma zastosowanie również w przypadku braku formalnej zgody ze strony ofiary na przerwanie jej życia. Jest to jedyny przypadek odebrania życia, w którym sprawca może nawet w ogóle uniknąć kary. Nie oznacza to jednak, że unika odpowiedzialności, w szczególności moralnej¹³.

Wiele emocji budzi interpretowanie samobójstwa, a właściwie depenalizacja czynników popychających człowieka do takiego kroku¹⁴. Prawo karne nie przewiduje sankcji dla samobójców, choć zgodnie z jego zasadami ludzi pozbawiają-

¹¹ Udowodnienie kobiecie zamiaru pozbycia się dziecka, zanim jeszcze przyszło na świat, jest zabójstwem kwalifikowanym z art. 148 kk.

¹² Kodeks karny, art. 150.

¹³ Zob. J. Kwapiszewski, *Bioetyka – remedium na patologie i kryzysy w społeczeństwie informacyjnym*, Wyd. PAP, Słupsk 2005, s. 111.

¹⁴ Zob. B. Hołyst, *Kryminologia*, Warszawa 1994, s. 85.

cych kogoś życia karze się najsurowiej. Samouniعةstwienie jest również rodzajem zabójstwa, ale dokonanym na samym sobie. Tymczasem, gdy człowiekowi czyn samobójczy się nie uda, nie zostaje on pociągnięty do odpowiedzialności karnej. Prawodawca uznał być może, że wystarczą indywidualne sankcje moralne. Zwrócił na to uwagę już Arystoteles. Stwierdził on bowiem, że podstawowym zadaniem prawa jest stanie na straży sprawiedliwości. Podmiot decydujący się na samodzielne zakończenie swojego istnienia nie popełnia niesprawiedliwości, gdyż sprawiedliwość odnosi się do czegoś zewnętrznego względem podmiotu mającego obowiązek do jej realizacji. Piętnowany jest natomiast wpływ na drugiego człowieka względem powzięcia przez osobę trzecią decyzji o samobójstwie. W art. 151 kk czytamy: „Kto namową lub przez udzielenie pomocy doprowadza człowieka do targnięcia się na własne życie, podlega karze pozbawienia wolności od 3 miesięcy do lat 5”¹⁵. Jak podkreśla jeden z zespołów komentujących przepisy karne, w tym przypadku sankcjonowany jest związek przyczynowo-skutkowy między zachowaniem sprawcy a działaniem ofiary¹⁶. Jednak stosunkowo niewielki w odniesieniu do art. 148 kk wymiar kary sugeruje, że ostateczne działanie i decyzja o śmierci należy do samobójcy, a nie do osoby podżegającej lub pomagającej w tym czynie. Przepis ten zakłada zatem pewien margines wolności działania nie tyle sprawcy, co samobójcy, czyli ofiary procederu suicydalnego. Jak zatem wskazują analizowane przepisy, życie samobójcy jest mniej warte niż życie człowieka, który jest mordowany, ale chce żyć.

Jednak najżywsze dyskusje w nauce, z czym wiążą się rozliczne nieporozumienia formalne co do wartościowania życia, wywołuje problem aborcji. Dla wielu badaczy płód podlegający aborcji nie jest istotą ludzką, o czym była mowa już wcześniej. Zarazem jednak odwołując się do zdrowego rozsądku, jak również wiedzy obiektywnej, stwierdzić należy, że aborcja nie jest zapobieganiem ciąży, ale położeniem jej kresu. Wyrazem tego jest fakt, że w literaturze przedmiotu znajdują się takie określenia aborcji, jak spędzenie płodu¹⁷, zabójstwo nienarodzonego dziecka¹⁸ czy sztuczne poronienie¹⁹. Faktycznie są to różne określenia tego samego stanu rzeczy. Jednak w świetle różnych nurtów myślenia w toczących się sporach wartość takiego życia może być rozumiana nawet skrajnie odmiennie. Nie ulega jednak wątpliwości, że jest konieczne medyczne lub farmakologiczne działanie, aby takiej czynności dokonać. Nie wystarczy więc sama chęć niedosłej matki do położeniu kresu ciąży. Zazwyczaj niezbędna jest pomoc osób trzecich. Na tym

¹⁵ Kodeks karny, art. 151.

¹⁶ Zob. T. Bojarski (red.), *Kodeks karny. Komentarz*, Lexis Nexis, Warszawa 2012, s. 340.

¹⁷ Zob. Z. Szawarski, *Etyka a przerywanie ciąży*, „Etyka” 16, 1978, s. 91.

¹⁸ Zob. W. Kawecki, *Dlaczego Kościół broni życia?*, Bratni Zew, Kraków 1996, s. 52.

¹⁹ Zob. np. *Encyklopedia dla pielęgniarek*, red. J. Bogusz, PZWL, Warszawa 1990, s. 389.

właśnie skupia się dyspozycja art. 152 kk, w którym przyjęto: „Kto za zgodą kobiety przerywa jej ciążę wbrew przepisom ustawy²⁰ podlega karze pozbawienia wolności do lat 3. (...) Tej samej karze podlega, kto udziela kobiecie ciężarnej pomocy w przerywaniu ciąży (...) lub ją do tego nakłania. (...). Kto dopuszcza się [wyżej opisanych czynów] (...) gdy dziecko poczęte osiągnęło zdolność do samodzielnego życia poza organizmem kobiety ciężarnej, podlega karze pozbawienia wolności od 6 miesięcy do lat 8”²¹. Większość komentatorów konstytucjonalistów i ekspertów z zakresu prawa stwierdza, że „przedmiotem ochrony jest życie dziecka poczętego”²². Zgodnie z prawem mamy zatem niewątpliwie do czynienia z życiem, nawet jeśli uznamy, że dziecko poczęte nie zasługuje na miano człowieka. Wedle innego komentarza przedmiotem ochrony przepis ten czyni jest nie tylko życie płodowe, ale również „życie i zdrowie kobiety ciężarnej”²³. Na szalę wartości położone zostają dwa życia – matki i płodu. Z moralnego punktu widzenia większym szacunkiem powinien się cieszyć byt dziecka. Jest ono ewidentnie ogniwem najsłabszym, a więc z racji własnej bezbronności podlegającym wzmożonej ochronie. Matka bowiem w myśl tego zapisu wyraża zgodę, która często może być pojmowana jako wola spędzenia płodu. Podkreślić należy, że wedle tego artykułu odpowiedzialność za aborcję ponosi osoba, która ciążę przerywa. Sama kobieta jest bezkarna. Być może ustawodawca chciał się odwołać do sumienia kobiety ciężarnej, uznając jego wyrzuty za karę wystarczającą, działającą przez całe dalsze życie. W przepisie tym można zaobserwować podział wartości życia istoty nienarodzonej. Pierwsza faza przerwanej ciąży skutkuje karą pozbawienia wolności do lat 3. Jednak gdy płód osiąga zdolność do życia poza łonem matki, kara dla przeprowadzającego aborcję wzrasta już do lat 8. Zatem prawnie na większą ochronę zasługuje życie, którego szanse na przeżycie są większe. Przepis ten ma za zadanie również piętnowanie lekarzy i farmaceutów, których powołaniem jest wykorzystywanie swojej wiedzy do ratowania i utrzymania życia, a nie do jego odbierania.

Wartość życia przybiera jeszcze inny wymiar, gdy aborcja następuje bez zgody kobiety ciężarnej: „Kto stosując przemoc wobec kobiety ciężarnej lub w inny sposób bez jej zgody przerywa ciążę (...) lub doprowadza kobietę ciężarną do przerwania ciąży podlega karze pozbawienia wolności od 6 miesięcy do lat 8”²⁴. A jeśli płód jest w stanie egzystować samodzielnie poza organizmem matki, kara dla prze-

²⁰ Zob. niżej, przypis 27.

²¹ Kodeks karny, art. 152.

²² M. Mozgawa (red.), *Kodeks karny. Komentarz*, wyd. cyt., s. 354.

²³ *Kodeks karny. Komentarz...*, red. T. Bojarski, s. 342.

²⁴ Kodeks karny, art. 153.

rywającego ciążę lub nakłaniającego do jej usunięcia może wynieść nawet 10 lat²⁵. Przepis ten chroni przede wszystkim wolę matki zachowania życia płodu. Stykają się tu dwa przeciwstawne stanowiska. Pierwsze wyraża się w założeniu, że płód jest częścią organizmu kobiety i może ona postąpić z nim wedle własnej woli, a nie woli innych osób. Drugie, podobnie jak w poprzednim artykule, chroni życie samego płodu jako odrębnego bytu w odniesieniu do rodicielki. Ponadto jeśli skutkiem działania sprawcy jest śmierć kobiety sprawa podlega karze pozbawienia wolności do 12 lat²⁶. Zapis penalizujący aborcję przymusową w sposób bezpośredni chroni więc również życie ciężarnej. Jest to przepis stojący na straży prawa do samostanowienia o własnym losie.

Podkreślić jednak należy, że polskie prawo w pewnych przypadkach dopuszcza legalną, a zatem nie zagrożoną sankcjami, aborcję. W intencji ustawodawcy wartość życia płodu ustępuje niekiedy znaczeniem wartości życia matki, a nawet potencjalnej możliwości pogroźeniu jakości jej życia. Takie okoliczności są ściśle określone w zapisach ustawy, a należą do nich:

- stwierdzenie, że ciąża zagraża zdrowiu lub życiu kobiety ciężarnej,
- potwierdzone medycznie przesłanki, że płód jest uszkodzony lub może urodzić się nieuleczalnie chore dziecko,
- uzasadnione przypuszczenie, że ciąża jest wynikiem czynu zabronionego np. zgwałcenia lub kazirodztwa²⁷.

W 1996 roku dokonano nowelizacji tej ustawy, rozszerzając przyzwolenie na aborcję. Została ona poszerzona o zezwolenie na przerwanie ciąży z powodu szczególnie ciężkiej sytuacji materialnej kobiety. Nowelizacja ta jednak niespełna rok później została zakwestionowana przez Trybunał Konstytucyjny jako niezgodna z konstytucyjną zasadą ochrony życia²⁸.

Wnioski

Etyczną stroną biologicznego wymiaru ludzkiego życia zajmowano się już w starożytności. Przez wieki możliwość medycyny w kwestii podtrzymywania i ochrony ludzkiego życia były ograniczone i dopiero wiek XIX przyniósł wyraźny

²⁵ Tamże.

²⁶ Kodeks karny, art. 154.

²⁷ Zob. Ustawa z dnia 7 stycznia 1993 roku o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży, „Dziennik Ustaw” 1993, nr 17, poz. 78 z późniejszymi zmianami.

²⁸ Por. *Nowelizacja do ustawy o planowaniu rodziny*, Dziennik Ustaw” 1997, nr 157, poz. 1040.

postęp w tej dziedzinie. Wówczas pojawiły się dylematy moralne, których nigdy wcześniej nie było. Do rozwiązywania ich trzeba było powołać specjalną dyscyplinę filozoficzną – bioetykę. Jej powstanie było w znacznej mierze spowodowane bezradnością tradycyjnej etyki w rozwiązywaniu dylematów związanych z pojawieniem się możliwości przedłużania już istniejącego życia, a także ułatwiających narodziny dziecka nawet we wczesnych okresach ciąży. Biorąc pod uwagę wpływ społeczeństwa na kształt dyskusji bioetycznych, nie da się pominąć przepisów obowiązującego prawa. Prawo i bioetykę łączy przede wszystkim brak dogmatyzmu i metafizyczności. Obie dziedziny skupiają się na życiu, jakie możemy naocznie obserwować i rzetelnie opisać.

Aborcja, samobójstwo – właśnie dzięki normom prawa mają w bioetyce stosunkowo precyzyjne definicje. Prawo jednak może te definicje ciągle wzbogacać. Jak wynika bowiem z analizowanych przepisów prawa pozytywnego, problematyka aborcji nie skupia się wyłącznie na płodzie, ale określa również zasady odpowiedzialności karnej i moralnej osób trzecich. Podobnie rzecz się przedstawia w przypadku samobójstwa. Prawo może w pewnych aspektach także zobiektywizować rozważania filozoficzne na temat życia. Należy tylko uwzględnić w nich kwestie moralne, które bez wątpienia są nieusuwalnym ich elementem. Zasadniczą cechą przepisów jest ich obowiązywanie bez względu na jednostkową ocenę ich wartości. Bioetyka mająca służyć człowiekowi powinna charakteryzować się pragmatyzmem, a zatem nie zawsze traktuje zapisy prawa jako bezwzględnie obowiązujące. Dlatego dziś prawo i bioetyka wzajemnie się warunkują. Niemniej jednak obie te dziedziny wiedzy stawiają przed sobą zadanie ochrony życia, a precyzja zapisów prawnych może skutkować koniecznym kompromisem przy rozwiązywaniu wielu dylematów moralnych.

ŁUKASZ MONIUSZKO

**HUMAN LIFE IN THE PERSPECTIVE OF BIOETHICS
AND POSITIVE LAW**

(Summary)

In the present text, the author attempts to organize the concept of life. Citing the most popular definitions used in bioethics the author notes that they are in many essential respects incompatible with each other, particularly in terms of moral evaluation. In fact they describe the same problem in a divergent manner and therefore understand life differently. The author suggests that moral guidepost for assessing the value of life can be a positive law. Analyzing legal types of homicide, suicide and abortion, the author concludes that the understanding of life varies depending on the stage of its existence.

The author indicates that the addressees of the law are all entities belonging to a category, such as the citizens of the country and thus indirectly determines the proper understanding of certain concepts in the understanding of life. Law as a system thus necessarily binding can be useful objectification of bioethical issues and assessing the value of life.

Key words: bioethics, law, murder, suicide, abortion.

Adres do korespondencji

Address for correspondence

mgr Łukasz Moniuszko

Wyższa Szkoła Gospodarki w Bydgoszczy

Zamiejscowy Wydział Zarządzania i Przedsiębiorczości w Słupsku

ul. Garncarska 21

76-200 Słupsk

e-mail: lukaszmon@gmail.com

JOANNA SMAKULSKA

ABOLICJONIZM JAKO PRZEJAW AKTYWIZMU PRAWNICZEGO

Prawo, jak pisze Bogusław Wolniewicz, jest fundamentem wszelkiego życia cywilizowanego. „Nie są nim jednak kodeksy, ani sądy, ani policja. Te stanowią w najlepszym razie tylko jego zewnętrzną formę. Istotą prawa jest świadomość prawna społeczeństwa: powszechna wiara w słuszność jego zasad i płynąca z niej gotowość do ich czynnej obrony. Tymczasem obie są dziś w zaniku”¹. Funkcje systemu prawnego są wielorakie, natomiast kluczową jest funkcja ekspresywna, ponieważ system prawny wyraża siłę przywiązania społeczeństwa do swoich wartości oraz siłę potępienia tego, co uderza w te wartości². Wolniewicz dostrzega niepokojące zjawisko zanikania zarówno świadomości prawnej, jak i woli do czynnej obrony porządku prawnego³. Za przyczynę tego stanu rzeczy uznaje aktywizm prawniczy jako zjawisko działające wbrew świadomości prawnej społeczeństwa, arbitralne narzucanie pewnych rozwiązań prawnych wbrew woli większości. Zdaniem filozofa abolicjonizm ze swoim bezwzględnym sprzeciwem wobec kary śmierci jest tego jaskrawym przykładem. Zniesienie kary głównej skutkuje zamętem w świadomości prawnej ludzi, zanikiem poczucia sprawiedliwości oraz uwiązaniem prawa.

¹ B. Wolniewicz, *Uwagi prawnicze*, „Życie”, 29 lipca 1997; przedruk w: B. Wolniewicz, *Filozofia i wartości*, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1998, t. 2, s. 119. W dalszym ciągu wydanie to będzie oznaczone skrótem **FiW**, z podaniem tomu i stron.

² Zob. B. Wolniewicz, *Kilka tez do sporu o aborcję*, „Nowa Res Publica” 1992, nr 1, przedruk w: **FiW** I, s. 274.

³ Zob. **FiW** II, s. 319–320.

Świadomość prawna społeczeństwa, jak twierdzi Wolniewicz, wypływa z ludzkiej natury i w przeciwieństwie do prawa spisanego w kodeksach jest prawem żywym. Dlatego też powinna być ona fundamentem rozważań o prawie stanowionym. Świadomość prawna ludzi musi znaleźć swoje odzwierciedlenie w prawie stanowionym, gdyż to przesądza o jego skuteczności. Ponieważ świadomość ta przekłada się na wolę i determinację do obrony uznawanego porządku prawnego. Filozof ujmuje tę myśl następująco: „Ale «prawo» to są nie tylko, ani nawet nie głównie, zapisy w kodeksach. Same zapisy to jedynie prawo papierowe, prawo martwe. Prawem żywym jest cała świadomość prawna społeczeństwa, jego wola i determinacja, by swego porządku prawnego trzymać się i bronić”⁴.

Stanowienie dobrego prawa pozytywnego wymaga spełnienia kilku warunków. Należy wziąć pod uwagę istnienie określonych i niezmiennych cech natury ludzkiej. Podstawowym zapisem prawnym jest konstytucja⁵. „Konstytucja ma wyznaczać ustroj państwa, a w nim stosunek władzy do obywatela. Musi na to spełniać pewne warunki antropologiczne, czyli dotyczące jej dostosowania do natury ludzkiej. Są to przede wszystkim trzy warunki formalne, niezbędne dla jej społecznej efektywności. Dobra konstytucja musi być po pierwsze zwięzła; a po drugie jasna; po trzecie stateczna”⁶.

Zwięzła konstytucja oznacza treść krótką i stąd łatwą do zapamiętania. Ma ona być nie tylko zapisana na papierze, lecz ma też być wpisana w „ludzkie dusze”, jako że jest spoiwem państwa. Jasna konstytucja zapewnia jej powszechnie zrozumienie, a przez to powszechną akceptowalność. Konstytucja nie powinna być pisana wyłącznie dla konstytucjonalistów, lecz dla narodu. Ma odzwierciedlać świadomość prawną i wolę polityczną społeczeństwa. Ma wyrażać to, co jest zgodne z prawem naturalnym, sprawiedliwe i słuszne, a co takim nie jest. Ta jasność ma gwarantować powszechną akceptację. Należy więc zapisy konstytucyjne formułować w prosty sposób, jej idee mają być zrozumiałe⁷. Trzecim zaś warunkiem dobrej konstytucji jest jej stateczność, tzn. ma ona trwać niezmiennie przez pokolenia, a zmiany można w niej wprowadzać raz na 25 lat⁸.

⁴ **FiW** II, s. 217.

⁵ Zob. B. Wolniewicz, *Antropologiczne warunki konstytucji*, s. 21, w: Z. Musiał, J. Skarbek, B. Wolniewicz, *Trzy nurty. Racjonalizm-antyracjonalizm-scjentyzm*, UW Wydział Filozofii i Socjologii, Warszawa 2006, s. 19.

⁶ Tamże, s. 19

⁷ Jednakże prostota nie odnosi się do konstytucji jako systemu prawnego, ponieważ dysponując prostymi ideami można zbudować skomplikowaną konstrukcję.

⁸ Taką klauzulę dali twórcy konstytucji majowej. Konstytucja zmieniana częściej stałaby się konstytucją chybliwą i przestałaby być stałym biegunem prawa.

Te trzy wymienione warunki dobrej konstytucji mają charakter formalny, lecz jest jeszcze jeden warunek materialny, dotyczący jej treści, a mianowicie konstytucja nie może być aktywistyczna. Ten warunek jest najtrudniejszy do spełnienia, ponieważ aktywizm prawniczy, czyli chęć zmieniania i narzucania własnej świadomości prawnej, jest żywy, o czym może świadczyć, np. zaciekleść przeciwników kary głównej⁹. Wolniewicz przywołuje słowa De Maistre'a, że narodów nie konstytuuje się atramentem. „Aktywizm prawniczy tego zaś właśnie próbuje. Legislacją dąży nie tyle do tego, by świadomość prawną narodu odzwierciedlać i uwyrażniać, ile do tego, by ją rewolucyjnie przekształcać: zmieniać i przerabiać podług swych wyobrażeń na lepszą, bardziej 'postępową'. Komunizm chciał ludzi zapędzać do raju bagnetami; aktywizm chciałby robić to samo ustawami”¹⁰. Prawniczy aktywizm jest efektem pragnienia zmieniania świadomości prawnej społeczeństwa. Jest to postawa jak najbardziej błędna, ponieważ legislacja powinna odzwierciedlać tę świadomość. Przykładem są zmagania o karę główną. Konstytucja ma wyrażać wolę ludzi, a w przypadku kary śmierci jej nie wyraża, bowiem jak wykazały badania, zdecydowana większość Polaków jest za wprowadzeniem kary śmierci¹¹. „Fakt, że większość społeczeństwa tak uporczywie domaga się zachowania kary głównej, jest pomyślny. Dowodzi bowiem, że świadomość prawna jest wciąż jeszcze żywa. Pośród respondentów, którzy wypowiadali się w duchu rygoryzmu, aż połowa uzasadniała swe stanowisko nie potrzebą bezpieczeństwa, lecz poczuciem sprawiedliwości”¹². Aktywizm prawniczy działa wbrew świadomości prawnej społeczeństwa. W przypadku braku kary głównej narzuca się społeczeństwu wyrozumiałość wobec zbrodni. Takie postępowanie powoduje rozdzźwięk między społeczeństwem i prawodawstwem, a to jest dewastujące dla obu. Wolniewicz stanowczo podkreśla, że konstytucja ma być wolna od wszelkiej utopii.

W praktyce okazuje się, że warunek materialny jest najtrudniejszy do realizacji. Konstytucja ma za zadanie wyrażać wolę narodu, ta zaś składa się z dwóch warstw. Jedna warstwa, płytsza, cechuje się zmiennością, jest zależna od okoliczności, jest podatna na demagogię i propagandę, jest silnie naśladowcza. Wolniewicz proponuje określać tę płytszą warstwę woli jako „nastrój” społeczny. Nastroje społeczne są odzwierciedlane przez sondaże. Natomiast wola głęboka jest stała, lecz wgląd w nią jest niezwykle trudny¹³. „Głęboką wolą narodu jest to, czego on naprawdę chce, a jeszcze bardziej to, czego stanowczo nie chce. Inaczej mówiąc, jest nią to, o co – albo z czym – jak do tego przyjdzie, naród gotów jest zacięcie

⁹ Zob. tamże, s. 19–21.

¹⁰ Tamże, s. 21.

¹¹ Zob. **FiW** II, s. 323.

¹² **FiW** II, s. 218.

¹³ Zob. B. Wolniewicz, *Antropologiczne warunki konstytucji*, wyd. cyt., s. 21–22.

walczyć; jak trzeba to na śmierć i życie”¹⁴. Zadanie napisania dobrej konstytucji jest bardzo trudne.

Brak kary śmierci w prawie karnym, wbrew poczuciu sprawiedliwości większej części społeczeństwa, jest przykładem aktywizmu prawniczego. Kara główna wypływa ze znajomości uwarunkowań antropologicznych. W terminologii rzymskiej kara śmierci jest to *poena capitalis* lub *ultimum supplicium*, czyli „ostateczne błaganie”, zwrócone do bogów, nie do ludzi¹⁵. „Kara śmierci nie jest ludzkim wymysłem, lecz fundamentalną instytucją prawa karnego: głęboką refleksją nad realiami natury ludzkiej i nad otchłanią zła, które się w tej naturze kryje”¹⁶. Kara ta stanowi podstawową instytucję prawa karnego, dlatego wszelkie manipulacje legislacyjne karą śmierci muszą doprowadzić do głębokich zaburzeń całego systemu. Dzieje się tak z dwóch powodów. Po pierwsze, jedynie w karze śmierci wyraża się absolutne potępienie pewnych czynów. Brak takiego potępienia narusza w sposób najcięższy społeczne poczucie sprawiedliwości. Po drugie, stosowanie tej kary stanowi o autorytecie i powadze sądu. Wolniewicz zaznacza jednak, że samo wprowadzenie kary śmierci do prawa karnego nie wystarczy. Będzie ona skuteczna tylko wówczas, gdy stanowi wyraz siły moralnej społeczeństwa¹⁷.

Słowo „abolicja” pochodzi od łacińskiego – *abolitio* (zniesienie, umorzenie). W większości słowników czy encyklopedii wiązane jest z ruchem na rzecz zniesienia niewolnictwa. Natomiast we współczesnym ustawodawstwie słowo „abolicja” jest określeniem postawy czy poglądu opowiadającego się za zniesieniem kary śmierci. Postawa przeciwna określana jest mianem „retencjonistycznej”, stąd zwolennicy kary śmierci określani są mianem retencjonistów czy też represjonistów¹⁸. Wolniewicz używa określenia „rygoryści”¹⁹.

W sporze między przeciwnikami i zwolennikami kary śmierci w prawie pozytywnym, obie strony posługują się wnioskami, wynikającymi z poszczególnych koncepcji kary, które ogólnie można podzielić na retrybutywne i prewencyjne. Podstawowym założeniem retrybutywizmu jest idea odpłaty, tzn. kara powinna być aktem odpłaty złem za zło. Natomiast w przypadku teorii prewencyjnych, kara ma być uzasadniana jej społecznym oddziaływaniem. Jest to więc stanowisko utylitarystyczne, kara ma zapobiegać popełnianiu kolejnych przestępstw.

¹⁴ Tamże, s. 22.

¹⁵ Zob. B. Wolniewicz, *Filozoficzne aspekty kary głównej*, „Edukacja Filozoficzna” 20, 1995; przedruk w: **FiW** II, s. 207.

¹⁶ B. Wolniewicz, *W sprawie kary głównej*, „Rzeczpospolita” 7.02.2001, przedruk w: **FiW** III, s. 128.

¹⁷ Zob. **FiW** II, s. 322.

¹⁸ Zob. M. Mitera, M. Zubik, *Kara śmierci w świetle doświadczeń współczesnych systemów prawnych*, Helsinki Foundation for Human Rights, s. 5.

¹⁹ Zob. **FiW** II, s. 207.

Pojmowanie kary głównej jako odpłaty wywodzi się z koncepcji Immanuela Kanta i Georga F. W. Hegla. Według Kanta w karaniu realizuje się idea sprawiedliwości, jest koniecznością, której domaga się imperatyw kategoryczny. Skutki kary dla jednostki czy społeczeństwa nie są celem kary, ta jest celem samym w sobie. Z kolei Hegel pojmuje karę jako konieczność dialektyczną, gdyż przestępstwo stanowi zaprzeczenie prawa, a kara jest zaprzeczeniem przestępstwa, stąd negacja negacji przywraca porządek prawny. Natomiast teorie prewencyjne wywodzą się z utilitarystycznego myślenia o konieczności regulowania życia społecznego w taki sposób, aby przestrzeganie wprowadzonych norm przynosiło jak najwięcej społecznych korzyści. Nie należy zatem karać dla samego karania, lecz ze względu na osiągnięcie społecznych korzyści²⁰. Najbardziej znanym zwolennikiem abolicjonizmu był markiz Cesare Beccaria²¹. Twierdził, iż karać należy w sposób ekonomiczny, tak aby celem kary była taka niedogodność, która przewyższy korzyści osiągnięte poprzez popełnienie przestępstwa. Wszelkie kary, które wykraczają poza tę zasadę ekonomii są nie tylko okrutne, ale także zbędne. Kara śmierci jest według niego przykładem okrucieństwa. Beccarię należałoby jednak określić mianem abolicjonisty umiarkowanego, ponieważ uważał on, że w pewnych przypadkach kara śmierci jest usprawiedliwiona²². Abolicjonizm skrajny całkowicie odrzuca karę główną i ten właśnie jest brany pod uwagę w niniejszych rozważaniach.

Przeciwnicy kary śmierci przytaczają pięć głównych argumentów²³. Po pierwsze, bez względu na system prawny, a z powodu ludzkiej omyłności, pozbawiony życia może zostać niewinny człowiek. Po drugie, zawsze istnieje ryzyko wykorzystania kary śmierci w sposób arbitralny, np. wobec przeciwników politycznych. Po trzecie, kara śmierci jest sprzeczna z prawami człowieka oraz uderza w ludzką godność. Po czwarte, kara ta nie odstrasza. Po piąte, opinia publiczna nie stanowi głównej przeszkody wobec abolicji.

Przyjrzyjmy się najpierw temu ostatniemu argumentowi, gdyż oddaje on sedno aktywizmu prawniczego, który jest zjawiskiem działającym wbrew świadomości prawnej społeczeństwa. Uzasadnienie podane przez abolicjonistów jest następujące: „Public support for the death penalty does not necessarily mean

²⁰ Zob. M. Mitera, M. Zubik, dz. cyt., s. 7–9.

²¹ Zob. tamże. W swojej pracy *O przestępstwach i karach*, wydanej po raz pierwszy w 1764 r., opowiedział się za zasadą ekonomii, czyli oszczędności kary.

²² Tamże, s. 10–11. Beccaria dopuszczał karanie śmiercią w dwóch przypadkach: „Jeśli [przestępca] nawet po pozbawieniu go wolności ma (...) jeszcze takie stosunki i wpływy, że grozi to bezpieczeństwu narodu, zaś jego istnienie może wywołać przewrót niebezpieczny dla panującego systemu rządów”, oraz gdy „śmierć jego byłaby rzeczywistym i jedynym środkiem do powstrzymania innych od popełniania przestępstw”; C. Beccaria, *O przestępstwach i karach*, Warszawa 1959, s. 143–144. Cytowane za: M. Mitera, M. Zubik, *Kara śmierci w świetle doświadczeń współczesnych systemów prawnych*, wyd. cyt.

²³ Zob. <http://www.icomdp.org/arguments-against-the-death-penalty/>.

that taking away the life of a human being by the state is right. There are undisputed historical precedences where gross human rights violations had had the support of a majority of the people, but which were condemned vigorously later on. It is the job of leading figures and politicians to underline the incompatibility of capital punishment with human rights and human dignity. It needs to be pointed out that public support for the death penalty is inextricably linked to the desire of the people to be free from crime. However, there exist more effective ways to prevent crime”²⁴. Zauważmy, iż w tym uzasadnieniu abolicjoniści twierdzą, że opinia publiczna opowiadająca się za karą śmierci, ich zdaniem, wcale nie przesądza o słuszności tej kary, a znajomość historii pokazuje, że zmieniał się postrzeganie ogółu odnośnie do tego, co jest słusznym, a co nie jest. Według abolicjonistów, zadaniem polityków i przywódców społecznych stało się wykazywanie niemożliwości pogodzenia wymierzania kary głównej i deklarowania praw człowieka czy ludzkiej godności. Następnie czytamy, że ludzkie pragnienie życia w świecie wolnym od zbrodni może być realizowane bardziej efektywnymi metodami. Niestety abolicjoniści nie podają, jakimi konkretnie metodami, zadawalając się jedynie ogólnikiem, który poza tym nie przystaje do reszty wywodu.

Wolniewicz czyni istotne zastrzeżenie: nie zawsze większość ma rację. Jednak w tym przypadku słuszność stosowania kary głównej wynika z racji ogólnych i większość ludzi też tak uważa. Zgodność słuszności w tej sprawie z przekonaniami ogółu filozof uważa za sytuację pomyślną. Nie należy w sposób arogancki lekceważyć stanowiska większości i nierozważnie forsować kontrowersyjne prawo, ponieważ nie będzie ono dobrze funkcjonować²⁵.

Wolniewicz słusznie zauważa, że właściwie wszystkie argumenty abolicjonistów mieszczą się w trójkącie Schopenhauera, który twierdził, iż pobudki wszelkich czynów etycznie nie-obojętnych zawsze ograniczają się wyłącznie do trzech: egoizmu, współczucia i złośliwości, bez uwzględnienia sprawiedliwości²⁶. Gdy abolicjoniści mówią, że „ta kara nie odstrasza”, wysuwają rację utylitarną, wywodzącą się z pobudki egoizmu, zaś gdy mówią o „okropności tej kary”, przedstawiają rację humanitarną i pobudkę współczucia. Natomiast zwolenników kary głównej pomawiają o pobudkę złośliwości, gdyż ci rzekomo czerpią satysfakcję z widoku cierpienia. Filozof uzupełnia ów trójkąt czwartą pobudką, a mianowicie fenomenem sprawiedliwości. W ten sposób uzyskuje czworokąt pobudek etycznych człowieka. Zdaniem Wolniewicza pewne czyny płyną z poczucia sprawiedliwości, nato-

²⁴ Tamże.

²⁵ Zob. **FiW** II, s. 221.

²⁶ Zob. B. Wolniewicz, *Z antropologii Schopenhauera*, „Studia Filozoficzne” 5 (282), 1989, przedruk w: **FiW** I, s. 115. Wolniewicz uważa, że Schopenhauer nie uzasadnił tego twierdzenia i uznaje to za jedno ze „słabych miejsc i luk” w jego antropologii.

miast Schopenhauer wyprowadza je z pobudki współczucia²⁷. Przyjrzyjmy się jego rozumowaniu: skoro każda niesprawiedliwość wywołuje cierpienie, ponieważ jest krzywdą, to ze współczucia wypływa chęć, aby eliminować krzywdy jako źródła cierpienia, a w ten sposób likwidować niesprawiedliwość. Ostatecznie tym, co pobudza nas do działania sprawiedliwego, byłoby współczucie. Zdaniem Wolniewicza nie jest to przekonujące, przynajmniej nie w każdym przypadku, ponieważ czasami sprawiedliwość domaga się zadawania cierpienia. I taka jest właśnie idea sprawiedliwej kary – „zło czynu ma być okupione złem cierpienia, *malum actionis* przez *malum passionis*”²⁸.

Wolniewicz uznaje fenomen sprawiedliwości, na równi z egoizmem, współczuciem i złośliwością, za etycznie pierwotny. Sprawiedliwość nie odwołuje się logicznie do współczucia, chociaż mogą być one powiązane pod względem psychologicznym. Tak samo jak sprawiedliwość może być maską dla egoizmu lub złośliwości. „Istotą sprawiedliwości nie jest wrażliwość na cudze cierpienie, lecz взгляд na obiektywny porządek wartości; albo na ‘prawo Boże’, jak by się rzekło w starym stylu. Poczucie sprawiedliwości przejawia się niepokojem, gdy nie jest tak, jak powinno być: gdy faktyczny stan rzeczy nie pokrywa się z powinnym. Cierpienie – wszelkie, nie tylko ludzkie – ma z tym porządkiem oczywiście coś wspólnego, ale tylko o tyle, o ile взгляд na nie jest już w ów porządek wbudowany”²⁹.

Przeciwnicy kary głównej wymieniają jedynie racje utilitarne i humanitarne, zaś aspekt sprawiedliwości jest po prostu przemilczany. Istotę sprawiedliwości tworzy взгляд na obiektywny porządek wartości, a inaczej prawo Boże czy prawo naturalne. Zostaje on zakłócony, gdy stan faktyczny odbiega od stanu powinnego, a dzieje się tak np. za sprawą czynu zbrodniczego. Współczucie jest tu kwestią drugorzędną, a nie kluczową, jak postulował Schopenhauer³⁰.

Wolniewicz czyni ważne zastrzeżenie dotyczące czynu ohydny i dziwi się, że nikt przed nim tego nie uczynił. Kryterium ohydy, czyli przekroczenie granicy człowieczeństwa, domaga się kary głównej. Kryterium to jest praktycznym wskaźnikiem, a zarazem jest podstawową kwestią dla filozofii człowieka. Pomimo że kryterium ohydy nie jest ostre, ani jasne, jednakże jako kryterium wyraźne jest wystarczające do wskazania czynów ohydnych i tych, które takimi nie są. Wolniewicz daje radę praktyczną, a mianowicie w kodeksach karnych należy umieszczać

²⁷ A. Schopenhauer pisze: „Jedyną podstawą wszelkiej samorzutnej sprawiedliwości jest współczucie”; A. Schopenhauer, *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, cyt. za: **FiW** I, s. 115.

²⁸ **FiW** I, 115–116.

²⁹ Zob. tamże, s. 117.

³⁰ Tamże, s. 117. „Tymczasem sprawa ma swój czwarty wymiar i ten jest tu właśnie najważniejszy: są czyny, po których dla sprawcy nie ma już miejsca wśród żywych, bo ekspiacja dla nich nie istnieje”; **FiW** I, s. 117.

precedensy, jako sytuacje wzorcowe, co wprowadza wyrażność, a zarazem dużą jednomyślność oceny danej sytuacji. Przykładem są czyny popełnione z niewiedzy i takich nie można określić mianem ohydnych, bo byłoby to *contradictio in adiecto*. Przypadki wątpliwe są nieuniknione, ale wówczas należy stosować zasadę, znaną zresztą już od czasów rzymskich, *in dubiis pro reo*. Ponadto w sytuacji niepewnych dowodów poszlakowych sąd może przeciwstawić się opinii publicznej, będącej pod wrażeniem czynu ohydneho.

Przestępcy i potencjalni przestępcy powinni liczyć się jednak z tym, że w funkcjonowaniu systemu karnego jest zawsze pewien obszar nieoznaczoności wyrokowania sądowego, który pozostaje w gestii sumienia i władzy sędziego. Z faktem tym musi się liczyć przede wszystkim przestępca i nie zbliżać się do obszaru nieoznaczoności, w którym wyrok zależy od danego sędziego. Wejście na ten obszar można porównać do pola minowego. Powinien on być oznaczony jak najdokładniej, ze stosownymi oznaczeniami „grozi śmiercią”. Nie można się do niego zbliżyć pomyłkowo, czyli przez niewiedzę, bo jest to wykluczone przez samą logiczną konstrukcję pojęcia czynu ohydneho. Jeżeli ktoś zbliża się do tego obszaru, to zawsze świadomie i na własne ryzyko³¹.

Wolniewicz wyjaśnia, czym jest według niego sprawiedliwość, która realizuje się poprzez akt odwetu, idea ta „jest bowiem najstarszą formą idei sprawiedliwości: oddać komuś, co mu się należy, *in plus* czy *in minus*. A oddać nie dlatego, że to się opłaci; ani dlatego, że to cieszy; tylko dlatego, że przywróci to naruszony porządek rzeczy. Mawia się chętnie, że idea odwetu jest barbarzyńska. Być może, ale jest też wolna od owej cywilizowanej hipokryzji, która cechuje jej utylitarne substytuty”³². Morderca nie jest w stanie odkupić swojej zbrodni, nie istnieje żadna adekwatna pokuta czy zadośćuczynienie. Poza tym jeżeli uznamy za prawdziwy pogląd Wolniewicza o niezmienności charakteru³³, to musimy uznać, że resocjalizacja zbrodniarza nie jest możliwa. W konsekwencji należy więc oddać mu to, co mu się należy, czyli odebrać mu życie, aby zadośćuczynić sprawiedliwości³⁴.

Wolniewicz prowadzi rozważania nad tym, czym jest kara, i wskazuje na jej trzy teorie: retrybucyjną (odwetową), prewencyjną (zapobiegawczą) oraz korekcyjną (wychowawczą). Każdemu rodzajowi kary można przypisać wyłącznie jeden cel i tym właściwym sobie celem różnią się one między sobą³⁵. „Celem kary jest jej efekt zamierzony, który ma ją moralnie usprawiedliwiać. Polega to na tym,

³¹ Zob. **FiW** II, s. 223–225.

³² **FiW** I, s. 117.

³³ Zob. J. Smakulska, *Bogusława Wolniewicza etyka życia*, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2013, s. 103–104.

³⁴ Zob. **FiW** I, s. 117.

³⁵ **FiW** II, s. 209.

że kara ma też nieść jakieś dobro, które przeważy zło jej cierpienia”³⁶. Celem kary retribucyjnej jest zadośćuczynienie sprawiedliwości, czyli sprawca musi okupić zło swego czynu złem cierpienia, którego doświadczy w wyniku kary. Kara jako środek zapobiegawczy ma unieszkodliwiać przestępcę i odstraszać innych, w celu ochrony społeczeństwa. Zgodnie z teorią korekcyjną, kara jest zabiegiem wychowawczym, ma na celu taką poprawę moralną przestępcy, aby mógł on funkcjonować w społeczeństwie. W przypadku kary retribucyjnej celem jest wymierzenie sprawiedliwości, w przypadku kary prewencyjnej – odstraszenie, zaś kary korekcyjnej – poprawa. Podczas gdy cel kary jest jeden, to jej funkcja, czyli jej efekty uboczne, mogą być wielorakie i w przypadku tych trzech teorii kary, nie muszą się wykluczać. Natomiast cele wykluczają się, stąd należy odróżniać cel kary od funkcji kary.

Teoria kary prewencyjnej jest czysto utylitarna, gdyż stawia za cel obronę społeczeństwa, a nie sprawiedliwość. Ujęcie prewencyjne koncentruje się na kwestii, czy kara odstrasza, czy nie odstrasza. Z punktu widzenia rygorysty jest to sprawa drugorzędna, ponieważ celem kary jest wymierzenie sprawiedliwości. Bezpieczeństwo obywatela jest oczywiście wielkim dobrem, lecz czysto utylitarnym, a siłą kary ma być jej moralna słuszność. Natomiast teoria kary korekcyjnej oparta jest na przekonaniu, że przestępca może się poprawić, a więc zło jego charakteru nie jest cechą stałą. Zatem ta teoria wynika z błędnych poglądów na naturę ludzką, niemniej jednak jej celem również nie jest sprawiedliwość. Jedynie odwet ma charakter antyutilitarny i wiąże się ściśle z ideą sprawiedliwości³⁷.

Wolniewicz zarzuca abolicjonistom zamęt myślowy, który przejawia się m.in. myleniem podstawowych pojęć prawnych. „Miesza się tam ekwiwokacyjnie i podstawi za siebie rzeczy istotnie różne – byle trochę podobne. Dotyczy to nie tylko pojęć, jak ‘zemsta’ i ‘odwet’, lecz także zasad: np. zasady odwetu i pewnej podobnej, znanej jako ‘reguła wyrównania’, *lex talionis*”³⁸. Zgodnie z zasadą odwetu, nazywaną też zasadą retribucji lub pomsty, kara ma być proporcjonalna do winy. Zaś reguła wyrównania mówi o karze równej winie, zgodnie z powiedzeniem „oko za oko, krew za krew”, i jest wzmocnioną wersją odwetu. Między tymi zasadami jest różnica, ponieważ proporcjonalne nie musi oznaczać równe. W przeciwieństwie do reguły wyrównania, karą za zabójstwo, nie musi być, w przypadku retribucji, kara główna. Można bez popadania w sprzeczność uznawać regułę odwetu, a jednocześnie odrzucać zasadę wyrównania. Ta ostatnia mówi o tym, że kara ma być taka, jaka jest wina sprawcy, czyli wiąże karę z winą wprost. Inaczej jest w przypadku pomsty, gdyż związek ten jest pośredni.

³⁶ Tamże.

³⁷ Zob. tamże, ss. 209–211, 219 i 221.

³⁸ Tamże, s. 225.

Wolniewicz uprzedza dwie obiekcje abolicjonistów: po pierwsze, retrybucyjność nie jest sprzeczna z prewencją, a po drugie, wyłączenie uwzględniania winy nie jest sprzeczne z surowością kary. Rygorystycznie wymierzana sprawiedliwość jest najlepszym środkiem zapobiegawczym. Daje wyraźny sygnał, że pewnych czynów popełniać nie należy, bo za to grożą surowe konsekwencje. Prewencja jest więc efektem ubocznym kary, i jako taka działa lepiej, niż gdy dąży się do niej bezpośrednio. Natomiast obiekcję, dotyczącą relacji między uwzględnianiem wyłącznie winy, a niewystarczającą surowością wobec notorycznych przestępców, też jest równie łatwo odrzucić. Albowiem wina recydywisty się kumuluje, czyn popełniony po raz kolejny nie jest tym samym, co popełniony po raz pierwszy³⁹.

Abolicjoniści przestrzegają przed możliwością pomyłki sądowej, tzn. że na śmierć może zostać skazany niewinny człowiek. Ten argument zdaje się być ich ostatnią linią obrony. Wolniewicz mówi o znikomej możliwości pomyłki, gdy tylko zachowane są najbardziej podstawowe zasady procedury sądowej. Szczególnie, gdy przestrzegana jest zasada – *in dubiis pro reo*, czyli w razie jakichkolwiek wątpliwości, są one rozstrzygane na korzyść oskarżonego. Rygorysta powinien argumentować w oparciu o ogólne zasady sprawiedliwości, nie zaś w oparciu o statystyki. Albowiem akceptując nie-zeroowe prawdopodobieństwo pomyłki sądowej, narażamy na nią tym samym własną osobę. Wówczas „mierzymy tu wszystkich równą miarą, wystawiając innych tylko tyle na ryzyko fatalnej pomyłki, o ile wystawiamy się na nie sami. Czy może być coś bardziej rzetelnego i sprawiedliwego?”⁴⁰. Jest to w istocie zastosowanie imperatywu kategorycznego Kanta, który uprawnia nas do opowiedzenia się za karą śmierci. Połowę treści tego imperatywu stanowi zakaz, a drugą połowę stanowi przyzwolenie⁴¹. Wolniewicz formułuje taki imperatyw dla pomyłki sądowej: „Wolno mi dla podtrzymania ładu moralnego akceptować możliwość fatalnej pomyłki sądowej, jaką niesie ze sobą kara główna, jeżeli uznaję, że nie byłoby źle, gdyby dla podtrzymania tego ładu możliwość taką akceptował każdy. A że to drugie rzeczywiście akceptuję, widać stąd, że akceptuję możliwość formalnej pomyłki także wobec siebie i swoich bliskich. Inaczej mówiąc: widać stąd, że akceptuję serio”⁴². A zatem taka decyzja jest równoznaczna z podjęciem ryzyka, że sami możemy stać się ofiarami pomyłki sądowej. Jednakże to ryzyko jest kosztem, którego nie da się wyeliminować, a podejmujemy je w imię przywrócenia ładu Bożego. Tym samym stając na straży

³⁹ Zob. tamże, s. 226–227.

⁴⁰ Tamże, s. 216.

⁴¹ Zob. tamże, s. 222.

⁴² Tamże, s. 222–223.

ładu prawnego podejmujemy osobiste ryzyko, uznając, że ład Boży jest tego wart i jesteśmy gotowi go bronić narażając na szwank własne życie. Ten tok rozumowania jest całkowicie obcy myśleniu abolicjonistów, którzy w swojej argumentacji pomijają aspekt sprawiedliwości, pomimo że jest on dla sprawy kluczowy. Wolniewicz wielokrotnie podkreśla, że prawo pełni funkcję ekspresywną, jest pośrednim wyrazem wiary społeczeństwa w swoje wartości i siły z jaką gotowi są ich bronić⁴³.

Zwolennicy i przeciwnicy kary głównej to ludzie wyznający odmienne systemy wartości oraz inne poglądy na naturę ludzką. A w związku z tym spór o karę śmierci jest przede wszystkim sporem filozoficznym. Tam zaś, gdzie ścierają się ze sobą różne wartości, nie należy spodziewać się porozumienia, lecz zdaniem Wolniewicza można dojść jedynie do kompromisu⁴⁴.

Przeciwnicy kary głównej wysuwają m.in. argument, że pozbawianie kogokolwiek życia jest zawsze moralnie niesłuszne. W tym punkcie dochodzi się do sedna sporu, a mianowicie do oceny wartości życia ludzkiego. Czy życie ludzkie ma wartość „absolutną” czy „względną”? Jeżeli życie człowieka miałoby wartość absolutną, to oznaczałoby to, że nie ma takich wartości, w imię których, można byłoby je poświęcić⁴⁵. Wolniewicz jednak uważa, że są także inne wielkie wartości, co najmniej równorzędne. „Jednym z nich jest porządek moralny, a ściślej przywrócenie go, gdy został naruszony przestępstwem – jego *restitutio in integrum*, moralna nie materialna. Porządek ten nie jest bowiem dany przez naturę. Jak cała kultura, został on wydźwignięty z niebytu siłami duszy ludzkiej, tymi lepszymi; i musi być stale podtrzymywany przeciw równie ludzkim, i też stale obecnym, siłom destrukcji i zła”⁴⁶.

Dla abolicjonisty życie każdego człowieka, nawet największego zbrodniarza, jest święte, ma wartość najwyższą. Takie absolutystyczne podejście wiąże cechy człowieczeństwa z cechami biologicznymi, tzn. dopiero w momencie ustania funkcji życiowych dany człowiek traci swoje człowieczeństwo. Natomiast dla zwolennika kary śmierci człowieczeństwo jest ściśle związane z wymiarem aksjologicznym⁴⁷, cechą konstytutywną człowieczeństwa jest „zdolność odróżniania wartości od antywartości oraz intencja czynienia dobra⁴⁸”. Ponadto abolicjoniści zdają się być przekonani, że każdy człowiek ma szansę poprawy, jest zdolny do przeistoczeń inte-

⁴³ Zob. **FiW** I, s. 274.

⁴⁴ Zob. **FiW** II, s. 206.

⁴⁵ Tamże, s. 211.

⁴⁶ Tamże, s. 212.

⁴⁷ Zob. M. Mitera, M. Zubik, dz. cyt., s. 13.

⁴⁸ Z. Musiał, *Triumf człowieczeństwa*, „Rzeczpospolita”, 28.02 – 1.03.1998, s. 17; cyt. za: M. Mitera, M. Zubik, dz. cyt., s. 13.

lektualnych, moralnych czy religijnych, ponieważ jest istotą podlegającą ciągłemu rozwojowi⁴⁹. Tę tezę o możliwości poprawy zatwardziałego przestępcy Wolniewicz, tak jak każdy rygorysta, całkowicie odrzuca.

* * *

W podsumowaniu należy zauważyć, że idee abolicjonistyczne oddziałują na społeczeństwa od dłuższego czasu, który być może należałoby już liczyć w stuleciach, a mimo to opinia publiczna w swej większości stale opowiada się za stosowaniem kary śmierci. Ideologia abolicjonistyczna ma zatem nikłą siłę oddziaływania. Badania dotyczące postaw wobec kary śmierci wykazały, że u podstaw przekonań zarówno abolicjonistów, jak i rygorystów, leżą względy emocjonalne, a nie racjonalne. Większość społeczeństwa uważa karę główną za słuszną, a to wynika z poczucia sprawiedliwości. Tak więc abolicjonistyczne nastawienie stale wykazuje mniejszość społeczeństwa, a jednak kara śmierci została w wielu krajach zniesiona, bez liczenia się z odczuciami ogółu⁵⁰. Pojawia się sprzeczność, bo skoro stwierdzono, że opinia w tej kwestii opiera się na przesłankach emocjonalnych, to następujące twierdzenie jest nie tylko nieuzasadnione, lecz oddaje też sedno aktywizmu prawniczego: „Jednakże wszelkie badania zdają się potwierdzać tezę, iż podstawą decyzji co do utrzymania bądź odrzucenia kary śmierci powinny być nie tyle poglądy zwykłej większości, odpornej na argumenty racjonalne i użyteczne, co poglądy tej części danego społeczeństwa, którą uznać można za bardziej uświadomioną⁵¹”.

Abolicjonistę można porównać do fanatyka, który dąży do jednego dobra, pomijając inne, być może równorzędne, zaś wybrany przez niego sposób osiągnięcia upragnionego dobra może nie doprowadzić do realizacji celu. Abolicjoniści sprzeciwiając się karze śmierci, przejawiają fanatyczny upór. W sporze między abolicjonistami i rygorystami dominują ci pierwsi. Rygorysty mówią niewiele, lecz są wspierani przez anonimowe sondaże opinii publicznej. Na całym świecie stosunek zwolenników do przeciwników wynosi około dwóch do jednego⁵². Wolniewicz zastanawia się, jaką wartość nadrzędną chcą chronić abolicjoniści, ponieważ „nie jest jasne, czy ma to być według nich droga do realizacji jakiegoś dobra, czy też dobro samo w sobie”⁵³. Dobrem tym nie może być „świętość życia”, ponieważ

⁴⁹ Zob. M. Mitera, M. Zubik, *Kara śmierci...*, dzieło cyt., s. 15.

⁵⁰ Zob. tamże, ss. 6 i 17–18.

⁵¹ K. Krajewski, *Opinia publiczna a problem kary śmierci*, „Państwo i prawo” 9, 1990, s. 67; cyt. za: M. Mitera, M. Zubik, dz. cyt., s. 18.

⁵² Zob. *FiW* II, 207.

⁵³ B. Wolniewicz, *O pojęciach fanatyzmu i tolerancji*, w: Z. Rosińska (red.), *Religia i wartości*” (*Materiały z seminarium*), Warszawa 1990; przedruk w: *FiW* I, s. 157.

abolicjoniści zwykle popierają liberalizację prawa do aborcji. Wolniewicz przypuszcza, że chodzi im raczej o oszczędzanie cierpień, co samo w sobie jest wielkim dobrem, lecz zaangażowanie w sprawę jest niewspółmierne, bo nie bierze pod uwagę innego wielkiego dobra, jakim jest poczucie sprawiedliwości. Jedyne racjonalne argumenty abolicjonistów to teza, że oszczędzanie cierpień jest większym dobrem niż poczucie sprawiedliwości. Wolniewicz uznaje tę tezę za bardzo sporną i nie usprawiedliwiającą nadgorliwości abolicjonistów, czyli „abolicjonistycznego zelanctwa”⁵⁴. Zelanctwem Wolniewicz określa „to, co abolicjoniści czynią, usiłując narzucić społeczeństwu wątpliwą hierarchię wartości, której społeczeństwo to wyraźnie nie akceptuje”⁵⁵.

⁵⁴ Tamże, s. 157–158.

⁵⁵ Tamże, s. 158.

JOANNA SMAKULSKA

ABOLITION AS A MANIFESTATION OF LAW ACTIVISM

(Summary)

The essence of law is the law consciousness of societies. Polish philosopher Bogusław Wolniewicz perceives unsettling phenomenon of vanishing the law consciousness and the will to fight actively for moral order. The main reason is law activism, mainly abolition with its absolute ban on capital punishment. Law activism may be defined as the willingness to introduce some laws against the opinion of the majority. Abolishing the death penalty has resulted in confusion of law consciousness, disappearing of the sense of justice and the atrophy of law.

Key words: law activism, abolition, capital punishment, Bogusław Wolniewicz, law order

Adres do korespondencji

Address for correspondence

dr Joanna Smakulska
Uniwersytet w Białymstoku
Katedra Bioetyki i Antropologii Filozoficznej
Pl. Uniwersytecki 1
15-240 Białystok

STEFAN KONSTAŃCZAK

KRIONIKA JAKO PRÓBA WALKI CZŁOWIEKA ZE ŚMIERCIA

Zainteresowanie lodem i zimnem jest trwa już od tysięcy lat. Przez wieki ludzie nauczyli się także wykorzystywać zimno do swoich potrzeb. W odległej przeszłości nieznaną technikę długotrwałego przechowywania żywności była bowiem jedną z głównych przyczyn wędrownego trybu życia pierwszych wspólnot ludzkich. Równocześnie jednak niewątpliwą przyczyną dalekich nawet migracji była zbliżająca się zima. Z jednej strony zima utrudniała życie, gdyż wymagała specjalnej odzieży i utrzymywania ciepła w miejscach odpoczynku, z drugiej zaś strony zdobywanie żywności (np. łowienie ryb spod lodu) było wówczas ułatwione, podobnie jak i długotrwałe przechowywanie jej zapasów. Coraz liczniejsze populacje ludzkie, które decydowały się na zimowanie w stałych i dobrze znanych sobie miejscach, żywiły się wówczas głównie mięsem przechowywanym zapewne na sposób podpatrzony u zwierząt. Już wtedy ludzie musieli fascynować się mrozem jako czynnikiem hamującym przebieg naturalnych procesów biologicznych związanych z psuciem się żywności. Jednocześnie jednak widzieli, że mróz bardzo łatwo i szybko zabija. Zapewne i wówczas zdarzały się sytuacje, w których rzekomo zamrożony człowiek przyniesiony do ciepłej jaskini wracał do życia.

Patrząc z perspektywy kilkunastu ostatnich tysięcy lat, dość trudno pogodzić z myślą, że jeszcze ok. 11 tysięcy lat temu, czyli do końca ostatniego zlodowacenia, cała ówczesna ludzkość składała się z nielicznych gromad zbieracko-łowiczych, praktycznie nieróżniących się między sobą. Taki stan rzeczy przetrwał aż do początków cywilizacji¹. Istnieją także teorie rozwoju społecznego, które sta-

¹ Zob. J. Diamond, *Strzelby, zarazki, maszyny. Losy ludzkich społeczeństw*, tłum. M. Konażewski, Wyd. Prószyński i S-ka, Warszawa 2000, s. 14–15.

rają się wykazać, iż ludzie żyjący w chłodnym klimacie są bardziej zapobiegliwi i twórczy, niż ci żyjący w ciepłych rejonach Ziemi. Po prostu życie ich zmuszało do nieustannych wyborów i poszukiwań. Teorie te nie wytrzymują praktycznej weryfikacji, gdyż zarówno Eskimosi, jak i Lapończycy czy Czukcze nigdy nie stworzyli cywilizacji o wysokim poziomie rozwoju. Być może jest tak, jak to sugeruje Diamond², iż to właśnie umiejętność wytwarzania żywności jest głównym motorem rozwoju cywilizacji. Prymitywne zbieractwo zostało w ten sposób wyparte przez szybko rozwijające się rolnictwo, choć myślistwo do dziś odgrywa pewną rolę w zdobywaniu potrzebnej żywności dla wielu społeczności. Zbiorowości ludzkie żyjące w pobliżu koła podbiegunowego były skazane na myślistwo, gdyż warunki zewnętrzne uniemożliwiały rozwój rolnictwa. Zapewne nigdy nie cierpiały przez to na nadmiar żywności, znacznie częściej doświadczały jej niedostatku. To przecież nie niedobór żywności, lecz okresowy jej nadmiar warunkował powstanie i rozwój technologii chłodniczych. Jednocześnie ludzi fascynował także tryb życia niektórych zwierząt, które najchłodniejsze okresy roku po prostu przespiały. Potrafią to robić nawet tak potężne drapieżniki, jak niedźwiedzie. Dopiero po wielu tysiącleciach stwierdzono, że stan, w jakim znajdują się owe zwierzęta, tylko pozornie przypomina sen. W rzeczywistości jest to stan swoistego letargu, w którym następuje spowolnienie funkcji życiowych. Być może nie tyle sam sen, co ponowny i szybki powrót do normalnego, aktywnego życia fascynował człowieka. Stan ten nazwano hibernacją (od łacińskich słów *hibernus* – zimowy i *hibernare* – zimować). Taką niezwykłą zdolność niektórych organizmów żywych ludzie starają się od wieków wykorzystać dla własnych celów. Zatem należałoby uznać, iż zwykle podpatrywanie przyrody było dla człowieka inspiracją do wielu odkryć i wytyczania zupełnie nowych dróg poszukiwań. Te niezwykle umiejętności hibernacji, przetrwania niekorzystnych warunków zewnętrznych, skłaniały późniejszych pisarzy science-fiction do snucia rozważań odnośnie do możliwości odbycia długotrwałych lotów w kosmosie z załogą poddaną hibernacji w niskich temperaturach, co miałyby zwalniać o kilka rzędów wielkości procesy starzenia się.

Okazuje się, że samo życie dostarcza przykładów, które wspierają takie rozważania. Prasa całego świata opisywała niezwykle przypadek 42-letniego alpinisty, który zamarzł przysypany pod siedmiometrową warstwą śniegu. Po godzinach przebywania pod śniegiem jego serce było „twarde jak kawałek stali”, a jednak lekarze w klinice uniwersyteckiej w Bernie zdecydowali się go reanimować. Ciało stopniowo ogrzewali przez doprowadzanie świeżej krwi. Już po 20 minutach serce zaczęło bić. Podobny sukces odnotowali amerykańscy lekarze ze stanu Minnesota ratujący zamarzniętą w temperaturze -30°C Jean Hilard³. Okazuje się bowiem, iż

² Zob. tamże, s. 74–216.

³ Z. Wojtasiński, *Przepustka do nieśmiertelności*, „Rzeczpospolita” 1998, z dnia 24 grudnia.

w niskich temperaturach obniża się zapotrzebowanie organizmu w tlen, a tkanki ludzkie dłużej wytrzymują jego brak. Dotyczy to nawet mózgu, na którym przeprowadza się operacje z wykorzystaniem miejscowego zamrażania.

Z samej obserwacji natury wynika, że niskie temperatury mogą pomóc człowiekowi, zwłaszcza jeśli ma możliwość ich kontrolowania. Z drugiej jednak strony naturalny (niekontrolowany) mróz zabija albo przynajmniej osłabia człowieka, podobnie zresztą jak każdą inną żywą istotę. Niektóre organizmy potrafiły jednak zabezpieczyć się przed negatywnym wpływem niskich temperatur (np. foki, pingwiny, polarne niedźwiedzie), co jednak wcale nie oznacza, że mróz je oszczędza. Jednak z drugiej strony niska temperatura doskonale konserwuje substancje organiczne, czego dowodem są np. odnajdowane po latach nienaruszone ciała zamrzniętych członków ekspedycji polarnych. Pomysł wykorzystania niskich temperatur do długotrwałego przechowywania ciał ludzkich ma więc swe źródła w samej naturze.

Współczesna nauka ma zresztą niejaki problemy z organicznymi układami. Stanowią je bowiem układy żywe, które często jakby nie podlegały prawom przyrody. Sami przyrodoznawcy czasem nawet mają wątpliwości czy wszechwładna druga zasada termodynamiki (zasada wzrostu entropii) ma w pełni zastosowanie w przypadku istot żywych. Wybitny fizyk austriacki Erwin Schrödinger uważał, iż życie przeczy drugiej zasadzie termodynamiki, gdyż w dowolnym układzie żywym entropia nie tylko nie rośnie, ale maleje⁴. Podobnym tropem poszli i inni. Znany biolog J. B. S. Haldane podał skurcz serca jako konkretny przykład odstępstwa od tej zasady. Serce wykonuje przecież ogromną pracę, a wzrost jego temperatury jest niezauważalny⁵. Podobnie jest i z innymi organami wewnętrznymi. Jednak w życiu każdego organizmu nastaje moment, gdy jego entropia zaczyna nieodwracalnie rosnąć. Rzecz jasna chodzi tu o moment śmierci, który następuje – jak to obrazowo ujął Michał Heller – „Gdy procesy bałaganu przeważą w organizmie, a entropia osiągnie maksimum, nastąpi jego śmierć biologiczna”⁶. Tymczasem nawet martwe ciało pozostaje układem biologicznym, gdyż procesy jego degradacji rozpoczęte już w momencie narodzin trwają niepowstrzymanie także po jego śmierci. Przywracanie ciała do życia, np. ze stanu śmierci klinicznej, zahamowuje ten proces, stąd wielu uczonych ma nadzieje, iż w przyszłości uda się tego dokonać nawet wiele lat po śmierci biologicznej. To nie tylko marzenie, to także usilna praktyka badawcza, która prowadzona ogromnym nakładem sił i środków technicznych pragnie odwrócić ślepą bezwzględność drugiej zasady termodynamiki nawet po śmierci żywego organizmu.

⁴ Zob. E. Schrödinger, *Czym jest życie*, Prószyński i S-ka, Warszawa 1998, s. 83–91.

⁵ Zob. C. H. Colli, *Teoria kinetyczna i entropia*, tłum. K. Makowski, PWN, Warszawa 1989, s. 200.

⁶ M. Heller, *Usprawiedliwienie Wszechświata*, Wyd. ZNAK, Kraków 1995, s. 76.

Próbując zatem zapobiec śmierci istoty żyjącej należałoby dokonać interwencji jeszcze w momencie, gdy entropia układu organicznego jeszcze nie rośnie gwałtownie. Jest to rzecz jasna formalnie możliwe, ale pod warunkiem, że zatrzymamy – lub co najmniej „zawiesimy” w pewnym momencie czasowym – przebieg wszelkich procesów zachodzących w rozpatrywanym układzie. W przypadku układów fizycznych jest to możliwe wyłącznie w temperaturze zera bezwzględnego: 0°K ($-273,15^{\circ}\text{C}$). Jednak, jak już to wspomniano wcześniej, żywe organizmy potrafią zapanować w jakiś sposób nad degradacją swoich elementów składowych, utrzymując cały system w ciągłej sprawności. Nie ma zatem potrzeby schładzania organizmu aż do tak niskiej temperatury, gdyż wszelkie procesy biologiczne i większość chemicznych zostaje zahamowanych w znacznie wyższych temperaturach. Kierunek dla działań zapobiegających procesom degradacji układów żywionych został jednak tym samym wskazany. Dziedziną nauki zajmującą się tak niskimi temperaturami, które hamują, a nawet zatrzymują zachodzenie procesów biologicznych i po części chemicznych, jest kriogenika zwana też kriofizyką.

W kriofizyce zasadnicze znaczenie ma proces chłodzenia, „w którym następuje obniżenie lub utrzymanie obniżonej temperatury”. Realizuje się go na dwa główne sposoby: (1) „w sposób naturalny – przez wykorzystanie czynnika, którego temperatura jest niższa od temperatury ochładzanego ciepła”, (2) „w sposób sztuczny – przez wykorzystanie przemian termodynamicznych w obiegu zamkniętym realizowanym w urządzeniu chłodniczym”⁷. Nie wdając się w szczegóły dotyczące procedur technicznych stosowanych przy obniżaniu temperatur w układach zamkniętych (gdyż tylko w takich jest możliwe otrzymywanie temperatur kriogenicznych), należy pamiętać o tym, iż powszechnie znana II zasada termodynamiki⁸ wymaga, aby przy obniżaniu temperatury układu doprowadzać energię z zewnątrz. Tylko w takim przypadku jest możliwe odprowadzenie ciepła z ciała o temperaturze niższej do ciała o temperaturze wyższej. Procesy obniżania temperatury ciał i układów są właśnie przedmiotem zainteresowania chłodnictwa i kriogeniki, przy czym każda z tych dyscyplin zajmuje się innym zakresem temperaturowym.

W układach, w których konieczne jest zachowanie niskiej i stałej temperatury, niezbędne jest stosowanie wymienników ciepła, które odprowadzają jego nadmiar. Wymóg ten narzuca wspomniana II zasada termodynamiki. Zatem niezbędny jest ciągły nadzór i kontrola nad procesami kriogenicznymi (przede wszystkim stały

⁷ A. Wesołowski, *Urządzenia chłodnicze i kriogeniczne oraz ich pomiary cieplne*, WNiT, Warszawa 1980, s. 31.

⁸ II zasada termodynamiki, w swej najogólniejszej postaci zwana *zasadą wzrostu entropii*, mówi, że w układzie zamkniętym mogą zachodzić tylko takie procesy, podczas których entropia układu nie zmienia się (procesy odwracalne) lub wzrasta (procesy nieodwracalne). Zob. *Słownik fizyczny*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1984, s. 408.

pomiar temperatury), a nadto stały dopływ energii do wymienników ciepła. Rzecz jasna sam proces pomiaru opiera się już nie na tradycyjnych termometrach, lecz na prowadzeniu skomplikowanych obliczeń i procedurach fizycznych. Takich samych wyliczeń wymaga określenie wymiany ciepła pomiędzy obiektem (próbką) chłodzonym a jej otoczeniem. Jest to niezbędne do tego, aby dostosować konstrukcję kriostatu do potrzeb; tak zapewnia się stabilną wysokość temperatury chłodzonego ciała. Nie wszystkie parametry da się przewidzieć z dużą dokładnością, do nieprzewidywalnych należą przede wszystkim promieniowanie oraz przewodnictwo cieplne gazów reszkowych znajdujących się w próżniowych warstwach izolacyjnych⁹. Aby zmniejszyć do minimum błędy tego typu, obok odgazowania wykorzystuje się do absorpcji tych gazów specjalne substancje zwane getterami. Pozwalają one na tyle zmniejszyć ciśnienie w warstwach próżniowych, że popełniane błędy są prawie nieistotne¹⁰. Oczywiście kriostat musi być przygotowany do funkcjonowania w pewnym zakresie temperaturowym. Skomplikowane techniki obniżania temperatur w dużym zakresie są pracochłonne i czasochłonne, stąd biorą się zabiegi, aby nie dopuścić do zbyt gwałtownej zmiany temperatury ciała chłodzonego. Dlatego kriostaty są konstruowane do pracy w niewielkim przedziale temperaturowym, co umożliwia szybką i skuteczną ingerencję w przypadku nagłego zachwiania temperatury.

Trzeba również wziąć pod uwagę, iż ciało stałe zanurzone w skroplonym gazie jest zanurzone w cieczy, a wszystkie ciecze są rozpuszczalnikami. Ma to niebagatelny wpływ na wybór rodzaju czynnika chłodzącego i dodatkowo nakłada konieczność stałej dbałości o czystość cieczy chłodzącej. Każda bowiem domieszka innych gazów może spowodować przyspieszenie naturalnych procesów rozpuszczania stałych składników w czynniku chłodzącym. Ciekły tlen jest nieodpowiednim chłodziwem z racji wysokiej rozpuszczalności innych ciał, gdyż nawet w tym stanie zachowuje właściwości silnego utleniacza¹¹. Dlatego też należy go usuwać z układów chłodzących, gdyż może znacznie przyspieszyć procesy rozpuszczania ciał chłodzonych. W tym przypadku pod uwagę bierzemy wyłącznie możliwość rozpuszczania substancji w gazach skroplonych w temperaturach kriogenicznych. Chodzi więc o gazy skraplające się w temperaturach nie niższych niż 90 K.

W bardzo niskich temperaturach rzędu 20–30 K rozpuszczalność substancji w gazach skroplonych stabilizuje się i praktycznie się nie zmienia. W temperaturach bliskich 1 K w stanie ciekłym występuje tylko hel (pozostałe gazy stają

⁹ Zob. G. K. White, *Technika doświadczalna w fizyce niskich temperatur*, PWN, Warszawa 1965, s. 260–294.

¹⁰ Szerzej na ten temat w: R.B. Scott, *Technika niskich temperatur*, WNT, Warszawa 1963, s. 156–158.

¹¹ Zob. E. Szczepaniec-Cięciak, *Ciecze kriogeniczne jako rozpuszczalniki zestalonych substancji*, Wyd. UJ, Kraków 1984, s. 131 n.

się substancjami stałymi). Hel w stanie ciekłym przestaje być rozpuszczalnikiem. Uzyskanie tak niskiej temperatury jest jednak zbyt kosztowne, a możliwości utrzymania stabilnego układu są bardzo ograniczone. Dlatego praktycznym rozwiązaniem jest stosowanie w kriostatach jako chłodziwa azotu, który w stan ciekły (symbol: LN₂) przechodzi już w temperaturze –196°C.

Techniki, którymi ludzie mogą się posłużyć w kriogenice mają więc za zadanie ominąć najbardziej egalitarystyczną barierę, jaką sama natura wprowadziła do biosfery – bowiem wszyscy ludzie oraz wszystko co żyje nieuchronnie kiedyś umrze.

Temperatury kriogeniczne jako bariera powstrzymująca śmierć

Każdy organizm żywy jest złożonym systemem, w którym trwałość całości jest zależna od stanu poszczególnych części. W odróżnieniu od innych układów, w organizmie żadna część nie może funkcjonować samodzielnie, a brak któregoś z podsystemów dezintegruje całość, doprowadzając do jej rozpadu, czyli do śmierci organizmu. Żywa istota może więc istnieć wyłącznie jako zintegrowany układ dynamiczny, w którym wszystkie podsystemy współdziałają ze sobą. Z punktu widzenia biologa organizm da się przedstawić jako system, w którym zachodzą równocześnie przynajmniej trzy rodzaje dynamiki.

1. Dynamika fizyko-chemiczna – związana z naturalnym obiegiem materii w przyrodzie;
2. Dynamika biologiczna – na którą składają się procesy podtrzymujące życie;
3. Dynamika obumierania – gdyż już od momentu narodzin zachodzą procesy dezintegracji, nieuchronnie zapowiadające przyszłą śmierć. Chodzi tu zwłaszcza o to, iż organizm posiada swój zegar biologiczny, bo telomery w określonych odcinkach czasu skracają długość nici DNA każdego kolejnego pokolenia komórek, a stąd każda nowa komórka, z wyjątkiem komórek rozrodczych i nowotworowych, jest jakościowo gorsza od swoich poprzedniczek. Ponadto liczba pokoleń pochodzących z podziału komórek ludzkich z tkanek jest ograniczona. Granica Hayflicka¹² sięga zaledwie 50 podziałów, po czym komórki nieodwołalnie obumierają.

¹² W 1961 r. Leonard Hayflick z Uniwersytetu Kalifornijskiego na podstawie prowadzonych doświadczeń stwierdził, iż komórki ludzkie z hodowli tkankowych dzielą się ograniczoną liczbę razy, po czym obumierają. Nie oznacza to jednak, że wszyscy powinniśmy żyć tak samo długo. Decydują o tym warunki życia oraz genetyczne wyposażenie organizmu, które powoduje, że każdemu z nas zegar biologiczny bije trochę inaczej. Istnieje jednak nieprzekraczalna granica wieku, do którego może dożyć człowiek, sięgająca ok. 125 lat. Por. K. Hopkin, *Jak zostać matuzalemem*, tłum. H. Rywik, „Świat Nauki” 12, 1999.

Stanem niepożądanym była i nadal jest zatem śmierć biologiczna, bezwzględnie przecinająca nić każdego żywota. Być może obserwacje wracających do normalnego funkcjonowania osób obudzonych z letargu czy katalepsji wzbudzały nadzieje, że można ją oszukać. Jeden ze sposobów prowadził przez konserwowanie zwłok ludzkich. Nie wydaje się być specjalnie istotnym sposób dokonywania owej konserwacji, istotnym jest próba utrwalenia ciała w możliwie niezmienionym stanie tak długo, aby w przyszłości mogło dojść do ożywienia całego organizmu.

Motywacje takich działań są przynajmniej dwojakie:

- Po pierwsze – strach przed śmiercią. Problem ten jest szeroko rozpatrywany w literaturze filozoficznej¹³. Śmierć jest odczuwana przez zdecydowaną większość ludzi, jako coś złego, niezależnie od świadomości, iż jest to zjawisko zupełnie naturalne, którego i tak nie unikniemy. Nie wdając się w szczegółowe rozważania, dlaczego śmierć jest złem, przytoczmy tylko niektóre argumenty za taką tezą. Zdaniem wielu etyków śmierć pozbawia nas wszelkich dóbr (niekoniecznie materialnych), jakie nagromadziliśmy za życia, a wszystko co pomniejsza nasze dobro, jest złe. Stan istnienia jest dobrem w przeciwieństwie do śmierci, która to istnienie odbiera; czy też wreszcie – zjawisko śmierci uświadamia nam miałość własnego istnienia, niwecząc za jednym zamachem wszystkie plany życiowe oraz uwidacznia naszą bezsilność wobec potęgi praw natury;

- Po drugie – dążenie do nieśmiertelności. Otóż chcemy żyć tak długo dopóki mamy coś na tym świecie do zrobienia. Naturalnym dążeniem człowieka jest więc zachowanie swego życia. Pragnienie śmierci jest udziałem nielicznych, którzy zatracili sens swego życia i nie widzą dla siebie miejsca w świecie. Zdecydowana większość ludzi widząc dla siebie możliwość dalszego spełniania się na ziemskim padole, kurczowo trzyma się życia i pragnie żyć jak najdłużej. Tym razem nieśmiertelność jawi się nam jako coś pożądanego, z czym wiążemy ogromne nadzieje.

Zauważyć można w tym przypadku pozorną przeciwstawność obu tych dążeń. Pierwsze z nich bowiem jest ukierunkowane do czegoś (pragnienie), a drugie od czegoś (ucieczka). Niezależnie od naszego osobistego stosunku do tej kwestii widzimy jednak, iż sens obu tym motywacjom nadaje istnienie zjawiska śmierci, gdyby bowiem nie było śmierci, dążenie do nieśmiertelności byłoby czymś bezsensownym. Jeśli zatem śmierć jest złem, to przeciwieństwo śmierci – życie – musi być dobrem. Stąd śmierć dlatego jest złem, gdyż oznacza utratę czegoś najbardziej wartościowego dla nas – życia. Dalszą konsekwencją takiego rozumowania jest uznanie, że każdy moment życia warto przeżyć a życie dłuższe jest warto-

¹³ Zob. I. Ziemiński, *Zagadnienie śmierci w filozofii analitycznej*, TN KUL, Lublin 1999, s. 137–336. Są tam przedstawione różnorodne stanowiska w tej kwestii wraz z ich krytyką. Interesujący punkt widzenia przedstawia także Aleksandra Kuzior w swym opracowaniu *Zrozumieć los. Rozważania o życiu i śmierci*, [w:] *Etyka wobec sytuacji granicznych*, pod red. D. Probuckiej, Wyd. „Impuls”, Kraków 2007, s. 203–214.

ściowsze od krótszego. Rozumowaniu temu można by przeciwstawić wiele kontrargumentów, nieraz bardzo ważkich, ale jak wydaje się jest ono aprobowane przez przeważającą liczbę ludzi. W takim razie nieśmiertelność jest wartością najwyższą, gdyż sumuje nieskończoną liczbę stanów dobrych, jakimi są kolejne momenty życia niekończącego się śmiercią. Oczywiście argument, iż długie życie jest bardziej wartościowe od krótkiego, może być podważany z różnych pozycji. Dla naszych wywodów istotny jest argument, iż skoro śmierć poprzedza cierpienie niedające się niczym złagodzić, to wówczas każdy jego moment jest udręką, stąd krótsze życie wydawałoby się czymś wartościowszym, bo mniej przepełnionym cierpieniem. Jest to argument, który chętnie wykorzystuje się przy etycznym uzasadnianiu eutanazji. Przy takim znaczeniu śmierć nie jawi się jako zło, a wręcz przeciwnie, może być stanem pożądanym. Jakikolwiek jednak przyjęlibyśmy punkt widzenia, to zawsze stanem pożądanym jest długie życie pozbawione cierpień.

Krioniczne „zawieszenie” – nadzieje i wątpliwości

Wyraz „krionika” nie występuje w polskich encyklopediach i słownikach. Za to bez problemu znajdziemy go w większości publikacji encyklopedycznych wydanych w USA. Można jednak zauważyć, że poważne wydawnictwa naukowe w rodzaju *Encyclopaedia Britanica* czy też *Webster's New World Medical Dictionary*¹⁴, w ogóle nie zawierają tego terminu. Także w Polsce w użyciu występuje tylko wyraz „kriogenika” i jego pochodne¹⁵. Dlatego w celu jednoznacznego ujęcia problemu w niniejszym tekście używana będzie terminologia amerykańska. Według definicji używanej przez Alcor Life Extension Foundation, największą firmę zajmującą się „zawieszaniem” ciał ludzkich w płynnym azocie, krionika to: „Praktyka zamrażania nieuleczalnie chorych ludzi z punktu widzenia współczesnej technologii medycznej, w nadziei że w przyszłości dojdzie do odkrycia sposobu przywrócenia ich do życia, a więc kiedy zostaną wynalezione sposoby naprawienia szkód spowodowanych procedurą zamrażania, jak również uleczenia chorób bądź innych przyczyn ich zgonu, które były przyczyną sprawczą ich krionicznego zawieszenia”¹⁶. Niestety nie spełnia ona wymogów definicji naukowej. Na szczęście w innym miejscu precyzuje się znaczenie tego terminu: „jest to powolne schładzanie

¹⁴ Zob. *Webster's New World™ Medical Dictionary*, IDG Books Worldwide 2000.

¹⁵ Na temat krioniki brak polskich opracowań. Można jedynie spotkać kilka artykułów na ten temat w prasie codziennej i periodykach. Rozszerzenie terminu „kriogenika” do zastosowań wobec człowieka spotkać można np. w: M. Wańczowski, *Księga żałoby i śmierci*, Opole 1993, s. 149–150.

¹⁶ Definicja jest dostępna na stronach internetowych Alcoru [<http://www.alcor.org/cryodef.html>]. Tłumaczenie własne autora. Definicję tę powtarza także *Webster's New Collegiate Dictionary*.

ciała aż do momentu, gdy wszystkie funkcje życiowe zostaną całkowicie zatrzymane włącznie z procesem fizycznego rozkładu”¹⁷. Jak już wcześniej powiedziano, jest to możliwe dopiero w temperaturach kriogenicznych. Zatem termin „kronika” używany będzie w odniesieniu do zastosowań technik kriogenicznych do „zawieszenia” (*cryonic suspension*) w czasie ciała ludzkiego.

Proces krimonizacji ludzi po ich śmierci biologicznej nieuchronnie kojarzy się z mumifikacją zwłok. Jest to więc pozostałość po pierwotnym przekonaniu, że trwałość ciała warunkuje możliwość dalszego funkcjonowania danego człowieka, nawet po śmierci biologicznej. Drugim aspektem tego procesu jest odwieczna walka człowieka ze śmiercią, którą człowiek prowadzi za pomocą coraz bardziej wyrafinowanych technik. Krimonizacja daje nadzieję na przezwyciężenie w przyszłości śmierci – dziś jeszcze zwycięskiej. Oznaczać więc musiałaby odłożenie zwycięstwa na później, dosłownie na lepsze czasy. Oferuje się więc podwójną wygraną zamrażanym osobom; po pierwsze, dalsze życie w dobrym zdrowiu w nieokreślonej przyszłości, a po drugie, wskrzeszenie w nowych szczęśliwszych czasach, które być może będą oferować długowieczność lub nawet nieśmiertelność.

Reklamową stronę dla całego przedsięwzięcia zapewnia książka dostępna także za darmo w Internecie *The Prospect of Immortality* autorstwa Roberta C. W. Ettingera (1918–2011). Miała ona na całym świecie wiele wydań i choć treściami przypomina powieść science-fiction, to jednak stanowi ciągle obowiązkową lekturę dla każdego zainteresowanego możliwością przekroczenia własnych biologicznych uwarunkowań. Książka po raz pierwszy została wydana w 1962 r. i stąd wiele zawartych w niej tez nie przemawia do współczesnego człowieka. Sama wizja wielu ludziom wydaje się tak urzekająca, że decydują się poddać tego typu procedurom. Teoretycznie niewiele ryzykują, wszak i tak przeżyją swe życie, a zyskują jakiś ułamek procenta szansy, że ich marzenie ziści się. Ryzykują więc przede wszystkim swe pieniądze, których niekiedy i tak za życia nie mają kiedy wydawać.

Ze względów technicznych ważne jest, aby osoby zainteresowane krimonizacją ciała zostały poddane odpowiednim zabiegom natychmiast po swej śmierci. Aby nie dopuścić do przeszkód w rozpoczęciu takiej procedury, np. ze strony rodziny, osoby zarejestrowane w firmach krimonicznych, Alcor i Trans Time, otrzymują tzw. „kartę przetrwania”, którą są obowiązane nosić na przegubie ręki. Miejsce ich noszenia nie jest wybrane przypadkowo, gdyż w tym samym miejscu nosi się także oznakowania grupy krwi, stąd lekarz przybyły na miejsce zgonu lub wypadku ma przynajmniej dwa powody, aby chwytać ofiarę za przegub: badanie pulsu oraz szukanie grupy krwi. Karty takie wydaje np. Life Extension Society w Waszyngtonie, które jeszcze za życia przyszłego „krimonauty” pomaga mu załatwić wszelkie formalności związane z dalszym postępowaniem z ciałem po śmierci

¹⁷ Tamże.

oraz uregulować sprawy finansowe i prawne. Dzięki tego typu zabiegom klienci takich firm na wypadek swej śmierci z góry przekazują swe ciało pod opiekę specjalistów od krioniki.

Akces do dowolnej firmy krionicznej nie jest jednak prosty. Firmy żądają wypełnienia bardzo szczegółowych ankiet, w których trzeba podać nie tylko szczegółowe dane osobowe, ale także dane o swoim zdrowiu, deklarację co do sposobu krionizacji (pełna – całego ciała, lub tzw. neuro – oszczędnościowa, dotycząca „zawieszenia” samej głowy) oraz ubezpieczenia na życie, systemu alarmowego itp. Formularz ma kilka stron i wypełnienie go wymaga sporego wysiłku¹⁸.

Rzecz jasna istnieje mnóstwo problemów z ustaleniem momentu śmierci. Przyjęta definicja śmierci mózgowej jest tylko jedną z możliwych. Jeszcze w XVI w. Ambroise Paré miał powiedzieć: „Nie ma nic pewniejszego od śmierci, nie ma nic mniej pewnego, niż jej godzina”. Tanatoza to zbiór wszelkich oznak biologicznych, które określają „granice śmierci relatywnej od absolutnej”¹⁹. Bez wątpienia jednak moment, w którym następuje śmierć tkankowa (nawet tylko niektórych tkanek) oznacza nieodwracalne stadium umierania. Z chwilą, gdy taki proces zdąży nastąpić krionizacja ciała traci sens. Stąd potrzeba noszenia owych „kart przetrwania”, aby zabiegi krionizacyjne nastąpiły jak najszybciej. Można doszukiwać się tutaj pewnej analogii z momentem pobrania narządów do transplantacji, co musi nastąpić zanim rozpocznie się śmierć tkankowa. Sens przeprowadzania takiego zabiegu w firmach kriogenicznych wymaga dostarczenia do laboratoriów jeszcze „żywych” klientów. Służyć temu mają właśnie owe „karty przetrwania”.

We współczesnych sporach bioetyczne prawie w ogóle nie podnosi się kwestii „krionicznego zawieszenia” w czasie ludzkich ciał. Wiąże się to również ze spadkiem zainteresowania procedurami krionicznymi. Nie oznacza to jednak, że firmy krioniczne przestały istnieć. Przetrwały one ciężkie chwile i mają ciągle nowych klientów. Do korzystania z tych usług popycha ludzi nadzieja na ostateczne zwycięstwo człowieka nad śmiercią w mniej lub bardziej odległej przyszłości.

Konkluzja

Zamiast podsumowania problemu mimowolnie nasuwa się refleksja dotycząca możliwości etycznej aprobaty ludzkich dążeń nakierowanych na nieustanne przedłużanie życia i zapewnienie sobie ułudy nieśmiertelności²⁰. Wiara w potęgę nauki

¹⁸ Zob strony internetowe Alcor [<http://www.alcor.org/procedures.html>].

¹⁹ M. Wańczowski, *Księga żałoby i śmierci*, s. 355.

²⁰ Interesująco na temat współczesnego antropologicznego dyskursu na temat ludzkiego ciała pisze m.in. E. Struzik, *Antropologiczny wymiar cielesności w epoce późnej nowoczesności*, w: T. Czakon (red.), *Filozofia wobec globalizacji*, Wydawnictwo UŚ, Katowice 2009, s. 274–290.

w przypadku potencjalnych krionautów wydaje się niezachwiana. Gdyby ich nadzieje miały się ziścić, to jedyna ostoja pełnego egalitaryzmu, jaka jest śmierć, upadnie. Rzecz tylko w tym, że nie odbyłoby się to na skutek własnych zabiegów, czy też wyjątkowych zdolności, tylko skutek posiadania odpowiedniej ilości pieniędzy. Nie można też zapomnieć, iż to przecież nie arystokracja moralna kupuje sobie uludę nieśmiertelności, tylko ludzie o mentalności kupieckiej, którymi kieruje żądza „zdobycia” nieśmiertelności, a więc afekt, który trudno uznać za chwalebny. Wydaje się więc, iż „kupowanie” sobie nieśmiertelności, to skrajna postać konsumeryzmu przejawiająca się w poglądzie, iż wszystko i wszystkich można kupić. Niewątpliwie wizja przyszłości opanowanej przez „desant nieśmiertelnych” z przeszłości wydaje się być mało zachęcająca. Rzecz jasna wszystko w rękach potomnych, którzy przecież wcale nie muszą podzielać naszych kryteriów moralnych.

Wreszcie należałoby postawić pytanie o sens, jaki przyświeca filozoficznym rozważaniom o krionice i kriogenice. Przecież nie chodzi o zachęcanie czy zniechęcanie do włączenia się w działalność towarzystw krionicznych lub firm oferujących takie usługi. Jak słusznie zauważył Thomas Nagel, teoria etyczna raczej słabo spełnia zadania „w służbie publicznej”. Stąd też należy być sceptycznie nastawionym do skuteczności takich działań. Jeszcze gorzej filozofia spełnia zadania reklamy. „Na pewno nie wystarczy wykazać niezbiecie, że dana praktyka czy linia polityczna jest niesprawiedliwa bądź niesłuszna. Trzeba aby istniała w ludziach gotowość słuchania, a o tym nie decyduje argumentacja. (...) filozoficzne pisanie nawet o najbardziej palących sprawach życia publicznego pozostaje zajęciem teoretycznym i nie można doń przykładać miary praktycznej skuteczności. (...) Nie wiem, czy ważniejsze jest zmienianie świata, czy rozumienie świata, ale filozofię najlepiej osądzać, kierując się jej wkładem w rozumienie wydarzeń, nie zaś w wytyczanie ich biegu”²¹. Zatem zamiarem autora nie było mnożenie wątpliwości, lecz próba osadzenia krioniki w realiach kulturowych i naukowych współczesności. Z racji tego, iż horyzont czasowy, po którym można będzie ocenić skuteczność tego typu praktyk, jest odległy i dziś praktycznie niemożliwy do dokładnego określenia, odpowiedź na pytanie o sens tego typu przedsięwzięć pozostawić należy czytelnikowi. Dziś znacznie większe nadzieje budzi wśród entuzjastów nieśmiertelności technika klonowania, która przecież umożliwia odtworzenie całego organizmu i jego ponowne narodziny, co jak się wydaje, jest obłożone znacznie mniejszym ryzykiem niż zaprezentowana procedura krionizacji ludzkich ciał.

²¹ T. Nagel. *Pytania ostateczne*, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997, s. 9.

STEFAN KONSTAŃCZAK**CRYONICS AS AN ATTEMPT OF THE MAN TO FIGHT DEATH****(Summary)**

In the presented article a philosophical verification (including ethical justification) of attempts of using cryonics technology – very low temperature technology – for prolonged storing of human bodies, has been made. The inspiration for such practice is C. W. Ettinger's book *The Prospect of Immortality*, a kind of Bible for cryonics procedure followers. A starting point for Ettinger was approaching death as a process and not as a single moment finishing human life. Every process can be stopped, including death. Such stopping of death is possible, according to him, using the physics of low temperatures. Owing to the new branch of the future – nanomedicine – microscopic robots (nanorobots) will be created and they will be able to operate within the cells. Thus, they will repair any injuries like the ones evoked by the procedure of freezing the body. Therefore, there exists a possibility of revitalization of dead bodies of people who died of terminal diseases or naturally. For Ettinger cryonics is, therefore, a gate to human immortality.

Key words: **cryonics, cryonic suspension, life, death, immortality**

Adres do korespondencji

Address for correspondence

dr hab. Stefan Konstańczak, prof UZ

Uniwersytet Zielonogórski

Instytut Filozofii – Zakład Etyki

Al. Wojska Polskiego 71A

65-762 Zielona Góra

e-mail: S.Konstanczak@ifil.uz.zgora.pl

KAROLINA FORNAL

FENOMEN LUDZKIEGO DOŚWIADCZANIA ŚMIERCI JÓZEFA TISCHNERA ZMAGANIA Z TRAGICZNOŚCIĄ ŻYCIA

Rozważania Józefa Tischnera nad fenomenem śmierci należą do mniej znanych w jego bogatej naukowej spuściźnie. Krakowski filozof rozpatrywał bowiem śmierć przede wszystkim od jej dialogicznej oraz aksjologicznej strony. Oznacza to zarazem, że te dwa wymiary postrzegania śmierci nakreślają w jego rozważaniach jej charakter oraz istotę. Wprowadzenie do rozważań autora *Filozofii dramatu* o kwestiach ostatecznych wymagają zatem uprzedniego wykazania współzależności, jaka łączy dialogiczność oraz aksjologię.

W filozofii uprawianej przez Józefa Tischnera pojęcia te odgrywają fundamentalną rolę, gdyż odnoszą się jedynie do człowieka. Innymi słowy, aksjologia oraz dialogiczność odnoszą się tylko do człowieka, w nim realizuje się bowiem ich sens, dzięki niemu mogą istnieć, a przede wszystkim poprzez sam fakt, że przynależą do jego świata, mają wpływ na jego funkcjonowanie. Punktem wyjścia do podjętych rozważań jest więc określenie, w jaki sposób kategorie te wpływają na siebie. Dialog sam w sobie to akt czystej komunikacji, akt porozumienia, chodzi w nim o to, aby nawiązać relację. Relacja dialogiczna może zachodzić zaś tylko między człowiekiem a człowiekiem. Dzieje się tak dlatego, że w naturę dialogu wpisana jest relacja, kontakt, wpisana jest konieczność spotkania z drugim. Dialog to obustronne zadawanie pytań i odpowiadanie na nie: „Stawianie pytań świadczy o ludzkiej *biedzie* oraz nieuniknionej dialogiczności”¹. Bieda ludzka była w słowniku krakowskiego filozofa ewidentnym, a jednocześnie charakterystycznym

¹ J. Wadowski, *Filozofia dramatu jako opis sytuacji granicznych*, „Principia” 1999, t. XXIV–XXV, s. 145.

przejawem tragiczności ludzkiego istnienia. W *Myśleniu według wartości* czytamy: „Spotykając, spotykamy zawsze Kogoś. Ktoś spotkany jest nam dany w fenomenie tragiczności”². Bieda to ludzki dramat, to niepewność sensu życia, ale najbardziej to świadomość podążania ku śmierci.

Jednakże już w samym momencie spotkania odkrywa się przed człowiekiem inny, nowy horyzont. Jest nim właśnie aksjologiczność. Kiedy podczas spotkania jedna ze stron zadaje pytanie, drugi rozmówca zostaje tym postawiony wobec wezwania do prawdy. Pytający oczekuje prawdy. Przed zapytaniem otwiera się dychotomiczny świat wartości. Może przyjąć pytanie i odpowiedzieć, mówi Tischner, ale może także się odwrócić. Spotkanie jest źródłem doświadczeń etycznych obfitujących w wartości o różnym ładunku, pozytywnym lub negatywnym. W *Etyce wartości i nadziei* tak to przedstawiał: „Doświadczenie wartości etycznych jest przeżyciem o dużym ładunku emocjonalnym. Nic dziwnego, zawsze bowiem w obszarze owego doświadczenia widnieje los człowieka, czasami los wielu ludzi. Człowiek ma tylko dwie możliwości: albo zdradzić – albo pozostać wiernym”³. Chwila oczekiwania na odpowiedź jest chwilą wahania, w której zapytany analizuje swoją gotowość do bycia w prawdzie, a więc gotowość do dania odpowiedzi i przyjęcia za nią odpowiedzialności. Jest to zatem wewnętrzna bitwa myśli i uczuć, a w bitwach z reguły padają ofiary. Tymi ofiarami są wartości, z jakich w danym momencie człowiek rezygnuje na rzecz urzeczywistnienia innych. Wybory te natomiast mają bezpośredni wpływ na drugiego, który wzywa w biedzie, a wzywając oczekuje potwierdzenia wartości, jaką jest on sam. Świat aksjologicznych doznań to świat składający się z samych przeciwności, z przeciwstawnych wartości, spośród których człowiek musi sam wybrać te, które ma zamiar realizować. Każdy wybór owocuje dwojako: dla jednych pozytywnie, dla innych negatywnie. Rzecz jednak w tym – na co zwraca szczególną uwagę filozof z Łopusznej – aby być wiernym.

Wydawałoby się, że dialogiczność oraz aksjologia wyrastają z człowieka, że skoro pojęcia te istnieją tylko wobec niego, zatem musi on być ich źródłem. Tymczasem filozof z Łopusznej wskazuje zupełnie inne źródło tych fundamentalnych dla życia ludzkiego zagadnień, a jest nim Dobro. Dlaczego właśnie ono ma być tym pierwotnym gruntem, na którym dialogiczność i aksjologia uzyskują swoje istnienie? Po pierwsze, Tischner twierdził, że „Dobro jest tym, co z natury dąży do zaistnienia”⁴. Perspektywa ta ukazuje dobro, którego wartość określa jego dążenie do zaistnienia. Istnienie jest naturą dobra, jego podstawową, a zarazem najważniejszą cechą. Zatem skoro dąży do zaistnienia, staje się tym samym nadawcą

² J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Znak, Kraków 1993, s. 512.

³ J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, w: tenże, *Wobec wartości*, W drodze, Poznań 1982, s. 93.

⁴ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Znak, Kraków 2006, s. 49.

istnienia, można także powiedzieć, że w pewnym sensie powołuje nowe życie. Dlatego można utożsamić dobro z pragnieniem życia, pragnieniem istnienia, obdarowywania. Dobro pragnie dożyć się i obdarowywać sobą w swojej wolności. Cechy te stwarzają charakterystyczny horyzont, w którym dobro może być urzeczywistniane. „Horyzont agatologiczny jest bardziej podstawowy niż wszystkie projekty działania. Jest to raczej horyzont światła niż siły. Spotykając innego, nie wiem jeszcze, co powinienem, a czego nie powinienem zrobić; nie wiem, czy w ogóle coś powinienem, czy można tu coś zrobić. Wiem jedno: tak być nie powinno (...). To, co aksjologiczne, jest przestrzenią działania wolności, rozumu i sumienia. To, co agatologiczne, budzi poczucie mocy i niemocy. Człowiek ma świadomość granicy człowieczeństwa”⁵.

Zauważyć można, że Józef Tischner nadawał w swoich rozważaniach prymat dobru (agatologia) przed wartościami (aksjologia). W powyżej cytowanych słowach wyjaśniał, iż dobro jest przeddziałaniowe, przeddecyzyjne. Wielce pomocna w zrozumieniu jego zamysłu jest metafora światła. Dobro, na podobieństwo światła, oświeca człowieka, zanim ten podejmie jakiegokolwiek kroki działania, zanim podejmie wybór wartości, którą będzie realizował. Można by rzec, iż pokazuje ono człowiekowi możliwe rozstrzygnięcia sytuacji, w jakiej ten się znajduje. Funkcja ta jest nader przydatną w spotkaniu drugiego, gdyż jak twierdził autor *Filozofii dramatu*, dzięki niej dobro wysuwa się przed refleksję wartościującą (aksjologiczną). Choć jeszcze nie zapadła decyzja co do tego, jak należy w danym momencie postąpić, to można odczuć obecność dobra, które objawia się człowiekowi jako poczucie, że „tak być nie powinno”. Owa niezgoda jest jednocześnie przekonaniem o możliwości zaistnienia czegoś lepszego, czegoś bardziej wartościowego aniżeli to, co człowiek spotyka w dramacie drugiego. W ten sposób człowiek bardziej lub mniej świadomie kieruje się ku dobru. Aby zaś mogło ono zaistnieć, jego wykonawca musi podążać aksjologiczną ścieżką wytyczoną przez jego własny, indywidualny wzór istnienia i postępowania. Wszystko to ma doprowadzić go do wypełnienia dobra, które oczekuje na owo wypełnienie.

Droga do urzeczywistnienia dobra pojawia się w chwili spotkania z drugim, w którym świat wartości otwiera się i nawołuje do ich urzeczywistniania. Agatologiczny wymiar ludzkiego życia nie mógłby być spełniony bez wymiaru aksjologicznego i odwrotnie. Jednakże rdzeniem jakiegokolwiek realizowania dobra oraz wartości jest postrzeganie przez człowieka siebie samego jako wartość: „Ja osobowe jest w tym znaczeniu wartością *absolutną*, że jego wartościowość nie pozwala się sprowadzić do żadnych innych wartości. Ale nie jest wartością w tym sensie absolutną, iżby poza nią nie było innych lub wyższych wartości. Wartość, którą posiada, konstituuje się dopiero w polu promieniowania innych wartości. Wobec

⁵ Tamże, s. 51–52.

owych wartości ja osobowe znajduje się w postawie służby. One muszą być *odczute* jako wyższe, jeżeli w ogóle ma dojść do postawy służby”⁶. Filozof wskazywał na dwa rozumienia człowieka jako wartości: jest wartością, gdyż zarówno sposób jego istnienia, sposób życia, jak i fizyczne oraz umysłowe uwarunkowania nadają mu status istoty najwyższej pośród wszystkich żyjących istot. Wyjątkowość człowieka jako stworzenia jest niepodważalna. Pomimo tego faktem ważniejszym elementem, o większym znaczeniu, jest dla niego posiadanie świadomości otaczającego go świata wartości. W tym świecie człowiek odkrywa wartości, a obcując z nimi zauważa wyższość niektórych nad nim samym. Spostrzeżenie to pozwala mu spojrzeć na siebie jako na sumę wielu wartości, które przyswoił, a tym samym wzbudza pragnienie realizacji nowych, wyższych wartości. Jak to Tischner sformułował, człowiek staje wtedy w postawie służby, stając się ich sługą. Co to oznacza? W postawie służby człowiek demonstrowa swoją gotowość do ofiary, do darowania siebie. Służyć to być oddanym, zaufanym, wiernym. Utożsamia się wtedy z wartościami, jakim się daruje. Jest to postawa, w której człowiek jest gotów na spotkanie drugiego, a więc i na spotkanie dobra.

Postrzeżenie siebie jako wartości jest punktem wyjścia do nawiązania dialogu z drugim, ponieważ gwarantuje sprawiedliwą płaszczyznę porozumienia, na której obydwie strony są tak samo ważne, bo posiadają tę samą wartość. Życie człowieka jest jednak w filozofii Tischnera określane mianem dramatu. Podkreślają to zgodnie jego komentatorzy: „Życie człowieka określa Tischner mianem dramatu. I dramat ten może skończyć się albo triumfem, albo tragedią. Wynik zależy od tego, co człowiek zrobi ze swoją wolnością, czyli *de facto*, co zrobi z samym sobą. Dla filozofa najważniejsze jest ludzkie wnętrze, dlatego wybierać znaczy przyswajać. To, co człowiek sobie przyswoi, decyduje o ocaleniu bądź zatraceniu”⁷.

Dramat dla Tischnera jest istotą ludzkiej egzystencji. Jesteśmy tacy, jaki jest nasz dramat, powiadał filozof z Łopusznej. Zatem to od człowieka zależy, w jakim dramacie bierze udział, gdyż sam nadaje mu kształt. Dramat bezsprzecznie wiąże się z wolnością i wyborami. Każda decyzja, każdy wybór realizowanej wartości jest także jej przyswajaniem; innymi słowy, jest włączaniem tej wartości w osobowe *Ja*. W tym znaczeniu człowiek stwarza siebie i swój dramat. To przyswojenie wartości odgrywa najważniejszą rolę w ludzkim indywidualnym dramacie, wpływa na jego formę oraz na jego finał. A jak wspomniano wcześniej, aksjologiczny świat, świat wartości, otwiera się przed człowiekiem w spotkaniu. Z tego punktu widzenia Tischnerowski dramat życia ludzkiego jest współdramatem spotykających się w nim osób. Jego zakończenie może być dwojaki: może prowadzić do tragedii

⁶ J. Tischner, *Studia z filozofii świadomości*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2006, s. 376.

⁷ Z. Dymarski, *Dwugłos o złu*, Słowo/obraz/terytoria, Gdańsk 2010, s. 57.

albo do ocalenia. Tischnerowska idea filozofii dramatu daje człowiekowi drogowskaz w formie przekazu mówiącego, iż *tylko dobro zdolne jest ocalać*. Dobro jest więc tą przestrzenią, w której człowiek powinien poszukiwać swojego ocalenia, a to oznacza, że powinien podążać za tym, co dobre. Przede wszystkim człowiek chce żyć, bo życie jest dla niego dobrem, jest tą wartością, dzięki której możliwe jest wszystko, co go dotyczy⁸. Życie daje możliwość spełniania się w horyzoncie dobra, daje możliwość uniknięcia tragedii w dramacie własnej egzystencji.

Dostrzegamy zatem niewątpliwie fakt, że to człowiek jest twórcą własnego dramatu, jest więc także twórcą swojej potencjalnej tragiczności. Sytuację taką analizowali komentatorzy prac krakowskiego filozofa, którzy m.in. zauważali: „Nieprzypadkowy jest tytuł tego pierwszego z dwu głównych dzieł księdza Józefa Tischnera *Filozofia dramatu*, właśnie dramatu, a nie tragedii. Tragiczność jest tu rozumiana jako możliwość tragedii. Odwieczna walka dobra ze złem jest dramatyczna”⁹. Dramat jest, można powiedzieć, przestrzenią, w której zło i dobro odgrywają na zmianę swoje partie. To miejsce ich ciągłej aktywności, działania, interakcji. Zło i dobro są w nieustannej relacji. Raz jedno jest *nad*, raz drugie. Odgrywają swój dialektyczny taniec na scenie, którą jest życie człowieka. To główni bohaterzy całego dramatycznego przedstawienia, gdyż stwarzają coraz to nowe wątki aksjologicznych zawirowań. Filozofia dramatu rozpatruje ten swoisty taniec ciemności i światła, w którym człowiek często się gubi, myli kroki, potyka się. Jednak jest to nieunikniony element ludzkiego istnienia w świecie. W tak pojętym życiu tragiczność jest horyzontem, w jakim realizuje się dobro lub zło, to pole zmagania tych dwóch nadrzędnych wartości. Tragiczność, podobnie jak dobro i zło, jest podług tego także aktywna, bo to w jej horyzoncie rozwijają się potencjalne możliwości. Można rzec, że jest ona stałą własnością dramatu, poprzez którą jego zakończenie jest nieprzewidywalne. To oznacza, że jest wciąż ukierunkowywana, a jej wartość aksjologiczna może w każdej chwili się zmienić. I w tym przypadku przez pryzmat tragiczności człowiek jawi się jako budowniczy siebie jako wartości. W *Świecie ludzkiej nadziei* czytamy: „ja pierwotnie nie jest realnym, czasoprzestrzennym bytem, lecz irrealną wartością. Realne istnienie człowieka stanowi mniej lub bardziej udaną próbę czasoprzestrzennej realizacji tej wartości”¹⁰. Ludzka wartość została określona przez filozofa jako irrealna, wykraczająca poza to, co realne, wyobrażalne, rzeczywiste. Ludzkiej wartości nie da się zamknąć w granicach ziemskiego doświadczenia i postrzegania. Ta wartość

⁸ Por. tamże, s. 50.

⁹ J. L. Krakowiak, *Księdza Józefa Tischnera filozofia dramatyzmu błędzenia człowieka słabego, a nie złego*, w: W. Słomski (red.), *Etyka solidarności. W 10. rocznicę śmierci ks. Józefa Tischnera*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Finansów i Zarządzania, Warszawa 2010, s. 62.

¹⁰ J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Znak, Kraków 2000, s. 111.

wyrasta ponad wszystko to, co człowieka otacza i co jest mu znane. Dlatego nie można przewidzieć tragicznego losu człowieka, jest on więc wciąż *otwarty* na nowe próby realizowania indywidualnej wartości ludzkiej. Ta natomiast osadza się na kanwie, jaką jest życie. Zdaniem Tischnera: „Życie jest bez wątpienia warunkiem, bez którego człowiek nie może zrealizować żadnej innej wartości”¹¹. Doszliśmy zatem do najważniejszego pojęcia z punktu widzenia nie tylko Tischnerowskiej aksjologii i agatologii, ale również dla całej etyki jako nauki. Wartość życia ludzkiego staje się nadrzędną względem pozostałych wartości w ten sposób, że bez niej świat aksjologicznych doświadczeń w ogóle by nie istniał. I tu zasadza się początek dramatu, a z nim tragiczny wymiar życia w horyzoncie permanentnie dziejącego się dobra i zła. Życie jest najistotniejszą wartością, ponieważ pośród wszystkich możliwości, jakie człowiek ma w swoim zasięgu, to ono nadaje mu pole wielowymiarowej aksjologicznej aktywności. Od niego wszystko się zaczyna. Życie jest czasoprzestrzenną płaszczyzną, w której poprzez uczestnictwo człowiek może nadać sobie samemu statut wartości.

Wartość życia dociera do człowieka drogą doświadczenia ciała: „mówimy – mam ciało. Gdy bliżej przyjrzymy się dramaturgii słowa *mam*, zauważymy, że używamy go zawsze wtedy, kiedy mamy do czynienia z jakimś dobrem”¹². Posiadanie ciała jest bodajże pierwszym posiadanym dobrem, jakie człowiek zauważa. Jednak „związek ciała z człowieczeństwem przybiera rozmaite formy. Inaczej widzi swoje ciało dziecko, inaczej młodzieniec, człowiek dojrzały, inaczej trochę ten, kto stoi nad grobem”¹³. Wskutek tego możemy sądzić, iż człowieczeństwo formuje pośrednia droga wiodąca przez doświadczenia cielesne. Te zaś są różne w zależności od wieku, co jest kolejnym argumentem, by uznać, za filozofem z Łopusznej, że ciało jest współbudulcem człowieka i jego wartości. Ponadto ciało jest jedynym posiadanym przez człowieka aparatem poznawczym. Staje się więc jego głównym narzędziem poznawania i postrzegania. Doświadczenia zbierane w każdej fazie rozwoju człowieka konfrontują się w autentycznym, a zarazem najwyższym, przejawie ludzkiej cielesności – tym zaś jest jego dialogiczność. „Cielesność jest nam zadana. Filozofia dramatu narzuca szczególnie kierunek refleksji nad ciałem. Przede wszystkim nie można w niej pominąć obecności ciała innego. Świadomość własnego ciała – raczej: własnej cielesności – jest zapośredniczona przez ciała innych. Cielesność wchodząc w dramat, wchodzi w cały jego horyzont, który jest horyzontem dobra i zła, prawdy i nieprawdy, piękna i niepiękna. Cielesność jest już z góry ogarnięta tym horyzontem. Cielesność – będąca bólem, przyjemnością, znużeniem, rzeźkością – jest zawsze czymś więcej niż tylko cielesnością. Od cielesno-

¹¹ J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, w: tenże, *Wobec wartości*, wyd. cyt., s. 74.

¹² K. Janowska, P. Mucharski, *Rozmowy na koniec wieku*, t. 1, Zak, Kraków 2000, s. 114.

¹³ Tamże, s. 114.

ści nie można uciec”¹⁴. Tischnerowska perspektywa postrzegania ciała nakłania do przypisania mu pierwszego, źródłowego odczucia dialogiczności. Dzięki niemu człowiek może dostrzec obecność innych ciał, może ich doświadczać, i jak się okazuje, poprzez nie projektować postrzeganie siebie samego jako ciała. To ono jest tym, co wyznacza empiryczno-fizyczną granicę osoby. Doświadczenie innych ludzi i ich ciał daje sygnały o tym, co jest według nich kanonem piękna. Wszak pierwszy objaw dialogiczności jest zachwytem bądź odrazą związaną właśnie z ludzkim wyglądem. Tym samym wygląd ułatwia otwarcie horyzontu relacji przed spotykającymi się osobami. Dialogiczność, na co wskazano wcześniej, prowadzi do wrót świata wartości, a teraz widzimy dokładniej, że droga ta prowadzi przez cielesność, która jest pierwszą wartością, z jaką stykają się osoby w spotkaniu. Zanim padnie pytanie, człowiek widzi ciało innego. Ocena wyglądu jest zatem pierwszym wartościowaniem, jakie ma miejsce w kontakcie międzyosobowym.

Ciało poza tym, że wprowadza w pierwociny aksjologicznego wymiaru dialogiczności, z drugiej strony jawi się, zdaniem krakowskiego filozofa, jako swoiste zadanie dla człowieka. Cieleśność jest mu zadana. Zadanie zawsze wiąże się ze specyficznymi warunkami wypełnienia go. Toteż można rzec, że ciało jako zadanie wymaga swojego wypełnienia, zaś człowiek ma tego dokonać stwarzając warunki do spełnienia tego zadania. Spełnianie się w dialogiczności jest zatem kluczową funkcją dla ludzkiej egzystencji. Polega ono na doświadczeniu różnorodnych uczuć, które w przeważającej mierze wynikają z relacji z drugim. Horyzont dobra i zła, pozytywności i negatywności, potwierdzania i zaprzeczania jest horyzontem istniejącym jedynie wskutek spotkania człowieka z człowiekiem. Wszystkie wartości, także te odczuwane przez cielesność, wypełniają się w dramacie życia ludzkiego, czyli dramacie spotkania. Życie jako wartość realizuje się dzięki ciału, które jest początkiem wszelkiej relacji z drugim. Bez życia nie byłoby ciała, a bez ciała nie byłoby aksjologicznej aktywności. Życie jest polem możliwych działań, w takim odczuciu jest więc dla człowieka wartością nadrzędną.

Śmierć z aksjologicznego punktu widzenia to przede wszystkim przeciwieństwo życia i analogicznie do niego jest tym, co kojarzy się z kresem, przemijaniem, z końcem ludzkiej aktywności i istnienia. Skojarzenia śmierci mogą także przybierać postać pustki, niczego, nicości. Śmierć utożsamiana jest z niebytem, ze stratą, stratą przede wszystkim własnego ciała, które w ciągu całego życia było nie tylko domem ludzkiego Ja, lecz wręcz było postrzegane za *Ja*, ponieważ człowiek swoje istnienie wiąże z istnieniem cielesnym. Życie ciała, niestety, wyznacza pewna oś, twierdził Tischner, a jest nią „*Sein zum Tode* – istnienie w stronę śmierci”¹⁵. W egzystencję ludzką wpisana jest przemijalność, jednakże czas życia

¹⁴ J. Tischner *Filozofia dramatu*, wyd. cyt., s. 84–85.

¹⁵ J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, wyd. cyt., s. 104.

to czas niespożytego rozwoju i ruchu. Tischner twierdził za Heideggerem: „Tak jak polifoniczna pieśń jest układem kilku melodii, tak człowiek jest złożony z wielu *sposobów istnienia, egzystencjałów*, ułożonych warstwowo jeden na drugim. Warstwą podstawową jest troska. Tak jak melodia, pieśń jest przeniknięta czasem, tak ludzkie *być* jest budowane przez strumień płynącego przezeń czasu”¹⁶. Metafora pieśni wskazuje na doniosłe znaczenie czasu w ludzkim byciu. W czasie odbywa się ruch życia, czas ten ruch zmienia. Urzeczywistnianie wartości wypełnia czas ludzkiej, cielesnej egzystencji w świecie. Człowiek chcąc nie chcąc podąża ku śmierci, to jego jedyna droga życia. Świadomość przemijalności oraz bliska obecność śmierci należą do gamy tworzącej harmonijną całość człowieka – osoby. „Człowiek jest istotą jedyną na świecie, która nie tylko po prostu umiera, ale która wie o tym, że umiera, i dlatego może zająć jakąś postawę wobec śmierci”¹⁷. Każdy dzień życia zbliża człowieka do jego kresu. Umieranie jest procesem powolnym, stałym, jednak postępującym wciąż naprzód. Człowiek zauważa proces umierania przez doświadczanie swojej własnej przemijalności. Czas pozwala odczuć nieuchronny kres, ten zaś objawia się zużyciem ludzkiego ciała, dlatego komentatorzy zauważają: „Ciało jest *umiejscowieniem* życia. Człowiek musi najpierw zaakceptować własne ciało, by móc się nim posługiwać i by kiedyś je porzucić”¹⁸.

Proces umierania dzieje się niezależnie od człowieka. Od niego jednak zależy to, czy zaakceptuje ten fakt, a z nim nieuchronne starzenie się ciała. Rola ciała to przede wszystkim umożliwienie człowiekowi realizacji dialogiczności, realizacji wartości, a tym samym stawania się sobą. Ruch, aktywność, działanie – to daje życie, a życie to przestrzeń dramatyczna, w którą uwikłana jest relacja. „Ciało żyje obok ciała, styka się z innym ciałem, bawi się z nim, igra lub gra, kocha, płodzi, rodzi, umiera wreszcie. Ciało obiecuje szczęście, ale może również zabić. Ciało otwiera przed istotą ucieleśnioną perspektywę dialogiczną. Gdyby nie ciało, dialog niebyły możliwe. Nawet słowo nie może istnieć bez ucieleśnienia”¹⁹. Wypełnianie powołania, jakim jest zdaniem autora *Filozofii dramatu* dialog i relacja, opiera się na używaniu ciała, na jego naturalnych funkcjach. Staje się narzędziem do osiągnięcia tego celu istnienia. Doświadczenia, jakie uzyskuje człowiek w kontakcie z drugim, są przesycane emocjonalnością, te zaś umożliwiają doznawanie maksymalnych możliwości własnego ciała. Ziemskie istnienie jest istnieniem opartym na doświadczaniu cielesności. Na jej podstawie konstruowane są ludzkie plany i spełniane oczekiwania. Zgoda na ciało, takie jakim jest, z jego ułomnościami i zdolnościami, to zgoda na stawanie się sobą w przemijającym czasie. Człowiek

¹⁶ Tamże, s. 104.

¹⁷ Tamże, s. 251.

¹⁸ Z. Dymarski, *Dwugłos o zlu*, wyd. cyt., s. 62.

¹⁹ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Znak, Kraków 2011, s. 123.

jest z ciałem związany. Dopóki ma się ciało, dopóty się żyje i jest. Cieleśność jest dla człowieka dobrem, dzięki któremu może egzystować i realizować własne *Ja* w nieuniknionej, tragicznej perspektywie przemijania.

W tym kontekście zetknięcie się człowieka z refleksją nad własną śmiercią przybiera, zdaniem Józefa Tischnera, m.in. postać heroizmu. W *Świecie ludzkiej nadziei* filozof przedstawiał heroizm w następujący sposób: „Znamiennym rysem heroizmu z *tego świata* jest to, że wyłania się on w obszarze dominującego horyzontu zdrady. Drugi człowiek może mnie zdradzić, ale to nie znaczy, że ja mogę zdradzić drugiego człowieka. Mimo to jestem gotów przyjąć na siebie jego nadzieję. Na tym właśnie polega mój heroizm”²⁰. Akt heroiczny jest aktem przyjęcia na siebie odpowiedzialności za innych, za ich nadzieję. Człowiek w tym dobrowolnym akcie akceptuje możliwość bycia zdradzonym, odrzuconym, zanegowanym przez tych, którzy pierwotnie powierzają jego trosce własne nadzieje. To gotowość podjęcia nieprzeciętnego wysiłku bycia dobrym i trwania w postanowieniu, pomimo przeszkód, załamania dialogu i odrzucenia przez drugiego. Człowiek w swoim heroizmie często pozostaje samotny. To taka samotna walka przede wszystkim ze samym sobą dla dobra innych. Akt heroiczny ma doprowadzić człowieka do siebie. „Autentycznie własny sposób bytowania osiąga się w jakiejś formie stanowczości”²¹. Stanowczość to wierność mimo niemożliwości przewidzenia niepowodzeń i przeszkód. Podjęte zobowiązanie należy wypełnić bez względu na okoliczności, do jakich mogą one poprowadzić. „Trzeba spojrzeć w twarz własnej śmierci i w egzystencjalnym rozstrzygnięciu zaakceptować taką kondycję bytu ludzkiego, jaka ona jest, łącznie z niemożliwością do wymazania winy buntu przeciwko niebu. W ten sposób, odnajdując w spojrzeniu we własna śmierć swój heroizm, każdy z nas staje się Sobą”²². Ludzkie istnienie, wskazywał filozof, nie prowadzi gdzie indziej, jak do kresu życia. Heroizmem jest nie tylko skłonność do podjęcia się bycia powiernikiem cudzych nadziei; to w głównej mierze gotowość do stanięcia twarzą w twarz z własnym, osobistym przeznaczeniem. W rzeczywistości okazuje się, że każdy człowiek jest w jakimś stopniu heroicznym bohaterem, który dzięki odwadze podejmuje się realizacji swojego życia. Odwagą tą jest umiejętność spojrzenia w swój nieuchronny tragiczny los; to zatem umiejętność bycia sobą w perspektywie przyszłej śmierci. Bycie sobą wymaga ofiary, lecz jest ona integralną częścią sensu ludzkiego współistnienia z innymi ludźmi w świecie. „Jesteśmy stworzeni, żeby nawzajem sobie pomagać. Gdybyśmy wszyscy mieli jednakowe dary od Boga, nie musielibyśmy sobie świadczyć pomocy”²³. Objawia się nam tutaj

²⁰ J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, wyd. cyt., s. 88.

²¹ Tamże, s. 105.

²² Tamże, s. 89.

²³ K. Janowska, P. Mucharski, *Rozmowy na koniec wieku*, t. 1, wyd. cyt., s. 119.

kolejna ważna cecha dialogiczności – relacja jest zawsze jakąś ofiarą, darowaniem siebie, pójdziem na kompromis. W dialogu człowiek walczy nie tylko o swoją wartość, ale również o wartość spotkanego drugiego. Naturalnym następstwem takiej sytuacji jest, zdaniem filozofa z Łopusznej, wspomaganie innych w ich biedzie. W ten sposób człowiek staje się powiernikiem nadziei.

W Tischnerowskich poglądach dotyczących śmierci odnajdujemy także spostrzeżenia na temat starości. „Kiedy jesteśmy starzy, uwalniamy się od obsesji świata”, mówił w wywiadzie Tischner. Zdanie to wiele mówi nam o człowieku. Jego życie jest życiem w świecie, nieustannym działaniem, aktywnością, pędem zmierzającym ku przetwarzaniu otaczającej go rzeczywistości. Świat to przestrzeń wolnych działań człowieka, to horyzont wypełniania się ludzkiej wolności. Świat potrzebuje człowieka, a człowiek potrzebuje świata. Jego ciało potrzebuje świata, bo bez niego ciało nie byłoby nic warte, byłoby nieprzydatne, wręcz zbędne. Świat i człowiek bytują w odwiecznej relacji. Człowiek od urodzenia jest umiejscowiony w świecie, całe jego poznanie jest ukształtowane postrzeganiem istniejącego otoczenia. Toteż jest on nieodłącznym elementem ludzkiego istnienia. W przestrzeni, jaką daje człowiekowi świat, dokonują się wszystkie najważniejsze ludzkie akty, działania i doświadczenia, m.in. doświadczenie drugiego. Przeszłość terażniejszość i przyszłość wyznaczają działania dokonywane w granicach świata. Jak w tym kontekście świat nie miałby być obsesją człowieka? Należy uznać, że obsesja ta jest przyrodzoną cechą ludzi, ich naturalnym uwarunkowaniem. To kolejny przejaw dialogicznej natury człowieka, który już od urodzenia jest powiązany stałą relacją z ziemią, z bytem realnym. Świat bytów wypełnia ludzkie istnienie. Starzenie się natomiast spowalnia ten proces. Starość to czas ucichania wewnętrznych pragnień człowieka spowodowany osłabieniem sił witalnych oraz wyeksploatowaniem narzędzia, jakim jest ciało. Narastająca niedyspozycja ciała uwalnia człowieka od „obsesji świata”. Jednakże odbywa się to często wbrew wewnętrznym pragnieniom. Wyrażenie „uwolnienie od obsesji świata” jest poniekąd przewrotne. Uwolnić się od świata to tak, jakby zrezygnować z części siebie, jakby odciąć sobie kończynę. Uwolnienie to antonim zniewolenia. Fakt ten wskazywałby na to, że zdaniem krakowskiego filozofa, świat zniewala człowieka, jest dla niego ciężarem lub miejscem przeklętym. Tymczasem wydaje się to być w sprzeczności z jego poglądami dotyczącym dialogiczności człowieka. Choć świat jest miejscem, w którym zło dzieje się, jest jednak przede wszystkim przestrzenią, bez której nie byłoby człowieka, a z nim nie wypełniłoby się jego powołanie – powołanie do relacji. Podstawową jest relacja człowieka właśnie ze światem. Zanim jeszcze jego spotkania przyjmą naturę aksjologiczną, doznaje on tego, co go otacza, doznaje bytu, postrzega go, a z czasem rozróżnia w nim elementy składowe. Człowiek w pierwszej kolejności obcuje z fenomenami bytów, także ludzkich. Uwolnienie od świata byłoby uwolnieniem od dialogiczności, rezygnacją z sensu własnego istnienia. Dopóki się żyje, ten

sens jest osiągalny, a nadaje go relacja: „sens jest taki, że cierpienie i śmierć tak czy inaczej przychodzą. Ale nie przychodzi świadomość sensu śmierci i sensu cierpienia. O to musimy się dopiero dobijać”²⁴. Cierpienia są skutkiem doświadczania dialogicznej natury człowieka, skutkiem spotkania z innym i życia w świecie. Sens, o który należy się dobijać, jest sensem dostępnym na wyciągnięcie ręki – wyznacza go dialogiczność.

Dialogiczna rola ciała jest wyraźna istotna i tragiczna, w *Sporze o istnienie człowieka* autor wyjaśniał: „Wraz z upływem czasu cielesnego staje się coraz bardziej jasne, że w głębi cielesności skrywa się, dojrzewa, a następnie z niej wyrasta jakaś gotowość do ofiary z ciała. Do tego, aby była ofiara, nie wystarczy sam cielesny dynamizm, lecz potrzeba wyboru. Wybór musi być wyborem radykalnym. Wybór radykalny nie dotyczy tej lub owej wartości życiowej, lecz życia jako całości”²⁵. Dialogiczna natura człowieka, o czym wspomniano wcześniej, wymaga od niego ofiarności. Współistnienie osób dzieje się poprzez współistnienie w swoich życiowych dramatach. Uczestnictwo zakłada przełamanie własnego egoizmu. Jak zauważamy, Tischner łączy ofiarę z wyborem. Jedynie człowiek może wybierać, bo tylko on ma naturę dialogiczną, która warunkuje jego aksjologiczny wymiar istnienia. Ciało jest unikalnym narzędziem, dzięki któremu ofiara może być dokonana. W jego granicach spełniają się wszystkie przejawy ludzkiego istnienia. Ciało umożliwia doświadczanie innego ciała, spotkanie z nim, a zatem zapewnia jednocześnie realizację wartości, a poprzez wartości – realizację dobra. Wybory, jak wskazywał autor *Etyki solidarności*, nie mogą być banalne. Ofiara ściśle związana jest z wyborami radykalnymi, wpływającymi bezpośrednio na życie człowieka. Każda decyzja jest podejmowana w obrębie aktywnie działającej cielesności. Jednak zdolność do ofiarności pojawia się w czasie, jest efektem osiąganego dojrzaleństwa. W procesie tym kluczową rolę odgrywa akt egotycznej solidaryzacji, którą autor charakteryzował następująco: „Przez solidaryzację egotyczną rozumiem zjawisko utożsamienia się ja z obszarem, który pierwotnie był bądź tylko obszarem *mojego*, bądź stanowił teren całkowicie aegotyczny, w rezultacie czego obszar ten nabiera znaczenia bycia integralnym składnikiem konstytucyjnym obszaru ścisłej egotyczności (ja będącego fundamentem solidaryzacji). W ostatecznej instancji to właśnie mechanizm solodaryzacji jest odpowiedzialny za konstytuowanie się granic ja cielesnego”²⁶. W pierwszej kolejności filozof przybliżał znaczenie pojęcia solidaryzacji, które według niego jest utożsamieniem się *Ja* z czymś, co należy do jego przestrzeni, w tym znaczeniu, że to, z czym się człowiek solidaryzuje, jest

²⁴ Tamże, s. 121.

²⁵ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, wyd. cyt., s. 140–141.

²⁶ J. Tischner, *Aksjologiczne postawy doświadczania „ja” jako całości cielesno-przestrzennej*, w: *Logos i Ethos, Rozprawy filozoficzne*, Wydawnictwo PTT, Kraków 1971, s. 69.

składową jego *ego*, jego *Ja*. Jeżeli zaś *Ja* jest w rzeczywistości obszarem egotycznym, czyli obszarem, w którym *Ja* nie utożsamia się z niczym, to solidaryzacja nadaje przestrzeni *Ja* nowy wymiar. Poszerza jednocześnie jego zakres i kształtuje jego egotyczną indywidualność. Egotyczny wymiar egzystencji ludzkiej jest wyznacznikiem granic cielesności *Ja*, uformowanej poprzez solidaryzację. Tischner stawia pytanie: „Co jest warunkiem możliwości zachodzenia procesów solidaryzacji?” I odpowiada: „Istnieją najpierw dwa *założenia* przedmiotowe; świadomość wartości *zewnętrznych*, tzn. istniejących w świecie, poza obszarem ciała, oraz świadomość własnego ciała jako wartości (ew. wartości w ciele ufundowanych) szczególnego typu. Świadomość ciała i świadomość wartości *zewnętrznych* nie są w stosunku do siebie opozycyjne, przeciwnie druga zakłada pierwszą”²⁷.

Przedmiotem solidaryzacji jest zatem świat wartości. Solidaryzacja jest przyswajaniem wartości przez *Ja*. Akt ten możliwy jest tylko na drodze świadomości istnienia wartości poza *Ja* oraz świadomości siebie jako wartości. Obydwa te warunki mogą być realizowane jedynie poprzez doświadczanie drugiego. To drugi uświadamia człowiekowi jego własną wartość, podobnie spotkanie z drugim jest początkiem uczestnictwa w aksjologicznym świecie. Przyswojone wartości stają się więc, zdaniem filozofa, integralną częścią ludzkiego indywidualnego *Ja*. Te zaś, utożsamiane przez człowieka z ciałem, określają automatycznie granice cielesnego *Ja*, które wypełnia przyswojone wartości. Odnosząc powyższe rozważania do zagadnienia wzrastania w gotowości do poniesienia ofiary ze swojego ciała, stwierdzimy, iż szczegółowe rozpatrywania prowadzone przez Józefa Tischnera ukazują krytyczność i nieodwołalność udziału procesu solidaryzacji egotycznej w tym wzrastaniu. Ofiarności kieruje się aksjologicznym wyczuciem, decydując się na urzeczywistnienie najwyższej z wartości. Dla człowieka tą wartością jest inny i dobro, jakie w sobie niesie.

Pośród filozoficznych rozważań Józefa Tischnera znajdujemy również zagadnienie „śmierci człowieka”, które jest śmiercią jego *Ja*, zadaną przez doświadczane przez człowieka zło. Wedle jednej z interpretacji, „zło, w przeciwieństwie do dobra, jest faktycznością i dostrzegamy je wszędzie, towarzyszy nam nieustannie i nie umiemy sobie z nim poradzić”²⁸. Główną różnicą między dobrem a złem to, jak zauważamy, status ich istnienia. Zło jest określane jako to, co faktycznie istnieje, jako realny doświadczalny *byt*. Jego istnienie jest dostrzegalne, obecne i bliskie. Zło jest bytem wszechobecnym, co oznacza, że staje się udziałem egzystencji każdego człowieka. Nie ma na świecie osoby, która by nigdy nie doznała zła, czy nie odczuła jego skutków. Ono jest faktem, stałym elementem rzeczy-

²⁷ Tamże, s. 70–71.

²⁸ B. Skarga, *Człowiek agatologiczny*, w: *Pytając o człowieka. Myśli filozoficzne Józefa Tischnera*, Znak, Kraków 2001, s. 110.

wistości towarzyszącym człowiekowi. Jednak jest to towarzysz niechciany, natrętny, nachalny. Przebywanie w jego pobliżu wzbudza w człowieku poczucie nieumiejętności poradzenia sobie z nim. Zło wprowadza w poczucie bezsiły, gdyż jego aktywność i determinacja przewyższają ludzkie zdolności nie tylko pojmowania jego istoty, ale szczególnie radzeniem sobie z nim. Natura zła jest także dialogiczna zaś człowiek to nie tylko ofiara zła, ale również jego sprawca. Jak się zatem ma to do zagadnienia „śmierci człowieka”? W *Sporze o istnienie człowieka* czytamy: „Wszystko to wygląda tak, jakby *naprawdę było*, ale nic nie jest naprawdę. W szczególności nie ma człowieka, *człowiek umarł*, pochłonięty tym, co sam wymyślił”²⁹. Pojawia się wątplenie w prawdę. Jeżeli nie ma prawdy, człowiek także nie może być autentyczny. Jeżeli zaś nie jest autentyczny, to nie może być przestrzenią realizacji wartości dobrych. Nie będąc nośnikiem wartości wzorcowych, zamyka sobie drogę do drugiego człowieka, drogę do relacji, dzięki której mógłby stać się na nowo człowiekiem autentycznym – sobą. Człowiek umiera, twierdził Tischner, kiedy zamiast realizować siebie w spotkaniu z innym, zajmuje się jedynie tym, co sam stworzył. Zło nie dotyka człowieka bezpośrednio: „Dopiero sam człowiek unicestwił siebie, stając się graczem w grze. Dlaczego się unicestwił? Ponieważ odkrył, że nie jest w stanie być dobry. Czy to ze słabości, czy z niewiedzy, ale zawsze jako człowiek będzie nosicielem jakiegoś zła”³⁰. Swoistym tworem człowieka jest więc gra. Życie, które staje się grą, zaczyna kierować się sztucznymi zasadami. W grze można wygrać, przegrać, można też oszukiwać lub zostać oszukanym. Każdy grający chce wygrać, niektórzy z nich są gotowi zrobić wszystko, aby ten cel osiągnąć. Jednak najważniejsze, naszym zdaniem, jest spostrzeżenie, że gra nie jest rzeczywistością. To dwa zupełnie inne światy, realny i irrealny, w których panują zupełnie różne zasady. Skoro gra jest tworem wykraczającym poza to, co realnie istniejące, człowiek uwikłany w grę nie jest człowiekiem rzeczywistym, prawdziwym. Postawa gracza jest jego drugim, zafałszowanym obliczem. Nierzadko to drugie oblicze zostaje przez człowieka uznane za jego prawdziwe *Ja*. Człowiek skazuje się na śmierć, kiedy rezygnuje z realizowania dobra. To rezultat postrzegania siebie tylko przez pryzmat niedoskonałości i nieudolności. A gra pociąga swoją irrealnością i szerszym niż realny spektrum aktywności. Człowiek sam siebie uśmierca, bo świadomość niedoskonałości oraz nieustanne popadanie w zło mogą zniechęcić i zdemotywowwać go na tyle, że całkowicie rezygnuje z podążania za dobrem. Gra jest schematyczna, wymaga więc od niego mniej zaangażowania i ofiarności. Rezygnacja z siebie to rezygnacja z człowieczeństwa: „*Śmierć człowieka oznacza śmierć jego bycia-sobą, śmierć bycia-sobą oznacza zarazem śmierć*

²⁹ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, wyd. cyt., s. 77.

³⁰ Tamże, s. 77.

człowieczeństwa”³¹. To zło zmierza do zadania człowiekowi śmierci już za życia, pozbawiając go swojego Ja i swojego człowieczeństwa.

Śmierć, zdaniem filozofa, jest w rzeczywistości wymysłem diabła, który swoimi złymi działaniami godzi w najwyższą wartość ludzką – wartość istnienia. Pomimo zła śmierć może nabrać indywidualnej wartości, być piękną i własną wtedy, kiedy człowiek wyjdzie jej naprzeciw: „człowiek tylko wtedy może nadać śmierci indywidualną wartość, gdy godzi się spojrzeć jej w twarz i wybrać dla niej jakieś znaczenie. Dokonując tego odsłania na płaszczyźnie znaczenia, że sposobem bytowania człowieka w stronę śmierci jest walka”³². Piękno i wartość śmierci są w tym przypadku możliwością nadania jej wartości zindywidualizowanej. Człowiek zawsze ma wybór, może zaprzeczać swojemu umieraniu i oczekującego go kresu, ale może także przyjąć tę prawdę, zaakceptować ją i poprzez ten akt nadać wartość swojej śmierci. Stanięcie twarzą w twarz jest zgodą na prawdę, ale jednocześnie walką o swoją osobistą godność. Walka jest relacją, swoistym dialogiem pomiędzy zmagającymi się siłami. Zgoda na umieranie jest przyjęciem swojej egzystencji z całą jej tragicznością. Łagodzącym sytuację spostrzeżeniem można uznać słowa mówiące, że „zbawić się można przez podziw. Popatrzyć w twarz swojej własnej tragedii i w jej pięknie odnaleźć wyzwolenie”³³.

Wobec śmierci człowiekowi nie pozostaje nic poza zgodą na jej nieuchronne nadejście. Nie można uciec przed „możliwą niemożliwością”. Śmierć jest z pewnością tym zjawiskiem, którego każdy człowiek się obawia, obawia się nawet o nim myśleć czy wyobrażać sobie. Ani ucieczka przed nią, ani osvajanie się z nią nie są w stanie uspokoić ludzkiego ducha. Jeśli człowiek godzi się z naturalnym biegiem rzeczy, myśl o śmierci może stać się częścią jego życia. Wydaje się, że najłatwiej jest ludziom wierzącym, którzy całe życie przygotowują się do podążenia za tym, który przeszedł tę drogę przed nimi: „Chrześcijanin też nie wie, co go czeka po śmierci, ale myśli sobie: wolę z Chrystusem przegrać, niż wygrać z przeciwnikami Chrystusa”³⁴. Lecz co z niewierzącymi? Zdaje się, jakoby pozostawały im heroizm, trwoga, męstwo, strach, smutek, spokój – w nich też można odnaleźć sens własnego umierania.

³¹ Tamże, s. 327.

³² J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, wyd. cyt., s. 264.

³³ K. Janowska, P. Mucharski, *Rozmowy na koniec wieku*, t. 1, wyd. cyt., s. 119.

³⁴ Tamże, s. 121.

KAROLINA FORNAL

**THE PHENOMENON OF
THE HUMAN EXPERIENCE OF DEATH
JÓZEF TISCHNER'S STRUGGLE WITH THE TRAGIC OF LIFE**

(Summary)

The article considers a vision of a human phenomenon of the death. It is one of less known area of Józef Tischner's philosophical considerations. His texts show up that he thought that the death has got both axiological and agathological sides. A human existence is involved in a finiteness. The life is a drama, and a man plays his tragic role of an finite being. The death shows up to the human being by a contact with himself, with his impermanence, his corporeality, which became a burden with time. A man is a song, a being-to-death, a relation with the other, relation ready for heroism. The death set free from world's obsession, opens to the truth of himself, opens sacrifice horizon. Therefore, the sacrifice, in fact, gives a true life. Next to the physical death there exist also the death which is the reason of an evil action, an effect of self-resignation, a result of focused on own limitations. The fundamental worth of death it is the acceptance, making it a part of life, a life in truth.

Key words: **death, worth, truth, body, sacrifice, finiteness.**

Adres do korespondencji

Address for correspondence

mgr Karolina Fornal
Społeczna Akademia Nauk w Łodzi
Filia w Szczecinku
ul. Kościuszki 47/49
78-400 Szczecinek
e-mail: leyagirl@interia.pl

STEFAN FLOREK

WOLNOŚĆ, ODPOWIEDZIALNOŚĆ I KARA W ŚWIELE PSYCHOLOGII EWOLUCYJNEJ

Psychologia Darwina

Karol Darwin publikując prawie 150 lat temu swe pierwsze dzieło: *O pochodzeniu gatunków*¹, dokonał nie tylko przełomowego kroku w biologii, lecz jednocześnie zapoczątkował intelektualną rewolucję, która obejmuje coraz to nowe dyscypliny i której wszystkich konsekwencji jeszcze dzisiaj nie sposób w pełni oszacować. Darwin zdawał sobie sprawę zarówno z rangi, jak i interdyscyplinarnego znaczenia odkrycia, którego dokonał. Widział w nim między innymi podstawę dla zupełnie nowej psychologii. Projekt tworzenia nowej teorii psychologicznej opartej o biologię ewolucyjną, zapoczątkowany w 1859 roku przez Darwina i przez niego samego w kolejnych dziełach rozwijany², kontynuowany jest do chwili obecnej.

Pomijając koncepcje filozoficzne, pierwszą naukową próbą realizacji Darwinowskiej idei wykorzystania teorii ewolucji do naukowego wyjaśniania ludzkiej psychiki był funkcjonalizm, który został dość szybko wyparty przez paradygmat behawiorystyczny, zorientowany antynatywistycznie. W drugiej połowie XX wieku za sprawą Edwarda O. Wilsona³ powstała socjobiologia, rozwijająca w oparciu

¹ Ch. Darwin, *On the origin of species by means of natural selection, or the preservation of favoured races in the struggle for life*, John Murray, London 1859 (fotokopia pierwszego wydania).

² K. Darwin, *O pochodzeniu człowieka*, w: tenże, *Dzieła wybrane*, t. 4, tł. S. Panek, Państwowe Wydawnictwo Rolnicze i Leśne, Warszawa 1959, oraz K. Darwin, *O wyrazie uczuć u człowieka i zwierząt*, PWN, Warszawa 1988.

³ E. O. Wilson, *O naturze ludzkiej*, Zysk i S-ka, Poznań, 1998.

o ewolucjonizm naturalistyczną koncepcję natury ludzkiej. Ponieważ socjobiologowie nie cofali się przed wysuwaniem najbardziej radykalnych wniosków w oparciu o przesłanki o charakterze raczej spekulatywnym – w tym w odniesieniu do zagadnienia ludzkiej moralności – rozwój tej dyscypliny dokonywał się w atmosferze intelektualnego skandalu i nie wywarł trwałego wpływu na filozoficzne i psychologiczne teorie moralności.

Można sądzić, że niepowodzenia socjobiologów wynikały w dużej mierze ze skupienia się na wymiarze behawioralnym oraz z niedostatecznego uwzględniania neurobiologicznego i psychologicznego wymiaru ludzkiej moralności. Problematykę tę podjęła dopiero psychologia ewolucyjna – dział psychologii, który pojawił się pod koniec ubiegłego stulecia⁴. Przedstawiciele tej dyscypliny opierają swoje propozycje teoretyczne na neodarwinizmie i na interdyscyplinarnej dziedzinie wiedzy, jaką jest kognitywistyka (*cognitive science*). Neodarwinizm dostarcza nowych ram teoretycznych umożliwiających wyjaśnianie nawet złożonych fenomenów rzeczywistości społecznej. Kognitywistyka umożliwia wgląd w mechanizmy rządzące procesem przetwarzania informacji przez umysł, a przez to umożliwia wyjaśnienia odnoszące się do czynników wewnętrznych warunkujących zachowanie.

Kognitywistyka integruje osiągnięcia psychologii poznawczej, neurobiologii, Sztucznej Inteligencji, lingwistyki i antropologii, stawiając sobie za cel tworzenie modeli funkcjonowania umysłu podatnych na testy empiryczne. Teorie kognitywistyczne poparte są danymi pochodzącymi nie tylko z badań behawioralnych, lecz również neurobiologicznych. Testowanie ich możliwe jest zarówno w drodze eksperymentów behawioralnych, jak i przy pomocy sztucznych systemów symulujących przebieg naturalnych procesów zachodzących w mózgu/umyśle. Psychologia ewolucyjna oferuje w konsekwencji nową perspektywę spojrzenia na umysł również w zakresie jego funkcjonowania moralnego.

Moralność przez wieki uznawana była za przejaw takich unikalnych ludzkich własności ludzkiego umysłu, jak racjonalność i wolność woli, które postrzegano jako lokujące się w opozycji do zmysłowości i determinizmu ciała. Psychologowie ewolucyjni burzą ten obraz, argumentując, że umysł jest ucieleśniony, racjonalny jedynie w bardzo ograniczonym zakresie i zdeterminowany w swych aktach przez mechaniczne działanie mózgu. Moralność jednostek i społeczeństw poddawana jest redukcji do wymiaru biologicznego i neuropsychologicznego. Przełom w myśleniu o umyśle i moralności, który się w ten sposób dokonuje, nie pozostaje bez wpływu na filozofię moralności i etykę.

⁴ Zob. D. M. Buss, *Psychologia ewolucyjna*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2001.

Koncepcje moralnego poznania i działania formułowane przez psychologów ewolucyjnych, z uwagi na ich ugruntowanie w wynikach badań empirycznych (w tym eksperymentalnych), wzbudzają zainteresowanie filozofów, którego wyrazem jest ich krytyka, lecz również propozycje rewizji fundamentalnych pojęć i założeń tradycyjnej refleksji nad problematyką winy oraz odpowiedzialności moralnej.

Moralny umysł jako maszyna adaptacyjna

Wydaje się bowiem, iż właśnie te kwestie wymagają ponownego przemyślenia, jeśli przyjmimy, że ludzki umysł jest biologiczną maszyną, której działanie oparte jest na tych samych zasadach, co innych systemów przyrodniczych. Traktowanie przez psychologów ewolucyjnych umysłu jako systemu złożonego z mechanizmów psychicznych wyspecjalizowanych w rozwiązywaniu problemów adaptacyjnych, które występowały w środowisku ewolucji, zmienia rozumienie moralności. W tym ujęciu jawi się ona jako adaptacja do środowiska tworzona w wyniku interakcji umysłów dążących do optymalizacji strategii dostosowania.

Psychologowie ewolucyjni przekonują, że chociaż z perspektywy świadomego doświadczenia moralnego jednostki chęć udzielenia pomocy, czy wyrządzenia krzywdy, jest postrzegana jako bezpośredni motyw zachowania jednostki, to jednak z perspektywy opisu działania mózgu jest ona wynikiem niedostępnego świadomości i determinującego treści świadomości działania mechanizmów psychicznych realizowanych przez struktury mózgu, które wyewoluowały, gdyż zwiększały dostosowanie łączne organizmu⁵ – działały „w interesie” genów.

William Hamilton⁶ wykazując, że fundamentalną jednostką selekcji w procesie ewolucji biologicznej jest gen, zainspirował – zaproponowaną przez R. Dawkinsa⁷ – metaforę „samolubnego genu”, wedle której replikuje się on i trwa w czasie, „instrumentalnie” posługując się organizmem, zupełnie nieświadomym jego „interesów”. Geny kodują budowę struktur mózgowych odpowiadających za zachowania nakierowane na zwiększanie dostosowania organizmu poprzez zachowania altruistyczne wobec osobników spokrewnionych mające na celu zwiększenie

⁵ Którego bezpośrednim wyznacznikiem jest liczba jego potomstwa i liczba potomstwa jego krewnych.

⁶ Zob. W. D. Hamilton, *The genetical evolution of social behaviour*, p. I, „Journal of Theoretical Biology” 7 (1), 1964, s. 1–16 oraz W. D. Hamilton, *The genetical evolution of social behaviour*, p. II, „Journal of Theoretical Biology” 7 (1), 1964, s. 17–52.

⁷ Zob. R. Dawkins, *Samolubny gen*, Wyd. Prószyński i S-ka, Warszawa 2012, oraz R. Dawkins, *Fenotyp rozszerzony*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2003.

dostosowania łącznego. Dostosowanie łączne organizmu może zwiększyć się również – co wykazał R. Trivers – w wyniku: (1) społecznej „wymiany” przysług i krzywd (teoria altruizmu odwzajemnionego⁸), (2) stosowania określonej strategii rozrodczej (teoria inwestycji rodzicielskich⁹), (3) dzielenia się zasobami z potomkiem/rodzicem lub odbierania mu zasobów (teoria konfliktu rodzic – dziecko¹⁰), (4) czy też poprzez kosztowne dla organizmu zachowania demonstrujące sprawność organizmu, co G. Miller¹¹ wyjaśnia na gruncie teorii doboru płciowego. Przywołane koncepcje ujawniają biologiczne racje leżące za zachowaniami mającymi znaczenie moralne. W kategoriach przyrodniczych określają warunki determinujące wystąpienie moralnego dobra i zła.

Psychologowie ewolucyjni przyjmując wymienione koncepcje oraz kognitywistyczną teorię umysłu, postulują istnienie mechanizmów psychicznych wyspecjalizowanych w generowaniu reakcji służących rozwiązywaniu problemów adaptacyjnych właściwych dla środowiska ewolucji umysłu. W tym ujęciu decyzja podmiotu o podjęciu bezinteresownego działania na rzecz osoby spokrewnionej jest wynikiem działania mechanizmu (modułu neuronalnego), który wedle określonych zasad dokonuje kategoryzacji określonej osoby i sytuacji¹² i generuje afekt motywujący do bezinteresownego – na poziomie świadomości – działania oraz odpowiednie reakcje behawioralne. Na analogicznej zasadzie mają działać mechanizmy zwiększające dostosowanie w warunkach opisywanych przez teorie altruizmu odwzajemnionego, inwestycji rodzicielskich, konfliktu rodzic – potomek oraz doboru płciowego.

W kontekście problematyki winy i kary szczególne istotne jest jednak to, że zwiększenie dostosowania łącznego, w sposób wyjaśniany przez przywołane teorie, może być osiąganе nie tylko poprzez zachowania uznawane powszechnie za dobre moralnie, lecz również poprzez te uznawane za złe. Mechanizmy odpowiedzialne za jedno i drugie mają przy tym równie zautomatyzowany i deterministyczny charakter. Odpowiadają za przetwarzanie informacji na poziomie, który nie jest dostępny świadomości podmiotu, z wyjątkiem ich finalnego rezultatu, którym jest intencja wyrządzenia krzywdy lub/i odpowiednie działanie. Wyniki

⁸ Zob. R. L. Trivers, *The Evolution of Reciprocal Altruism*, „The Quarterly Review of Biology” 46 (1), 1971, s. 35–57.

⁹ Zob. R. L. Trivers, *Parental investment and sexual selection*, w: *Sexual selection and the descent of man. 1871–1971*, ed. B. Campbell, Aldine, Chicago 1972, s. 136–179.

¹⁰ Zob. R. L. Trivers, *Parent-Offspring Conflict*, „American Zoologist” 14 (1), 1974, s. 249–264.

¹¹ Zob. G. Miller, *Umysł w zalotach. Jak wybory seksualne kształtowały naturę człowieka*, Dom Wydawniczy REBIS, Poznań 2004.

¹² Rozpoznanie to dokonywane jest na podstawie pośrednich przesłanek świadczących o pokrewieństwie jedynie z pewnym prawdopodobieństwem, np. na podstawie wspólnego wychowywania się w okresie wczesnego dzieciństwa.

badan psychologicznych i neurobiologicznych dostarczają coraz bardziej precyzyjnego opisu tych mechanizmów, generując wizję podmiotu „przymuszanego” przez nie do zła.

W przypadku teorii Hamiltona są to opisy mechanizmów przetwarzania informacji (i towarzyszące im opisy sekwencji pobudzeń określonych rejonów mózgu) odpowiedzialnych za przejmowanie zasobów osoby niespokrewnionej (lub grupy osób); w przypadku teorii Triversa: za nieodwzajemnienie przysługi (teoria altruizmu odwzajemnionego), akty seksualnej przemocy lub zdrady (teoria inwestycji rodzicielskich), faworyzowanie potomstwa wykazującego większą sprawność lub nawet dzieciobójstwo (teoria konfliktu rodzic – potomek¹³) oraz ryzykowne zachowania, w tym zachowania antyspołeczne, mające na celu wykazanie się sprawnością. Ustalenia psychologii ewolucyjnej przekładają się w konsekwencji na wizję interakcji działających mechanicznie systemów nerwowych wyznaczanych przez logikę procesu ewolucji, którym jedynie w perspektywie subiektywnego doświadczenia towarzyszy poczucie wolności.

Zjawisko socjopatii i przestępczości adolescentów stanowią szczególnie wyraźny przejaw zła, którego mechanizm dobrze tłumaczy psychologia ewolucyjna. W ich wypadku widać wyraźnie, że predyspozycje do złego działania w postaci określonych deficytów w zakresie funkcjonowania mózgu mogą być traktowane jako wyraz biologicznej determinacji na poziomie filogenetycznym i ontogenetycznym.

Z perspektywy ewolucjonizmu ustanawianie norm moralnych i wcielenie w życie sankcji za ich łamanie bądź przestrzeganie stanowi przejaw adaptacyjnej strategii mającej na celu podniesienie opłacalności zachowań kooperacyjnych. Trzeba jednak pamiętać, że chociaż w świetle teorii altruizmu odwzajemnionego strategią, która przynosi maksymalne zyski grupie, jest kooperacja, to gdy w populacji staje się ona strategią dominującą, indywidualnym organizmom szczególnie opłaca się zdrada.

Jak przekonuje L. Mealey¹⁴, doprowadziło to do pojawienia się w puli genetycznej gatunku genów kodujących osobowość socjopatyczną, które odpowiadają za to, iż pewien odsetek osób w populacji (nie więcej jednak niż kilka procent) nie jest zdolnych do odczuwania emocji moralnych. Odsetek ten jest relatywnie niewielki, gdyż opłacalność zachowań socjopatycznych spada szybciej wraz ze wzrostem odsetka socjopatów w populacji niż opłacalność zachowań prospołecznych wraz ze wzrostem odsetka osobników skłonnych do kooperacji. Jest tak

¹³ Zob. S. Florek, *Racjonalność, zło i ewolucja*, „Archeus. Studia z bioetyki i antropologii filozoficznej” 12, 2011, s. 89–106.

¹⁴ Zob. L. Mealey, *Sociobiology of sociopathy: An integrated evolutionary model*, „Behavioral and Brain Sciences” 18, 3, 1995, s. 523–599.

również z tego powodu, iż osobniki skłonne do współpracy kooperują ze sobą również w zakresie zwalczania osobników socjopatycznych – tworząc odpowiednie systemy norm moralnych i sankcji.

Deficyt dyspozycji do moralnego działania występujący u socjopatów może być więc z tej perspektywy postrzegany jako rezultat określonej dynamiki procesu ewolucji w zakresie ustanawiania równowagi między osobnikami stosującymi strategię działania dominującą i alternatywną. Dyspozycja do przyjmowania danej strategii zakodowana jest genetycznie i w procesie ontogenezy przekłada się na rozwój określonej architektury funkcjonalnej mózgu. „Zły charakter” czy „brak cnoty” przejawiany przez socjopatów jawią się bardziej jako względnie trwała biologiczna dyspozycja, niż wynik wyboru osoby cierpiącej na dys socjalne zaburzenie osobowości, równie wolnego jak wybór osoby, której osobowość nie jest zaburzona. Biologiczna konieczność rysuje się jeszcze wyraźniej, gdy spojrzysz się na sytuację socjopatów z perspektywy mechanizmów psychicznych i modułów mózgowych, w jakie w wyniku tej ewolucyjnej gry strategii został on wyposażony. Liczne badania dowodzą, że osoby te cierpią na poważne z reguły dysfunkcje w działaniu układu limbicznego oraz struktur korowych – głównie grzbietowo-bocznej kory przedczołowej oraz kory czołowo-oczdolowej¹⁵. Dysfunkcje te przejawiają się w postaci niezdolności lub ograniczonej zdolności do przeżywania emocji moralnych, które kierują zachowaniem normalnych osób, problemami w zakresie kontroli zachowań agresywnych oraz zdolności do socjalizacji w drodze warunkowania sprawczego. Wydaje się, że stanowią one adaptację do realizacji strategii zdrady (opisywanej na gruncie teorii altruizmu odwzajemnionego) w populacji, w której dominują osoby kooperujące. Wydaje się więc, że zakres wolności socjopatów w sferze wolnych zachowań jest w porównaniu zresztą populacji większy w zakresie zachowań złych moralnie.

Na analogiczne, uwarunkowane biologicznie, ograniczenia sfery wolności można wskazać w przypadku mężczyzn w okresie adolescencji. Wyniki badań wskazują, że w tym okresie dopuszczają się oni szczególnie wielu przestępstw w wyniku tendencji do podejmowania ryzykownych zachowań. Jest to tzw. syndrom młodego mężczyzny¹⁶. Zachowania te niejednokrotnie wydają się na tyle irracjonalne, że trudno innym osobom zrozumieć ich motywy. Ponieważ zjawisko to jest powszechne, a jego bezpośrednią przyczyną jest występowanie w okresie adolescencji określonych dysfunkcji w działaniu mózgu mężczyzny¹⁷, można są-

¹⁵ Zob. K. Kiehl, J. W. Bucholtz, *Inside the Mind of Psychopath*, „Scientific American Mind”, September/October, 2010, s. 22–29.

¹⁶ Zob. D. Buss, *Psychologia ewolucyjna. Jak wytłumaczyć społeczne zachowania człowieka. Najnowsze koncepcje*, GWP, Gdańsk 2001.

¹⁷ Zob. P. Piotrowski, *Rozbój. Uwarunkowania psychospołeczne, motywacja i racjonalność sprawców*, Wydawnictwo Akademickie ŻAK, Warszawa 2011.

dzić, że uwarunkowane jest genetycznie. Można je tłumaczyć na gruncie teorii inwestycji rodzicielskich i doboru płciowego.

Mężczyźni jako płeć mniej inwestująca w potomstwo rywalizują o dostęp do kobiet, w konsekwencji zróżnicowanie z uwagi na liczbę potomstwa w populacji mężczyzn jest znacznie większe niż w populacji kobiet. Warunkiem odniesienia sukcesu jest jednak wykazanie się sprawnością w okresie adolescencji, co pociąga za sobą opłacalność podejmowania ryzykownych zachowań, których podstawową funkcją jest popis sprawności. Z uwagi na opóźnienie ewolucyjne popisy sprawności przyjmują bardzo często formę zachowań agresywnych wobec innych mężczyzn¹⁸, które w środowisku ewolucji umysłu były akceptowane. W środowisku kulturowym ich dopuszczenie się jest jednak zazwyczaj równoznaczne z popełnieniem przestępstwa i traktowane jako złe moralnie. W przypadku młodych mężczyzn można więc również mówić o istnieniu uwarunkowanych genetycznie mechanizmów psychicznych, których działanie ogranicza sferę racjonalnych wolnych wyborów.

Kompatybilizm – lek na „lęk przed determinizmem” psychologii ewolucyjnej

W etyce przyjmuje się, że możliwość podmiotu do podjęcia działania lub powstrzymania się od niego jest warunkiem przypisywania mu odpowiedzialności moralnej za to działanie. W świetle teorii psychologii ewolucyjnej odpowiedzialność moralna podmiotu wydaje się więc problematyczna. Jeśli działanie jest warunkowane przez nieświadome mechanizmy i moduły neuronalne, a świadome decyzje są jedynie następstwem ich działania, to nie sposób mówić o możliwości dokonania przez podmiot wyboru innego niż ten, który został dokonany. Każdy świadomy akt mentalny jest bowiem traktowany jako zdarzenie w pełni uwarunkowane przez wcześniejsze zdarzenia neuronalne i inne zdarzenia fizyczne (a w szczególności powstanie i połączenie się komórek rozrodczych), których historia wyprzedza historię podmiotu.

Ta wizja człowieka wywołuje – jak pisze Steven Pinker¹⁹ – lęk przed determinizmem. W miarę postępów w ujawnianiu związków kauzalnych między działaniami podmiotu a czynnikami biologicznymi i społecznymi, lęk ten, zdaniem Pinkera, narasta i będzie narastać. Problem z konsekwencjami determinizmu dla kwestii winy i kary jest jednak problemem tak starym, jak sam determinizm.

¹⁸ Zob. S. Florek, *Racjonalność, zło i ewolucja*, art. cyt., s. 89–106.

¹⁹ Zob. S. Pinker, *Tabula rasa. Spory o naturę ludzką*, GWP, Gdańsk 2004.

Współcześnie powraca on z nową siłą, gdyż nauka coraz precyzyjniej podaje w kategoriach przyczynowo-skutkowych wyjaśnienia zachowań istotnych z perspektywy moralności. Neuropsychologia wykrywa rejony mózgu, których aktywność poprzedza zachowanie, a psychologia ewolucyjna ujawnia ich filogenezę, co pozwala zrozumieć uwarunkowania sytuacyjne, w których mechanizmy psychiczne generują dobre i złe działania. Zdecydowana większość psychologów ewolucyjnych, kognitywistów i inspirowanych ich ustaleniami filozofów przekonuje jednak, że lęk przed determinizmem jest bezpodstawny, używając argumentacji dobrze opracowanej już przez empirystów brytyjskich – określanej mianem kompatybilizmu.

Na gruncie kompatybilizmu²⁰ przyjmuje się, że świat jest deterministyczny oraz że mimo to istnieje wolność w zakresie wyboru działania, gdy ludzie podejmują decyzje bez zewnętrznego przymusu, w wyniku procesów zachodzących w normalnie działających mózgach. Współczesne, najbardziej chyba obszerne uzasadnienie tej teorii na gruncie ewolucjonizmu i *cognitive science* przedstawił Daniel Dennett²¹. Stanowisko kompatybilistyczne²² cieszy się szczególną popularnością, gdyż nie kwestionuje powszechnie stosowanych i sprawdzonych praktyk postępowania w kwestiach odpowiedzialności moralnej i karnej, a jednocześnie pozostaje w zgodzie z paradygmatem współczesnej nauki.

Kompatybilizm ma jednak swoje problemy. Podstawowy polega na tym, że wydaje się on sprzeczny z powszechną intuicją, że jeśli ktoś nie ma możliwości zmiany swojego działania, wówczas nie jest moralnie za to działanie odpowiedzialny. Kompatybiści odrzucają ten zarzut twierdząc, że chociaż w sensie metafizycznym mózg, który dokonuje wyboru jest jako system materialny zdeterminowany przez wcześniejsze stany świata, to jednak nie ma podstaw, aby dokonywać rozróżnienia na mózg i podmiot moralny (gdyż są one tożsame). Przyjmują oni, że stany mózgu prowadzące do wyboru określonego działania są jednocześnie etapami podejmowania decyzji przez podmiot moralny. Decyzji te uznawane są za przejaw autonomii i wolności podmiotu, jeżeli nie zostały one wywołane przez czynniki wobec niego zewnętrzne – np. będące wynikiem uszkodzenia mózgu, czy choroby psychicznej. Niezbyt jasne wydaje się jednak, kiedy dany czynnik uznawany jest za zewnętrzny względem podmiotu, zazwyczaj granice w tym zakresie wyznaczane są przez konwencjonalne rozstrzygnięcia na gruncie psychopatologii.

²⁰ Niektórzy kompatybiści określani są mianem neokompatybilistów, gdy negują determinizm na poziomie kwantowym, jednak przyjmują go na wyższych poziomach opisu działania centralnego układu nerwowego.

²¹ Zob. D. Dennett, *Darwin's Dangerous Idea. Evolution and the Meanings of Life*, Penguin Science, 1995.

²² Zob. O. Flanagan, H. Sarkissian, D. Wong, *Naturalizing Ethics*, w: W. Sinnott-Armstrong, *Moral Psychology*, Volume 1: *The Evolution of Morality: Adaptations and Innateness*, MIT Press, 2008, s. 1–26.

Nie jest to jednak – jak się wydaje – problem poważny, gdyż w nauce nie da się uniknąć rozstrzygnięć o takim charakterze, co więcej modyfikuje się je adekwatnie do stanu wiedzy.

William Casebeer²³ przekonuje, że wytyczenie wyraźnych rozróżnień między dobrze zorganizowanymi i zdeorganizowanymi systemami kontroli jest koniecznym do zrealizowania zadaniem nauki z uwagi na kwestię odpowiedzialności. „Jest bardzo prawdopodobne” – pisze Casebeer – „że w pewnych kontekstach moralnych i prawnych – będziemy w stanie (...) powiedzieć, «ten system ‘posiada kontrolę’ w ważnych aspektach, a więc jest moralnie odpowiedzialny za swoje działania». Zrozumienie systemów neuronalnych zaangażowanych w sprawowanie kontroli wykonawczej, i właściwą koordynację afektu, emocji i poznania, odegra ważną rolę w tym procesie”²⁴.

Wydaje się więc, że kompatybilistyczna interpretacja wolności, pomimo pewnych problemów, pozwala zachować zdroworozsądkowe podejście do wolności, odpowiedzialności moralnej i kary. Nie sposób kwestionować tezy kompatybilistów, że determinizm nie wyklucza wolności i odpowiedzialności, jeśli przyjąć proponowane przez nich rozumienie tych pojęć, które wydaje się zupełnie spójne na gruncie materialistycznego paradygmatu współczesnej nauki. Wydaje się jednak, że w przypadku kary podejście kompatybilistyczne może i powinno prowadzić do modyfikacji stosowanych praktyk. Sądzę, że w tym zakresie ustalenia psychologii ewolucyjnej mogą przekładać się na postulaty praktycznych modyfikacji.

Leczenie jako kara

W świetle ustaleń współczesnej neurobiologii dominować zaczyna przekonanie, że zdolność do kontroli działania związana bezpośrednio z odpowiednią konstrukcją systemów nerwowych stanowić powinna kryterium przypisywania odpowiedzialności moralnej i karnej²⁵. Zdolność ta zdaje się obejmować zarówno zdolność do rozumienia znaczenia czynu, jak i pokierowania działaniem. Wydaje się jednak, że zachowanie tego tradycyjnego rozróżnienia powinno mieć znaczenie. W przypadku zaburzeń poznawczych (występujących np. w schizofrenii), które skutkują niezdolnością do rozpoznania znaczenia czynu, zniesienie odpo-

²³ Zob. W. Casebeer, *Three Cheers for Naturalistic Ethics*, w: W. Sinnott-Armstrong, *Moral Psychology*, Volume 1: *The Evolution of Morality: Adaptations and Innateness*, MIT Press, 2008, s. 27–30.

²⁴ Tamże, s. 29–30.

²⁵ Zob. P. S. Churchland, *Brain-Wise: Studies in Neurophilosophy*, MIT Press 2002.

wiedzialności wydaje się w pełni uzasadnione. Podmiot nie zdaje sobie bowiem sprawy z tego, co robi, więc trudno mówić o prewencyjnym, odstrasżającym działaniu kary.

Zniesienia odpowiedzialności moralnej i karnej w przypadku stwierdzenia zaburzenia zdolności do pokierowania działaniem (np. powstrzymania się od popełnienia czynu karalnego) nie wydaje się uzasadnione. Skoro bowiem zdolność do rozumienia znaczenia czynu istnieje, to perspektywa obciążenia winą i poniesienia kara może mieć oddziaływanie prewencyjne adekwatnie do zachowanego stopnia kontroli nad zachowaniem. Szczegółową argumentację na rzecz zachowania tego rozróżnienia przedstawia Pinker²⁶. Zniesienie odpowiedzialności byłoby uzasadnione jedynie wówczas, gdyby zdolność do kontroli zachowania była zupełnie zniesiona, co wydaje się – w świetle współczesnej wiedzy – o wiele trudniejsze do ustalenia, niż zniesienie zdolności do rozumienia znaczenia czynu. Nie można jednak wykluczyć, że postępy neurobiologii sprawią, że w przyszłości będzie to możliwe.

Co interesujące, wstępne wyniki badań narracji przestępczych wskazują²⁷, że przestępcy osadzeni w zakładach karnych są zdecydowanie częściej niż reszta populacji przekonani o tym, że są dobrymi ludźmi. Zapewne ma to negatywny wpływ na proces ich resocjalizacji, gdyż pozytywna samoocena moralna nie dostarcza motywacji do pracy nad zmianą osobowości. Wydaje się, że utwierdzanie ich w przekonaniu o niewinności mogłoby jedynie utrudnić proces resocjalizacji.

Trudno jednak zgodzić się z poglądem, który zdaje się podzielać S. Pinker, że kara w przypadku, gdy zdolność do rozpoznania znaczenia czynu pozostaje niezaburzona, powinna przyjmować formę jak najbardziej odstrasżającą dla sprawcy. A w szczególności, że powinna polegać na uwięzieniu go w warunkach trudnych do zniesienia. Dla osób o osobowości socjopatycznej, które stanowią większość osadzonych za poważne przestępstwa²⁸ (jak i dla innych osadzonych, którzy wykazują dysfunkcje w zakresie zdolności do kontroli zachowania), deprivacja związana z przebywaniem w warunkach więziennych prowadzi do stanu pogłębiającej się frustracji, co skutkuje zachowaniami agresywnymi zarówno w trakcie przebywania w zakładzie karnym, jak i po jego opuszczeniu. Frustracja ta może również wynikać ze świadomości własnych ograniczeń w zakresie kontroli zachowania. Ten stan rzeczy uzasadnia, jak sądzę, przyjęcie strategii karania polegającej na przymusowym poddawaniu osadzonych różnym formom terapii w tym terapii behawioralno-poznawczej i farmakoterapii. Byłoby to rozwiązanie oparte na uznaniu

²⁶ Zob. S. Pinker, *Tabula rasa. Spory o naturę ludzką*, wyd. cyt.

²⁷ Prowadzonych w Zakładzie Psychologii Sądowej Instytutu Psychologii Stosowanej UJ pod kierunkiem dra hab. P. Piotrowskiego.

²⁸ Zob. L. Mealey, dz. cyt.

ich winy, przy jednoczesnym uwzględnieniu jej źródeł. Wydaje się, że zmiany, które wprowadza się obecnie do polskiego prawa karnego wykonawczego, zmierzają w dobrym kierunku. Ciągłe jednak niestety w większości przypadków poddawanie się terapii uzależnione jest od woli osadzonego.

Na zakończenie

Na zakończenie warto rozważyć kwestię, która, jak sądzę, ma znaczenie zupełnie fundamentalne. Problem winy i kary, który rysuje się wyraźnie w świetle ustaleń psychologii ewolucyjnej, wynika przede wszystkim z określonej metafizyki, przyjmowanej w zasadzie bezrefleksyjnie przez przedstawicieli tej dyscypliny (i nauk przyrodniczych). Jest to metafizyka materialistycznego determinizmu, przyjmowana od stuleci przez filozofów i naukowców negujących istnienie bytów niematerialnych. Na jej gruncie nie ma znaczenia, czy uzna się, że czynnikami determinującymi działania są zdarzenia zachodzące w środowisku podmiotu, jak przekonywali behawioryści, czy też jest to wynik ich interakcji z mechanicznymi procesami zachodzącymi w jego mózgu, jak twierdzą psychologowie ewolucyjni.

Rozwiązanie problemu przynosi kompatybilizm, godzący determinizm z wolnością. Wydaje się, że ta propozycja pogodzenia społecznej praktyki i nauki nie ma obecnie liczącej się konkurencji. Trzeba jednak zauważyć, że rozwiązanie kompatybilistyczne ma sens jedynie wówczas, gdy przyjmuje się wyłącznie trzecioosobową perspektywę opisu fenomenów decydowania i działania. Perspektywa ta wykazała swoją przydatność w przyrodoznawstwie, głównie z uwagi na efektywność opisu rzeczywistości, którą trudno byłoby ujmować z formie pierwszoosobowych raportów. Nie można jednak zapominać o tym, że perspektywa ta jest epistemicznie wtórna i stanowi interpretację rzeczywistości rodzącą się w wyniku uzgadniania subiektywnych doświadczeń. To właśnie te subiektywne doświadczenia – na co uwagę zwracali nie tylko fenomenolodzy, lecz również neopozytywiści – mają pierwotny charakter. Poczucie wolności decydowania i odpowiedzialności za działanie stanowią ich niezaprzeczalną treść. Nie można o tym zapominać, nawet jeśli w przekonaniu o potrzebie osadzania praktyk społecznych na gruncie paradygmatu współczesnej nauki, przyjmuje kompatybilistyczne wolności.

STEFAN FLOREK

**FREEDOM, RESPONSIBILITY AND PUNISHMENT
IN THE LIGHT OF EVOLUTIONARY PSYCHOLOGY**

(Summary)

Amongst issues that evolutionary psychology (EP) undertake there is a problem of morality. Evolutionary psychologists not only consider evolution and nature of morality, but also discuss the problems of normative ethics and metaethics. This paper is the critical analysis of the possible implications of evolutionary psychology for free will, responsibility and punishment. On the ground of EP I will argue (1) in favour of free will and moral responsibility (2) but against the traditional form of punishment by imprisonment in case of offenders which crimes are results of biologically determined dysfunction of brain. These conclusions are broadly consistent with the solutions adopted in many systems of criminal law.

Key words: evolutionary psychology, morality, crime, responsibility, punishment

Adres do korespondencji

Address for correspondence

dr Stefan Florek
Uniwersytet Jagielloński
Wydział Zarządzania i Komunikacji Społecznej
Instytutu Psychologii Stosowanej
Zakład Psychologii Sądowej
ul. prof. Stanisława Łojasiewicza 4
30-348 Kraków

KATARZYNA KRASUCKA

FILOZOFICZNE A LITERATUROZNAWCZE INTERPRETACJE TWÓRCZOŚCI FIODORA DOSTOJEWSKIEGO I ICH KONSEKWENCJE DLA ROZUMIENIA ŚWIATOPOGLĄDU PISARZA

Zdajemy sobie sprawę, że poruszając problematykę filozoficzności literackiej twórczości Dostojewskiego¹ wkraczamy być może w obszar kompetencji literaturoznawczych. Jednakże celem naszym nie jest rozważanie filozoficzności dzieł rosyjskiego pisarza posługując się metodą, narzędziami i aparaturą pojęciową właściwymi dla tej dziedziny. W związku z tym, starając się zachować właściwe autorce spojrzenie, a więc filozoficzne, nie zagłębialmy się w literaturoznawcze interpretacje dostojewszczyzny², sięgając do nich jedynie w stopniu niezbędnym dla rozumienia przedmiotu niniejszych rozważań filozoficznych. Dlatego też jest

¹ Niniejszy artykuł jest rozwinięciem wybranych kwestii poruszonych w artykule: K. Krasucka, „*Biesy*” Fiodora Dostojewskiego jako wykład refleksji filozoficznej, „Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych” 13, 2011.

² Używamy tego terminu w znaczeniu bezwzględnie pozytywnym, choć przyjęło się „dostojewszczyzną” nazywać niezbadane, mroczne strony zarówno człowieka, jak i świata przedstawianego w twórczości Dostojewskiego. Bezwzględnie pozytywne jest uznanie za dostojewszczyznę pisarstwa autora *Idioty*, jak i charakteru podstawowych kategorii w nim opisywanych, np. kategorii człowieka. Podobnego zdania jest Borys Bursow, który pisze: „Chciałbym od razu wprowadzić czytelnika w niezwykle świat Dostojewskiego. W jego kontaktach z najrozmaitszymi ludźmi było wiele tego, co nazwano później «dostojewszczyzną». «Dostojewszczyzna» stała się u nas niemal obelgą, tymczasem jaki może być Dostojewski bez «dostojewszczyzny»? (...) «Dostojewszczyznę» należy rozumieć jako pokorę przemieszaną z buntem – jej początkiem jest właśnie bunt, odrzucenie powszechnie przyjętych norm i kryteriów; B. Bursow, *Osobowość Dostojewskiego*, tłum. A. Wołodźko, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1983, s. 23. I jeszcze kilka ważnych słów Bursowa o Dostojewskim i dostojewszczyźnie: „Dostojewski pierwszy poważnie ucierpiał wskutek dostojewszczyzny. Nie istnieje pisarz, któremu by równie często zarzucano, że jest z gruntu zły i odpychający”; tamże, s. 32.

czymś oczywistym, że wiele wątków literaturoznawczych zostanie porzuconych. Jednakże mimo możliwego wrażenia niedosytu czy niepełności świadomie pozostajemy przede wszystkim na gruncie możliwości i niemożności myślenia filozoficznego.

Istnieje pewien kłopot związany z interpretacją powieści Dostojewskiego. Jest czymś oczywistym, że zajmują się nimi zarówno literaturoznawcy, jak i filozofowie, w wyniku czego dochodzi do wzajemnego niezrozumienia się i rozbieżności w odczytaniu znaczeń zawartych w powieściach tego wybitnego pisarza. Najprawdopodobniej jest to problem znany i uświadomiony, lecz niekiedy bagatelizowany i pomijany. Otóż zupełnie różne punkty wyjścia badań literaturoznawczych i filozoficznych prowadzą do nieuzasadnionych niekiedy sporów. Wydaje się, że teoretyk literatury wychodzi od formy i struktury dzieła³, aby dojść do jego ewentualnej metafizyki-ontologii, natomiast filozof zaczyna poszukiwania raczej od metafizyki-ontologii, niekoniecznie interesując się strukturą literacką dzieła. Okazuje się więc, że spory w interpretacji powieści Dostojewskiego często są sporami kompetencyjnymi, bo wynikają z rozbieżności kompetencyjnych. Oczywistym jest również, że filozofowie i historycy filozofii, aby dotrzeć do filozoficznych treści twórczości Dostojewskiego, nie muszą badać struktury dzieła. Należałoby zatem zgodzić się z Igorem Jewłampijewem, który o kwestiach interpretacyjnych i problematyce dzieł Dostojewskiego pisze następująco: „Dość łatwo można obnażyć kilka «modelowych» koncepcji, które dają najbardziej charakterystyczne i w istocie różniące się od siebie interpretacje. Przy czym mówiąc o nich należy koniecznie poczynić ważną uwagę. Jednym z najistotniejszych braków wielu prac o Dostojewskim jest pomieszanie różnych poziomów interpretacji jego twórczości. Bardzo często spory wokół Dostojewskiego mają przyczynę właśnie w tym pomieszaniu. Gdy jeden badacz operuje czysto literaturoznawczymi albo psychologicznymi kategoriami, a inny zwraca uwagę tylko na idee filozoficzne, wyrażone w utworach pisarza, rozumienie i jedność nie mogą być osiągnięte. Zresztą, ta sytuacja jest w pełni zrozumiała i nawet nie do uniknięcia, ponieważ jedna z właściwości talentu Dostojewskiego polega na tym, że w jego utworach często nie zauważamy wyraźnych granic między fabularnym, psychologicznym i filozoficznym poziomami usensowienia artystycznej materii. W związku z tym jest czymś niezmiernie ważnym określenie tego głównego zrębu artystycznego świata Dostojewskiego, w odniesieniu do którego stają się zrozumiałe wszystkie jego składowe. W tym wy-

³ Halina Brzoza w książce o Dostojewskim pisze: „W pracach wymienionych badaczy [R. Belknap, N. Nilsson, R. Poddubnaja] teza o dramatycznym dialogowo-kontrowersyjnym charakterze myśli, wątków ideowych, postaci i wizji świata, zawartych w dziełach Dostojewskiego, zdaje się potwierdzać wniosek, iż właśnie w studiach nad strukturą artystyczną tychże dzieł należy szukać klucza do rozwiązania problemu filozofii i światopoglądu estetycznego autora *Braci Karamazow*; H. Brzoza, *Dostojewski – myśl a forma*, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1984, s. 18.

padku należy wsłuchać się w zdanie M. Bierdiajewa, który bardzo dużo zrobił dla właściwego rozgraniczenia tego co główne i drugoplanowe w twórczości Dostojewskiego. Wyrażając przekonanie powszechne wśród większości przedstawicieli rosyjskiej religijnej filozofii, Bierdiajew zdecydowanie twierdzi, że Dostojewski był «największym rosyjskim metafizykiem», że właśnie stworzenie określonego systemu metafizyki, opisującego najgłębsze racje bytu, stanowi główny cel jego twórczości”⁴.

W związku z tak zakrojonym obszarem poszukiwań i położeniem punktu ciężkości na metodę filozoficzną dochodzić będziemy do niekiedy różnych od literaturoznawczych rozstrzygnięć. Celem niniejszej refleksji jest bowiem między innymi zwrócenie uwagi na zależność w poglądach Dostojewskiego estetyki od metafizyki, bowiem pomimo niewątpliwej wagi estetyki i estetyczności, to nie one fundują metafizykę w poglądzie autora *Biesów*, lecz odwrotnie. Punkt wyjścia estetyczny może prowadzić do odkrycia metafizyki, ale tylko dlatego, że metafizyka jest względem niego pierwotna. Zgadza się z H. Brzozą, która w innym miejscu swoich rozważań nad dostojewszczyzną pisze: „Wszelkie bowiem reguły konstrukcyjne tekstów epickich rosyjskiego twórcy zdają się być podyktowane przez skomplikowane struktury myślowe, wynikające z pewnego sposobu uprawiania przez samego autora filozofii. Chodzi o poszukiwanie jedności, siły integrującej i porządkującej rozproszone wątki dyskursywne w pozornie alogicznej i sprzecznej z tym dążeniem logice dysocjacji”⁵.

Jeśli zdecydujemy się już w tym miejscu określić punkt wyjścia dla refleksji Dostojewskiego, to skłaniamy się ku tezie, że jest nim sytuacja egzystencjalna człowieka, której atrybutem jest cierpienie i śmiertelność (czy raczej strach przed śmiertelnością), a stwierdzenie faktu istnienia niezbywalnego cierpienia prowadzi do uznania istnienia Boga. Tak więc można stwierdzić, że uznanie cierpiącej egzystencji człowieka prowadzi do uznania egzystencji Boga. Możliwe jest również wyodrębnienie innego kierunku rozumowania, który wyłania się ze słów bohatera *Biesów* Kiryłowa: „Nie ma go [Boga], ale jest. W kamieniu jest ból. Bóg to ból strachu przed śmiercią. Kto pokona ból i strach, sam stanie się Bóg. Wtedy nowe życie, wtedy nowy człowiek, wszystko nowe...”⁶. Kiryłow postuluje oczywiście powstanie człowiekoboga, ale widzimy, że punktem wyjścia dla myśli tego bohatera jest cierpienie człowieka. Zmodyfikowaną formułę problemu cierpiącej egzystencji proponuje Paul Evdokimov, uznając za punkt wyjścia Dostojewskiego „aksjomat egzystencjalny”: „Wychodzi [Dostojewski] od aksjomatu egzystencjalnego; ideał

⁴ I. Jewłampijew, *Istoria rosyjskiej metafizyki w XIX–XX wiekach*, <http://sbiblio.com/biblio/archive/evlampiev-istorija/01.aspx>. Cytowany fragment w tłumaczeniu autorki.

⁵ H. Brzoza, *Dostojewski – myśl a forma*, wyd. cyt., s. 86.

⁶ F. Dostojewski, *Biesy*, przeł. A. Pomorski, Wydawnictwo Znak, Kraków 2010, s. 120.

nieśmiertelności zawsze istniał od momentu swego pojawienia się, człowiek jedynie dążył do jego osiągnięcia. Można zanegować nieśmiertelność jako rzeczywistość, nie można natomiast zanegować w żadnym wypadku jej wyjątkowego powabu i jej pierwotnego wpływu na ludzkiego ducha”⁷.

W rozważania nad „filozoficznością” twórczości Dostojewskiego, a szczególnie nad jej „niefilozoficzną” formą adekwatnie wpisują się rozważania Giovanniego Reale nad rolą mitu w dialogach Platona. Dlatego też pozwalamy sobie przytoczyć dwa dość obszerne cytaty z jego *Historii filozofii starożytnej*. I choć nie odnoszą się one wprost do poruszanej tutaj tematyki, to nadają wagę roli elementów pozadyskursywnych w filozofii. Pierwszy z cytatów porusza kwestie następujące: „Inny ogromnie ważny problem, oprócz już rozpatrzonych, bierze się stąd, że Platon docenia «mit» obok «logosu» i poczynając od *Gorgiasza* aż do późnych dialogów przyznaje mu bardzo wielkie znaczenie. Jak ten fakt wytłumaczyć? Dlaczego filozofia znowu wraca do mitu, od którego usiłowała się na różne sposoby uwolnić? Czy nie jest to przypadkiem inwolucja, częściowa rezygnacja filozofii z właściwych jej prerogatyw, rezygnacja z koherencji, a w każdym razie objaw nieufności do siebie samej? Krótko mówiąc, jaki sens ma mit u Platona? Na to pytanie odpowiadano w bardzo różnorodny sposób. Rozwiązania skrajne wyszły od Hegla i ze szkoły Heideggera. Hegel pisał na ten temat tak: «Mit jest formą przedstawiania, która – jako najstarsza – zawsze wywołuje obrazy zmysłowe, które są odpowiednie dla wyobraźni, nie dla myśli; świadczy to jednak o słabości myśli, która nie umie jeszcze utrzymać się sama, a zatem nie jest jeszcze myślą wolną. Mit odgrywa rolę w wychowaniu rodzaju ludzkiego, ponieważ pobudza i pociąga do zajęcia się treścią; ponieważ jednak myśl jest w nim skażona to formami zmysłowymi, nie może wyrazić tego, co chce wyrazić myśl. Kiedy pojęcie dojrzało, nie potrzebuje mitów». Tak więc mit platoński miałby należeć do formy zewnętrznej i wyobrażeniowej. Od mitu zawsze należałoby odróżniać pojęcie filozoficzne, które miesza się z mitem tylko dlatego, że jest jeszcze nie całkiem dojrzałe. Dlatego mit u Platona (pod względem filozoficznym) miałby mieć wartość negatywną. Do diametralnie przeciwnych wniosków doszła natomiast szkoła Heideggera, która w micie dostrzegła najbardziej autentyczny wyraz metafizyki platońskiej. Logos dominuje wprawdzie w teorii idei, ale zdolny jest tylko ująć *być*, nie potrafi natomiast wyjaśnić *życia*: mit przychodzi z pomocą właśnie dla wytłumaczenia życia, w pewnym sensie przewyższa logos i staje się mito-logią. W mito-logii należałoby doszukiwać się najbardziej autentycznego sensu platonizmu”⁸. Oczywiście

⁷ P. Evdokimov, *Gogol i Dostojewski czyli zstąpienie do otchłani*, przeł. A. Kunka, Wydawnictwo Homini, Bydgoszcz 2002, s. 235.

⁸ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, przeł. E. I. Zieliński, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2000, t. 2, s. 64.

Reale przenosi nas w odległe od dostojewszczyzny czasy filozofii starożytnej, lecz warto zwrócić uwagę na następujące poruszone przez niego kwestie, które przeniesione na grunt refleksji nad filozofią Dostojewskiego pozwolą spojrzeć na nią jako na mniej lub bardziej rozwiniętą formę myślenia filozoficznego. Skłaniając się do zdania Hegla należałoby uznać, zgodnie zresztą z opinią Zienkowskiego na temat pozafilozoficznych form uprawiania filozofii, że twórczość Dostojewskiego stała się, tak jak ikona w Rosji, nośnikiem treści filozoficznych i teologicznych, gdy autonomiczny język tych dziedzin nie był na Rusi a potem w Rosji ukształtowany⁹. Biorąc jednak pod uwagę swoistość filozofii rosyjskiej „srebrnego wieku” właściwe pozostało jej nieograniczanie się do dyskursu *stricto* filozoficznego, co nie odejmowało jej ostatecznie statusu filozofii. To co właściwe pogładowi Dostojewskiego zawartemu w jego twórczości jest związane z treściami, które nie są reprezentowane przez pojęcia, zadanie formułowania pojęć przypadło bowiem Sołowjowowi, Bułgakowowi czy Bierdiajewowi. Trudno również nie zgodzić się ze stanowiskiem szkoły Heideggera biorąc pod uwagę znaczenie kategorii życia w filozofii rosyjskiej omawianego okresu. W związku z tym kolejne konkluzje Reale odnoszące się do filozofii Platona pozwalają zrozumieć rolę twórczości Dostojewskiego w filozofii rosyjskiej.

Należy do nich refleksja Reale o myśleniu eschatologicznym Platona, która wskazuje również na istotę myślenia eschatologii przez Dostojewskiego: „Platoński dyskurs filozoficzny dotyczący niektórych tematów eschatologicznych w większości dialogów, poczynając od *Gorgiasza*, staje się faktycznie swoistą formą rozumnej wiary: mit szuka *wyjaśnienia w logosie*, a logos *dopełnia się w micie*. Sile «wiary», która wyraża się w micie, Platon powierza niekiedy zadanie przeniesienia i podniesienia ducha ludzkiego do wyższych kręgów i w sfery wyższego oglądu, do którego czysty rozum dialektyczny sam z trudem dochodzi, które jednak może wziąć w posiadanie drogą pośrednią. Kiedy indziej natomiast, gdy rozum dotarł już do swych najdalszych granic, sile mitu Platon powierza zadanie wyjścia w sposób intuicyjny poza te granice, by w ten sposób ukoronować i dopełnić wysiłek rozumu, podnosząc ducha do oglądu albo przynajmniej do dążenia ku transcendencji”¹⁰.

Zaanektowanie przez filozofów rosyjskich drugiej połowy XIX wieku oraz przełomu XIX i XX w. obszaru filozoficznej interpretacji powoduje, że twórczość Dostojewskiego przestaje być jedynie działalnością artystyczną, a staje się światopoglądem w rozumieniu filozoficznym. Mikołaj Łoski dochodzi do jeszcze dalej idącego wniosku punktując braki dyskursu filozoficznego: „Artystyczne przedsta-

⁹ Zob. W. Zienkowskij, *Istorijskaja filozofija*, Izdatielstwo „EGO”, Leningrad 1991.

¹⁰ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, wyd. cyt., s. 66.

wienie świata, realnego i wyobrażonego, jest bliższe Bożej prawdzie, niż filozoficzne, dlatego że ma ono konkretny charakter”¹¹. Znaczenie „konkretności” dla filozofów rosyjskich jest nie do przecenienia¹², ich filozoficzne poszukiwania wiązały się bowiem z chęcią wykraczania poza abstrakcyjne i sformalizowane myślenie. Jeśli człowiek, to oczywiście ten konkretny, jeśli Bóg, to ten konkretny jako osoba, gdzie „konkretny” jest odwrotnością pojęcia „abstrakcyjny”. Jednocześnie refleksja ta musiała wznieść się oczywiście na określony poziom ogólności, aby stać się filozoficzną i mówić o bycie jako takim. Konkretność nie jest egzemplifikacją twierdzenia ogólnego, lecz twierdzenie ogólne wynika z konkretności, gdzie konkretność zachowuje swoją niezwykłą ważność. I właśnie, zdaniem Łosskiego, tylko artysta jest w stanie zaspokoić tak sformułowany cel badania filozoficznego. Konkretność jest nieodłączna od ontologizmu, tak charakterystycznego dla rosyjskiej myśli religijno-filozoficznej.

Warto również dla podkreślenia wagi problemu filozoficzności pisarstwa autora *Biesów* przywołać słowa Tadeusza M. Jaroszewskiego, które również porządkują refleksję nad filozofią autora *Idioty*: „Dostojewski był filozofem w co najmniej trojakim sensie. I przez to, że podejmował świadomie w swych utworach beletrystycznych problemy filozoficzne, teologiczne, moralne. I przez to, że jego bohaterowie stale pytają o to, jak i w imię czego żyć, na czym można się w życiu oprzeć, aż do męki ostatecznej spierają się o kwestie światopoglądowe. I przez to wreszcie, że w swym *Dzienniku pisarza*, w tym oryginalnym sposobie przekazu, będącym zarazem intymnym pamiętnikiem, serią szkiców krytyczno-literackich i światopoglądowych oraz czasopismem jednego autora – podejmował najistotniejsze problemy filozoficzne swoich czasów. Czuł tego nieodpartą potrzebę”¹³. Jaroszewski wskazuje na trzy podstawowe obszary zainteresowań badacza twórczości i osobowości Dostojewskiego, jednak pomiędzy samymi badaczami zachodzą różnice co do konieczności uznania ich równorzędności i zasadności sięgania do wszystkich trzech¹⁴. Osobowość Dostojewskiego nie jest przedmiotem niniejszego badania, gdyż to wymagałoby zapewne, przynajmniej w części, zastosowania metod psychologii, a one dla refleksji oraz interpretacji filozoficznej nie są niezbędne, bowiem przedmiotem badania jest pogląd filozoficzny i jego filozoficzne ewentualnie

¹¹ N. Łosskij, *Dostojewskij i jego christianskoje miroponimanije*, Izdatielstwo Imieni Czechowa, New York 1953, s. 133.

¹² Świetnym przykładem jest praca rosyjskiego filozofa Iwana Iljina o Heglu – a jej tytuł mówi sam za siebie: *Filosofija Giegela kak uczenie o konkretnosti Boga i czelowieka* – w której Iljin przewyrcieża funkcjonujące w tradycji filozofii rosyjskiej rozumienie heglizmu jako abstrakcyjnego panlogizmu. Zob. T. Śpidlik, *Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka*, przeł. J. Dembska, Wydawnictwo Księży Marianów, Warszawa 2000.

¹³ T. M. Jaroszewski, wstęp do: D. Kułakowska, *Dostojewski. Dialektyka niewiary*, Książka i Wiedza, Warszawa 1981, s. 6.

¹⁴ Dwa odmienne stanowiska dotyczące dyskutowanej kwestii prezentują Brzoza i Bursow.

źródła, a nie źródła psychiczne i psychologiczne. Rozdzielenie to, sensów filozoficznych i psychologicznych, staje się również niezbędne przy omawianiu kwestii poznawczych i moralnych, tzn. odrzucenia epilepsji jako źródła doświadczenia mistycznego (utożsamiania doznań powstałych w czasie ataku epilepsji z treściami doświadczenia mistycznego) oraz uznania, że moralność, która być może wymaga ugruntowania psychologicznego, tak rozumiana nie wyczerpuje (zawęża) treści poglądu moralnego Dostojewskiego. Podstawową więc przesłanką do uznania poglądu Dostojewskiego staje się wyjście poza psychologizm w rozumieniu dostojewszczyzny. Przejaskrawione i histeryczne charaktery, które stworzył Dostojewski mogą wywołać wrażenie psychologicznie mało wiarygodnych, lecz dzięki temu postaci te, wskazujące na różnorodne idee umożliwiają filozoficzną tych postaci interpretację. Niekiedy jednak brak wiarygodności psychologicznej bohatera, jak na przykład Lwa Myszkiń, jest związana z filozoficzną i religijną miałością. Jest to może pogląd mało popularny, bo Myszkiń, obok Aloszy Karamazowa, zdaje się należeć do ulubionych bohaterów odbiorców twórczości Dostojewskiego. Tutaj przychylamy się raczej do zdania, że nie psychologizm stanowi atrybut *Zbrodni i kary* czy *Braci Karamazow*, lecz personalizm, pneumatologia i eschatologizm.

Oczywiście dociekanie psychologicznych lub społecznych motywów działań bohaterów jest niezmiernie pociągające i okupione wieloma dyskusjami, lecz nie prowadzi do filozoficznego rozumienia przyczyn jako takich. Świetnym na to przykładem jest proces Dmitrija Karamazowa, gdzie znajdujemy niezwykle rozbudowane charakterystyki oskarżonego zaprezentowane przez oskarżyciela i obrońcę. Wniosek, który nasuwa się w ramach myślenia potocznego podpowiada, że i jedna i druga strona, dociekając przyczyn zbrodni psychologicznych i społecznych mogą być prawdziwe, bo obie są przekonujące. Jednakże uznanie, że jedna i druga jest prawdziwa prowadzi do przekonania właściwego antropologii Dostojewskiego, a mianowicie, że człowieczeństwa nie stanowią psychologiczne i społeczne uwarunkowania, lecz wolna egzystencja jako taka, która w swej ambiwalentności jest paradoksalna. Zaproponowany więc powyżej punkt widzenia pozwala również na przykład na uznanie, że Rodion Raskolnikow nie jest w trakcie całej powieści dręczony przez poczucie winy (co postuluje np. Elżbieta Mikiciuk¹⁵), lecz przeprowadza drobiazgowo rozumowanie ujawniające jego nihilizm, a z kolei niewinny i naiwny Alosza Karamazow zostaje wysłany przez starca Zosimę do świata po to, aby zgrzeszył, jakkolwiek brzmieć to może niepokojąco, czyli poznał człowieka jako takiego. Należy więc przezwyciężyć psychologiczne jedynie rozumienie twórczości Dostojewskiego, po to aby wydobyć jego pneumatologię. Paul Evdokimov kwestię tę formułuje w sposób następujący: „Psycholog rozpoznaje co najwyżej

¹⁵ Zob.: E. Mikiciuk, „*Chrystus w grobie*” i rzeczywistość „*Anastasis*”. *Rozważania nad „Idiotą” Fiodora Dostojewskiego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2003.

głębie życia psychicznego, natomiast pneumatolog dotyka egzystencji duchowej i dokonuje kwalifikacji całego bytu ludzkiego”¹⁶. I tak jak wykroczenie poza odbiór *Zbrodni i kary* jako powieści kryminalnej pozwala na odkrycie niezwykle ważkiej problematyki religijnej, która przecież stanowi filozoficzny i duchowy fundament tej powieści, tak przekroczenie rozumienia psychologicznego pozwala zrekonstruować antropologię Dostojewskiego.

Analizy oraz interpretacje Bachtina są niezwykle cenne i co do tego nie ma najmniejszych wątpliwości, jednak w kwestiach filozoficznych ten badacz twórczości Dostojewskiego powstrzymuje się przed ostatnim i ostatecznym nazwaniem głównego problemu pisarstwa i poglądu autora *Biesów*. Otóż ten rosyjski badacz zatrzymując się na uznaniu świadomości i idei jako fundamentalnych dla metafizyki Dostojewskiego nie wskazuje na problem Boga ujawniający się właśnie jako oprócz problemu człowieka podstawowy dla twórczości tego pisarza. Niezmiernie ważne słowa, które wypowiada Bachtin o swoim opracowaniu brzmią następująco: „Przecież oderwałem tam formę od tego, co najważniejsze. Po prostu nie mogłem mówić o najważniejszych zagadnieniach. (...) Filozoficznych, o tym, czym dręczył się sam Dostojewski całe życie – istnieniem Boga”¹⁷. Uznajemy jednak, że chociaż Bachtin sam siebie ogranicza w swoich poszukiwaniach, to daje klarowną analizę metody prowadzonego przez Dostojewskiego dyskursu filozoficznego, która pozwala dotrzeć do zasadniczych poglądów tego pisarza.

Kwestia idei, którą zajmuje się Bachtin jest dla podjętej tutaj refleksji fundamentalna, gdyż to one stają się podstawą refleksji Dostojewskiego. Przy czym nie jedna jakaś idea, która pojawia się na kartach powieści Dostojewskiego, lecz wszystkie skoligacone nierozzerwalnie ze swym bohaterem, jego świadomością i w ciągłym ich współistnieniu, konflikcie i dialektyce spierania się. Tak w dużym skrócie można ująć jedną z konkluzji Bachtina dotyczących polifoniczności dzieł autora *Braci Karamazow*. To idea staje się pierwszym etapem możliwości rozpoznania poglądu Dostojewskiego. Następnym jest uznanie równoczesnego funkcjonowanie idei oraz uznanie ich nierozzerwalnego związku z bohaterem. Rola świadomości w życiu idei oraz usankcjonowanie cudzej świadomości jako podmiotu a nie przedmiotu prowadzi Bachtina do uznania, że pogląd Dostojewskiego jest personalistyczny. Należałoby przy tym pójść o krok dalej i uznać, że w świetle poglądu Dostojewskiego z faktu istnienia świadomości wyprowadzić można fakt

¹⁶ P. Evdokimov, *Gogol i Dostojewski czyli zstąpienie do otchłani*, przeł. A. Kunka, Wydawnictwo Homini, Bydgoszcz 2002, s. 204.

¹⁷ S. G. Boczarow, *Ob odnom rozgowie i wokrug niego*, „Nowoje literaturnoje obozrenije” 2, 1993, s. 72. Cytat za: A. Woźny, *Bachtin. Między marksistowskim dogmatem a formacją prawosławną*, Towarzystwo Przyjaciół Polonistyki Wrocławskiej, Wrocław 1993, s. 95; Zob. także: D. Jewdokimow, *Człowiek przemieniony. Fiodor M. Dostojewski wobec tradycji Kościoła Wschodniego*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2009.

istnienia Boga. Bez uzupełnienia myśl ta z miejsca przywołuje rozstrzygnięcia Kartezjańskie, lecz nabiera poza poznawczymi dodatkowych treści dzięki refleksji nad człowiekiem jako takim w aspekcie egzystencjalnym i teistycznym jednocześnie. Niezbywalność związku idei i bohatera oraz jego roli w twórczości Dostojewskiego wyraża autor *Problemów poetyki Dostojewskiego* w słowach następujących: „Jeżeli oderwiemy ideę od wzajemnego oddziaływania świadomości w toku zdarzeń, jeżeli wtłoczmy ją w homofoniczny kontekst systemowy, najbardziej nawet dialektyczny – idea nieuchronnie zatraci swą swoistość i zamieni się w marny filozoficzny postulat”¹⁸. Czy należy w związku z powyższym sądzić, że żadna idea będąca „marnym filozoficznym postulatem” nie może wejść polifoniczny personalistyczny pogląd autora *Biesów*?

Jednostronność idei ma swoje konsekwencje w homofoniczności idei, ideologa i ideologii¹⁹. Rodzi się więc w związku z tym pytanie o moment, w którym pojawia się tak charakterystyczne dla Dostojewskiego myślenie paradoksalne. Można przyjąć, że momentem tym jest zetknięcie się idei z żywiołem działania. Bez działającej świadomości idea byłaby martwa i nie mogłaby wchodzić w wielogłosowość, za pomocą której, jak sądzi Bachtin, relacjonował pogląd Dostojewski. Z tego wynika więc, że ideologia może być tutaj rozumiana jako (homofoniczny) pogląd filozoficzny. Zdaniem autora *Problemów poetyki Dostojewskiego* homofonii myślowej sprzyjała dominacja racjonalizmu. Ma on tutaj na myśli przede wszystkim wpływ na proces kształtowania się prozy, lecz nie popełnimy błędu odnosząc te słowa również wprost do filozofii²⁰. Zgodnie jednak z kryteriami Bachtina niemal każdy pogląd filozoficzny staje się ideologią, gdyż na mocy racjonalności dąży do skoń-

¹⁸ M. Bachtin, *Problemy poetyki Dostojewskiego*, przeł. N. Modzelewska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1970, s. 16.

¹⁹ Triadę: idea – ideolog – ideologia podpowiada Bachtin: „Bohater Dostojewskiego – to nie tylko słowo o sobie i o najbliższym otoczeniu, ale też słowo o świecie; to nie tylko człowiek o czynnej świadomości – to ideolog”; M. Bachtin, *Problemy poetyki Dostojewskiego*, wyd. cyt., s. 119. Dla porównania przywołajmy definicję ideologii: „Każdy szerokok zakresowy zespół przekonań, sposobów myślenia i kategorii, który jest podstawą jakiegoś politycznego albo społecznego programu działania: ideologia to schemat pojęciowy w praktycznym zastosowaniu. Niekiedy mówimy o ideologicznym charakterze czyichś poglądów, mając na myśli to, że uważamy je za w pewien sposób wynaturzone, przekłamujące rzeczywisty obraz świata niczym krzywe zwierciadło. Od czasu do czasu ktoś zapewnia nas, że ta lub inna filozofia polityczna albo etyka wolna jest od ideologii. Jakże często są to jednak tylko czcze obietnice, skoro u podstaw owych rzekomo oczyszczonych z ideologii programów tkwią już pewne założenia dotyczące natury ludzkiej, tego, co będziemy uważać za rozwój człowieka, i tego, w jakich okolicznościach bylibyśmy skłonni ów rozwój stwierdzić”; S. Blackburn, *Oksfordzki słownik filozoficzny*, przeł. C. Cieśliński, P. Dziliński, M. Szczubiałka, J. Woleński, Książka i Wiedza, Warszawa 1997.

²⁰ Bachtin pisze: „Wzmocnienie homofonii myślowej, która rozpowszechniła się na wszystkie sfery życia ideologicznego, sprzyjał w czasach nowożytnych racjonalizm europejski z jego kultem jedyne go rozumu, zwłaszcza epoka oświecenia, kiedy to kształtowały się w literaturze europejskiej podstawowe gatunki prozy”; M. Bachtin, *Problemy poetyki Dostojewskiego*, wyd. cyt., s. 124.

czoności i koherentności. Tak więc najprawdopodobniej homofoniczności opiera się filozofia Pascala czy Bierdiajewa, a więc filozofie o proveniencjach egzystencjalistycznych.

Z kolei B. Bursow odwołuje się do arystotelesowskiej koncepcji filozofii jako wiedzy dla niej samej: „Każdy z nich jest myślicielem i filozofem, każdy usiłuje stworzyć system filozoficzny, pozwalający zrozumieć, czym jest wszechświat. Żadne skromniejsze zadanie ich nie zadowala. Tak oto uzewnętrznia się ich duchowa niepraktyczność. Potrzebują filozofii nie po to, by wcielać w życie jakieś praktyczne cele, lecz dla samej filozofii, która zaspokaja ich potrzeby duchowe”²¹. Ostatecznie więc najprawdopodobniej wyrażanie poglądu filozoficznego poprzez powieść pozwala przezwyciężyć słabości ideologii jako jednostronnej i wzbogacić filozofię o jej żywotność, dzięki której porzuca ona swój ewentualny formalizm nie tracąc na systematyczności. Jednocześnie zbyt często zapomina się, że żaden pogląd filozoficzny, który nazywany jest systemem nie jest koherentny i zamknięty. Dzięki temu zresztą możliwe stało się bogactwo myślenia filozoficznego, które ciągle zdaje się wygrywać z ideologią. Przy czym pojęcia „system” czy „systematyczność” używamy tutaj w odniesieniu do poglądu Dostojewskiego ze względu na jego rozległość, konsekwentność oraz wielostronność, a w ramach którego jednak możliwe jest myślenie paradoksalne. O systemie, systematyczności i Dostojewskim jako systematyku pisze Aleksander Sztejnberg: „Niech nie przerażają nas sprzeczności. System to system systemów. Dostojewski jest systematykiem, ponieważ jego myślą rządzi dialektyka symfoniczna – rytmiczne ruchy pałeczki dyrygenta”²². Tak więc przekraczając samoograniczające się homofoniczne idee, wkraczamy w obszar polifonii, wówczas ukazuje się nam niehomofoniczny, a więc polifoniczny system, nie tylko w formie, ale i w treści ze względu na personalizizm i myślenie paradoksalne. Idąc dalej, zgodnie z powziętą powyżej wytyczną (uznaniem, że personalizm Dostojewskiego jest chrześcijański²³), refleksja zostaje poszerzona o zagadnienia eschatologiczne.

Refleksja metafizyczna wprowadza nas w obszar refleksji nad rzeczywistością, a więc nad tym jakim przedmiotom możemy przypisać realne istnienie. W badaniach nad twórczością i filozofią Dostojewskiego znajdujemy różnego rodzaju realizmy: realizm w wyższym sensie, realizm fantastyczny, realizm symboliczny oraz

²¹ B. Bursow, *Osobowość Dostojewskiego*, wyd. cyt., s. 526.

²² A. Sztejnberg, *System wolności Dostojewskiego*, cyt. za: B. Bursow, *Osobowość Dostojewskiego*, wyd. cyt., s. 527.

²³ O poglądzie Dostojewskiego Sławomir Mazurek konstatuje: „Dostojewski – jak słusznie zauważają niezliczeni interpretatorzy jego pism – był chrześcijańskim personalistą; obdarzona wolnością osoba pozostająca w relacji do osobowego Boga była dlań wartością absolutną”; S. Mazurek, *Rosyjski renesans religijno-filozoficzny. Próba syntezy*, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2008, s. 37.

realizm mistyczny²⁴. W tym miejscu proponujemy uznanie, że sens przede wszystkim filozoficzny posiada realizm w wyższym sensie i realizm mistyczny, natomiast realizm symboliczny i fantastyczny są raczej kategoriami estetycznymi a nie metafizycznymi, kategoriami które odnoszą się do rzeczywistości powieściowej, która jest oczywiście przedmiotem badania literaturoznawstwa i jako taka nie powinna być przedmiotem badania filozoficznego. Możemy więc potraktować tutaj rzeczywistość epicką jako zapośredniczenie rzeczywistości jako takiej, a więc jej opis, do którego można zastosować dyskurs filozoficzny. Realizm w wyższym sensie i realizm mistyczny są natomiast kategoriami, które pozwalają wyjść poza ramy materializmu, idealizmu i spirytualizmu, ale i psychologizmu. U Bursowa znajdziemy następującą ocenę realizmu fantastycznego: „Na domiar Dostojewski nazwał swój realizm realizmem fantastycznym. W rezultacie tym bardziej zdecydowanie wiązał wątki fabularne i bohaterów swych dzieł z realną rzeczywistością, podkreślając prorocze cechy swego realizmu, innymi słowy – w sprawach codzienności dostrzegał wieczność. Niektórzy utalentowani badacze Dostojewskiego nie uwzględnili całości kształtu jego rozważań na temat własnego pisarstwa, wskutek czego absolutyzowali jego własną ocenę tego realizmu jako fantastycznego.”²⁵ Słowa Bursowa słusznie zwracają uwagę na realizm fantastyczny jako kategorię estetyczną, ograniczenie się do której może jednak zawężać obszar refleksji filozoficznej.

Przywołując interpretację pisarstwa Dostojewskiego zarówno autorstwa Łoskiego interpretującego filozofię autora *Biesów* jako bezwzględnie religijną, w której Bóg jest fundatorem wartości, jak i Bierdiajewa, stawiającego akcent na wolności człowieka czy Bachtina, który mówił o istnieniu wielu świadomości pozostających w relacji do siebie, wyłaniają nam się trzy różne interpretacje, przy czym wszystkie one wskazują na metafizykę Dostojewskiego i są teistyczne. Nie stoją ze sobą w sprzeczności²⁶, lecz tworzą pełny obraz metafizycznych rozstrzygnięć czy też propozycji pisarza. Z tych interpretacji wyłania się koncepcja, na którą składa się przekonanie o istnieniu wyższej duchowej rzeczywistości, z którą wolny człowiek jest spowinowacony, może jej doświadczać, a jednocześnie nie jest to możliwe bez współlistnienia z innymi wolnymi indywiduami. Niezależnie od tego, czy odwołamy się do interpretacji Łoskiego, Bierdiajewa, czy Bachtina, znajdujemy w ich propozycjach odpowiedź na pytanie o pogląd filozoficzny autora *Biesów*. Różnice między nimi polegają na różnym rozłożeniu akcentów, ale wszyscy

²⁴ Szczegółowe omówienie poszczególnych realizmów czytelnik znajdzie w pracy Doroty Jewdokimow. Zob. też: *Człowiek przemieniony. Fiodor M. Dostojewski wobec tradycji Kościoła Wschodniego*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2009.

²⁵ B. Bursow, *Osobowość Dostojewskiego*, wyd. cyt., s. 78.

²⁶ Zob.: D. Jewdokimow, *Człowiek przemieniony. Fiodor M. Dostojewski wobec tradycji Kościoła Wschodniego*, wyd. cyt.

wskazują na zagadnienia metafizyczne, jakie z tej prozy się wyłaniają, a wyłaniają się z poprzez warstwę empiryczną przedstawionej rzeczywistości: „Autor *Zbrodni i kary*, wychodząc od danych bezpośrednich, empirycznych chciał dotrzeć do istoty rzeczywistości, nie zatrzymując się na powierzchni zjawisk, upominał się o metafizyczny wymiar rzeczywistości”²⁷. Identycznego zdania jest Teresa Obolovitch: „Twórczość rosyjskiego pisarza raczej nie odpowiada kanonom filozofii zachodniej, natomiast organicznie wpisuje się we wschodniochrześcijański model umiłowania mądrości. W tym właśnie duchu Dostojewski jawi się jako „rasowy” metafizyk. Na uzasadnienie takiego określenia można przytoczyć co najmniej trzy argumenty. Po pierwsze, podejmuje on odwieczne tematy metafizyczne, choć czyni to w sposób plastyczny, ekspresyjny, artystyczny, a nie analityczny, spekulatywny, abstrakcyjny. Po drugie, jak każdy myśliciel, przyjmuje określone założenia metafizyczne (ontologiczno-teologiczne) wyznaczające jego poszukiwania i uzasadniające poszczególne twierdzenia, odpowiedzi na postawione pytania. Po trzecie wreszcie, w swej refleksji nie zatrzymuje się na powierzchni zjawisk, tego, co dostrzegalne, ale idzie dalej, przekraczając świat fizyczny i sięgając wymiaru metafizycznego”²⁸. Pomimo że oba wskazania, zarówno Jewdokimow, jak i Obolovitch, są trafne, jednak rodzi się wątpliwość co do rozumienia przez nie metafizyki, obie bowiem proponują uznanie jej za poszukiwanie transcendencji (uznanie za jej przedmiot Boga). Jasnym jest, co zauważają, że ważnym momentem tych rozważań jest próba definicji metafizyki, która to definicja umożliwia dalsze badanie. Jednak nie wydaje się słuszne, aby za metafizykę uznawać jedynie poszukiwanie transcendencji, Boga, Absolutu; wówczas rzeczywistość metafizyka nabiera znaczenia dziedziny traktującej o tym co nadprzyrodzone²⁹, czyli supranaturalne³⁰. Tak więc owo wykraczanie poza fizykę może być rozumiane jako poszukiwanie ogólnych zasad bytu czy jego struktury.

* * *

Nie można zgodzić się z Elżbietą Mikiciuk, która pisze: „Bez Boga – zdaje się mówić autor *Zbrodni i kary* – życie jest niemożliwe”³¹. Życie bez Boga jest

²⁷ Tamże, s. 42.

²⁸ T. Obolovitch, *Dostojewski jako metafizyk. Próba refleksji*, http://www.academia.edu/5175010/Dostojewski-jako-metafizyk._Proba-metarefleksji, s. 182 [dostęp 01.07.2014].

²⁹ Zob.: K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia i kierunki filozofii: teoria poznania, metafizyka*, Czytelnik, Warszawa 1983. Również o problematyce metafizycznej.

³⁰ Por.: M. Hempoliński, *Filozofia współczesna. Wprowadzenie do zagadnień i kierunków*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1989, t. 1.

³¹ E. Mikiciuk, „Chrystus w grobie” i rzeczywistość „Anastasis”. *Rozważania nad „Idiotą” Fiodora Dostojewskiego*, wyd. cyt., s. 103.

możliwe, czego dowodzi jakaś część ludzkości, jak i bohaterowie Dostojewskiego. Oczywiście autor *Biesów* stawia ich w obliczu dylematów, których rozwiązanie jest kwestią życia lub śmierci, lecz twierdzenie, że człowiek ten czy ów nie może żyć bez Boga, jest nieuzasadnionym uogólnieniem. Takiego rodzaju uogólnieniem jest również uznanie, że każdy człowiek doświadcza rozpacz i doświadczając rozpacz tak głębokiej, musi na jej dnie odnaleźć Boga-Chrystusa. Oczywiście jest tylko potencjalność tego; tym bardziej, gdy za Bachtinem stwierdzimy brak w myśleniu Dostojewskiego „kategorii genetycznych i przyczynowych”. Aby wydobyć głębię istoty człowieka, Dostojewski (jak i potem czynili egzystencjaliści) stawia go w sytuacji granicznej. I nie po to, aby odkryć jego etyczne kompetencje, bo one są zwykle proste do stwierdzenia, lecz przede wszystkim proveniencje i kompetencje ontyczne.

KATARZYNA KRASUCKA

**PHILOSOPHICAL AND LITERATURE INTERPRETATIONS
OF FYODOR DOSTOYEVSKY'S WORK
AND THEIR CONSEQUENCES FOR UNDERSTANDING
THE WRITER'S POINT OF VIEW**

(Summary)

In this article I reflect on two approaches to Fyodor Dostoyevsky's work: philosophical and literary studies. Philosophical point of view considers metaphysical issues, not aesthetic, as the basic ones. In comparison to it, literature studies, originating from the structure of a literary work, postulate possible metaphysics. Owing to these different attitudes, significant discrepancies in interpretations arise.

Key words: Fyodor Dostoyevsky, philosophical interpretation, literature interpretation

Adres do korespondencji

Address for correspondence

dr Katarzyna Krasucka
Uniwersytet w Białymstoku
Katedra Bioetyki i Antropologii Filozoficznej
Pl. Uniwersytecki 1
15-240 Białystok

JOANNA USAKIEWICZ

POETYCKIE EKSPLIKACJE OKAZJONALIZMU ARNOLDA GEULINCXA

W filozofii tak zwana teoria okazjonalizmu (od łacińskiego *occasio* – sposobność) miała stanowić rozwiązanie, pozostawionego przez René Descartes’a nierozstrzygniętym, problemu jedności psychofizycznej człowieka, czyli wzajemnego oddziaływania na siebie dwóch całkowicie odmiennych substancji: ducha i ciała. Ducha rozumianego jako substancja myśląca, ciała jako substancja rozciągła (prze-strzenna). Dla Descartes’a wzajemne oddziaływanie tych substancji było równie oczywiste w doświadczeniu potocznym, jak niemożliwe do wyjaśnienia teoretycznie¹. Podejmując ten problem, Arnold Geulincx (1624–1669)² twierdził, że wzajemne oddziaływanie całkowicie różnych substancjalnie ducha i ciała można wyjaśnić jedynie dzięki istnieniu i działaniu przyczyny pierwszej – Boga. Bóg jako duchowa substancja prosta, aby wywołać w duchu ludzkim, również substancji prostej, rozmaite stany, potrzebuje czynnika pośredniego, który byłby złożony, a więc podlegałby zmianom. Takim czynnikiem jest ciało. Ciało jest zmienne, ale jednocześnie biernie, samo nie może działać, ale może podlegać działaniom. Staje się więc narzędziem Boga, sposobnością (*occasio*) dla działań czy poruszeń ducha.

¹ Problem ten najszerszej podjął Descartes w korespondencji z księżniczką Elżbietą, zob. R. Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety*, tłum. J. Kopania, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995. O niemożności zaś wyjaśnienia zob. tamże, s. 10 oraz *List do Arnoulda z 29 lipca 1648 roku*, w: R. Descartes, *Zarzuty i odpowiedzi późniejsze. Korespondencja z Hyperaspistesem, Arnouldem i More’em*, tłum. J. Kopania, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2005, s. 44–47.

² Na temat A. Geulincxa i jego poglądów filozoficznych zob. J. Usakiewicz, *Z miłości do rozumu. O etyce Arnolda Geulincxa (1624–1669)*, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2010.

Proces ten zachodzi także w drugą stronę: duch jest sposobnością dla poruszeń ciała. Dla wyjaśnienia, w jaki sposób ta wzajemna odpowiedniość, to wzajemne bycie sposobnością ma miejsce, czyli dla wyjaśnienia kluczowej kwestii okazjonizmu, Geulincx przedstawił dwa porównania.

Pierwsze z porównań tłumaczy, na czym polega owa sposobność, odwołując się do obrazu niemowlęcia w kołysce, które pragnie być kołysane i jednocześnie dzieje się to, bo matka lub niania je kołysze. Ma to jednak według Geulincxa miejsce nie dlatego, że dziecko tego chce i pragnienie to wprawia kołyskę w ruch, ale dlatego, że matka lub niania tego chcą i poruszają kołyską. Ich wola zgadza się więc w czynności kołysania z wolą dziecka. Bezpośrednio jednak jedna na drugą nie wpływa. Geulincx wraca do tego porównanie kilkakrotnie. Przedstawimy trzy fragmenty, wszystkie pochodzące z dzieła zatytułowanego *Etyka* i dlatego zanim do nich przejdziemy krótka uwaga: będziemy wszak cytować w odniesieniu do zagadnień natury metafizycznej, dzieło, którego tytuł wskazuje na podejmowanie w nim tematyki etycznej. W przypadku Geulincxa jednak to właśnie *Etyka* zawiera także główne założenia metafizyczne. Dzieło to zostało napisane i wydane (1675 r., już po śmierci autora) wcześniej niż *Metafizyka prawdziwa* (1691 r.) traktująca o Filozofii Pierwszej³. W *Etyce* Geulincx pisze: „Mogę tylko chcieć, a ilekroć chcę, często Bóg udziela tego poruszenia, którego chcę, nie dlatego, że ja chcę, lecz dlatego, że sam chce, żeby owo poruszenie stawało się, kiedy ja chcę. Jak gdy chłopczyk chce wprawić w ruch swoją kołyskę, w której został położony, to często jest ona wprawiana w ruch, nie dlatego, że sam tego chce, lecz dlatego, że matka lub mamka, które siedzą obok i które to mogą sprawić, chcą to także sprawić wtedy, gdy on chce”⁴. Porównanie to Geulincx powtórzył jeszcze dwukrotnie w obszernych, komentujących, a przede wszystkim znacznie wykraczających poza zagadnienia etyczne, *Uwagach do „Etyki”*, gdzie możemy przeczytać: „Nie dlatego, powiadam, te nogi poruszają się, że ja chcę iść, lecz dlatego, że inny ktoś chce tego, kiedy ja chcę. Tak jak chłopczyk w swojej kołysce położony, jeśli chciałby, żeby wprawiła się ona w ruch, to często wprawia się ona, ale nie dlatego, że sam tego chce, lecz ponieważ matka lub mamka, która siedzi

³ Oba te dzieła zostały przetłumaczone na język polski: A. Geulincx, *Etyka*, tłum. J. Usakiewicz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2007 (dalej cytując to dzieło, będziemy podawać stronę z tego wydania, ale także tekst oryginalny); A. Geulincx, *Metafizyka prawdziwa*, tłum. J. Usakiewicz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2009.

⁴ A. Geulincx, *Etyka*, s. 58; *Ego tantum velle hic possum, et cum volo, Deus saepe motum illum impartitur, quem volo; non quia ego volo, sed quia ipse vult me volente motum illum fieri. Ut si pusio cunas suas, in quas conditus est, agitari velit, saepe agitantur, non quia ipse hoc vult, sed quia mater vel nutrix, quae assidet, quaeque id praestare potest, id etiam ipso volente praestare vult*; A. Geulincx, *Etyka*, Traktat I, rozdz. 2, sekcja 2, § 5, 2; w: *Arnoldi Geulincx Antverpensis opera philosophica*, recognovit J. P. N. Land, Hagae Comitum apud Martinum Nijhoff, 1891–1893, vol. III (dalej cytowane jako Land).

obok i która (mówiąc w pewien sposób) to może sprawić, także samym chceniem chce to sprawić”⁵. I nieco dalej znowu przypomina nam ten obraz: „Mniemają bowiem prości ludzie i wielu śmiertelnych, że poruszają swoje ciała, oraz że matka i mamka wprawiają w ruch kołyskę, w której położony został chłopczyk; lecz wiedzą przynajmniej, że nie siłą chłopczyka kołyska porusza się, chociaż sądzą, w czym bardzo się mylą, że porusza się dzięki sile matki lub mamki”⁶.

Drugie porównanie Geulincxa wyjaśniające istotę okazjonalizmu odwołuje się do dwóch zegarów, które wskazują równolegle zawsze taką samą godzinę. Ma to miejsce nie dlatego, iż jeden wpływa w jakiś sposób na drugi, ale dlatego, że zostały wykonane z równym kunsztem i działają na takich samych zasadach. Oto dwa fragmenty, również pochodzące z *Etyki*, w których Geulincx użył tego porównania: „Owszem moja wola nie porusza Poruszyiciela, aby poruszył moje członki; lecz Ten, kto ruch nadał materii i wyznaczył jej prawa, Ten sam moją wolę ukształtował i tak te rzeczy tak bardzo różne (ruch materii i osąd woli mojej) między sobą powiązał, że kiedy wola moja chce, ma miejsce taki ruch, który ona chce, i przeciwnie, kiedy ruch ma miejsce, wola go chce, bez żadnego między jednym a drugim związku przyczynowego albo wpływu. Tak jak, gdy dwa zegary odpowiadają należycie sobie i obiegowi dziennemu Słońca, kiedy jeden bije i godziny nam pokazuje, drugi to samo wybija i takie same nam godziny ogłasza; i to bez żadnego związku przyczynowego, że jeden to w drugim sprawia, lecz jedynie z powodu wzajemnej odpowiedniości, gdyż oba dzięki tej samej

⁵ A. Geulincx, *Etyka*, s. 233; *Non ideo, inquam, pedes isti moventur, quia ego ire volo, sed quia alius id me volente vult. Sicut pusio in cunis suis conditus, si eas agitari velit, saepe agitantur, non quia ipse hoc vult, sed quia mater vel nutrix, quae assidit; quaeque (modo quodam loquendi) id praestare potest, id etiam ipso volente praestare vult*; A. Geulincx, *Etyka*, Uwagi do *Etyki*, do Traktatu I, rozdz. 2, sekcja 2, § 2, 19.

⁶ A. Geulincx, *Etyka*, s. 249; *Existimant enim vulgus et mortalium plerique, se movere corpora sua, atque matrem et nutricem cunas agitare, in quas conditus est pusio; sed saltem sciunt non vi pusionis eas agitari, etiamsi putent, in quo magnopere falsi sunt, vi matris aut nutricis agitari*; A. Geulincx, *Etyka*, Uwagi do *Etyki*, do Traktatu I, rozdz. 2, sekcja 2, § 5, 6. W tym miejscu wypada dodać, że podobnym obrazem posłużył się także Descartes. Wśród jego korespondencji odnajdujemy list datowany na 1638 rok, w którym czytamy: „Przyczyną tego jest fakt, iż nasze pragnienia i uczucia zdają się nam jakby mówić coś przeciwnego. Tak często bowiem doświadczaliśmy w naszych dziecięcych latach, że płacząc lub domagając się czegoś itp., zmuszaliśmy przez to nasze niańki, by spełniały nasze pragnienia, i otrzymywaliśmy to, czego chcieliśmy. W ten sposób powoli nabieraliśmy przeświadczenia, że świat został stworzony właśnie dla nas i wszystko jest nam poddane. Stąd ci, którzy urodzili się w możnych i szczęśliwych rodzinach, częściej w tej kwestii błędą; widać też, że to zazwyczaj oni z większą niecierpliwością znoszą niełaski losu.” (*Dont la raison est que nos appétits et nos passions nous dictent continuellement le contraire; et que nous avons tant de fois éprouvé dès notre enfance, qu'en pleurant, ou commandant, etc., nous nous sommes insensiblement persuadés que le monde n'était fait que pour nous, et que toutes choses nous étaient dues. En quoi ceux qui sont nés grands, et heureux, ont le plus d'occasion de se tromper; et l'on voit aussi que ce sont ordinairement eux qui supportent le plus impatiemment les disgrâces de la fortune*; R. Descartes, *List do nieznanego adresata z 1638 roku*, w: *Oeuvres de Descartes*, red. Ch. Adam i P. Tannery, Cerf, Paris 1897–1913, tom II, s. 37).

sztuce i podobnemu rzemiosłu zostały zbudowane”⁷; oraz w innym miejscu: „Bez wątpienia sama Ziemia i jej ruch nie mają mniejszego powiązania lub zależności od mojej woli, niż język mojego ciała, i jego ruch. Ponieważ więc mój język porusza się, gdy ja chcę, Ziemia zaś nie w ten sam sposób, nie odnosi się to do mnie, lecz należy komu innemu przypisać; temu mianowicie, kto oba te zegary: i mojej woli, i świata sporządził, kto zechciał wobec tego, i tak uporządkował, i ustanowił, że gdy bije zegar mojej woli, bije także zegar mojego języka, nie zaś zegar Ziemi”⁸.

Porównania, którymi posłużył się Geulincx, są dosyć rozbudowane, przywołując na myśl całą sytuację – pewien dość szczegółowy i łatwy do wyobrażenia obraz. Nie jest to tylko dwuczłonowa konstrukcja semantyczna połączona za pomocą wyrazu „jak”, zestawiająca dwa pojęcia na podstawie dostrzeganego przez autora ich podobieństwa⁹. Mamy tu więc do czynienia z porównaniem rozwiniętym, w którym człon porównujący jest odrębnym rozbudowanym obrazem. Nie są to ściśle porównania homeryckie, ale w jakiś sposób są im bliskie. Obrazy ujęte w porównaniach Geulincxa nie są też aż tak, jak u Homera, rozbudowane, ale przedstawiają jednak konkretne sceny ujęte w pewne ramy. Porównania w *Ilia-dzie* zestawiają najczęściej dwa kontrastujące ze sobą światy: czas wojny, który opisuje epos, i czas pokoju. Kontrast można też odnaleźć u Geulincxa, pamiętając, że oto w spekulacji filozoficznej posługującej się określoną terminologią, pojawiają się sceny z życia codziennego. Porównania homeryckie odnoszą się zwykle do ludzkich czynów, u Geulincxa zaś do człowieka pojmowanego ogólnie jako byt

⁷ A. Geulincx, *Etyka*, s. 233; *Imo voluntas mea non movet motorem, ut moveat membra mea; sed qui motum indidit materiae et leges ei dixit, is idem voluntatem meam formavit, itaque has res diversissimas (motum materiae et arbitrium voluntatis meae) inter se devinxit, ut, cum voluntas mea vellet, motus talis adesset qualem vellet, et contra cum motus adesset, voluntas eum vellet, sine ulla alterius in alterum causalitate vel influxu. Sicut duobus horologiis rite inter se et ad solis diurnum cursum quadratis, altero quidem sonante, et horas nobis loquente, alterum itidem sonat, et totidem nobis indicat horas; idque absque ulla causalitate quia alterum hoc in altero causat, sed propter meram dependentiam, qua utrumque ab eadem arte et simili industria constitutum est; A. Geulincx, *Etyka*, Uwagi do *Etyki*, do Traktatu I, rozdz. 2, sekcja 2, § 2, 19. To porównanie wykorzysta później Leibniz, objaśniając swoją koncepcję przedustawnej harmonii; zob. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, ed. C. I. Gerhardt, Berlin 1875–1890, tom IV, s. 487–503.*

⁸ A. Geulincx, *Etyka*, s. 242; „*Nimirum terra ipsa eiusque motus non habent minorem connexionem aut dependentiam ab imperio voluntatis meae, quam lingua corporis mei, eiusque motus; quod ergo lingua mea me volente moveatur, terra non item, ad me non pertinet, sed alio referendum est; ad eum nempe, qui utrumque illud horologium, et voluntatis meae et mundi confecit, qui proinde voluit, atque sic ordinavit et constituit, ut horologium voluntatis meae sonante, sonaret etiam horologium linguae meae, non vero etiam horologium terrae; A. Geulincx, *Etyka*, Uwagi do *Etyki*, do Traktatu I, rozdz. 2, sekcja 2, § 2, 48.*

⁹ Zob. definicję porównania w: St. Sierotwiński, *Słownik terminów literackich*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich Wydawnictwo, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1986 lub *Literatura polska. Przewodnik encyklopedyczny*, PWN, Warszawa 1985.

– do wytłumaczenia jego psychofizycznej jedności. Porównania Homera to realistyczne, malownicze obrazy. Porównaniom Geulincxa również nie brakuje realizmu, choć swoje sceny kreśli tak, jakby tylko je szkicował.

Gdy przyjrzymy się porównaniu z dzieckiem w kołysce, widzimy bardzo realistyczną scenę rodzajową. Scenę, którą mógłby namalować któryś ze współczesnych Geulincxowi malarzy niderlandzkich, bo przecież poglądy metafizyczne Geulincxa krystalizowały się i przybrały ostateczną wersję w siedemnastowiecznej Lejdzie, mieście Północnych Niderlandów, mieście narodzin Rembrandta. I takie dzieła odnajdziemy. Obraz, na który chcemy zwrócić szczególnie uwagę, nosi tytuł „Młoda matka”, a namalował go w 1658 roku Gerrit Dou (1613–1675), którego życie także z Lejdą było związane. Sławę Dou zdobył jako autor scen rodzajowych rozgrywających się głównie we wnętrzach. W swoich obrazach stosował z upodobaniem technikę światłocienia, której nauczył się u Rembrandta. Przede wszystkim jednak zasygnęła dzięki swojemu zamiłowaniu do przedstawiania szczegółów. Na obrazie, który obecnie znajduje się w Hadze w Galerii Mauritshuis, Dou w centrum obrazu przedstawił plecioną wiklinową kołyskę, w której leży dziecko. Nad kołyską zaś pochyla się młoda kobieta. Opodal przy oknie widzimy siedzącą drugą kobietę, która zajmuje się jakąś ręczną robótką: trzyma w ręku nożyce i materiał. Światło padające z okna wydobywa z mroku tylko część wnętrza. I gdy się dobrze przyjrzymy, chyba nie bez powodu. Cień ukrywa bowiem nieco nieporządek panujący w pomieszczeniu: porzucony but, naczynia i warzywa w nieładzie na podłodze i meblach, czekające na przygotowanie kura, ryba i zając. Dou uchwycił więc chwilę ze zwykłego dnia w jakimś, być może lejdejskim domu, chwilę jakich mógł także doświadczać Geulincx.

W drugim porównaniu Geulincx odwołał się do wyobrażenia dwóch zegarów chodzących równie punktualnie, bo wykonanych z równą precyzją. W czasach Geulincxa zegary mechaniczne nie były niczym nadzwyczajnym, ale to w siedemnastym wieku, dokładnie w roku 1657, Huygens (1629–1695), wybitny fizyk, matematyk i astronom, przedstawił w holenderskim parlamencie pierwszy zegar wyposażony w wahadło, a prace nad jego udoskonaleniem podejmowane były jeszcze później. Sam Huygens oddał się ulepszaniu zegarka kieszonkowego, co mu się zresztą w końcu udało dzięki „balansowi”. Gdybyśmy także do tego porównania szukali ilustracji u mistrzów holenderskich, to nie odnajdziemy co prawda płótna z dwoma zegarami, ale Gerrit Dou, mistrz szczegółu, ukazuje nam pojedynczy egzemplarz wówczas używanego zegara. Obraz zatytułowany „Kobieta chora na puchlinę wodną” z roku 1663 (obecnie w zbiorach Luwru) przedstawiający wizytę lekarza u chorej, przyciąga uwagę precyzją przedstawienia strojów i przedmiotów wyposażenia wnętrza, wśród których jest zegar. Podobnie jak na wcześniej przywołanym obrazie, także tu światło do wnętrza pada przez okno, przy którym na ścianie został powieszony zegar, dzięki czemu jest dość dobrze widoczny. Inny ob-

raz, na którym możemy podziwiać zegar współczesny Geulincxowi, to malowidło, również związanego z Lejdą, Jana Steena (ok. 1626–1679) zatytułowane „Świat na opak”, a pochodzące z tego samego 1663 roku (obecnie w Kunsthistorisches Museum w Wiedniu). Obrazy mogą pomóc naszej wyobraźni, ukazując rzeczywistość, do jakiej niewątpliwie odwoływał się Geulincx.

Chcąc wyjaśnić kluczowy dla teorii okazjonalizmu problem, Geulincx, siedemnastowieczny racjonalista, kartezjanin, myśliciel pozostający pod wpływem Platona, posłużył się więc dwoma bardzo realistycznymi, czytelnymi przede wszystkim dla siebie współczesnych, porównaniami. Dla eksplikacji problemu filozoficznego wykorzystał porównanie, figurę stylistyczną, poprzez którą połączył rozumowanie abstrakcyjne z realistycznymi obrazami, figurę tak bliską językowi poezji. W tym kontekście nasuwa się więc nieodparcie skojarzenie z problemem stosunku poety i filozofa, a w szczególności konfliktu poezji i filozofii, o którym czytamy w *Państwie* Platona. Jedno zaś z porównań Geulincxa, to, w którym wywołuje on w naszej wyobraźni obraz dziecka w kołysce (*pusio in cunis*), przywołuje na myśl znane powiedzenie, że poeci są kolebką filozofów (*poetas philosophorum cunas esse*). Zajmiemy się teraz szerzej tymi skojarzeniami, poczynając jednak od drugiego z nich.

Przytoczone powiedzenie o poetach jako kołysce filozofów wyraźnie nadaje poezji charakter jakiegoś wstępu do filozofii, jakiegoś rudymenarnego etapu, który prowadzić ma ku czemuś istotniejszemu – ku rozumowemu namysłowi nad światem¹⁰. I tak rolę poezji w stosunku do filozofii rozumie na przykład myśliciele średniowieczni, jak Jan z Salisburys (ok. 1115/1120–1180). Źródłem jednak tego powiedzenia jest Makrobiusz (IV/V w.) i jego *Commentarii In Somnium Scipionis* („Komentarz do *Snu Scipiona* Cicerona”). Czytamy między innymi: „Cały ten rodzaj bajek, który przynosi tylko uszom przyjemność, zajmowanie się mądrością odsyła ze swego sanktuarium do kołyszek nianiek”¹¹. Makrobiusz nie mówi o poezji jako wstępie do filozofii, ale o tym, że filozofia („zajmowanie się mądrością”) odrzuca treści zawarte w dziełach poetyckich („bajki przynoszące tylko uszom przyjemność”). Jak zobaczymy, jest to rozumienie wzajemnej relacji poezji i filozofii zgodne z tym, co można przeczytać w *Państwie* Platona. Gdy omawiane przez nas powiedzenie skonfrontujemy z pewną wypowiedzią Geulincxa, można jednak wysnuć wniosek, że bliżej było mu do interpretacji średniowiecznej. We wstępie

¹⁰ Więcej na ten temat zob. J. Domański, *Philosophica. Paraphilosophica. Metaphilosophica. Dzieje i szkice z dziejów myśli dawnej*, Polska Akademia Umiejętności, Kraków 2008, s. 136 i n.

¹¹ *Hoc totum fabularum genus, quo solas atrium delicias proficitur, e sacrario suo In nutricum cunas sapientiae tractatio eliminat*; Macrobius, *Commentarii in Somnium Scipionis*, 1, 2 (tekst łaciński za: *Macrobius Ambrosii Aurelii Theodosii viri consularis et illustris in Somnium Scipionis libri II. Eiusdem Saturnaliorum libri VII., ex vetustissimi manuscriptoris codicibus recogniti et aucti, Basileae ex Officina Joan Hervagii, Anno MDXXXV*).

do kolejnego wydania swego pierwszego dzieła *Quaestiones quodlibeticae (Saturalia)* napisał: „Oto kilka krótkich mów, którymi jako młody człowiek i niedłwie młodzieniec w Louvain, gdzie byłem profesorem filozofii, lat już temu trzydzieści bawiłem się, które wypowiedziałem, wydałem. A bawiłem się, powiadam: wydaję się tu bowiem niekiedy poetą, wydaję się być pobudzonym duchem natchnionym tak, że czasami prawdziwiej wzdycham niż przemawiam. To wtedy radowało, to wtedy los i wiek przynosił”¹². Posługiwanie się jednak językiem właściwym poezji pozostało. Geulinx z poety natchnionego, za którego uważał się w młodości, przeobraził się w filozofa. To przeobrażenie, jak się nam wydaje, można wytłumaczyć właśnie na gruncie platońskim.

Na rozumienie stosunku Platona do poezji i poetów dominujący wpływ ma interpretacja jego „ataku” na poezję w *Państwie*¹³, ale właściwie wskazuje on w swoich dziełach na dwa rodzaje twórczości poetyckiej: jeden polega na naśladowaniu rzeczywistości, drugi na tworzeniu pod wpływem natchnienia. Poezja naśladuje rzeczywistość, która według Platona już jest naśladowaniem – odbiciem świata idei, jest więc naśladowaniem tego, co już naśladuje. Taką poezję Platon ocenia krytycznie, czemu daje wielokrotnie wyraz zwłaszcza w dziesiątej księdze swego *Państwa*. Platon podkreśla fakt, że poezja to naśladownictwo: „przecież poeta daje widok rzeczywistości, a nie rzeczywistość”¹⁴. Z naśladownictwem łączy także brak wiedzy prawdziwej: „Nieprawdaż – przyjmijmy, że począwszy od Homera wszyscy poeci uprawiają naśladownictwo i stwarzają widziadła działalności i innych rzeczy, o których piszą, a prawdy nie dotykają; tylko tak, jakeśmy teraz mówili: malarz robi ci szewca, który będzie wyglądał na rzeczywistego, ale sam się nic nie rozumie na szewstwie i pracuje dla tych, którzy też się na nim nie znają, a patrzą tylko na barwy i na kształty i z tych coś widzą. (...) Tak samo, myślę sobie, i o poecie powiemy, że on pewne barwy wzięte od poszczególnych umiejętności słowami i zwrotami nakłada, a sam nie umie nic, tylko naśladować!”¹⁵. Najdobitniej jednak Platon wyraża swój stosunek do poety-naśladowcy, gdy wskazuje, że jego poezja nie ma bezpośredniej łączności z prawdą – z rzeczywistym światem idei. Píše on: „Więc tośmy już, zdaje się, należycie

¹² *En ortiunculas aliquot, quas iuvenis et pene adolescens Lovanii, ubi Philosophiae Professoremegebam, ab hinc annos tredecim lusi, dixi, edidi. Et lusi, inquam: videor enim hic interdum Poeta, videor entheo spiritu instinctus, anhelare subinde verius quam perorare. Hoc tunc iuvabat, hoc sors tunc et aetas ferebat.* A. Geulinx, *Saturalia, Praefatio ad Lectorem*, Land, vol. I.

¹³ Szerszej na ten temat zob. E. A. Havelock, *Przedmowa do Platona*, tłum. P. Majewski, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2001, s. 33 i n.

¹⁴ Platon, *Państwo*, 599a; przekład na język polski wszystkich fragmentów z *Państwa* za: Platon, *Państwo*, tłum. Wł. Witwicki, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2009.

¹⁵ Tamże, 600e-601a.

uzgodnili o tym, że naśladowca nie wie nic godnego uwagi o tym, co naśladuje – naśladownictwo to jest pewna zabawa, a nie zajęcie, a ci, którzy się bawią pisanem tragedij w jambach i heksametrach – wszyscy są naśladowcami w najwyższym stopniu. (...) Na Dzeusa – powiedziałem – więc to naśladownictwo jest jakoś jakby czymś trzecim z rzędu w stosunku do prawdy? Czy nie?”¹⁶. Ostatecznie pozostaje więc Platonowi „wyrzucić” poetów-naśladowców ze swojego idealnego państwa: „To, żeby w żaden sposób nie przyjmować w państwie tej poezji, która naśladuje”¹⁷.

Ta postawa wynika przede wszystkim z faktu, iż poezja rozbudza emocjonalną część duszy, odwołując jednocześnie od części rozumnej. Czytamy: „Wobec tego słusznie byśmy go nie mogli przyjąć do państwa, w którym by dobre prawa miały rządzić, bo on wzbudza i karmi ten pierwiastek duszy, i potęguje go, a gubi pierwiastek myślący. (...) To samo, powiemy, robi i poeta-naśladowca; on w duszy każdego poszczególnego człowieka zaszczepia zły ustrój wewnętrzny, folguje temu i schlebia, co jest poza rozumem w duszy, i nie potrafi rozróżnić ani tego, co większe, ani tego, co mniejsze, tylko jedno i to samo raz uważa za wielkie a raz za małe. Widziadła tylko wywołuje, a od prawdy stoi bardzo daleko”¹⁸. Poeta-naśladowca wprowadza zamęt w duszy ludzkiej. Z winy poezji człowiek przestaje kierować się rozumem, a poddaje się władzy uczuć i to głównie tych, które wiodą go ku zgubie. Platon mówi: „Tak samo działa na nas naśladownictwo poetyckie, jeżeli chodzi o życie płciowe i gniew, i o wszystkie pożądania, i przykrości, i przyjemności, które w duszy mieszkają, a towarzyszą każdemu naszemu działaniu. Ono karmi i podlewa te dyspozycje, które by powinny uschnąć, i kierownictwo nad nami oddaje tym skłonnościom, które same kierownictwa potrzebują, jeżeli mamy się stać lepsi i szczęśliwsi, a nie gorsi i mniej szczęśliwi”¹⁹.

Nie zapominajmy jednak, że przedstawiony w *Państwie* krytyczny stosunek Platona do poezji nie oznacza nie dostrzegania pewnych jej walorów i uznania jej roli w kształtowaniu kultury: „Kiedy spotkasz wielbicieli Homera głoszących, że ten poeta Helladę wykształcił i wychował i, jeżeli chodzi o ustrój i o kulturę we wszystkich sprawach ludzkich, to warto go wciąż czytać na nowo i wszystko sobie w życiu według tego poety urządzać, wtedy się im kłaniaj i pozdrów ich serdecznie, bo to są ludzie najlepsi, o ile tylko potrafią, i zgódź się z nimi, że Homer jest najlepszym poetą i pierwszym z tragediopisarzy, ale trzeba wiedzieć, że z utworów poetyckich wolno dopuszczać do państwa jedynie tylko hymny na cześć

¹⁶ Tamże, 602b-c.

¹⁷ Tamże, 595a.

¹⁸ Tamże, 605b-c.

¹⁹ Tamże, 606c-d.

bogów i pochwały dla ludzi dzielnych”²⁰. Platon mimo to odrzuca poezję, podkreślając brak jej przydatności w wychowaniu i kształceniu młodego pokolenia. Zwraca uwagę na to, że nie każdy jest odpowiednim odbiorcą poezji. Platon pisze: „Bo młody człowiek nie potrafi ocenić, co jest przenośnią, a co nie, a co w tym wieku weźmie w sobie jako pogląd, to się lubi przyczepić tak, że później ani tego nie zmyjesz, ani nie przestawisz. Więc może właśnie dlatego nade wszystko o to dbać potrzeba, żeby to, co dzieciom przed wszystkim innym w uszy wpada, żeby to były mity, ułożone pięknie i budująco”²¹. Poezja może zresztą mieć zgubny wpływ nie tylko na młode umysły. Gdy w *Państwie* Platon zastanawia się nad cnotą odwagi, zwracając uwagę na strach przed śmiercią, przedstawia kilka fragmentów z utworów poetyckich (w których *nota bene* nie brakuje porównań), które ten strach podsycają, a tym samym nie przyczyniają się do kształtowania w człowieku cnoty odwagi. Swój wywód konkluduje: „Te i wszystkie podobne miejsca będziemy skreślali i poprosimy Homera i innych poetów, żeby się na nas o to nie gniewali, bo to nie dlatego, żeby one nie były poetyczne i miłe szerokim kołom do słuchania, ale im bardziej są poetyczne, tym mniej się nadają do słuchania dla dzieci i ludzi dojrzałych, którzy powinni być wolni i więcej się niewoli bać niżeli śmierci”²².

Drugi rodzaj twórczości poetyckiej, o którym mówi Platon, to tworzenie pod wpływem natchnienia. Bogowie zsyłając pewien rodzaj szaleństwa, czynią człowieka poetą, a przez tę boską interwencję słowa nabierają treści. O poezji natchnionej Platon mówi w kilku swoich dialogach. W *Faidrosie* czytamy: „Trzecim rodzajem [szaleństwa] jest nawiedzenie przez Muzy i szal ogarniający duszę wrażliwą i czystą, podniecający i porywający w natchnienie bachiczne, które wyraża się w pieśniach i innych rodzajach twórczości, wysławiających niezliczone czyny starodawnych ku nauce potomnych. Ten zaś, kto by bez natchnienia bogiń dobijał się do bram pieśniarstwa w przekonaniu mianowicie, że do tego, aby być pieśniarzem, wystarcza rzemiosło, przekona się, że sam on jest pozbawiony iskry bożej i że pieśniarstwo człowieka trzeźwego nie dorównuje pieśniarstwu człowieka natchnionego”²³. W *Menonie* zaś Platon stawia poetów w jednym rzędzie z wieszczami i wróżbitami: „Więc może słusznie trzeba coś boskiego przyznawać tym, o których się w tej chwili mówiło, wieszczkom, wróżbitom, poetom wszelkiego rodzaju i politykom, nie mniej niż tamtym; przyznamy im chyba pierwiastek boski i powiemy, że bóg w nich wstępuje i mieszka, i oni z boga natchnienie

²⁰ Tamże, 606e-607a.

²¹ Tamże, 378d-e.

²² Tamże, 387a-b.

²³ Platon, *Faidros*, 245a; przekład na język polski za: Platon, *Faidros*, tłum. L. Regner, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993.

czerpia i z ducha, kiedy swym słowem liczne i doniosłe sprawy doprowadzają do ładu, a sami nie wiedzą, co mówią”²⁴. Gdy mowa o poecie natchnionym, nie można pominąć przedstawionej przez Platona w dialogu *Ion* rozmowy Sokratesa z Ionem właśnie – recytatorem i miłośnikiem Homera. Padają tam słowa, podkreślające rolę boskiej interwencji w procesie twórczym, a jednocześnie wskazujące, jak to było i w przypadku poety-naśladowcy, na oddalenie od rozumu, czy wręcz porzucenie go. Przypomnijmy: „Bo wszyscy poeci, którzy dobre wiersze piszą, nie przez umiejętność to robią, nie przez sztukę: tylko bóg w nich wstępuje i oni w zachwyceniu wszystkie te piękne poematy mówią, a pieśniarze dobrzy tak samo. (...) Bo to lekka rzecz taki poeta i skrzydlata, i święta. A nie prędzej potrafi coś zrobić, zanim bóg w niego nie wejdzie, zanim zmysłów nie straci i nie pozbędzie się rozumu”²⁵. W tym samym dialogu znajduje się zdanie, na które chcemy zwrócić szczególną uwagę: „A poeci nie są niczym więcej, tylko tłumaczami bogów w zachwyceniu; każdego jakiś bóg w zachwyt wprawia”²⁶. Gdy Platon nazywa tu poetów tłumaczami bogów, przychodzi zaraz na myśl wypowiedź Diotymy z *Uczty*. Gdy ma ona wytłumaczyć Sokratesowi, kim jest Eros, mówi: „On jest tłumaczem pomiędzy bogami a ludźmi (...) bo bóg się z człowiekiem nie wdaje, tylko przez niego się odbywa wszelkie obcowanie, wszelka rozmowa bogów z ludźmi i w śnie, i na jawie. Kto się na tych rzeczach rozumie, ten jest człowiekiem uduchowionym, a kto się rozumie na czymś innym, na jakiejś sztuce czy jakimś tam rzemiośle, ten jest prostym robotnikiem”²⁷. Diotyma mianem „tłumacza bogów” określa Erosa. Kontynuując swoją wypowiedź, wskazuje zaś, że Eros jest także filozofem: „Bo mądrość to rzecz niezaprzeczalnie piękna, a Eros to miłość tego, co piękne; przeto musi Eros być miłośnikiem mądrości, filozofem, a filozofem będąc, pośrodku jest pomiędzy mądrością i głupotą”²⁸. Na podstawie tych słów można stwierdzić, że filozof jest tłumaczem bogów, ale tłumaczem świadomym. To on wybiera przedmiot miłości – mądrość. Poeta jest tłumaczem bogów z powodu szału, który za ich przyczyną go ogarnia. To on został wybrany i przepełniają go emocje, ale nie miłość ku czemuś konkretnie. Jeżeli za podstawę rozróżnienia między filozofem a poetą wzięlibyśmy miłość, to pierwszy z nich kocha rozumnie, wybiera przedmiot swojej miłości, drugi zaś raczej oddaje się miłości jako stanowi ducha i daje się wybrać.

²⁴ Platon, *Menon*, 99d; przekład na język polski za: Platon, *Dialogi*, tłum. Wł. Witwicki, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 1999, tom I.

²⁵ Platon, *Ion*, 533e; przekład na język polski za: Platon, *Dialogi*, wyd. cyt., tom I.

²⁶ Tamże, 534e.

²⁷ Platon, *Uczta*, 202e-203a; przekład na język polski za: Platon, *Dialogi*, wyd. cyt., tom II.

²⁸ Tamże, 204b.

Stosunek Platona do poezji zależy przede wszystkim od jej odniesienia do prawdy: z jednej strony daleki od prawdy poeta-naśladowca, z drugiej, mający dostęp bezpośrednio do niej (choć bez racjonalnej refleksji), poeta-wieszcz. Poezja może obronić się, gdy służy prawdzie. W *Państwie* Platon pisze: „Więc innych szukajmy twórców – takich, co mają dar wrodzony, żeby trafić w ślad natury, piękna i przyzwoitego wyglądu, aby młodzież mieszkała niby w zdrowej okolicy, gdzie jej wszystko sprzyja, gdzie by jej z pięknych dzieł przez oczy albo przez uszy wciąż przychodziło coś dobrego (...)”²⁹. Tak samo rolę prawdy podkreśla Platon w *Fajdroście*, wskazując jednak, że leży ona przede wszystkim w zasięgu „miłośnika mądrości” – filozofa i to on może wyrazić ją czy przekazać za pomocą słów: „Jeśli ktoś widząc, gdzie prawda, umie ułożyć takie pisma, i będąc w stanie przyjąć z pomocą, gdy przyjdzie bronić tego, o czym napisał, a przemawiając sam jest władny wskazać pisaninę nieudolną, to tego rodzaju człowiek zasługuje na przydomek nie od tych lichych pism, lecz od tych, którymi się zajmował poważnie. (...) Wydaje mi się, Fajdroście, że imię «mędrzec» jest przesadne i przysługuje tylko Bogu. Natomiast imię «miłośnik mądrości» lub jakieś temu podobne bardziej by mu odpowiadało i jest bardziej ogłędne. (...) A więc, przeciwnie, tego, kto nie ma nic godniejszego do powiedzenia poza tym, co poskładał lub napisał obracając długo na wszystkie strony, łącząc i rozdzielając jedno od drugiego, słusznie chyba możesz nazwać poetą, czy pisarzem mów, czy układaczem praw”³⁰. Filozof w odróżnieniu od poety potrafi przekazać prawdę, posługując się słowem, bo jest zdolny do racjonalnej refleksji nad nią. To, co przekazuje, poznał, zrozumiał, ocenił.

Nasze rozważania na temat stosunku Platona-filozofa do poezji i poetów zakończymy, wracając jeszcze raz do *Państwa*. Platon wskazuje tam na dawny, obiektywny konflikt między filozofem a poetą, wynikający z odniesienia każdego z nich do prawdy, rozumu i uczuć. Czytamy: „Ale powiedzmy jej jeszcze coś na pożegnanie, aby nas nie miała za ludzi nieokrzyszanych i bez kultury, bo między filozofią i sztuką poetów jakoś od dawna są niesnaski. To «głośno szczekają psy na pana» i «ten mędrców tłum chce Dzeusa brać za łeb» i «subtelne mędrki z nich, a jeść nie mają co» i niezliczone inne ustępy, to są dokumenty świadczące o dawnym przeciwieństwie między poezją i filozofią. Ale mimo to niech już padnie to słowo, że gdyby poezja, obliczona na przyjemne uczucia, i gdyby naśladownictwo umiało jakoś racjonalnie uzasadnić to, że powinny istnieć w państwie dobrze urządzonym, to my byśmy je z przyjemnością przyjęli. Przecież my sobie zdajemy sprawę z tego, że ulegamy ich czarowi. Ale byłby to grzech: zdradzać to, co się wydaje

²⁹ Platon, *Państwo*, 401c.

³⁰ Platon, *Fajdros*, 278c-e.

prawdą”³¹. Filozofia ma więc przewagę nad poezją. Platon mimo całego swego krytycznego stosunku do poezji wskazuje jednak, że może ona w pewien sposób się „zrehabilitować”, bo „przecież chyba tylko zyskamy, jeżeli się [poezja] okaże nie tylko przyjemna, ale i pożyteczna”³². Gdy więc za poezją stanie rozum i prawda, to będzie ona mile widziana nawet w państwie idealnym filozofa. Może jest tak, że bogowie posługują się dwoma rodzajami tłumaczy: poetami i filozofami. Bycie filozofem jednak jest czymś więcej niż bycie poetą, a więc może filozof jest najdoskonalszym poetą. Jeżeli tak, to właśnie filozof może posługiwać się środkami poetyckim, bo jako jedyny robi to rozumnie.

Zastanówmy się teraz nad tym, jak w odniesieniu do tego, co Platon mówi o poezji w ogóle, rozumieć porównanie. Gdy twórczość poetycką rozumiemy jako naśladownictwo świata zmysłowego, będącego według Platona naśladownictwem świata idei, to człon porównujący w porównaniu odwołuje się do świata zmysłowego. Porównanie rozpatrywane jako całość jeszcze bardziej nas od rzeczywistości oddala. Określa bowiem jakąś rzecz poprzez obraz oparty na naśladownictwie zupełnie innej rzeczy. Mało tego, że zniekształca nam rzeczywistość, to jeszcze w pewien sposób czyni w niej zamieszanie. To już nie tylko cień cienia, ale ów cień cienia właściwie nie jest cieniem tego cienia, tylko jakiegoś innego cienia.

Gdy zaś poezję rozumie się jako tworzenie pod wpływem natchnienia, wówczas porównanie staje się środkiem do przekazania pewnej wiedzy, jednocześnie poetę bogowie wykorzystują jako pośrednika, ma on właściwie tylko przekazać ich słowa, nie musi tych słów rozumieć. W swoim przekazie wykorzystuje poeta różne środki językowe, ale można przyjąć, że nie jest to użycie w pełni świadome, bo poeta nie posługuje się rozumem. Obrazy, które kreśli, to obrazy natchnione.

Podążając za Platonem, dochodzimy więc do wniosku, że jedyna prawdziwa twórczość poetycka to taka, która wkraczając w świat idei, przeniosłaby wiedzę o nim do świata ludzi, posługując się rozumnie i świadomie środkami poetyckimi (wśród nich porównaniem). Taki warunek może spełnić jedynie filozofia. „Umiłowanie mądrości” łączy w sobie racjonalność, emocjonalność, znajomość prawdy i pragnienie jej przekazania.

Geulincx, ale podobnie było z samym Platonem, sięgnął po środki poetyckie dla wytłumaczenia kluczowego dla swej myśli filozoficznej problemu. Jak to już podkreśliliśmy, istotny był dla niego przede wszystkim aspekt eksplikacyjny porównania. Filozof posługuje się obrazem łatwym do wyobrażenia, bo opartym na postrzeżeniach zmysłowych, dla wyjaśnienia prawdy, do której doszedł na drodze ściśle rozumowej refleksji. Czy konieczność użycia porównania nie jest dowodem

³¹ Platon, *Państwo*, 607b-c.

³² Tamże, 607d-e.

na owo platońskie uwięzienie duszy w ciele? Czy nie syntezuje misji filozofa jako tego, który wyszedł z jaskini, poznał prawdę, ale musi powrócić, aby przekazać ją innym i nie może zrobić tego w inny sposób niż odwołując się do doświadczenia swoich odbiorców? Wydaje się, że posługując się porównaniem, Geulincx ukazuje się jako pośrednik między boskim światem prawdy a zmysłowym światem człowieka, staje się platońskim tłumaczem bogów, Erosem, filozofem.

Przedstawiając stosunek Platona do poezji i poetów, zwróciliśmy też uwagę, że wskazuje on, iż nie każdy jest odpowiednim odbiorcą poezji. Potrzebna jest zdolność samodzielnej, racjonalnej oceny przekazywanych treści, znajomość tego, czym jest w istocie dobro, prawda i piękno. Tekst filozoficzny niejako zakłada czytelnika krytycznego, wykształconego i rozumnego. Kierowany jest do określonego, wybranego grona, choćby nawet sam autor zakładał jego uniwersalność całkowitą przystępność dla każdego swoich poglądów. Filozofia więc spełnia również wymóg Platona co do odpowiedniego przygotowania odbiorcy przekazywanych treści.

JOANNA USAKIEWICZ

**THE POETIC EXPLICATION
OF ARNOLD GEULINCX' OCCASIONALISM**

(Summary)

The article analyzes two comparisons used by Arnold Geulincx (1624–1669) to explain the crucial problem of his theory of occasionalism – mutual relation between spirit and body. This article also makes an attempt at legitimating of used by philosophers the poetic means of expression in context of Plato's attitude to poetry and poets.

Key words: **Geulincx, occasionalism, Plato, poet, philosopher**

Adres do korespondencji

Address for correspondence

dr hab. Joanna Usakiewicz
Uniwersytet w Białymstoku
Katedra Bioetyki i Antropologii Filozoficznej
Pl. Uniwersytecki 1
15-420 Białystok

ALFRED SKORUPKA

CYWILIZACJA HELLEŃSKA A CYWILIZACJA CHIŃSKA

W ostatnich latach spopularyzowało się i w polityce, i w nauce myślenie w kategoriach cywilizacyjnych, a to dzięki amerykańskiemu politologowi i historiozofowi – Samuelowi Huntingtonowi. Ludzie na całym świecie zaczęli bardziej identyfikować się ze swoją szeroką społecznością – zachodnią, islamską, prawosławną, indyjską czy chińską. Huntington nie był jednak pionierem takiego podejścia do historiozofii, już bowiem przed wojną polski badacz Feliks Koneczny wydał książkę *O wielości cywilizacyj*. Niemal równocześnie z dziełem polskiego uczonego ukazała się książka Oswalda Spenglera *Zmierzch Zachodu*, w której niemiecki badacz analizował główne kultury świata. Jeszcze przed wybuchem II wojny światowej ukazały się pierwsze tomy *Studium historii* Arnolda Toynbee’ego. Tot yklo czterech najważniejszych badaczy cywilizacji, a było ich znacznie więcej. Wolno nam więc zapewne powiedzieć, że w XX i na początku XXI wieku w kręgach naukowych dominuje myślenie w kategoriach cywilizacyjnych.

Nas jednak najbardziej interesuje porównawcze badanie cywilizacji; a konkretnie, chcielibyśmy się przyjrzeć cywilizacji helleńskiej (grecko-rzymskiej) oraz cywilizacji chińskiej. Ta pierwsza jest bowiem konstytutywna dla ukształtowania się świata Zachodu, a ta druga odgrywa obecnie coraz bardziej dominującą rolę w polityce i gospodarce międzynarodowej. W analizach cywilizacji helleńskiej oprzemy się na książce Arnolda Toynbee’ego *Hellenizm. Dzieje cywilizacji*¹; jeśli

¹ Dzieło *Hellenizm. Dzieje cywilizacji*, w oryginale: *Hellenism. The History of Civilisation*, wydane zostało w 1959 roku, w pięć lat po ukazaniu się właściwego, dziesięciotomowego *A Study of History*. Jest to zatem nie prolog, ale epilog wobec *Studium historii*.

chodzi natomiast o cywilizację chińską, skorzystamy z ostatniego dzieła Francisa Fukuyamy *Historia ładu politycznego*, tom I, w którym dużo miejsca poświęca się właśnie Chinom. Wprawdzie Fukuyama do tej pory nie był szerzej znany jako badacz cywilizacji, ale swą ostatnią książką udowodnił, że szeroka znajomość obcych kultur nie jest mu obca; samo zresztą jego dzieło nosi dedykację: „Pamięci Samuela Huntingtona”, więc w pewnym sensie ten amerykański uczony kontynuuje badania swojego wielkiego poprzednika.

Niewątpliwie porównania cywilizacji są bardzo ważne dla właściwego rozumienia historii, polityki, gospodarki czy nauki. Dlatego warto je podejmować, mimo trudności, na jakie się przy tym zadaniu napotyka. Staraliśmy się jednak tak ułożyć niniejsze rozważania, aby czytelnik miał też swobodę wyprowadzania własnych wniosków, niekoniecznie zgodnych z konkluzjami autora.

Cywilizacja helleńska

Hellenizm był cywilizacją, która wyłoniła się przy końcu II tysiąclecia przed Chrystusem i utrzymała swoją tożsamość aż do siódmego tysiąclecia ery chrześcijańskiej. Pierwsze jej pojawienie się nastąpiło w basenie Morza Egejskiego, stamtąd rozprzestrzeniła się wokół wybrzeży mórz Czarnego i Śródziemnego, a ostatecznie jej śródlądowa ekspansja sięgnęła ku wschodowi Azji Środkowej oraz Indii i ku zachodowi atlantyckich wybrzeży Afryki Północnej i Europy, wraz z częścią wyspy brytyjskiej². Rzymianie byli oczywiście najważniejszymi ze wszystkich konwertytów, jakich hellenizm kiedykolwiek pozyskał, ale byli jednak późno nawróconymi³. Rzymianie przynieśli nie tylko polityczną jedność i wewnętrzny pokój wszystkim Hellenom wokół wybrzeży śródziemnomorskich przez podporządkowanie ich jednemu rządowi; oni również dostarczyli cywilizacji helleńskiej drugiego środka komunikacji masowej, uzupełniającej język Grecji, czyli łaciny⁴.

Hellenizm nie może być identyfikowany z jakimkolwiek poszczególnym krajem czy poszczególnym językiem, bo jego istota nie była ani geograficzna, ani lingwistyczna, lecz społeczna i kulturalna. Hellenizm był wyróżniającą się drogą życia, jaka ucieleśniła się w mistrzowskiej instytucji miasta-państwa⁵. Trzeba jednak

² Zob. A. Toynbee, *Hellenizm. Dzieje cywilizacji*, tłum. A. Piskozub. Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2002, s. 15.

³ Zob. tamże, s. 17.

⁴ Zob. tamże, s. 17–18.

⁵ Zob. tamże, s. 19–20.

pamiętać, że Hellenowie nie wynaleźli tej formy ustroju; istniała ona już choćby w Sumerze. Dla hellenizmu wyróżniający jest użytek, jaki zrobił on z tej instytucji jako środka umożliwiającego praktycznie wyrażenie szczególnego spojrzenia na wszechświat. W piątym wieku przed Chr. helleński filozof Protagoras z Abdera wyraził to w słynnym powiedzeniu, iż „człowiek jest miarą wszechrzeczy”. W tradycyjnym żydowskim chrześcijańskim i muzułmańskim sposobie wyrażania winniśmy powiedzieć, że Hellenowie dostrzegali w człowieku „Pana Stworzenia” i czcili go jako bożka w miejsce Boga⁶.

Tym, co wyróżnia helleński eksperyment w odniesieniu do humanizmu, jest fakt, że był on najbardziej z serca płynącą i bezkompromisową praktyką uwielbienia człowieka, jaka została uwieczniona aż do naszych czasów⁷. Hellenizm winien być uznany z pierwszą z cywilizacji, która bez zastrzeżeń za swój skarb uznała człowieka i taką pozostała jako jedna aż po dziś dzień, ponieważ żadna późniejsza cywilizacja, nawet nasza własna, nigdy ponownie nie zaangażowała się w humanizm tak całkowicie⁸.

Ekspansja świata helleńskiego, która postępowała drogami morskimi w jej pierwszym etapie, dopóki ten morski rozpęd nie został zahamowany przy końcu szóstego wieku przed Chr., została wprowadzona w ruch ponownie przed końcem IV wieku przed Chr. przez Aleksandra Wielkiego i przed końcem III wieku przed Chr. przez Rzymian; i tym razem ruch postępował lądem. W II stuleciu przed Chr. następcy Aleksandra ponieśli hellenizm w dorzecze Yamuny i Gangesu, w strefę monsunów; w ostatnim stuleciu przed Chr. przenieśli go Rzymianie na atlantyckie wybrzeże Europy, w strefę Golsztromu⁹.

Historycznym tłem pierwszego okresu dziejów hellenizmu był zmierzch i upadek minojsko-mykeńskiej cywilizacji, która poprzedzała hellenizm w basenie Morza Egejskiego¹⁰. Helleńscy założyciele kierującego ich losem miasta-państwa, w okresie rozpoczynającym dzieje hellenizmu, nie byli w stanie oprzeć się urokowi barbarzyńskich bohaterów; ale kiedy zaczęli w poematach Homerowych idealizować epokę barbarzyństwa, usunęli ją z rzeczywistego życia¹¹. Anarchia była spadkiem po epoce barbarzyństwa w basenie egejskim, a pierwszy rozdział historii helleńskiej wypełniały ciemne wieki, które musiały trwać około czterystu lat, zanim ciemności zostały ostatecznie rozproszone w VIII wieku przed Chr. Owe ciemne wieki były dla żyjących w nich nieszczęsnym czasem, co zaświad-

⁶ Zob. tamże, s. 21.

⁷ Zob. tamże, s. 21.

⁸ Zob. tamże, s. 22.

⁹ Zob. tamże, s. 35.

¹⁰ Zob. tamże, s. 39.

¹¹ Zob. tamże, s. 44.

cza Hezjod. Jednak pomimo społecznego *interregnum*, jakie w nich miało miejsce, był to czas twórczego osiągnięcia. Ponownie przywróciło ono ład w basenie egejskim poprzez zwycięstwo rolników z nizin nad pasterzami z gór¹². Hellenowie zaczęli czcić swoje miasta-państwa jak bogów, zamiast traktować ich jako instytucje użyteczności publicznej; żądania, jakie ubóstwione miasta-państwa nakładały na swych obywateli, ostatecznie stały się tak uświęconymi, jak nakładane przez Molocha na jego czcicieli; a to pracowało na zgubę tej instytucji¹³. W technologii Hellenowie nigdy nie byli pionierami. Było to zajęcie przez nich lekceważone, a ich pogarda dla niej rozciągała się na większość innych rodzajów pracy ręcznej, z wyjątkiem rolnictwa. Nastawienie nauki helleńskiej od początku do końca było spekulacyjne, a nie eksperymentalne. Matematyka, filozofia i poezja były dziedzinami, w jakich Hellenowie czuli się doskonale¹⁴.

Podstawową wadę miasta-państwa świata helleńskiego stanowiło to, że było ich tak wiele, a nie tylko jedno¹⁵. Drugą wadą miast-państw było to, że swobodę działania i bodźce ku niej dane ich obywatelom posiadała w pełni jedna tylko część społeczeństwa, to znaczy mężczyźni obywatele; głównymi tracącymi we wzroście miasta-państwa były kobiety (ze wszystkich warstw społecznych) oraz niewolnicy¹⁶.

Wszyscy Hellenowie posiadali wspólną własność – poematy Homera; a ich popularność utrzymywała żywą pamięć o wcześniejszym społeczeństwie, które jeszcze nie rozszczepiło się na mnogość wzajemnie antagonistycznych miast-państw, które w następstwie podzieliły między siebie lojalność Hellenów. Było znamienne dla hellenizmu, że powiodło mu się wyrażanie jego wspólnej świadomości w poezji i w sporcie, a nie w polityce albo w religii¹⁷.

W V wieku przed Chr. stanęło przed Hellenami wyzwanie perskie. Jednakże w planowaniu podboju niepodległej jeszcze części świata helleńskiego Dariusz i jego następca Kserkses popełnili te same dwa błędy w rachubach, które po wiekach okazały się katastrofalne dla Brytyjczyków, gdy ci przystąpili w roku 1839 do podboju Afganistanu. Persowie nie docenili zarówno ducha odwagi swych nowych przeciwników, jak też ich gotowości do zawieszenia sporów domowych dla wspólnej sprawy przeciwko obcemu najeźdźcy¹⁸. Jednak to braterstwo broni stwarzało nowe okazje do wzajemnych podejrzeń i obrazy; po mniej niż pięćdziesięciu

¹² Zob. tamże, s. 44.

¹³ Zob. tamże, s. 57.

¹⁴ Zob. tamże, s. 62.

¹⁵ Zob. tamże, s. 63.

¹⁶ Zob. tamże, s. 64.

¹⁷ Zob. tamże, s. 70.

¹⁸ Zob. tamże, s. 92.

latach, niezgoda ta wywołała ateńsko-peloponeską wojnę, która zrujnowała cywilizację helleńską¹⁹.

Tymczasem półwiecze (478–432 przed Chr.), które widziało świat helleński biorący poprzez wewnętrzne rozbieżności kurs w kierunku nieuchronnej katastrofy, było zarazem czasem, który oglądał rozkwit sztuk w Helladzie. Kiełkowały one zawsze, odkąd ciemność, jaka zstąpiła na Egeę po wędrówkach ludów, została rozproszona przez świt epoki ekspansji. Zostały one teraz doprowadzone do nagłego rozkwitu przez ożywiający efekt najwidoczniej cudownego zwycięstwa, które uchroniło Hellenów przed śmiertelnym niebezpieczeństwem, największym, jakie kiedykolwiek dotąd napotkali. Ten wybuch twórczego geniuszu był równie krótki, jak kwitnienie śródziemnomorskich zagańników w porze wiosennej, lecz jego dzieła stały się wiecznie trwałą zdobyczą zarówno dla samych Hellenów, jak i dla potomności²⁰. Najpiękniejszym jednak z kwiatów Aten z czasów „półwiecza” był nie posąg, budynek czy sztuka, ale dusza; to zasługa Sokratesa (470?–399 przed Chr.)²¹.

Półwiecze rozkwitu hellenizmu po wspólnym zwycięstwie nad Persami w latach 480–479 przed Chr. zostało zamknięte w roku 431 wybuchem fatalnej wojny między Ateńczykami a Peloponezyjczykami. Reszta świata helleńskiego została wciągnięta do walki i cywilizacja helleńska nigdy nie wydobrzała więcej jak tylko częściowo i tymczasowo z rany, jaką sama sobie zadała. Katastrofa miała swoją genezę w politycznej i wojskowej historii poprzedzających ją pięćdziesięciu lat, jako że był to wiek złoty jedynie dla sztuk plastycznych i poezji²².

Macedończycy, którzy w 338 roku przed Chr. narzucili europejskiej Grecji kontynentalnej jedność i pokój, byli jednym z niez hellenizowanych ludów mówiących po grecku, zajmujących ląd stały na zachód i na północ od Delf i Termopil. Podczas gdy cywilizacja miasta-państwa, która wyrosła na wschód i na południe od tej kulturalnej granicy, osiągnęła i mijała swój zenit, Macedonia pozostała reliktem epoki „heroicznej” albo barbarzyńskiej, jaka we wszystkich częściach obszaru egejskiego nastąpiła po upadku cywilizacji minojsko-mykeńskiej. Macedonia wciąż była rządzona – od tak dawna, jak posiadała rząd – przez monarchię dziedziczną: instytucję, która w świecie helleńskim od dawna ustąpiła miejsca republikom i dyktaturom²³. Filip II (panował 359–336 przed Chr.) i jego syn Aleksander Wielki (panował 336–323 przed Chr.) byli ludźmi genialnymi – geniuszami o dwóch bardzo różnych usposobieniach. Filip miał szczęście, obejmując

¹⁹ Zob. tamże, s. 96.

²⁰ Zob. tamże, s. 96–97.

²¹ Zob. tamże, s. 99.

²² Zob. tamże, s. 103.

²³ Zob. tamże, s. 121.

tron Macedonii bezpośrednio po tym, jak minął krótki czas dominacji Teb w świecie helleńskim; Aleksander Wielki zaś miał szczęście, odziedziczając mocarstwo, które ojciec jego zbudował²⁴. Bronią Filipa i Aleksandra, która przyniosła im zwycięstwa, nie były korpusy w starożytnym stylu, ani też ich falanga tarczowników z dzidami, lecz ich kawaleria²⁵. Triumf militarny helleńskiej broni pod macedońskim dowództwem przerósł oczekiwania Isokratesa. Dla Hellenów wrażenie było podobne, jak dla współczesnych ludzi Zachodu, gdy odkryli oni Amerykę i drogę morską do Indii wokół przylądka Dobrej Nadziei. Dla Persów i ich poddanych było to podobne do odczucia Inków i ich poddanych, gdy konkwistadorzy kastylijscy zwalili się na nich z morza, z bronią, której nie mogli przeciwstawić się, gdyż dalece przewyższała ich własną²⁶.

Aleksander żył pragnieniem wzniesienia się ponad przyziemny ideał helleńskiej wyższości nad nie-Hellenami do wzniosłego ideału braterstwa całej ludzkości. Kiedy napotkał Persów, rozpoznał w nich i podziwiał zalety, które umożliwiły im rządzenie tak rozległym obszarem świata przez ponad dwieście lat; i marzył o ogólnoświatowym imperium, rządzonym partnersko przez Persów i Hellenów²⁷. Po śmierci Aleksandra skumulowane osiągnięcia dwóch następujących po sobie wyróżniających się królów rozplynęły się w anarchii. Lecz tym razem załamanie nie dotyczyło samej tylko Macedonii; dotknęło one całą Helladę i połowę reszty świata²⁸.

W owym czasie Grecja wydała wielkich filozofów: Platona i Arystotelesa. Arystotelesowa filozofia była tak potężnym i wywołującym głębokie wrażenie narzędziem intelektualnym, że przeżyła rozpad społeczeństwa helleńskiego i trwała, by nałożyć się na świat islamu i na zachodnie chrześcijaństwo²⁹. W epoce Aleksandra Wielkiego jednostki poczuły się skutecznie wyzwolone od miast-państw, bez ukształtowania jednakże jakiejkolwiek alternatywnej więzi. Wyzwolenie od tyranii miast-państw zostało kupione za cenę bolesnego osłabnięcia nabożności i entuzjazmu. Teraz, gdy stare bożyszcza zostały postręcane, powstawało pytanie, jakimi powinni być nowi bogowie Hellenów³⁰. W ten sposób zduszenie suwerenności miasta-państwa mimo wszystko nie umożliwiło światu helleńskiemu osiągnięcie jedności politycznej, której tak boleśnie potrzebował³¹.

²⁴ Zob. tamże, s. 122.

²⁵ Zob. tamże, s. 126.

²⁶ Zob. tamże, s. 129.

²⁷ Zob. tamże, s. 129–130.

²⁸ Zob. tamże, s. 130.

²⁹ Zob. tamże, s. 135.

³⁰ Zob. tamże, s. 140.

³¹ Zob. tamże, s. 146.

W ciągu siedemdziesięciu pięciu lat (340–266 przed Chr.), kiedy Macedończycy zajęci byli obalaniem imperium perskiego i walką pomiędzy sobą o zdobycze wojenne, Rzym zjednoczył całą Italię na południe od Apeninów w państwo stanowiące nowe mocarstwo świata helleńskiego³². W polityce nadawania swych praw obywatelskich obcym, był Rzym hojniejszy niż jakiegokolwiek inne mocarstwo, jakie wcześniej wkroczyło na arenę helleńskiej polityki międzynarodowej; przy czym Rzym prowadził taką politykę w czasie, gdy Italia przed-apenińska była gęsto zaludniona, a jej ludność ciągle się zwiększała. W rezultacie wszedł Rzym w posiadanie rezerwuaru siły wojskowej, z jaką nie mógł równać się żaden z jego współzawodników³³.

Kluczowe dla rozwoju Rzymu były wojny z Kartaginą. Druga z nich doprowadziła zwycięzcę pierwszej na skraj całkowitej porażki, lecz zakończyła się tym, że poprzedni przegrany został pokonany po raz drugi i tym razem nieodwracalnie. Druga wojna rzymsko-kartagińska przypominała również drugą wojnę ateńsko-peloponeską (431–404 przed Chr.) z uwagi na wciągnięcie w nią całego świata helleńskiego i zapoczątkowanie reakcji łańcuchowej wojen i rewolucji³⁴. Hannibal został pokonany przez trzy niepomysłne czynniki, na które nie miał żadnego wpływu: nieugięty duch rzymskiego senatu i ludu, niezachwiana lojalność wobec Rzymu większości jego naturalizowanych obywateli i jego sojuszników oraz ogromne zasoby rezerw wojskowych z obywateli, Latynów i sojuszników, które Rzym był w stanie mobilizować³⁵. Żadne wielkie mocarstwo nie pozostało teraz przy życiu w świecie helleńskim, oprócz samego Rzymu; osłabione ptolemejskie królestwo Egiptu milcząco wybrało protektorat rzymski jako zło mniejsze od zaniektowania go przez selucydzkiego rywala³⁶.

Epoka udreki, jaka rozpoczęła się w tych złowieszczych latach, gdy Antygonos Doson maszerował przeciwko Sparcie, Antioch III przeciwko Celesyrii, a Hannibal przeciwko Italii, została wydłużona z rozpiętości 73 lat (218–146 przed Chr.) do rozpiętości 188 lat (218–31 przed Chr.) – a była to podwojona długość okresu wojen i rewolucji, jakie nastąpiły po wybuchu wielkiej wojny ateńsko-peloponeskiej w roku 431 przed Chr. Rzym stał się bezlitosny w następstwie zawziętej walki o istnienie i okazywał to poprzez swą mściwość³⁷.

Spotkanie hellenizmu z judaizmem, w roku 175 przed Chr. i po nim, było najdonioślejszym pojedynczym wydarzeniem w dziejach helleńskich. Kiedy Rzym

³² Zob. tamże, s. 163.

³³ Zob. tamże, s. 167.

³⁴ Zob. tamże, s. 171.

³⁵ Zob. tamże, s. 172.

³⁶ Zob. tamże, s. 175.

³⁷ Zob. tamże, s. 177.

obalił inne mocarstwa świata helleńskiego, „pojmana Hellada urzekła srogiego zwycięzcę i wniosła cywilizację do wiejskiego Lacjum”. Ale zwycięska Hellada nie urzekła pojmanej Jerozolimy i jej próba wprowadzenia cywilizacji, tak jak ona ją rozumiała, do wiejskiej Judei, została z oburzeniem odrzucona. W końcu zawiedziona Hellada doszła do porozumienia z nieugiętą Judeą, adaptując zhellenizowaną wersję fanatycznej religii Judei. To burzliwe spotkanie i ostateczne małżeństwo hellenizmu z judaizmem dało narodziny chrześcijaństwu i islamowi, a te dwie judejsko-helleńskie religie są dziś wyznawane przez połowę ludzkości³⁸.

Okolo roku 31 przed Chr. świat helleński był w agonii od 188 lat i społeczeństwo wydawało się być przy swym ostatnim tchnieniu, gdy nagła inauguracja pokoju Augustowego przyniosła hellenizmowi nieoczekiwane odroczenie wyroku. To odroczenie okazało się tylko chwilowym; zgoda polityczna, która została teraz osiągnięta, była potrzebna od 500 lat i bardzo spóźniona od 400, a rany, jakie Hellenowie zadali sobie wzajemnie w ciągu tych stuleci nieustannych kłopotów, okazały się śmiertelne. Jednakże ożywienie, jakie hellenizm teraz przechodził pod patronatem Augusta, trwało przez 265 lat. Nie było tak, aż do roku 235 ery chrześcijańskiej, ażeby świat helleński znowu popadł w kłopoty porównywalne ostrością i długotrwałością do tych, z jakich August go wybawił³⁹.

Nowa polityczna zgoda nie wyrażała się w ustanowieniu pojedynczego państwa światowego, obejmującego całość ówczesnych domen cywilizacji helleńskiej od Gangesu do Atlantyku. Lecz ten olbrzymi obszar został teraz scalony w nie więcej niż trzy wielkie imperia: imperium rzymskie wokół Morza Śródziemnego, imperium partyjskie w Iraku i Iranie oraz imperium Kuszanów, powstałe około osiemdziesiąt lat później od imperium rzymskiego, po obu stronach Hindukuszu, w dorzeczu Oxusu i w północnych Indiach⁴⁰.

Urok chrześcijaństwa złączył w sobie uroki każdej innej ze współzawodniczących religii. Bóg chrześcijaństwa był wszechmogącym Jedynym Prawdziwym Bogiem judaizmu i zoroastrianizmu; i w tym budzącym grozę aspekcie Pan Bóg mógł się wydawać nieomal nieprzystępnym. Jednak dla chrześcijan żydowski Bóg sprawiedliwości był również kochającym Bogiem Ojcem, a w Bogu Synu łączył Pan Bóg ręce ze swymi czcicielami w ludzkiej postaci Jezusa. Jak bodhisattwa Bóg Syn był samopoświęcającym się zbawicielem, oddanym pasterzem krnąbrnej trzody ludzkiej, ale poświęcenie się, jakiego on dokonał, było bardziej pociągającym – z miłości do swych stworzeń, dobrowolnie pozbawił się on swej boskiej potęgi i błogości, w celu zostania śmiertelnym człowiekiem Jezusem i poniesienia

³⁸ Zob. tamże, s. 191.

³⁹ Zob. tamże, s. 197.

⁴⁰ Zob. tamże, s. 198.

śmierci przestępcy w męce⁴¹. A wkrótce groby chrześcijańskich męczenników będą zajmować miejsce helleńskich herosów⁴².

Chrześcijananie nigdy nie podnieśli ręki przeciwko rządowi imperialnemu. Ich zamiarem było zwyciężyć, lecz nie przez starcie zbrojne, tylko przez postępujący proces nawracania. Jednak kiedy ostatecznie osiągnęli swój cel pokojową drogą, ustrój tolerancji dla wszystkich religii, ustanowiony w Roku Pańskim 313 przez Konstantyna, pierwszego otwarcie prochrześcijańskiego imperatora, przetrwał nie dłużej niż sześćdziesiąt osiem lat. W Roku Pańskim 381 fanatyczny chrześcijański cesarz Teodozjusz rozpoczął kampanię wytępienia wszystkich niechrześcijańskich religii imperium rzymskiego; i przynajmniej powierzchownie cel ten został osiągnięty około Roku Pańskiego 390⁴³.

Jeżeli słowo „śmierć” mogłoby być użyte dla opisanego przemijania instytucji, „śmierć” hellenizmu byłaby przypadkiem samobójstwa, a nie morderstwa. „Triumf religii i barbarzyństwa”, co było tematem Gibbona w jego historii zmierzchu i upadku imperium rzymskiego, nie był zabiciem żyjącej ofiary; było to kroczenie po zwłokach. Zanim chrześcijaństwo zostało oficjalną religią helleńskiego państwa światowego i zanim barbarzyńcy ustanowili swe państwa sukcesyjne na obszarach poprzednio będących ziemią helleńską, hellenizm był już martwy; a zmarł on z własnego niepowodzenia Hellenów w odpowiedzi na wyzwanie, w obliczu którego stanęli już tak dawno w swej historii, w V wieku przed Chr. Po przewrocie gospodarczym z VI stulecia przed Chr., który uczynił lokalne wspólnoty świata helleńskiego gospodarczo współzależnymi, Hellenom nie udało się osiągnąć jedności politycznej, jakiej ich nowe uwarunkowania gospodarcze wymagały. A karą za to niepowodzenie była *Nemesis*: międzynarodowa i domowa wojna, która dewastowała świat helleński, zaledwie z chwilkami wytchnienia, przez czterysta lat liczonych od wybuchu wielkiej wojny ateńsko-peloponeskiej w roku 431 przed Chr. Kiedy w końcu pokój i ład zostały odbudowane przez Augusta, ciąg dalszy pokazał, iż rany, jakie hellenizm już zadał sam sobie, były śmiertelne. Niewydolność niegdyś ubóstwianych miast-państw, kiedy straciły władzę panowania nad sercami swych obywateli po tym, gdy zostały odarte ze swej nieszczęsnej mocy, podejmując wojny, uczyniła oczywistym, że ustanowienie helleńskiego państwa światowego okazało się nie lekiem na helleńską chorobę, lecz zaledwie chwilowym półśrodkiem. A kiedy następnie świat helleński popadł w anarchię w III stuleciu ery chrześcijańskiej, helleńska klasa średnia została doprowadzona do ruiny, a cywilizacja helleńska poszła na dno razem z nią⁴⁴.

⁴¹ Zob. tamże, s. 222–223.

⁴² Zob. tamże, s. 224.

⁴³ Zob. tamże, s. 233.

⁴⁴ Zob. tamże, s. 239–240.

Chrześcijaństwo zajęło miejsce hellenizmu; lecz nie wyparło się, i wyprzeć się nie mogło, składników kultury helleńskiej, jakie uprzednio przyjęło jako narzędzia sprzyjającego jego własnemu początkowemu celowi: nawrócenia świata helleńskiego. Pisma, liturgia i literatura teologiczna Kościoła chrześcijańskiego napisane zostały po grecku i po łacinie. Jego wierzenia sformowane zostały w terminach filozofii helleńskiej. I Kościół pozyskał, przenosząc wraz ze sobą, trzon przedchrześcijańskiej literatury helleńskiej, greckiej na wschodzie, łacińskiej na zachodzie, aby służyła jako modele stylu literackiego oraz kanony metafizycznego rozumowania. Ilość i zakres literatury helleńskiej, jaką Kościół chrześcijański przyjął pod swą egidę, była nawet znacznie większa, aniżeli minimum wymagane do celów ściśle utylitarnych⁴⁵.

W dziedzinie polityki odrodzenie helleńskiego kultu ubóstwianych państw lokalnych jest dzisiaj religią panującą Zachodu i gwałtownie westernizującego się świata. Jest on tylko nieprzekonywująco zamaskowany warstwą chrześcijaństwa, islamu i innych wyższych religii. Tragiczna historia świata helleńskiego ukazuje, że helleńska forma bałwochwalstwa jest upiorem hellenizmu, którego przygarniamy na własne nieszczęście. Świat współczesny musi egzorcyzmować tego demona zdecydowanie, jeśli ma uniknąć losu swego helleńskiego poprzednika⁴⁶.

Cywilizacja chińska

Państwo, które pojawiło się w Chinach, było znacznie nowocześniejsze, w rozumieniu Maxa Webera, niż jego odpowiedniki w innych częściach świata. Chińczycy stworzyli jednolitą, wielopoziomową administrację, do czego nigdy nie doszło ani w Grecji, ani w Rzymie. Wypracowali też jawnie antyfamilistyczną doktrynę polityczną, a ich pierwsi władcy dążyli do osłabienia władzy wpływowych rodów oraz grup krewniczych na rzecz bezosobowej administracji. Państwo to podjęło się zadania budowy narodu, którego owocem było powstanie potężnej i jednolitej kultury, wystarczająco silnej, by przetrwać dwa tysiące lat rozpadu politycznego i inwazji zewnętrznych⁴⁷.

Chińskie siły zbrojne, odróżnieniu od rzymskich, pozostawały pod ścisłą kontrolą państwa i nigdy nie stanowiły bezpośredniego zagrożenia dla jego władzy politycznej. Potężne państwo było w stanie czynnie przeciwdziałać pojawianiu

⁴⁵ Zob. tamże, s. 245–246.

⁴⁶ Zob. tamże, s. 248.

⁴⁷ Zob. F. Fukuyama, *Historia ładu politycznego*, tom I: *Od czasów przedludzkich do rewolucji francuskiej*, tłum. N. Radomski, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2012, s. 115.

się alternatywnych źródeł władzy zarówno politycznej, jak i ekonomicznej. Aż do XX wieku nie rozwinęła się tam dynamiczna, nowoczesna gospodarka, która mogłaby zaburzyć ten rozkład władzy. Silni wrogowie zewnątrzni od czasu do czasu podbijali część lub cały kraj, były to jednak zwykle ludy plemienne o mniej zaawansowanej kulturze, które zostawały szybko wchłonięte i zsinizowane przez własnych poddanych. Aż do przybycia Europejczyków w XIX wieku Chiny nie musiały naprawdę walczyć z obcymi wzorami stanowiącymi konkurencję dla ich własnej, skoncentrowanej na państwie ścieżki rozwoju⁴⁸. Chiński wzorzec rozwoju politycznego różni się od zachodniego o tyle, że przedwcześnie powstałego nowoczesnego państwa nie równoważyły inne zinstytucjonalizowane ośrodki władzy, które mogłyby wymusić na nim coś w rodzaju rządów prawa⁴⁹.

Chiny dynastyczne rozpoczynają się od Trzech Dynastii: Xia, Shang i Zhou. Dynastia Zhou z kolei dzieli się na Zhou Zachodnią i Wschodnią, przy czym cezura jest rok 770 p.n.e., kiedy to Zhou przenieśli swą stolicę z Haojing w obecnej prowincji Shaanxi do Luoyang w dzisiejszej zachodniej prowincji Henan. We wschodniej Dynastii Zhou wyróżnia się natomiast dalsze dwa podokresy: Epokę Wiosen i Jesieni oraz Epokę Walczących Królestw⁵⁰. Starożytność w Chinach obejmuje okres od najdawniejszej prehistorii do początków dynastii Qin, kiedy to poszczególne państewka chińskie połączone zostały w jedno imperium⁵¹. Założnikiem pierwszego naprawdę nowoczesnego państwa stało się zachodnie państewko Qin pod rządami władcy Xiao oraz jego ministra, Shang Yanga. Proces konsolidacji dobiegł końca, kiedy władca Qin pokonał wszystkich rywali i stworzył jedno imperium, narzucając znacznej części północnych Chin jednolite, wprowadzone po raz pierwszy w Qin instytucje⁵². Po krótkim panowaniu dynastii Qin bezosobowa administracja została ostatecznie ustanowiona przez Wczesną (Zachodnią) Dynastię Han (206 p.n.e.–9 n.e.). Jednakże więzy pokrewieństwa ponownie doszły do głosu pod koniec Późnej (Wschodniej) Dynastii Han oraz za dynastii Sui i Tang. Bezosobowa administracja państwowa została przywrócona dopiero w początkach II tysiąclecia, pod rządami dynastii Song oraz Ming. Rody i klany pozostawały silne jeszcze w XX wieku, zwłaszcza w południowych Chinach. Na poziomie lokalnym pełniły one funkcje quasi-polityczną i w wielu dziedzinach zastępowały częściowo w roli źródła władzy samo państwo⁵³.

⁴⁸ Zob. tamże, s. 115–116.

⁴⁹ Zob. tamże, s. 116.

⁵⁰ Zob. tamże, s. 120.

⁵¹ Zob. tamże, s. 121.

⁵² Zob. tamże, s. 121.

⁵³ Zob. tamże, s. 124.

Zarówno w Chinach, jak i w Europie głównym motorem procesu państwowo-twórczego była konieczność toczenia wojen, prowadząca do postępującej konsolidacji ziem lennych w państwa terytorialne, centralizacji władzy politycznej i rozwoju nowoczesnej bezosobowej administracji⁵⁴. W Chinach lenna przyznawane były grupom krewniczym, które mogły dalej przekazać swoje ziemie w lenno poszczególnym rodowi lub bocznym gałęziom plemienia⁵⁵. Chińskie społeczeństwo feudalne z czasów dynastii Zhou było podobne do swego europejskiego odpowiednika o tyle, że wytworzyło ostre podziały klasowe oraz możnowładztwo wyróżniające się kodeksem moralnym, w którym kluczową rolę odgrywał honor i narażanie życia w brutalnej walce⁵⁶.

Państwo Qin wdrożyło niezwykle program modernizacji, wymierzony wprost przeciwko opartemu na pokrewieństwie, patrymonialnemu łaadowi społecznemu z wczesnego okresu Zhou. „Zdemokratyzowało” ono armię przez pominięcie możnowładczej elity wojskowej i bezpośredni pobór mas chłopstwa, przeprowadziło zakrojoną na szeroką skalę reformę rolną polegającą na wywłaszczeniu patrymonialnych posiadaczy ziemskich i rozdaniu ziemi bezpośrednio rodzinom chłopskim oraz sprzyjało mobilności społecznej, podkopując władzę i prestiż dziedzicznego możnowładztwa. Przy całym ich pozornym „demokratyzmie” jedynym celem tych reform było zwiększenie potęgi państwa Qin i ustanowienie w ten sposób brutalnej dyktatury. Siła tych nowoczesnych instytucji politycznych pozwoliła mu na pokonanie wszystkich innych konkurencyjnych państw i zjednoczenie Chin⁵⁷.

Bez obawy popełnienia błędu stwierdzić można, że Chińczycy wynaleźli nowoczesną biurokrację, to znaczy stałą kadre administracyjną wybieraną na podstawie kompetencji, a nie pokrewieństwa czy powiązań patrymonialnych. Biurokracja była nieplanowanym skutkiem ubocznym chaosu panującego w Chinach w okresie Zhou, odpowiedzią na pilną potrzebę egzekwowania podatków dla pokrycia kosztów wojen⁵⁸.

Jest godne uwagi, że pełne przemocy stulecie późnej Epoki Wiosen i Jesieni oraz Epoki Walczących Królestw były zarazem jednym z najwspanialszych okresów rozkwitu kulturalnego w dziejach Chin. Najbardziej znaną ideologią był konfucjanizm, jednak konfucjaniści toczyli zażartą polemikę z inną szkołą filozoficzną – legistami; konflikt ten stanowił odbicie ówczesnych walk politycznych⁵⁹.

⁵⁴ Zob. tamże, s. 128.

⁵⁵ Zob. tamże, s. 130.

⁵⁶ Zob. tamże, s. 131.

⁵⁷ Zob. tamże, s. 133.

⁵⁸ Zob. tamże, s. 137.

⁵⁹ Zob. tamże, s. 139.

Legizmem nazywano doktrynę polityczną państwa Qin, która głosiła, że cechujące dawniejsze epoki powiązania krewnicze stanowią przeszkodę dla akumulacji władzy; legiści prowadzili więc politykę świadomie zmierzającą do zastąpienia ich systemem wiążącym jednostki bezpośrednio z państwem⁶⁰.

Znaczna część dziejów Chin aż po zwycięstwo komunizmu w 1949 roku można interpretować w kategoriach napięć między legizmem a konfucjanizmem, które ogniskowały się w pewnej mierze wokół roli rodziny w polityce. Konfucjanizm jest doktryną mocno przywiązaną do przeszłości, upatrującą źródeł prawowitości w dawnych zwyczajach. Konfucjusz tworzył swoje klasyczne dzieła pod koniec epoki Wiosen i Jesieni, wspominając z nostalgią ład społeczny okresu Zhou, rozpadający się w szybkim tempie w wyniku nieustannych wojen. Trzon patrymonialnego ładu stanowiła rodzina i związki krwi, konfucjanizm zaś pod wieloma względami uznać można za ideologię budującą ogólną doktrynę moralną państwa wedle modelu opartego na rodzinie⁶¹. Nawet dziś chińska rodzina pozostaje potężną instytucją, która zazdrośnie strzeże przed władzami politycznymi własnej autonomii. Podczas dekokletywizacji prowadzonej w ramach reform zaproponowanych przez Deng Xiaopinga w 1978 roku rodzina chłopska odrodziła się i stała się jednym z głównych motorów cudu gospodarczego, jaki dokonał się następnie w Chińskiej Republice Ludowej⁶².

Twórca pierwszego zjednoczonego państwa chińskiego Ying Zheng (znany także jako Pierwszy Cesarz, Shi Huangdi, żył w latach 259–210 p.n.e.), był energicznym megalomanem, który posłużył się władzą polityczną dla przeobrażenia chińskiego społeczeństwa. Słynna na cały świat armia terakotowych wojowników, odkryta w 1974 roku, została stworzona właśnie dla niego i zakopana obok gigantycznego mauzoleum na terenie obejmującym przeszło pięćset hektarów zespołu grobowego. Dziejopis z czasów dynastii Han, Sima Qian, utrzymywał, że przy budowie cesarskiego grobowca zatrudnionych było 700 tysięcy robotników; nawet jeśli liczba ta jest wyolbrzymiona, nie ulega wątpliwości, że stworzone przez niego państwo dysponowało znacznymi nadwyżkami i było w stanie zmobilizować niewiarygodne środki⁶³.

Shi Huangdi rozprzestrzenił instytucje swego ojczystego Qin na całe Chiny, tworząc w ten sposób nie tylko państwo, ale coś, co pod rządami jego następców z dynastii Han miało stać się jednolitą, elitarną kulturą chińską. Nowa świadomość łącząca elity chińskiego społeczeństwa była tak potężna, że po upadku kolejnych dynastii i okresach wewnętrznej dezintegracji politycznej zawsze się odradzała.

⁶⁰ Zob. tamże, s. 140.

⁶¹ Zob. tamże, s. 143.

⁶² Zob. tamże, s. 144.

⁶³ Zob. tamże, s. 153.

Sąsiednie Korea, Japonia i Wietnam zachowały wprawdzie niezależność od Chin, zapożyczyły jednak wiele z chińskich idei. Metody, jakimi posłużył się pierwszy cesarz dynastii Qin w celu zjednoczenia Chin, opierały się na jawnej władzy politycznej, wykorzystując legistyczne zasady; atak na istniejące tradycje oraz ambitna inżynieria społeczna przypominały XX-wieczny totalitaryzm⁶⁴.

Aparat państwowy, który ukształtował się w czasach dynastii Han, osiągnął znacznie większą równowagę między despotyczną centralizacją dynastii Qin a opartym na pokrewieństwie systemem społecznym Zachodniej Dynastii Zhou. Centralna administracja stawiała się coraz bardziej zrationalizowana i zinstytucjonalizowana i z czasem zwróciła się przeciwko lokalnym ogniskom patrymonializmu. Jednak aż do reformy rolnej Wang Manga pod koniec Wczesnej Dynastii Han nigdy nie próbowała ona wykorzystać swojej władzy do zastosowania na wielką skalę inżynierii społecznej. Praktycznie nie naruszyła istniejących powiązań społecznych ani praw własności⁶⁵.

Jednakże z punktu widzenia rozwoju politycznego Chin jedną z najważniejszych przyczyn upadku dynastii Han było ponowne przejęcie państwa przez rozmaite patrymonialne elity i wynikłe stąd osłabienie władzy centralnej. Wysiłki dynastii Qin na rzecz zniesienia feudalizmu i stworzenia bezosobowego nowoczesnego państwa zostały zniweczone; pokrewieństwo ponownie stało się w Chinach główną drogą do władzy i statusu – sytuacja ta utrzymała się aż do późnych lat dynastii Tang w IX wieku⁶⁶.

Powstałe po rozpadzie imperium państwa zapobiegły swojej dalszej dezintegracji na coraz mniejsze jednostki. Nie zaszło nic przypominającego europejski proces rozbicia feudalnego. Drugi i być może ważniejszy powód, dla którego Chiny zjednoczyły się ponownie, był taki, że pod rządami dynastii Qin i Han Chiny stworzyły nie tylko silne państwo, ale także wspólną kulturę⁶⁷.

Być może z krótkim wyjątkiem XX-wiecznej Republiki Chińskiej (od r. 1949 ograniczonej do Tajwanu) żadna chińska władza nie zaakceptowała autentycznych rządów prawa. Choć Chińska Republika Ludowa ma spisana konstytucję, Komunistyczna Partia Chin stanowi wobec konstytucji władzę nadrzędną. Podobnie w dynastycznych Chinach żaden cesarz nigdy nie uznał prymatu żadnego prawnego źródła władzy; prawem było jedynie prawo stanowione, które tworzył on sam. Innymi słowy, jego władza nie podlegała żadnej kontroli sądowej, co stwarzało olbrzymie możliwości dla tyranii⁶⁸.

⁶⁴ Zob. tamże, s. 153–154.

⁶⁵ Zob. tamże, s. 159.

⁶⁶ Zob. tamże, s. 167.

⁶⁷ Zob. tamże, s. 176.

⁶⁸ Zob. tamże, s. 328.

Jednym z najdonioślejszych wydarzeń politycznych w Chinach pomiędzy założeniem dynastii Sui w r. 581 a schyłkiem rządów dynastii Song w XII wieku było zerwanie z patrymonializmem i przywrócenie scentralizowanej władzy działającej za pośrednictwem aparatu urzędniczego przypominającego klasyczną biurokrację z czasów Wczesnej Dynastii Han⁶⁹.

Cesarz chiński posiadał „Mandat Niebios” do rządzenia. Jego funkcjonalne ekwiwalenty spotykamy we wszystkich społeczeństwach. Jednak w Chinach nie znano koncepcji transcendentnego Boga i nie było żadnej instytucji religijnej, która mogłaby przyznać ów mandat w imieniu niebios tak, jak chrześcijański papież lub muzułmański kalif mogli legitymizować władzę króla lub sułtana. Czy więc mandat niebios był po prostu zatwierdzeniem po fakcie wyniku rozgrywek między watażkami? W znacznym stopniu tak właśnie było⁷⁰. Kiedy cesarz otrzymał mandat niebios, jego władza stawała się praktycznie nieograniczona. A jednak chińscy cesarze rzadko wykorzystywali ją w całej pełni. Tyrania była zawsze możliwością, ale nieczęsto rzeczywistością⁷¹. Chińscy monarchowie, nie mniej niż władcy innych przednowożytnych społeczeństw, często przejawiali zachowania określone przez ekonomistę Herberta Simona jako „satysfakcjonujące”, a nie maksymalizujące. Innymi słowy, jeśli nie pojawiały się naglące wydatki, na przykład związane z wojną, woleli zwykle nie kusić losu i poprzestawali na ściąganiu dochodów w wysokości niezbędnej do zaspokojenia ich codziennych potrzeb⁷². Niechęć i niezdolność dynastii Ming do ściągania niezbędnych podatków doprowadziły ostatecznie do jej upadku⁷³. Dynastia Ming była ostatnim w pełni rodzimym reżimem, jaki rządził Chinami aż do XX wieku. Za jej panowania tradycyjny chiński system polityczny osiągnął szczyt swego rozwoju. Obejmował on instytucje, które z perspektywy czasu wydają się zaskakująco nowoczesne i sprawne, oraz inne, które były niewiarygodnie zacofane i niefunkcjonalne⁷⁴.

Dzisiaj zamiast cesarza na szczycie hierarchii władzy znajduje się Komunistyczna Partia Chin, czuwająca nad potężną, rozbudowaną biurokracją, która rządzi ponad miliardem ludzi. Podobnie jak siatka szpiegów-eunuchów, hierarchia partyjna tworzy strukturę równoległą do struktur rządowych, które kontroluje i zgłasza nadużycia. Jakość aparatu urzędniczego, zwłaszcza na wyższych szczeblach, jest wysoka; od 1978 roku chińskie władze prowadzą kraj przez niezwykłą transformację ekonomiczną, jakiej zdołałoby dokonać niewiele innych rządów.

⁶⁹ Zob. tamże, s. 332–333.

⁷⁰ Zob. tamże, s. 337–339.

⁷¹ Zob. tamże, s. 341.

⁷² Zob. tamże, s. 346.

⁷³ Zob. tamże, s. 349.

⁷⁴ Zob. tamże, s. 350.

A jednak w dzisiejszych Chinach, podobnie jak w Chinach dynastycznych, nie ma mowy ani o rządach prawa, ani o odpowiedzialności politycznej⁷⁵.

Bez względu na to, jakie istotne przeszkody nie pozwoliły na szybki wzrost gospodarczy w Chinach pod rządami dynastii Ming i Qing, dziś należą one już do przeszłości. Ograniczenia kulturowe, które wcześniejsze pokolenia zachodnich obserwatorów uważały za główne hamulce, przestały mieć znaczenie. Dziś chińscy przywódcy wykazują niezwykle gotowość do uczenia się z zagranicznych doświadczeń i adaptowania ich, gdy wydają się szczególnie użyteczne. Znacznie bardziej prawdopodobne jest, że to kulturowe nastawienie wobec nauki, edukacji i innowacji tłumaczy słabe wyniki Chin w globalnym wyścigu gospodarczym w poprzednich stuleciach oraz ich znakomite wyniki w obecnym, niż że było to skutkiem jakiegoś zasadniczego defektu ich instytucji politycznych⁷⁶.

Konkluzje

Podstawowa różnica między analizowanymi cywilizacjami, jaka nam się nasuwa, jest taka, że cywilizacja helleńska upadła poprzez samobójstwo (jak to określa Toynbee), czyli na skutek wojen domowych, podczas gdy cywilizacja chińska ciągle istnieje, już przez kilka tysięcy lat. Na upadek cywilizacji grecko-rzymskiej złożyły się również wędrówki ludów, które doprowadziły także do powstania cywilizacji zachodniej oraz prawosławnej; te dwie ostatnie cywilizacje są niejako usynowione przez cywilizację helleńską. Natomiast na Dalekim Wschodzie nie miały miejsca tego rodzaju wędrówki ludów jak w Europie.

W końcowej fazie swego istnienia cywilizacja helleńska została nawrócona na chrześcijaństwo, które wyparło pogańskie wierzenia. Natomiast w cywilizacji chińskiej pochodzący z Indii buddyzm nie wyparł tradycji konfucjańskiej i taoistycznej; wszystkie te trzy religie wytworzyły swoisty klimat duchowy Chin. Różnice między religijnością Europy a Dalekiego Wschodu wybitny badacz kultur Christopher Dawson określa w ten sposób, że ideałem religijnym Zachodu nie jest oddawanie czci pozaczasowej i niezmiennej doskonałości, lecz duch, który usiłuje się wcielić w ludzkość i przeobrazić świat. W Europie siła duchowa nie została unieruchomiona w uświęconym porządku społecznym, jak państwo konfucjańskie czy indyjski ustrój kastowy. Zachód osiągnął wolność społeczną i samodzielność, wskutek czego działalność jego nie została ograniczona do sfery religijnej, lecz

⁷⁵ Zob. tamże, s. 354.

⁷⁶ Zob. tamże, s. 356–357.

wywołała daleko sięgające skutki we wszystkich dziedzinach życia społecznego i umysłowego⁷⁷. Tak więc religie Chin miałyby przejawiać bardziej bierną postawę wobec rzeczywistości.

Gdy przychodzi nam oceniać filozofię Zachodu i Wschodu – wyżej byśmy ocenili jednak następców Platona i Arystotelesa. A to z tego względu, że z greckiej filozofii narodził się potężny ruch umysłowy, który doprowadził później do powstania uniwersytetów i rozwoju nauk przyrodniczych. Nauka zachodnia spowodowała opanowanie świata, jego modernizację i westernizację. Chociaż obecnie inne cywilizacje odrzucają raczej westernizację (na rzecz afirmacji własnych kultur), a potęga Zachodu zmiercha – o czym pisze m.in. Samuel Huntington⁷⁸ – to jednak pozostaje faktem, że to nasza cywilizacja ukształtowała normy naukowości w świecie, rozpropagowała je, a mieszkańcy innych społeczności po dziś dzień je wyznają. Ponadto, w chińskiej filozofii nie rozdzielano specjalnie zagadnień religijnych od filozoficznych, co oczywiście miało miejsce w tradycji grecko-rzymskiej. Niewątpliwie jednak dzieła Konfucjusza czy Laozi po dziś dzień pozostają inspiracją dla Chińczyków i dają im wskazówki, jak godziwie żyć.

Tradycja konfucjańska podkreśla dużą rolę rodziny, podczas gdy społeczeństwo antyczne, a później zachodnie, było bardziej indywidualistyczne. Toynbee przytacza zdanie Protagorasa: „Człowiek jest miarą wszechrzeczy” jako charakterystykę helleńskiej postawy wobec człowieka; tymczasem w cywilizacji chińskiej człowiek był zawsze częścią rodziny, grupy i państwa. W starożytnej Europie, podkreśla Toynbee, panował niezdrowy kult instytucji miasta-państwa; natomiast w Chinach kultem otaczano osobę cesarza i państwo. Toteż Chińczycy stworzyli nowoczesne państwo, bezosobową administrację, wynaleźli biurokrację, jak przekonuje Fukuyama.

Trudno oceniać osiągnięcia obu cywilizacji w sztuce, bo każda społeczność ma właściwe sobie wyrazy i kanony sztuki; ponadto, jednemu bardziej odpowiadać mogą rzeźby greckie, innemu porcelana z Dalekiego Wschodu. Warto jednak zauważyć, że w cywilizacji helleńskiej nie stworzono nic aż tak imponującego, jak Wielki Mur Chiński.

Dzisiaj Chiny przeżywają ogromny wzrost gospodarczy i prawdopodobnie już wkrótce staną się pierwszą gospodarką świata. Jednak Fukuyama pisze, że w państwie tym nie ma także rządów prawa ani odpowiedzialności politycznej. Pytaniem więc pozostaje, w jaki sposób bogacące się społeczeństwo chińskie będzie artykułować, jeśli w ogóle będzie, swoje potrzeby większego pluralizmu i swobód

⁷⁷ Zob. Ch. Dawson, *Religia i powstanie kultury zachodniej*, tłum. S. Ławicki, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1958, s. 10–12.

⁷⁸ Zob. S. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, tłum. H. Jankowska, Wydawnictwo Literackie MUZA SA, Warszawa 2011, s. 121–159.

obywatelskich. Być może kultura chińska posiada swoje sposoby wyrażania indywidualnych postaw w różnych sytuacjach. Z drugiej jednak strony, w dzisiejszym świecie pędzącej globalizacji, nie wydaje się, aby Chiny nie musiały usprawniać swego ustroju politycznego i społecznego. Nasze zachodnie społeczeństwo opiera się na dziedzictwie prawa rzymskiego; czegoś podobnego nie było w Chinach. Trzeba mieć jednak nadzieję, że Chiny będą odpowiedzialnym aktorem sceny politycznej zarówno w dziedzinie stosunków międzynarodowych, jak i wewnętrznych; jest to bowiem wyjątkowa cywilizacja, której rozwój determinuje znacząco sytuację w innych społecznościach, także w naszej zachodniej.



060183

II | 02126

ALFRED SKORUPKA

HELLENIC CIVILIZATION AND CHINA CIVILIZATION

(Summary)

In the article the Hellenic civilization (Greek-Roman) is compared with China civilization. The first is presented according to Arnold Toynbee, the second one – according to Francis Fukuyama. In the author opinion the main difference between these two civilizations is that Hellenic civilization collapsed in result of civil wars, whereas China still exist. Chinese religions (Confucianism, Taoism, Buddhism) present more passive attitude to reality than Christianity. Philosophy of the West gives higher estimation than philosophy of the East, because this first caused development of universities and natural sciences. At the end of this article the question is posed, whether China people, which economy will be soon the largest in the world, would be try to democratize the public life.

Key words: Arnold Toynbee, Francis Fukuyama, Hellenic civilization, China civilization

Adres do korespondencji

Address for correspondence

dr Alfred Skorupka
Politechnika Śląska
Katedra Zarządzania i Informatyki
ul. Z. Krasińskiego 8
40-019 Katowice

ZASADY PUBLIKOWANIA W ROCZNIKU „ARCHEUS”

1. Rocznik „Archeus” przyjmuje do druku teksty w języku polskim, angielskim i rosyjskim, nigdzie dotąd nie publikowane i nie złożone w innej redakcji w czasie, gdy podlegają recenzowaniu dla „Archeusa”.
2. Nadesłane teksty podlegają ocenie recenzentów. Redakcja nie ma obowiązku udostępniania recenzji Autorom.
3. Ostateczny termin składania materiałów – 15 października.
4. Wymogi formalne:
 - 1) Objętość tekstów nie powinna przekraczać 21 stron maszynopisu w formacie A4.
 - 2) Tekst powinien być napisany w formacie Word (doc), czcionka Times New Roman 12 pkt., interlinia: 1,5 wiersza, marginesy zewnętrzne, wewnętrzne, górne i dolne: 2,5 cm.
 - 3) Zamieszczone w pracy ilustracje, fotografie prosimy dostarczyć dodatkowo w oddzielnym pliku (zapisanym w formacie *.tiff w rozdzielczości 300 dpi).
 - 4) Prosimy nie dzielić wyrazów i nie przenosić samotnych liter.
 - 5) W lewym górnym rogu nazwisko autora dużymi literami (wielkość czcionki – 10 pkt., pogrubiona).
 - 6) Tytuł artykułu dużymi literami, wyrównany do środka (wielkość czcionki – 12 pkt., pogrubiona); śródtytuły wyrównane do środka (wielkość czcionki – 12 pkt., pogrubiona, z arabską numeracją).
 - 7) Odniesienia do literatury należy zamieszczać w przypisach u dołu strony artykułu. Zapis w przypisie książki powinien zawierać inicjał imienia autora, nazwisko autora, tytuł książki kursywą, ewentualnie inicjał imienia i nazwisko tłumacza poprzedzone skrótem „tłum.”, miejsce i rok wydania, strony. Zapis w przypisie czasopisma powinien zawierać inicjał imienia autora, nazwisko autora, tytuł artykułu kursywą, nazwę czasopisma, numer, rok, strony. Zapis w przypisie tekstu z pracy zbiorowej powinien zawierać inicjał imienia autora, nazwisko autora, tytuł tekstu kursywą, wskazanie „w:” lub odpowiednik obcojęzyczny, inicjał imienia i nazwisko redaktora opatrzone dopiskiem „(red.)” lub odpowiednikiem obcojęzycznym, tytuł pracy kursywą, ewentualnie nazwisko tłumacza poprzedzone skrótem „tłum.”, strony.
 - 8) Kolejne cytowanie tej samej pozycji należy sygnalizować odpowiednio skrótami „dz. cyt.” lub „art. cyt.” umieszczanymi po inicjale imienia i nazwisku autora, jeśli wyżej cytowano tylko jedną pozycję tego autora, albo po inicjale imienia, nazwisku i tytule, jeśli cytowano różne prace tegoż autora.

- 9) Odwołanie do pozycji cytowanej w przypisie bezpośrednio poprzedzającym należy sygnalizować słowem „Tamże”.
 - 10) Jeśli odwołania do różnych prac tego samego autora (autorki) następują bezpośrednio po sobie, wówczas inicjał imienia i nazwisko należy zastąpić słowem „Tenże” (Ta sama).
 - 11) Teksty powinny zawierać streszczenie w języku angielskim (dotyczy to także tekstów w języku angielskim). Streszczenie nie może przekraczać 3/4 strony, należy przetłumaczyć również tytuł. Do streszczenia powinno być dołączone imię i nazwisko autora opatrzone tytułem lub stopniem naukowym, wskazanie afiliacji oraz adres do korespondencji (instytucjonalny, domowy lub mailowy).
 - 12) Teksty prosimy przysyłać w wersji elektronicznej na adres mailowy Redakcji.
5. Teksty, które nie spełniają wymogów formalnych, nie będą przyjmowane do druku.

Wzór cytowania książki w przypisie:

R. Gillon, *Etyka lekarska. Problemy filozoficzne*, tłum. A. Alichniewicz i A. Szczęśna, Wydawnictwo Lekarskie PZWL, Warszawa 1997, s. 31–33.

Wzór cytowania artykułu z czasopisma w przypisie:

M. Miniszewski, *Architektura zła w koncepcjach Hannah Arendt*, „Archeus. Studia z bioetyki i antropologii filozoficznej” 10, 2009, s. 109–112.

Wzór cytowania artykułu z pracy zbiorowej w przypisie:

M. Nowacka, *Cztery sfery oddziaływania terapii transplantacyjnej. Stan obecny i perspektywy*, w: W. Galewicz (red.), *Etyczne i prawne granice badań naukowych*, Universitas, Kraków 2009, s. 124–126.