

Jakub Bartoszewski

**CZŁOWIEK XXI WIEKU
RECEPCJA KARTEZJAŃSKIEJ FILOZOFII PRZYRODY**

Jakub Bartoszewski

**CZŁOWIEK XXI WIEKU
RECEPCJA KARTEZJAŃSKIEJ FILOZOFII PRZYRODY**

Recenzja naukowa: prof. Mordecai Roshwald
Professor of humanities at the University of Minnesota

Korekta językowa: dr Joanna Swędrak
Korekta graficzna: Maciej Bartoszewski
Projekt okładki: Rafał Bartosz



Wyższa Szkoła Humanistyczno – Ekonomiczna
w Sieradzu
ul. Mickiewicza 6, 98 – 200 Sieradz
www.wshe.sieradz.pl

© Copyright by Jakub Bartoszewski

Żadna część tej książki nie może być kopiowana, powielana w jakiegokolwiek formie bez pisemnej zgody autora

ISBN 978-83-935527-1-9

Druk i oprawa
Mellow Sp. z.o.o
ul. Zawiała 61, 30-390 Kraków
www.mellow.com.pl

Kraków 2012

MOJEJ ŻONIE ANNIE I SYNOWI BŁAŻEJOWI

Spis treści

Wstęp.....	- 11 -
Rozdział I Filozofia przyrody Kartezjusza.....	- 14 -
1. Matematyczne implikacje kartezjańskiej filozofii przyrody	- 14 -
1. 1. Odkrycie geometrii analitycznej	- 15 -
1. 2. Droga do struktury geometrii analitycznej.....	- 17 -
1. 3. Natura geometrii.....	- 19 -
1. 4. Matematyczno-geometryczne expikacje filozofii przyrody.....	- 20 -
2. Następstwa kartezjańskiej filozofii przyrody	- 24 -
2. 1. Fizykalino-geometryczny wszechświat.....	- 25 -
2. 2. Fizykalno-mechaniczny świat	- 29 -
Rozdział II Antropologia filozoficzno-przyrodnicza	- 32 -
1. Indywiduum	- 32 -
1. 1. Struktura indywiduum.....	- 32 -
1. 2. Podmiot jako subiectum	- 36 -
1. 3. <i>Res extensa</i> w strukturze podmiotu	- 38 -
1. 4. <i>Res cogitans</i> w strukturze podmiotu	- 40 -
Rozdział III Modernistyczna cywilizacja.....	- 43 -
1. Kult nowoczesności.....	- 43 -
1. 1. Transplantologia.....	- 52 -
1. 2. Definicja i rodzaje transplantacji.....	- 54 -
1. 3. Historia badań transplantacyjnych	- 56 -
1. 4. Społeczna akceptacja.....	- 61 -
1. 5. Aborcja a transplantacje	- 66 -
1. 6. Handel organami	- 67 -
2. Medycyna luksusowa	- 68 -
2. 1. Ulepszanie form	- 68 -
2. 2. Problemy medycyny luksusowa	- 70 -
3. Eugenika.....	- 72 -
3. 1. Eugenika szczegółowa	- 72 -
3. 2. Manipulacje antropologiczne	- 74 -
3. 3. Zabiegi i technika klonowania	- 75 -
3. 4. 1. Embrion, materiał biologiczny	- 77 -
3. 4. 2. Zwolennicy i przeciwnicy	- 79 -
3. 4. 3. Embrion, a klasyczna definicja osoby	- 82 -
3. 4. 4. Godności ciała	- 85 -
3. 5. Zagrożenia okresu prenatalnego.....	- 87 -
3. 5. 1. Sztuczne zapłodnienie	- 87 -
3. 5. 2. Eksperymenty na embrionach	- 91 -
3. 6. Ludzkie prawo do życia	- 94 -
3. 6. 1. Prawo życia	- 94 -

3. 6. 2. Prawa do tożsamości	- 96 -
Zakończenie	- 103 -
I. Źródła – pisma Kartezjusza:	- 106 -
II. Literatura	- 106 -
1. Podstawowa – pierwszorzędna.....	- 106 -
2. Podstawowa – drugorzędna.....	- 107 -
II. Literatura pomocnicza	- 109 -
III Słowniki i Encyklopedia	- 111 -
Skorowidz nazwisk	- 115 -

Wstęp

Filozofia przyrody nieożywiona zapoczątkowana w starożytności jawi się w czasach nowożytnych w ujęciu Kartezjusza, który dostrzegł, iż nauki, które pobierał nie dały mu jednoznacznej odpowiedzi dotyczących świata, czy człowieka. „Od samego dzieciństwa byłem chowany na naukach humanistycznych, a ponieważ przekonywano mnie, iż przy ich pomocy można zdobyć jasną i pewną wiedzę o wszystkim, co jest w życiu przydatne, niezmiernie pragnąłem przyswoić je sobie. Z chwilą jednak, gdy ukończyłem cały ten kurs nauk, którego opanowanie wprowadza zazwyczaj do grona uczonych, całkowicie zmieniłem zdanie. Poczulem się bowiem uwikłany w takie mnóstwo wątpliwości i błędów, że zdawało mi się, iż jedyną korzyścią, którą odniosłem z mych usiłowań kształcenia się, było coraz pełniejsze wykrywanie własnej niewiedzy.”¹

To odkrycie doprowadziło Kartezjusza do własnych poszukiwań wiedzy pewnej. Dzięki temu zmieniła się perspektywa badawcza, czyli nastąpiło przejście od opisów jakościowych do ilościowych, a więc oparcie się na zagadnieniach matematycznych. Spowodowało to powstanie swoistej metody matematyczno-analitycznej, która zastosowana na gruncie filozofii dała początek nowej antropologii oraz nowego ujęcia podmiotu i jego życia w społeczności ludzkiej.

Trzeba pamiętać, iż filozofia przyrody Kartezjusza zapoczątkowała nowe spojrzenie na świat, a także na człowieka. O samym francuskim filozofie napisano wiele rozpraw. Co więcej, różnica zapatrywań jest na tyle daleka, że nawet w ogólnej charakterystyce jego filozofii stawia się kilka całkiem odrębnych tez.

I tak teoretycy fizyki, jak J. C. Poggendorff, za podstawę jego filozofii uważają metafizykę. W dziele *Historia fizyki* Poggendorff, tak poucza swoich czytelników: „Jako fizyka nie można Kartezjusza specjalnie podawać za wzór. Zamiast iść drogą doświadczenia, którą zalecał Lord Bacon i na którą wkroczył Galileusz z tak wielkim powodzeniem, poszedł on znów w ślady starożytnych, którzy uważali, że można całą znajomość zewnętrznej przyrody czerpać z samego siebie. Obdarzony wielką bystrością umysłu i bogatą wyobraźnią, oddał się prawie wyłącznie kierunkowi spekulatywnemu: jednakże przesadne zaufanie do doskonałości swoich idei metafizycznych, za pomocą, których – jak wierzył – można wszystko wytłumaczyć, prowadziło go najczęściej na bezdroża i wiodło do błędów większych

¹ Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie*, Warszawa 1981³, s. 7.

od tych, które zamierzał zwalczać.”² Poggendorff nie był osamotniony w tej opinii. Do grona podobnie myślących można zaliczyć wybitnych fizyków: E. Macha, A. Einsteina, M. Borna. Ta jednomyślność została zachwiana dopiero w drugiej połowie XX wieku i to nie przypadkiem. Wtedy bowiem rozpoczęły się – po wielu latach stagnacji – rzetelne badania nad filozofią autora *Zasad*. Ich początek wyznaczają dwie wielkie prace wybitnych francuskich historyków filozofii: F. Alquié’a i M. Gueroult’a, choć nie oni pierwsi zajęli się myślą Kartezjusza, poprzedzili ich: L. J. Beck, L. Brunschvicg, A. V. Espinas, E. Gilson, H. Gouhier, O. Hamelin, S. V. Keeling, L. Liard, G. Milhaud, Ch. Serrus, którzy publikowali kilkanaście lat wcześniej, ale dopiero Alquié i Gueroult uczynili na nowo z nauki Kartezjusza problem godny uwagi świata nauki.

Jeszcze później zarysowała się koncepcja dostrzegania w kartezjanizmie pierwiastków wpływających z doświadczenia. Co prawda już w 1943 roku A. Koyre porównał Kartezjusza z Galileuszem popularyzując termin *Galileo-Cartesian revolution*, ale wiele lat musiało upłynąć zanim inni badacze uznali to hasło za ważne dla rozumienia Kartezjusza. Wśród badaczy kartezjanizmu są tacy, dla których najistotniejszym elementem rozważań francuskiego filozofa są jego badania metafizyczne, inna grupa uznaje empirię,³ inni zaś uważają, że system Kartezjański jest integralną całością,⁴ jeszcze inni skupiają się na metodologii pytając, czy filozof stosował dedukcję scholastyczną, czy raczej był twórcą własnej metody dowodzenia.⁵

Stanowisko filozofa zostało w znacznej mierze w sposób pośredni, przygotowane przez scholastykę, zaś bezpośrednio przez M. Ficina, G. F. Pico, P. Pomponazziego, J. Rellę,

²Ziółkowski analizując źródła Kartezjańskiej filozofii podkreślił, iż różnica zapatrywań naukowców uwarunkowana jest dziedziną wiedzy, jaką uprawiali. Cyt. za., A. M. Ziółkowski, *Filozofia Renè Descartes’a*, Warszawa 1989, s. 40.

³J. L. Allarda, pisząc pracę pod tytułem: *Le mathématisme de Descartes*, wydaną w 1960 roku w Paryżu, stwierdził, iż empiryzm w nauce Kartezjusza jest oczywisty. Dlatego też, Allarda nie uważa za stosowne, aby głębiej uzasadniać własne stanowisko.

⁴Są to między innymi: A. Koyre, H. Birault, R. M. Blake, G. Buchdahl, H. Caton, A. Gewirtz

⁵Na kanwie sytemu Kartezjusza zrodziło się pytanie o metodę: czy rzeczywiście Kartezjusz uprawiał swą filozofię metodą, jaką stworzył i opublikował w *Regulae* oraz w *Discours*. Jedni uważali, że nie, np: Suarres w dziele *La methoda de Descartes* twierdził, że metoda stosowana przez Kartezjusza nie różni się zasadniczo od metody dedukcyjnej scholastyków. Zob. E. Morawiec, *Przedmiot a metoda w filozofii Kartezjusza*, Warszawa 1970, s. 8-9. Inni, jak, Beth uważali, iż Kartezjusz posługiwał się formą rozumowań dedukcji sylogistycznej, ale jedynie w celach dydaktycznych. Zob. E. W. Beth, *Cogito ergo sum*, *Dialectica* 12(1958) s. 223-233.

czy wreszcie przez G. Bruna, L. da Vinci i T. Campanellę.⁶ Ta linia, wywodząca się od Pitagorasa i Platona, w swoim czasie poważnie wpłynęła na najbardziej oświecone umysły Europy, w znacznym stopniu antycypując rozstrzygnięcia epoki nowożytnej.

W poniższej książce nie chodzi ani o periodyzację dziejów, ani o budowanie całościowego systemu czy poszukiwanie odpowiedzi na pytanie: co w dziele Kartezjusza było ważniejsze: fizyka, metafizyka czy może teoria poznania, czy też metodologia, a może empiria. Te kwestie zostały już omówione przez wyżej wspomnianych autorów. Naszym celem jest ukazanie recepcji Kartezjańskiej filozofii przyrody we współczesnej cywilizacji.

Książka składać się będzie z trzech rozdziałów. W pierwszych dwóch, przedstawimy osiągnięcia naukowe Kartezjusza z uwzględnieniem matematycznego ideału wiedzy oraz antropologii.

Na tle tych fundamentalnych refleksji dotyczących matematyzacji filozofii przyrody przejdziemy do trzeciej części niniejszej książki, czyli do ukazania, jak idea Kartezjańskiej filozofii przyrody wpłynęła na urzeczywistnienie się, we współczesnym społeczeństwie, rozumienia podmiotu jako *homo continuus*.

⁶ Zob. M. Heller, Z. Liana, J. Mączka, W. Skoczny, *Nauki przyrodnicze a teologia: konflikt i współistnienie*, Tarnów 2001, s. 176-178, 205, 228-252.

Rozdział I Filozofia przyrody Kartezjusza

1. Matematyczne implikacje kartezjańskiej filozofii przyrody

Proces opanowania przyrody był według Kartezjusza, zasadniczym celem działania naukowego.⁷ Do tego potrzebny był pełny, całościowy system wiedzy. Tylko wtedy człowiek „może poznać, zarówno po to, aby kierować swoim życiem, jak i po to, aby chronić i utrzymywać zdrowie, i czynić wynalazki w zakresie wszelkich umiejętności”.⁸ W ten właśnie sposób rysuje się jego koncepcja jedności nauki i metody, gdyż przyczynę niezadowolającego poziomu nauk autor widział w braku odpowiedniej metody. Badania nad rzeczywistością o tyle tylko mogły być poprowadzone pomyślnie, o ile posiadałyby odpowiednią strukturę metodyczną. W okresie renesansu wielu uczonych poszukiwało metody by lepiej poznać wszechświat, a zarazem zrozumieć ludzkie bycie w świecie oraz relacje społeczne. Jednak dopiero Kartezjusz odważył się utworzyć system, który nie tylko ułatwiała zdobywanie wiedzy, ale zapewniała jej jasność i wyraźność.⁹

Co zatem jest jasne i wyraźne? Kartezjusz odpowiadał, to matematyka. Nie były to, bowiem wyraźne spekulacje uprawiane w średniowieczu ani wiadomości faktyczne, dostarczone przez empirię w okresie renesansu. Ideał naukowy Kartezjusza był różny od scholastycznej koncepcji nauki oraz od odrodzeniowego sposobu widzenia świata. Filozofia przyrody, jak nauczał francuski filozof, a tym samym i nauka, potrzebowały określonego działania, które pomogłoby wykrywać proste składniki myśli. To zadanie spełnić mogła jedynie analityczno-dedukcyjna koncepcja poznania, którą stosuje się w matematyce.

Autor *Rozprawy* chciał, aby nie tylko filozofia przyrody, ale wszystkie nauki pod względem ścisłości i pewności stały się podobne do matematyki, która swe zalety czerpie z rozważań własności ilościowych.

⁷ Zob. F. Alquié, *Kartezjusz*, tłum. S. Cichowicz, Warszawa 1989, s. 7-14.

⁸ Kartezjusz, *Zasady filozofii*, Warszawa 1960, s. 355.

⁹ Zob. D. Gierulanka, *Jasność i wyraźność jako kryterium prawdy i pewności u Kartezjusza*, KF 19(1950) z. 4, s. 223-241.

1. 1. Odkrycie geometrii analitycznej

Naukowa działalność Kartezjusza przypada na okres przełomowy dla przyrodoznawstwa. O ile filozofia Arystotelesa została *ochrzczona* przez Alberta Wielkiego i Tomasza z Akwinu, głównie przez wprowadzenie i wyakcentowanie rozróżnienia pomiędzy bytami przygodnymi a Bytem Koniecznym, o tyle badania matematyczno-przyrodnicze Arystotelesa nie nadawały się do tego, aby w sposób bezpośredni przenieść je na grunt nauki nowożytnej. Nadejście odrodzenia zapoczątkowało wzmożoną refleksję nad przyrodą, zaś przemiana obrazu świata i życia społecznego, jaka dokonała się na skutek rozwoju nauk przyrodniczych – przewrót kopernikański – spowodowała drastyczne zmiany w widzeniu filozofii przyrody.¹⁰ Kartezjusz zajmując się matematyką doprowadził do utworzenia tak zwanej geometrii analitycznej. Geometria ta jest matematyczną propozycją francuskiego myśliciela

z dziedziny porządkowania podstaw matematyki. Zasadniczym problemem, jaki został postawiony w geometrii na płaszczyźnie jest wskazanie pewnej jednolitej struktury matematycznej, mogącej ułatwić rozumienie rzeczywistości w każdej dziedzinie myśli.¹¹ Z najbardziej ogólnym zarysem tej struktury można zapoznać się w *La geometrie*. Autor sądził, że geometrii brak ogólnej metody postępowania, a algebra bez właściwego powiązania z geometrią jest trudna do zrozumienia nawet intuicyjnie.

Myśl Kartezjusza nie była całkiem nowa. Algebra w geometrii była znana już od czasów starożytnych, stosowali ją Arabowie, matematycy francuscy, włoscy, czy angielscy¹².

Filozof francuski jasno i wyraźnie sformułował tezę związaną z geometrią na płaszczyźnie, gdzie zasadniczą kwestią dla Kartezjusza było pytanie następującej treści: jakie linie stanowią przedmiot badań geometrii?¹³ Odpowiedź została zawarta w dziele *La geometrie*. W traktacie autor dał oryginalne rozwiązanie polegające na nadaniu każdemu punktowi na płaszczyźnie nazwy poprzez przypisanie mu pewnych dwóch liczb. Współcześnie określa się, iż liczby te są równe a propos odległości od dwóch wzajemnie prostopadłych prostych. Warto nadmienić, iż Kartezjusz badał w swej geometrii analitycznej

¹⁰ Zob. M. N. Wilders, *Weltbild und theologia. Vom mittelalter bis heute*, Köln 1974.

¹¹ Zob. R. Descartes, *Medytacja o pierwszej filozofii*, tłum. M. K. Ajdukiewiczowie, Kęty 2001, s. 88.

¹² Zob. A. P. Juskiewicz, *Historia matematyki. Od czasów najdawniejszych do początku czasów nowożytnych*, t. I, Warszawa 1975.

¹³ Zob. tamże, t. II, s. 113

wyłącznie jedną prostą z wybranym punktem „O”¹⁴. W wyniku tego krzywe można było opisywać tak zwanymi równaniami spełnionymi.

Metoda Kartezjusza wpłynęła na rozwój matematyki, między innymi przyczyniła się do powstania rachunku różniczkowego i całkowego, a w konsekwencji geometrii różniczkowej.

Kartezjusz badał również równania algebraiczne oraz teorię zbiorów. W równaniach sam rachunek zbudowany był za pomocą udoskonalonej symboliki. Dane odcinki oznaczał pierwszymi literami alfabetu: a, b, c, ..., niewiadome ostatnimi literami: x, y, z. Oznaczenie potęg zostało również uproszczone i przyjęło znaną nam współcześnie postać: $a^2, a^3, \dots, x^2, x^3, \dots$

Badania nad teorią równań algebraicznych Kartezjusz rozpoczyna od stwierdzenia, że sprawą wielkiej wagi jest rozważenie równań z prawą stroną równą zeru¹⁵. Swą metodę algebraiczną Kartezjusz wyjaśnił w *La geometrie* na kilku przykładach elipsy. Jednak metodę tę zilustrujemy prostym przykładem omówionym także przez Schootena. Chodzi o wyznaczenie normalnej do paraboli $y^2 = kx$ w punkcie $M(a, b)$ rugując z równań i okręgu $(x - c)^2 + y^2 = (a - c)^2 + b^2$ współrzędną y, mamy $(x - c)^2 + kx - (a - c)^2 - b^2 = 0$ i, ponieważ lewa strona równania powinna być tożsamościowo równa $(x - a)^2$, $c = a + k/2$, czyli $c - a = k/2$. Ostatnia zmienna wyraża zmienną własności paraboli $y^2 = kx$: jej podnormalna jest stała¹⁶.

Natomiast w teorii zbiorów działalność Kartezjusza przyczyniła się do zrodzenia iloczynu zwanego, iloczynem kartezjańskiego zbioru, który zapisujemy następująco: $\langle x; y \rangle \in X \times Y \Leftrightarrow x \in X \wedge y \in Y$. Kartezjusz ponadto wywarł wpływ na terminologię matematyczną. Wprowadził do języka matematyki takie pojęcia jak: „funkcja” czy „liczba urojona”.¹⁷

Matematyka była dla francuskiego filozofa tą dziedziną wiedzy, w której występuje naoczność, a więc intuicyjne widzenie oczywistości prawdy. Kartezjusz, prawdy oczywiste, nazywał ideami jasnymi i wyraźnymi.¹⁸ Takiej jasności i wyraźności wymagał także dla

¹⁴ Zob. A. P. Juszkiewicz, *Historia matematyki. Matematyka XVII stulecia*, t. II, dz. cyt., s. 113-121.

¹⁵ Zob. tamże, s. 47-48.

¹⁶ Zob. tamże, s. 212.

¹⁷ Zob. tamże, s. 40-43,

¹⁸ Zob. J. Bartoszewski, *Filozofia przyrody, Kartezjusz i porządek życia społecznego*, Lublin 2010, s. 9-10; Zob. także. A. M. Ziółkowski, *Filozofia Rene Descartes`a*, dz. cyt., s. 5-12; Zob. także, EK, t. 3, dz. zb. pod red. R. Łukaszczyka, L. Bienkowskiego, F. Gryglewicz, Lublin 1985, s. 1192-1195; Zob. także, Z. Drozdowicz, *Główne nurty w nowożytnej filozofii francuskiej*, Poznań 1991, s. 35-49; Zob. także, SIF, dz. zb. pod red. I.

poznania filozoficznego. Tam, gdzie pojawia się jasność i wyraźność, tam zbędne staje się domniemanie.

1. 2. Droga do struktury geometrii analitycznej

Kartezjusz wywodził się ze średnio zamożnej szlachty, w 1606 roku rozpoczął naukę w słynnym kolegium Le Fleche, prowadzonym przez jezuitów. Nauka w kolegium trwała siedem lat i zaczynała się od języków klasycznych, a kończyła się na filozofii, w ramach, której nauczano także logiki, matematyki, fizyki, etyki oraz metafizyki.

Choć otrzymał w Le Fleche staranne wykształcenie ogólne zwłaszcza w dziedzinie łaciny i matematyki, to jednak kończąc kolegium był rozczarowany tym, że nie zdobył wiedzy pewnej. W 1614 roku udał się do Paryża, gdzie ukończył studia prawnicze, uzyskując licencjat obojga praw. W 1616 roku otrzymał spadek po babce, dzięki czemu w młodym wieku stał się całkowicie niezależny finansowo. Rozpoczął się wówczas dwunastoletni okres podróży, w trakcie, których odwiedził Holandię, państwa niemieckie, Czechy, Śląsk, Węgry, miasta włoskie, Danię i Szwecję¹⁹.

Przełomowym wydarzeniem była noc z 10 na 11 listopada 1619 roku w obozie wojskowym. Kartezjusz przeżył wówczas, jak sam to nazywa, iluminację.²⁰ W trakcie tego przeżycia, jak wspomina, zrozumiał, na czym ma polegać jego filozofia. Z jednej strony, doznał uczucia, że wszelka wiedza, jaką posiada, jest niepewna, stąd podmiot nie może mieć nawet pewności, co do poznania zmysłowego, gdyż istnieją złudzenia. Z drugiej strony, francuski filozof, zrozumiał zasadnicze idee swego przyszłego systemu, który winien opierać się na prawidłach matematyki. Dążenia to spowodowało, iż pojawiła się u niego idea

Krońskiej, Warszawa 1966, s. 158-162; Zob. także, *Nowa encyklopedia powszechna*, t. 2, dz. zb. pod red. B. Petrozolin-Skowrońskiej, Warszawa 1998, s. 63.

¹⁹ Zob. A. P. Juszkiewicz, *Historia matematyki Matematyka XVII stulecia*, t. II, dz. cyt., s. 30-38.

²⁰ Zob. M. A. Ziółkowski, *Filozofia René Descartes'a*, dz. cyt., s. 5-12; Zob. J. Bartoszewski, *Filozofia przyrody, Kartezjusz i porządek życia społecznego*, Lublin 2010, s. 9-10; Zob. także, EK, t. 3, dz. zb. pod red. R. Łukaszczyka, L. Bienkowskiego, F. Gryglewicz, Lublin 1985, s. 1192-1195; Zob. także, Z. Drozdowicz, *Główne nurty w nowożytnej filozofii francuskiej*, Poznań 1991, s. 35-49; Zob. także, SIF, dz. zb. pod red. I. Krońskiej, Warszawa 1966, s. 158-162; Zob. także, *Nowa encyklopedia powszechna*, t. 2, dz. zb. pod red. B. Petrozolin-Skowrońskiej, Warszawa 1998, s. 63.

zbudowania geometrii analitycznej, rozmyślał o systemie tej geometrii, a nawet sporządzał jej szkice.²¹

W końcu 1618 roku w Bredzie poznał wszechstronnie wykształconego holenderskiego uczonego Isaaca Beeckmana i rozprawiał z nim o aktualnych zagadnieniach matematyki i fizyki²². W skutek tego Kartezjusz zaangażował się w prace koła badaczy nauk przyrodniczych skupionych wokół francuskiego matematyka i filozofa Mersenne'a, ojca nauki opartej na ilościowym opisie zjawisk w badaniu praw przyrody.²³ W 1628 wyjechał do Holandii, tam też napisał swe podstawowe dzieło *Prawidła kierowania umysłem*. W 1649 na zaproszenie królowej szwedzkiej Krystyny, która chciała pod jego kierunkiem studiować filozofię, Kartezjusz zjawił się w Szwecji.

Dla Kartezjusza, modelem wszelkiej nauki była matematyka. Sądził, że jasność i wyrażność wnioskowania matematycznego należy wprowadzać do innych dziedzin wiedzy oraz do myśli filozoficznej i w ten sposób budować racjonalny obraz rzeczywistości i ludzkiego działania.

Opierając się na rozumowaniach matematycznych, filozof, usiłował sformułować niezawodną i uniwersalną metodę myślenia. Pomogła mu w tym struktura geometrii analitycznej, która opiera się na połączeniu algebry i geometrii. Nie chodzi tu o redukcję algebry do geometrii czy też na odwrót.²⁴ Dzięki strukturze geometrii analitycznej, zdaniem Kartezjusza, można ująć całą rzeczywistość, zarówno ludzkie relacje, jak i cały wszechświat w prawidła matematyczne. Kartezjusz chciał w ten sposób, wygenerować taką naukę, która odpowiadałaby na wszystkie pytania człowieka, a jednocześnie służyłaby za podstawę w konstruowaniu metody pewnej.²⁵

Temu zadaniu, którego cel Kartezjusz zrozumiał w 1619 roku, poświęcił całe dalsze życie, także osobiste. W tym czasie, oprócz umiłowanej matematyki, studiował zagadnienia optyczne, potem anatomię, astronomię, chemię, medycynę i harmonię muzyczną.²⁶

²¹ Zob. J. Bartoszewski, *Filozofia przyrody, Kartezjusz i porządek życia społecznego*, dz. cyt., s. 9-10, przypis. 2.

²² Zob. A. P. Juszkiewicz, *Historia matematyki. Matematyka XVII stulecia*, t. II, dz. cyt., s. 30.

²³ Zob. J. Bartoszewski, *Matematyczne korelacje filozofii René Descartes'a i Edmunda Husserla*, art. cyt., www.psf.org.pl/publication_print.php?pid=524, 13.07.2006r.

²⁴ Zob. A. P. Juszkiewicz, *Historia matematyki. Matematyka XVII stulecia*, t. II, dz. cyt., s. 13.

²⁵ Zob. J. Bartoszewski, *Filozofia przyrody, Kartezjusz i porządek życia społecznego*, dz. cyt., s. 43.

²⁶ Kartezjusz przygotowywał wielkie dzieło kosmologiczne, *Traktat o świecie*, ale go nie wydał wobec procesu Galileusza. Wydał natomiast w 1637 roku dzieło, pt.: *Rozprawa o metodzie*.

1. 3. Natura geometrii

Prace matematyczne Kartezjusza opierały się na zasadach matematycznych. Próba oparcia filozofii na matematyce była kontrowersyjna wśród uczonych ówczesnego wieku. Według filozofa zarówno zwolennicy tradycji katolickiej, jak i protestanci nieufnie patrzyli na skuteczność tego programu.

Geometria pozwoliła ująć całościowo naukę o świecie, nie wykluczając człowieka. Była to nauka ilościowa, a nie jakościowa. Kartezjańska geometria analityczna pozwalała na dokonanie rzeczy dotychczas niemożliwej: przełożenia przestrzeni na język równań. Był to bardzo znaczący krok w dziejach nauki, który umożliwiał dokonywanie matematycznego opisu danych empirycznych. Francuski filozof, w związku ze swym odkryciem bliski był dokonania rewolucji w fizyce, której dokonał Newton.

W matematycznym opisie rzeczywistości korzysta się dziś głównie z metod abstrakcji i idealizacji. Abstrakcja polega na uogólnianiu niektórych własności różnych obiektów. Idealizacja natomiast polega na tworzeniu pojęć granicznych, pomocnych w tworzeniu obliczeń. Dla Kartezjusza, dzięki geometrii analitycznej, najważniejszym pojęciem było pojęcie rozciągłości.

Rozciągłość jest to wypełnianie przez jakiś obiekt określonej przestrzeni. Było to pojęcie powstałe poprzez abstrakcję. W fizyce Newtona podstawowym pojęciem stało się natomiast pojęcie punktu przestrzennego, pojętego jako zagęszczenie masy w niewymiarowym obszarze. Pojęcie takie powstało przez idealizację. Zastosowanie w fizyce w czasach nowożytnych nie tylko abstrakcji, lecz również idealizacji dało rewolucyjne rezultaty.²⁷

Kartezjusz kierując się metodą analityczną, twierdził, że zrozumienie całości mechanizmu osiągnie się poprzez zrozumienie części. Dlatego prowadził on badania i obserwacje dotyczące astronomii, by zrozumieć zasady ruchu planet, anatomii, by pojąć zasady funkcjonowania systemu krwionośnego, trawiennego i nerwowego, harmonii, by zrozumieć zasady powstawania dźwięków i ich łączenia, mimo to filozof był przekonany, że aby zrozumieć mechanizm świata, należy zrozumieć naturę geometrii.

²⁷ Rezultaty dostrzeżemy w fizyce Newtona.

1. 4. Matematyczno-geometryczne explikacje filozofii przyrody

Kartezjusz postanowił dokonać reformy nauki, a tym samym i filozofii przyrody. Gdy rozpoczął swe poszukiwania, stan badań naukowych był niepomysłny: scholastyka była skończona, a renesans nie doszedł do pozytywnych rozwiązań. Dzieła, które ukazały się w epoce odrodzenia, ograniczały się jedynie do nauki empirycznej z pominięciem filozofii.²⁸ Kartezjusz w *Traktacie o metodzie* zawarł program własnej filozofii, podając matematykę jako źródło poznania. Pragnął w ten sposób odnaleźć to, czego nie można poddać falsyfikacji.²⁹ To przekonane stało się źródłem filozofii przyrody.

Niewątpliwie zagadnienia z dziedziny matematyki stały się szkołą krytycznego myślenia. Jest bardziej niż prawdopodobne, że to właśnie Kartezjusz-geometra³⁰ zrodził Kartezjusza-filozofa przyrody.

W jego metodologicznych przepisach na filozoficzne poznanie świata, przez łańcuch przesłanek wiodących od *myśl więc jestem*³¹ do Boga i materialnego świata, z łatwością można się dopatrzeć konstrukcji podobnej do logicznej struktury dowodów w geometrii. Zresztą nie tylko dla Kartezjusza geometria była natchnieniem i wzorem; tradycja ta sięga głębokiej starożytności – filozofów jońskich, pitagorejczyków, czy systematyków.³²

Kartezjusz odkrywając matematykę dokonał skoku jakościowego, geometria przestała być jedynie sztuką, z której czerpie się natchnienie; stała się jednym z najważniejszych narzędzi do badania świata.³³ Oczywiście, geometria starożytnych, skodyfikowana przez

²⁸ Kartezjusz miał tu na uwadze przede wszystkim nie tyle humanistów, co Galileusza. Zob. A. C. Crombie, *Nauka średniowiecza i początki nauki nowożytnej*, tłum. S. Łypaciewicz, Warszawa 1960¹, s. 299.

²⁹ Zob. Z. Drozdowicz, *O Bogu, rozumie, naturze i wielkim eklektyzmie. Szkice z filozofii francuskiej*, Szczecin 1986, s. 90-106.

³⁰ Zob. I. N. Branszkiej, K. i A. Siemiendiajew, *Matematyka. Poradnik encyklopedyczny*, tłum. S. Czarnecki, R. Bartoszyński, Warszawa 1986⁷, s. 255-256. Szkołą krytycznego myślenia stała się matematyka, ujął to Kartezjusz w *Rozprawie o metodzie* sam. Zob. Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie. Właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w nauce*, tłum. W. Wojciechowski, Warszawa 1981², s. 20-22.

³¹ Kartezjusz, *Medytacje o pierwszej filozofii*, dz. cyt., s. 30-34; Zob. także, tenże, *Zasady filozofii*, dz. cyt., s. 10.

³² Zob. M. Heller, *Uchwycić przemijanie*, Kraków 1987, s. 19-53; Zob. także G. E. R. Lloyd, *Nauka grecka od Talesa do Arystotelesa*, tłum. J. Lesiński, Warszawa 1998, s. 11-22, 29-38, 70-75.

³³ Dyskretne sformułowanie koncepcji nauki Kartezjusza łączy się w szereg uzasadnień, zupełnie prostych, którymi posługiwali się geometrycy. Owe działania dały francuskiemu filozofowi sposobność do

Euklidesa, opisywała świat, ale nie był to opis świadomie naukowy, lecz raczej coś w rodzaju artystycznej konstrukcji uwydatniającej w geometrii harmonię i piękno świata.³⁴ Matematyka studiowana przez Greków kształtowana za pomocą narzędzi – cyrkla i linijki, stała się nie tylko pierwiastkiem podstawowym filozofii przyrody Kartezjusza, ale i całego systemu wytworzonego przez tego myśliciela.

Pierwszymi prawidłami, jakie Kartezjusz odkrywa analizując niezmiennie i wieczne formy, były wspomniane prawidła matematyczne, a dokładniej geometryczne.³⁵ Aspekt mierzalny, wyrażający się w rozciągłości i ruchu, występował w każdym zjawisku przyrodniczym.³⁶ W swej metodzie filozof wskazuje, iż faktycznie w koncepcji nauki o świecie przyrody należy stosować matematykę. Zagadnienia przejścia od oczywistości do

wyobrażenia, iż wszystkie rzeczy dostępne człowiekowi zamykają się w kręgu matematycznego poznania. Zob. Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie*, dz. cyt., s. 23-24.

³⁴ Zob. W. Sadowski, *Famme fatale. Trzy opowieści o królowej nauki*, Warszawa 2000, s. 49-54; Zob. także. M. Heller, J. Mączka, J. Urbańca *Sens i nonsens w nauce i filozofii*, Tarnów 1999, s. 43-52.

³⁵ Kartezjusz badając pojęcie trójkąta zauważył, iż istnieją elementy niezależne od woli człowieka. Zatem należy przekonać się czy istnieją inne formy niezmiennie i wieczne, które nie mają nic wspólnego z zasadami czystej matematyki. Tak Kartezjusz doszedł do odkrycia *mathesis universalis*. Z faktu, że wola ludzka nie może zapanować nad treścią poznania podmiotu, Descartes wyprowadza istnienie form niezmiennych i wiecznych. Następnie wykazał, że istnieją takie formy, które pozostając niezmiennymi i wiecznymi, nie są zarazem przedmiotami czystej matematyki. Okazało się, że za taką formę musi uznać pojęcie Boga, a ponadto – co jest znacznie ważniejsze – formy te funkcjonują w fizyce (to znaczy dotyczą przyrody) pod postacią niezmiennych i wiecznych praw natury. Prawa przyrody odnoszą się do świata przyrody na tej samej zasadzie, na jakiej trójkątna tarcza zawiera w sobie te same własności, które zawiera trójkąt będący przedmiotem czystej matematyki. W ten sposób, analizując źródła matematyzacji wiedzy, zauważa się, iż można zbliżyć się do rozwiązania problemu tzn. przejścia od oczywistości do prawdziwości. Zob. A. M. Ziółkowski, *Filozofia René Descartes`a*, dz. cyt., s. 102-103.

³⁶ Bogactwo równań algebraicznych filozof przenosi na świat krzywych, a te z kolei zaimplikował w przyrodzie. Stąd świat geometrii przestał być tak „dostojny”, jak świat zbudowany przez Euklidesa, ale za to ożył różnorodnością form i praktycznie nieograniczonymi możliwościami tworzenia coraz to dalszych uogólnień w poznaniu Wszechświata. Geometria przestała być statyczna, stała się formą opisu ruchu. Wystarczyło tylko jeden z algebraicznych parametrów opisujących krzywe utożsamić z czasem, by obraz stał się ruchomy. Zresztą to właśnie ruch nasunął Kartezjuszowi pierwsze intuicje o związku matematyki z zasadami pewnymi i wyraźnymi. Zob. M. Heller, *Logika zderzeń, czyli o kartezjańskiej maszynie świata cz. I*, PP 7/8(1983) s. 20.

prawdziwości jest rzeczą pewną.³⁷ Geometryczna metoda ukazuje proste jakości zmysłowe oraz różnice,³⁸ które tłumaczy pojęciem czucia.

Czucie, według nauki Kartezjusz, to zmiana, jaka dokonuje się w określonym zmyśle. Natomiast każdy zmysł jest fragmentem rozciągłości o charakterystycznym kształcie, zatem zmiana dotyczy kształtu rozciągłości.³⁹ „I nie trzeba wnosić, że mówimy tak przez analogię, ale przedstawić sobie, że przedmiot (działanie) zmienia rzeczywiście zewnętrzną postać ciała czującego zupełnie tak samo, jak pieczęć zmienia powierzchnię wosku”⁴⁰ – twierdził filozof. Rozpatrując to należy sądzić, że część rozciągłości typowa dla określonych zmysłów, posiadała różny kształt geometryczny.⁴¹ Sytuacja taka nie tylko tłumaczy wrażenia dotykowe, słuchowe, wzrokowe⁴², lecz także takie wrażenie jak ciepło, zimno.⁴³

Transpozycje te są specyficzne dla każdego typu wrażeń. Różnicę między poszczególnymi wrażeniami sprowadzić można do różnicy figur. Ta geometryczna interpretacja dotyczyła całego świata przyrody.⁴⁴ „Jeżeli się nie mylę – pisze Kartezjusz – nie tylko te cztery jakości (ciepło, zimno, wilgotność suchość), lecz również wszystkie inne, a nawet wszystkie formy ciał nieożywionych można wytłumaczyć nie przyjmując niczego innego w ich materii oprócz ruchu, wymiaru, kształtu oraz ułożenia ich części”⁴⁵

Przy takiej interpretacji zjawisk w świecie przyrody, metoda matematyczna nie tylko wystarcza, lecz staje się wprost konieczna i jedyna. Jeżeli więc wszystkie różnice występujące między ciałami sprowadzają się do różnicy figur jednej i tej samej rozciągłości, to

³⁷ Kartezjusz dochodzi do wniosku, iż jedynie matematyka jest prawdziwą nauką. Ona pozwala przejść od oczywistości do prawdziwości. Zob. F. Alquié, *Kartezjusz*, dz. cyt., s. 28.

³⁸ Wypowiedź merytoryczna Kartezjusza wskazuje, iż faktycznie w jego koncepcji nauki o Wszechświecie uwydatnia się koncepcja powszechnie stosowana a jest nią matematyka. W *Prawidłach* bowiem podaje, iż jest rzeczą pewną, że niezliczona ilość figur wystarczy do wyrażenia wszelkich różnic przedmiotów zmysłowych. Zob. Kartezjusz, *Prawidła kierowania umysłem*, dz. cyt., s. 58.

³⁹ Zob. E. Morawiec, *Przedmiot a metoda w filozofii Kartezjusza*, Warszawa 1970, s. 81-82.

⁴⁰ Niniejszy cytat pochodzi z dzieła Edmunda Morawca, *Przedmiot a metoda w filozofii Kartezjusza*: „I nie trzeba wnosić, że mówimy tak przez analogię, ale przedstawić sobie, że przedmiot (działanie) zmienia rzeczywiście zewnętrzną postać ciała czującego zupełnie tak samo, jak pieczęć zmienia powierzchnię wosku”. E. Morawiec, *Przedmiot a metoda w filozofii Kartezjusza*, dz. cyt., s. 81.

⁴¹ Zob. Kartezjusz, *Zasady filozofii*, dz. cyt., s. 96.

⁴² Zob. Kartezjusz, *Medytacje o pierwszej filozofii*, dz. cyt., s. 98.

⁴³ Zob. Kartezjusz, *Namiętności duszy*, Warszawa 1986¹, s. 66-67.

⁴⁴ Zob. E. Morawiec, *Przedmiot a metoda w filozofii Kartezjusza*, dz. cyt., s. 82.

⁴⁵ Niniejszy cytat pochodzi z A. C. Crombie, *Nauka średniowiecza i początki nauki nowożytnej*, t. 2, dz. cyt., s. 204.

niewątpliwie można je sprowadzić do swoistego rodzaju proporcji.⁴⁶ Wówczas poznanie świata przyrody będzie polegało na porównywaniu wielkości. Taki typ rozumienia filozofii przyrody implikuje poznawczo wszelką rozciągłość, dlatego, iż rozciągłość, ruch, a w konsekwencji i aspekt mierzalny dają się zlokalizować we wszystkich elementach świata przyrody. Kartezjusz bowiem uważał, że do matematyki można przyporządkować to wszystko, co odnosi się do badania porządku i miary, bez względu na to, czy owych miar należy szukać w liczbach, figurach, gwiazdach, dźwiękach czy jakimkolwiek innym przedmiocie.⁴⁷ Musi zatem istnieć ogólna nauka, która wyjaśniałaby wszystko, co może być przedmiotem badań,⁴⁸ albowiem cała rzeczywistość posiada charakter mierzalny.

Drugim, równie ważnym czynnikiem, są prawdy wieczne, które mieszczą się w umyśle.⁴⁹ Schäfer zauważył, iż dla Kartezjusza, podobnie, jak dla greckiego filozofa Platona, rzeczywistość jest nieustannie zmienna, ruch od początku występuje *ad intra* w materii i mimo to jest całością uporządkowaną, działa według określonych reguł w świecie przyrody.⁵⁰ Konsekwencją tego są wszczepione w naturę prawdy wieczne. Gdyby nie one oraz ich funkcja porządkowania nie można byłoby mówić o ładzie we wszechświecie, który stoi u podstaw poznawalności świata. Nie tylko więc rozciągłość tłumaczy sposób poznania rzeczywistości realnej, lecz również ruch, który podlega prawom, zwanym prawdami wiecznymi, a w skład, których wchodzi prawa logiki, matematyki i przyrody. Prawa matematyczne pojęte w sensie prawd wiecznych odgrywają w poznaniu świata realnego zasadniczą rolę.

Taka koncepcja rzeczywistości, która zakłada w sobie istnienie porządku i miary narzuciła Kartezjuszowi nie tylko matematyczne traktowanie wszelkich dziedzin wiedzy jako miejsca stosowania metody matematycznej, lecz również koncepcję specyficznej nauki, która zajmowałaby się nie tyle porządkiem i miarą, ile wyjaśniała to, co mogło być przedmiotem badań odnoszących się do porządku i miary, jako cech pojętych idealnie, tzn.

⁴⁶ A. C. Crombie analizując matematyczne idee Kartezjusza zawarł je na kilku stronach swego dwu tomowego dzieła, przedstawiając jednocześnie, czym była nauka dla francuskiego myśliciela. A. C. Crombie, *Nauka średniowiecza i początki nauki nowożytnej*, t. II, dz. cyt., s. 203-205.

⁴⁷ Zob. Kartezjusz, *Prawidła kierowania umysłem*, dz. cyt., s. 21.

⁴⁸ Zob. É. Gilson, *Jedność doświadczenia filozoficznego*, tłum. Z. Wrzeszcz, Warszawa 1968, s. 102.

⁴⁹ Zob. Kartezjusz, *Zasady filozofii*, dz. cyt., s. 31.

⁵⁰ Zob. L. Schäfer, *Przyroda w: Filozofia. Podstawowe pytania*, pod red. E. Martensa, H. Schnädelbacha, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1995, s. 521-523.

nieprzysługujących żadnej poszczególnej materii⁵¹. Naukę tę nazwał filozof *Mathesis universalis*, albowiem ona zawiera to wszystko, dzięki czemu inne nauki można nazwać matematycznymi.⁵²

2. Następstwa kartezjańskiej filozofii przyrody

U podstaw Kartezjańskiej filozofii przyrody leżą matematyczne odkrycia jej twórcy. Nasz autor wynalazł skuteczną metodę przekładania twierdzeń geometrycznych na równania algebraiczne,⁵³ ta zaś metoda doprowadziła francuskiego filozofa do utworzenia niezawodnej, jak na owe czasy struktury metodologicznej wykorzystanej w poznawaniu otaczającego świata przyrody. Możliwość zastosowania geometrii analitycznej do opisu wszechświata była nową jakością w stosunku do fizyki arystotelesowsko-scholastycznej. Wprawdzie w średniowieczu rozważania o przyrodzie podporządkowane były teologii, jednak w niektórych szkołach, jak Oksford, Paryż, Kraków czy Chartres, pojawiała się metoda rachunkowa – matematyczna. Były to dopiero początki. Kartezjańska metoda nauki stwarzała zupełnie nowe możliwości. Według Liarda, Kartezjusz jest przede wszystkim reformatorem nauki, która pozwalała w jasny i wyraźny sposób poznać i zrozumieć przyrodę.⁵⁴ Intelktualizm Kartezjański, podobnie jak scholastyczny czy renesansowy, zawierał w sobie konkretny sposób wyjaśniania rzeczywistości w oparciu o określoną metodę. Zatem jakie były skutki kartezjańskiej filozofii przyrody?

⁵¹ Zob. Kartezjusz, *Prawidła kierowania umysłem*, dz. cyt., s. 21; Zob. także, E. Morawiec, *Przedmiot a metoda w filozofii Kartezjusza*, dz. cyt., s. 84.

⁵² Zob. tamże, s. 22-23.

⁵³ Odkrycie przez Kartezjusza metody analitycznej było ogromnym krokiem naprzód. Od czasów starożytnych znano niewiele przepisów na tworzenie krzywych geometrycznych. W zasadzie sprowadzały się one do dwu klas: z przecięć stożka płaszczyznę generowano okręgi, elipsy, hiperbole i parabole; znane były również tak zwane kinematyczne recepty konstruowania krzywych. Kartezjusz zauważył, że każdą krzywą można opisać algebraicznie i odwrotnie – każdemu równaniu algebraicznemu odpowiada jakaś krzywa. Dzięki temu dokonał on „zjednoczenia” metody geometrycznej, która zawarta została w jego filozofii przyrody, z algebrą. Zob. M. Heller, *Uchwycić przemijanie*, dz. cyt., s. 147-148.

⁵⁴ Zob. L. Chmaj, *Kartezjusz i jego filozofia w świetle ostatnich badań*, KF 4(1928) z. 2, s. 256.

2. 1. Fizykalino-geometryczny wszechświat

Kartezjusz formułując własną koncepcję nauki zawarł w niej, poprzez wykorzystanie metody dedukcyjno-analitycznej, program fizykalnego ujęcia świata. Jego motywacją stała się zasada, że tylko matematyka daje możliwość jasnego i wyraźnego poznania. To milczące działanie prowadzi do mechaniki spekulatywnej bez odwołania się do empirii. Takowe rozumienie świata skłania do postawienia pytania o sposób rozumienia przyrody.

Kartezjusz, nie odczuwał potrzeby kontrolowania doświadczenia, jego *myślę, więc jestem* stało się podstawą krytyczną wobec świata, który według niego był nierealny, zaś świadomość tegoż faktu uzdalniała go do poznania prawdy.⁵⁵ Kryterium to niewątpliwie wywodzi się z psychologii odkrycia matematycznego, filozof rozciągnął to na wszystkie dziedziny wiedzy łącznie z fizyką i metafizyką. Możliwość zastosowania analityczno-dedukcyjnej metody bez pominięcia sceptycyzmu metodologicznego pozwala jej twórcy opisywać świat za pomocą równań algebraicznych. Niejako pierwszym miejscem, gdzie francuski filozof wykorzystał ten system, były zjawiska związane z ruchem, a ruch dotyczył ciał rozciągniętych.⁵⁶ Nowy rodzaj naukowego ujęcia świata, obok rozlicznych możliwości, ujawniał pewne ograniczenia i braki. Geometrycznie Kartezjusz łatwo opisywał konfiguracje ciał rozciągniętych, ale znacznie trudniej było mu ująć te ciała w ewolucji czasowej. Inaczej mówiąc samo zjawisko ruchu. Przejście od jednej konfiguracji ciał rozciągniętych do drugiej nabierało charakteru nieciągłości, zaś fizycznej nieciągłości odpowiadała koncepcja zderzeń. Dlatego Kartezjańska filozofia przyrody, mimo racjonalnych uzasadnień, warunkuje bezpośredni kontakt, czyli zderzenia, tarcia i zawirowania. Ta mechanika oparta na metodzie analityczno-matematycznej bez pojęcia siły przedstawia świat ludzki – ożywiony i nieożywiony jako materiał bez autentycznej dynamiki.⁵⁷

⁵⁵ W tej sytuacji sprawą zasadniczą jest stwierdzenie, iż sceptycyzm metodologiczny czy też krytycyzm stał się podstawą poznawczą w celu uzyskania prawdy o świecie przyrody, zaś *cogito ergo sum* uzasadnieniem istnienia nie tylko osoby, ale i całego wszechświata. Zob. Z. Drozdowicz, *O Bogu, Rozumie, Naturze i wielkim eklektyzmie*, Szczecin 1986, s. 91; Zob. także. E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, tłum, A. Wajs, Warszawa 1982, s. 9-10.

⁵⁶ Zob. F. Alquié, *Kartezjusz*, dz. cyt., s. 121.

⁵⁷ Zob. M. Heller, *Logika zderzeń, czyli o Kartezjańskiej maszynie świata*, art. cyt., s. 11-21, s. 28-37.

Autor *Listów do Voetusa* uzasadniając ruch materii ciągłej przyjmuje trzy zasady – prawa mechaniki, są to: prawo bezwładności, prawo ruchu prostoliniowego, prawo zderzeń.⁵⁸ Pojęcie ruchu, które nasz autor wprowadził obok *res cogitans* et *res extensa* jako drugi czynnik konieczny do wyjaśnienia wszelkich zmian w świecie przyrody, jest odmienny od ujęcia scholastycznego. Odrzuca on przeto wszelkiego rodzaju ruchy, jakie wyróżniali średniowieczni filozofowie przyrody: *motus ad formam*, *motus calorem*, *motus ad quantitatem*. Francuski filozof dopuszczał jedynie ruch lokalny. Polegał on na tym, iż ciało przechodzi z jednego miejsca w drugie i zajmuje w sposób szczególny wszystkie przestrzenie. Ponadto, gdy w epoce scholastycznej spoczynek ujmowano jako brak ruchu, Kartezjusz utrzymywał, że jest on taką samą jakością i należy przypisywać go materii.⁵⁹

Toteż prawa ruchu, które filozof wysnuł, nie biorą się same z siebie i przez siebie, ale wpływają z niezmienności Boga. Dla autora *Zasad*, *motus* jest nie tylko wyrazem ustawicznej zmiany i różnorodności w naturze, ale także stałością i jednością siły, która wytwarza wszelką dyspozycję i wszelką jakość istniejącą w materii.⁶⁰ Tak więc analizując mechanikę wyrażoną w zasadach jawi się nie tylko ruch ciał rozciąglonych, ale i źródło ruchu, czyli Bóg jako poruszający pierwsze ciało.⁶¹ Stąd z samej niewzruszoności Boga można poznać reguły, czyli prawa natury będące drugorzędnymi lub szczegółowymi przyczynami

⁵⁸ Zob. Kartezjusz, *Zasady filozofii*, dz. cyt. s. 77-83.

⁵⁹Ruch jako jakość sama z siebie nie ustaje i nie jest brakiem według Kartezjusza, dlatego mówi on: „od wczesnego wieku nieraz sądziliśmy, że te ruchy w ten sposób przez nieznaną nam przyczynę wstrzymane, ustały same przez się. A teraz to, czegośmy doświadczać zdawali się w odniesieniu do wielu ruchów, skłonni jesteśmy orzekać o wszystkich; że mianowicie one z natury swej ustają, czyli zmierzają do spoczynku, co zaiste przeczy w najwyższej mierze prawom natury. Spoczynek bowiem jest przeciwieństwem ruchu i nie może z własnej swej natury przyczynić się w niczym do powstania swego przeciwieństwa, czyli do własnej zagłady. I doprawdy codzienne doświadczenie w zakresie rzuconych przedmiotów całkowicie potwierdza naszą regułę. Nie ma bowiem innej przyczyny, dla której przedmioty rzucone miałyby przez pewien czas trwać w ruchu, gdy odłączyły się od ręki dokonującej rzutu, prócz tej, że raz w ruch wprawione dalej utrzymują się w ruchu, dopóki nie zatrzymają ich napotkane ciała. I jasną jest rzeczą, że stopniowo zatrzymywają je zwykle powietrze lub inne ciała płynne, w których się poruszają i dlatego ruch ich nie może trwać długo. To bowiem, że powietrze stawia opór ruchom innych ciał sprawdzić możemy samym zmysłem dotyku, jeśli potrząsać będziemy wachlarzem. To samo potwierdza również lot ptaków. A każde inne ciało płynne jeszcze wyraźniej niż powietrze stawia opór ruchom rzuconych przedmiotów.” Kartezjusz, *Zasady filozofii*, dz. cyt. s. 78.

⁶⁰ Zob. L. Chmaj, *Rozwój filozoficzny Kartezjusza*, dz. cyt., s. 177.

⁶¹ Bóg nie tylko stworzył świat, Bóg go także zachowuje, a zachowuje go w ten sam sposób jak go stworzył, to jest tak, iż właściwością każdej rzeczy rozciąglonej – materii i jej ruchów jest zawsze Bóg. Zob. L. Chmaj, *Rozwój filozoficzny Kartezjusza*, dz. cyt., s. 176.

różnych ruchów, które są postrzegane, jak nauczał francuski filozof, w poszczególnych ciałach.⁶²

Jeżeli zatem jakaś część materii była kwadratowa, podmiot poznający łatwo przekona się, iż ona zawsze pozostanie kwadratową, jeśli nie zdarzy się nic takiego, co by zmieniło jej kształt. Jeśliby spoczywała, nauczał filozof, wówczas nie zacznie się poruszać, o ile nie pobudzi jej do tego jakaś przyczyna. Wobec tego nie ma żadnej racji, by ciało było w ruchu, zatem dlaczego, pytał filozof, osoba miałaby mniemać, że materia kiedykolwiek sama przez się, i nie natrafiając na przeszkodę ze strony czegoś innego, miałaby ruch swój rozpocząć? Należy wnosić, iż to, co się porusza, o ile samo jest dla siebie, zawsze będzie się poruszać,⁶³ a to, co zostało poruszone posiada przyczynę ruchu. Wynikiem tego jest druga zasada Kartezjańskiej dynamiki. Gdzie jawi się materia rozciąglą i jej atrybuty, które stanowią podstawę natury ciał.⁶⁴ Rozpatrywana materia nigdy nie dąży do tego, by poruszać się po liniach krzywych, lecz tylko po prostych;⁶⁵ chociaż wiele ciał – części materii zbacza z ruchu prostoliniowego wskutek zetknięcia się z innymi ciałami. Stąd w każdym ruchu powstaje pewnego rodzaju koło z całej materii równocześnie się poruszającej. Zasada rozważanej reguły jest identyczna, co poprzednia mianowicie: niezmiennosc i prostota działania wypływają z działania Boga, który zachowuje ruch w materii.⁶⁶

⁶² Zob. Kartezjusz, *Zasady filozofii*, dz. cyt., s. 77.

⁶³ Zob. tamże.

⁶⁴ Zob. F. Alquié, *Kartezjusz*, dz. cyt. s. 121.

⁶⁵ A chociaż żaden ruch nie dokonuje się w jednej chwili, jasną jest jednak rzeczą, że wszystko, co się porusza, jest w czasie trwania ruchu zdeterminowane w poszczególnych, dających się oznaczyć chwilach do kontynuowania swego ruchu w jakimś kierunku po linii prostej, nigdy zaś po żadnej linii krzywej. Tak na przykład kamień A w procy E A obracany po kole ABF w chwili, kiedy znajduje się w punkcie A, zdeterminowany jest jednak do ruchu w pewnym kierunku, mianowicie po linii prostej w kierunku C tak, iż prosta AC tworzy styczną do koła. Nie można natomiast przedstawić go sobie zdeterminowanym do wykonania jakiegoś ruchu po krzywej. Bo chociaż przybył najpierw z L do A po linii krzywej, mimo to nie można pojąć, by mogło się w nim zachować coś z tej krzywizny wypadnie z procy, nie kieruje swego ruchu ku B, lecz ku C. Z czego wynika, że każde ciało, które porusza się po kole, stale dąży do oddalania się od środka koła, które opisuje; jak to sprawdzamy samym wyczuciem ręki w odniesieniu do kamienia, kiedy nim zataczamy krąg procą. Zob. R. Descartes, *Zasady filozofii*, dz. cyt., s. 79-80.

⁶⁶ Oba te prawa mają stałą i niezachwianą podstawę w stałości i niezmienności Boga, wobec tego wynika z tego w sposób oczywisty, że Bóg jest niezmienny i że działając w ten sam sposób, wytwarza zawsze ten sam skutek. Owo *actio continua* Boga oznacza, że zachowuje On tę samą różnorodność w naturze, tę samą ilość ruchu, którą włożył w materię od chwili jej stworzenia. Stąd ruch w poszczególne części materii nie równocześnie został umieszczony, to znaczy, iż w jednym ciele został on zatrzymany lub od jednej do drugiej

Trzecie prawo natury mówi: „gdy ciało będące w ruchu zderza się z innym, wówczas, jeśli mniejszą ma siłę do zdążania po linii prostej aniżeli tamto do stawiania mu oporu, wtedy zawraca w przeciwną stronę i, zachowując swój ruch, traci tylko pierwotny jego kierunek; jeśli jednak większą ma siłę, wówczas porusza wraz z sobą to drugie ciało i tyleż traci ze swego ruchu, ile go tamtemu udziela”.⁶⁷ W ten sposób, twierdzi Kartezjusz, doświadczenie ukazuje, iż wprawione w ruch dwa dowolne ciała, gdy uderzają o jakieś inne ciało, nie przestają się na skutek tego poruszać, tylko odbite zostają w przeciwnym kierunku. Przeciwnie zaś, gdy zderzą się z ciałem miękkim, natychmiast doprowadzone zostają do spoczynku, ponieważ łatwo przenoszą nań cały swój ruch. W tym prawie mieszczą się wszystkie szczegółowe przyczyny zmian zachodzących w ciałach.⁶⁸

Autor budując swoją teorię świata oparł się na pojęciach, jasnych i wyraźnych, rozciągłości, ruchu i Boga. Postępował zgodnie z metodą, którą osiągnął poszukując wiedzy pewnej. Doprowadziło go to do fizykalnego ujęcia całej rzeczywistości, a zarazem do zmaterializowania przestrzeni. Nie tylko istotą ciał materialnych, według filozofa, jest rozciągłość, ale przestrzeń, która nie może być pusta. Przekonanie to wraz z drugą zasadą

przeniesiony w miarę posiadania siły. *Deus* porusza świat prawami. To właśnie jest treścią dwóch pierwszych praw. Zob. L. Chmaj, *Rozwój filozofii Kartezjusza*, dz. cyt., s. 178.

⁶⁷ Kartezjusz, *Zasady Filozofii*, dz. cyt., s. 80.

⁶⁸ W pierwszej części tego prawa zachodzi podstawowa różnica między ruchem rozpatrywanym w sobie i jego determinacją w pewnym kierunku. To sprawia, że owa determinacja może się zmieniać, podczas gdy ruch pozostaje taki sam. Skoro każda rzecz niezłożona, tylko prosta, a taką jest ruch, zawsze trwa w swym bycie, dopóki nie zniszczy jej jakaś przyczyna zewnętrzna; i skoro w zderzeniu się ciała twardego występuje z pewnością przyczyna przeszkadzająca, to ruch drugiego ciała, z którym ono się zderza, pozostawał tak samo zdeterminowany pod względem swego kierunku. Wobec tego żadnej w tym nie ma przyczyny, która by znosiła sam ruch lub go zmniejszała, ponieważ ruch nie jest przeciwieństwem innego ruchu. Wynika stąd, że on nie powinien na tej podstawie ulegać osłabieniu. Druga część tego ukazuje Boga i Jego niezmienności w działaniu. Bóg ciągle utrzymuje świat przez tę samą czynność, przez którą go stworzył. Skoro wszystko wypełniają ciała, a niemniej jednak ruch każdego zmierza po linii prostej, widać stąd, że Bóg od początku stworzył świat, nie tylko różne jego części w rozmaity ruch wprawił, ale również sprawił, że jedno ciała dają impuls drugim, przenosząc na nie swoje ruchy. Zob. Kartezjusz, *Zasady filozofii*, dz. cyt., s. 81-82. Ponieważ Bóg jedynie jest sprawcą wszystkich ruchów, które odbywają się w świecie przyrody, fizyka zależy od metafizyki, zaś prawa, które Descartes oparł na niezmienności Boga, jako owe prawdy wieczne, na których matematycy przyzwyczaili się opierać swoje pewne dowody, wyrażają stały i niezmienny porządek we Wszechświecie tworząc mechanikę świata, której nie jest możliwy jakikolwiek cud, gdyż wszystkie rzeczy działają według określonej miary, liczby ciężaru i porządku. Zob. L. Chmaj, *Rozwój Filozoficzny Kartezjusza*, dz. cyt., s. 178-179; Zob. także, S. Czajkowski, *Dowody istnienia Boga z Jego skutków u Kartezjusza*, KF 13(1936) z. 4, s. 292-313.

jego mechaniki doprowadziło go do wniosków, iż ciała nie mogą poruszać się inaczej jak tylko po orbitach kołowych, tak mianowicie, by jedno ciało wchodziło na miejsce innego po wybiciu go z tej orbity w tym samym czasie. Wobec tego ruch odbywa się z nieskończoną prędkością. To rozumienie warunkuje machinę, która została wprawiona w ruch przez Sprawcę Natury, który uruchomił poszczególne tryby, współdziałające z sobą.

2. 2. Fizykalno-mechaniczny świat

Kartezjańska nauka mocno akcentuje wartość metody, która ma prowadzić do wiedzy pewnej – jasnej i wyraźnej: „skoro uzyskałem pewne ogólne pojęcia, pisze Kartezjusz, dostrzegam dokąd mogą doprowadzić i w jakim stopniu różnią się od zasad, którymi posługiwano się dotychczas”.⁶⁹ Fascynacja osiągnięciami prowadzi go do negacji ówczesnej wiedzy, a skoncentrowanie się na prawidłach geometrycznych uwydatniało „gnosis” wszechświata jako mechanizmu zamkniętego w pojęciach i równaniach matematycznych.

Filozofia przyrody francuskiego myśliciela pozostała w ścisłym związku z fizyką, która z kolei dostarczała intuicji do twierdzeń metafizycznych. Twórcy nowej wizji świata intuicje, w znacznym stopniu wydawały się pewne, zgodnie z jego teorią poznania. To zaś zwalniało go od dalszych racjonalnych poszukiwań i uzasadnień wszechświata. Z drugiej strony, metafizyka zapewnia fizyce, a tym samym i filozofii przyrody inteligibilność. Bez niej fizyka byłaby uprawiana w pustce jako bezzasadna nauka opierająca się jedynie na bliżej nieokreślonych przesłankach, czyli pozbawiona fundamentalnej racjonalności.

Fizyczno-przyrodniczy świat Kartezjusza nie może zapewnić sobie racjonalności. Jest to koncepcja opierająca się na geometrii,⁷⁰ a ta prowadzi filozofa do uznania w świecie zderzeń, te zaś wprowadzają nieciągłość pomiędzy konfiguracjami ciał przed i po zderzeniu; co więcej, powoduje ona nieciągłość samego czasu. Tak głębokie rozdarcie ruchu stanowi lukę w racjonalności nie tylko fizyki, ale i całego świata ludzkiej egzystencji, stąd musi być należycie dowiedziona metafizycznie.⁷¹ Owo uzasadnienie daje filozofowi możliwość głoszenia tezy, iż świat jest nieustannie stwarzany przez Boga.⁷²

⁶⁹ Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie*, dz. cyt., s. 71-72.

⁷⁰ Zob. M. Ziółkowski, *Filozofia René Descartesa*, dz. cyt., s. 111-112.

⁷¹ Zob. L. Chmaj, *Rozwój filozofii Kartezjusza*, dz. cyt., s. 179.

⁷² Zob. F. Alquié, *Kartezjusz*, dz. cyt. s.116.

Teza ta, włączona do mechanicznych uwarunkowań ukazuje wnioskowanie, które odbywa się na płaszczyźnie rozumowań geometrycznych, to zaś pociąga za sobą konsekwencje opierające się na tak zwanych konfiguracjach ciał, które zmieniają się jako ciąg w historii świata. Niestety absencja w racjonalności znajduje się również u początku ciągu konfiguracji. Ów brak zostaje przełamany przez filozofa, twórczą mocą Boga, którego kreacjonizm dostarcza racjonalności fizyce, a co z tym idzie, całemu systemowi filozoficzno-przyrodniczemu. To uzasadnienie stanu początkowego wszechświata dotyczy pierwszej konfiguracji i zwie się usprawiedliwieniem faktu, zaś przejście między konfiguracjami – prawo zderzeń – badacze myśli Kartezjusza, jak np.: M. Heller, nazywają usprawiedliwieniem prawa. Zatem świat przyrody, naszego autora, wypływający z analityczno-matematycznej metody, posiada podwójną przygodność: przygodność faktu i przygodność prawa.⁷³

Racjonalność ta, jakiej poszukiwał francuski filozof przyrody, jest racjonalnością typu mechanicznego, albowiem świat staje się rodzajem maszyny działającej na zasadzie zespołu elementów precyzyjnie skonstruowanych, opierających się na kontaktach pomiędzy ciałami; zaś ontologia zapewnia schematyczne funkcjonowanie bez najmniejszych przeszkód.

Mechanicizm Kartezjusza jest niewątpliwie mechanicyzmem geometrycznym, co więcej, również i metafizyka. Dualizm ontologiczny odgrywa w niej kluczową rolę podobnie, jak *Deus* w ruchu, stając się jedynie początkiem, przyczyną poruszenia pierwszej konfiguracji; stąd substancja nie stoi już u podstaw, jak nauczali scholastycy; substancja jest rozciąglą, to nie *usia*, która posiada *accidens*, to materia, ciało rozpatrywane w ogólności, „nie na tym polega, że jest ono jakąś rzeczą twardą, czy ciężką, czy barwną, czy w jakiś inny sposób działającą na zmysły, ale tylko na tym, że jest ono rzeczą rozciąglą wzdłuż, wszerz i w głąb”.⁷⁴

Argumentacja dotycząca substancji uwewnętrzniona jest w rozciąglności, stąd ciało może tracić cechy – barwę, ciężar, zapach, tym samym nie przestaje być sobą, wszakże gdyby straciło *principium*, czyli rozciąglność, przestałoby w ogóle istnieć. W ten sposób zgeometryzowanie substancji doprowadza do nowożytnego ujęcia materii jako czegoś, co można dotknąć, co stawia opór podmiotowi wykluczając w ten sposób źródło, Pierwszą Przyczynę.

Rozpatrując Kartezjańską filozofię przyrody jawi się nam punkt wyjścia tego myśliciela. Jest nim niewątpliwie matematyka, zaś skutkiem tego stała się koncepcja świata,

⁷³ Zob. M. Heller, *Filozofii świata*, dz. cyt., s. 59.

⁷⁴ Kartezjusz, *Zasady filozofii*, dz. cyt., s. 53.

która bez wątpienia prowadzi do ostrego dualizmu rzeczy rozciągłych i rzeczy duchowej. Mechanicyzm w filozofii przyrody nie sprawdza się systemowo, gdyż alienuje z wszechświata pierwiastek duchowy, czyli *logoi spermatikoi*. Natomiast kryterium prawdy, to jest jasność i wyrażność, nieuchronnie prowadziło francuskiego naukowca do kontemplacji własnych stanów wewnętrznych, co uświadamiało mu, że istnieje, gdyż jest osobą myślącą. Było to pierwsze, niedające się zakwestionować stwierdzenie.⁷⁵ Ale jak w tym wypadku przejść od świata myśli do świata realnego?

Tu Kartezjusz wybrał drogę, która wiodła od świadomości *ego, cogito*, przez stwierdzenie przygodności własnej jaźni, do Bytu Absolutnego, czyli Boga, a od Niego do istnienia zewnętrznego świata, rozciągłych ciał materialnych.⁷⁶ Bóg stał się gwarancją prawdziwości świat, *res cogitans et res exstensa*, podobnie jak prawdy wieczne, były potrzebne, by człowiek mógł poznać i zrozumieć to, co go otacza – świat przyrody i świat duchowy. Totalny mechanicyzm załamał się na tym metafizycznym rozdzieleniu. Prawa mechaniki rządziły materią, ale nie sięgały do dziedziny ducha. Jedynym czynnikiem, łączącym te dwa odseparowane od siebie obszary, była spekulacja metodologiczna oparta na wnioskowaniu *more geometrico*⁷⁷.

Słabość metody geometrycznej polega na tym, że przyjmując odpowiednie założenia przy jej pomocy Kartezjusz doszedł do maszyny świata, jednocześnie stając się prekursorem nie tylko nowożytnej nauki, ale i ojcem naturalizmu, fizykalizmu, biofizykalizmu, subiektywizmu oraz indywidualizmu, które w sobie tworzą prawdę, a także zasady wolnego, racjonalistycznego postępowania.

⁷⁵ Zob. D. Gierulanka, *Jasność i wyrażność jako kryterium prawdy u Kartezjusza*, art. cyt., s. 223-240; Zob. także, J. Metellmann, *Determinizm*, Kraków 1934, s. 382.

⁷⁶ F. Alquié, *Kartezjusz*, dz. cyt., s. 96-99.

⁷⁷ Zob. M. Heller, *Filozofia świata*, dz. cyt., s. 61.

Rozdział II Antropologia filozoficzno-przyrodnicza

1. Indywiduum

Pojęcie indywiduum jest jednym z najbardziej podstawowych pojęć w ontologii, a także antropologii. Pomimo wyrafinowanych metod analitycznych nie udało się dotąd, jak sądzimy, w wystarczający sposób określić i zdefiniować zarówno samego pojęcie indywiduum,⁷⁸ jak i podmiotu rozumianego jako indywiduum.⁷⁹ Podobny zresztą los spotykał pojęcie istnienia.⁸⁰

Wracając do pojęcia indywiduum, mimo trudności definicyjnych, możemy w oparciu o nie podjąć próbę ujęcia podmiotu jako jednostkowego bytu natury rozumnej lub jak chcą materialści jako jednostkę będącą „zaledwie fragmentem materii”. Definicje te, zresztą również i inne niewymienione wyżej, implikują poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o strukturę indywiduum.

1. 1. Struktura indywiduum

Za podstawowe elementy ontycznej struktury człowieka Kartezjusz uznała substancję. Jest więc kontynuatorem tradycji sięgającej początków filozoficznej refleksji nad człowiekiem. Autor *Rozprawy o metodzie* traktuje zarówno ciało, jak i duszę jako elementy

⁷⁸ Zob. J. J. Jadacki, *Metafizyka i semiotyka*. Studia prototeoretyczne, Warszawa 1996, s. 79; Zob. także, T. Kotarbiński, *Sprawa istnienia przedmiotów idealnych*, [w:] tenże, *Dziela wszystkie. Ontologia, teoria poznania i metodologia nauk*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1993, s. 104; Zob. także, J. J. Jadacki, *Spór o granice istnienia*, Warszawa 1998, s. 40; Zob. także, Z. Augustynek, J. J. Jadacki, *Possible ontologies*, Amsterdam – Atlanta 1993, s. 136; Zob. także, A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natura und seine Stellung in der Welt*, Frankfurt am Main 1962; Zob. także, L. Bogliolo, *Antropologia filosofica: L'uomo nel mondo*, Roma 1971; Zob. także, tenże, *La verità dell'uomo*, Roma 1969.

⁷⁹ Pojęcie indywiduum na gruncie antropologii było wielokrotnie analizowane a dowodem tego są między innymi różnorakie definicje podmiotu. Zob. W. Szewczyk, *Kim jest człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Tarnów 1994, s. 29-33; Zob. także, R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1972, s. 18-19; Zob. także, H. Plessner, *Pytania o conditio humana*, Warszawa 1988, s. 10.

⁸⁰ Istnienie jako pojęcie na gruncie nauk antropologicznych pojawiło się w momencie pytania metafizycznego o byt. Historia filozofii przedstawia różne nurty, w których mniej lub bardziej udało się zdefiniować pojęcie istnienia.

realne, nie sprowadzając jednego do drugiego.⁸¹ Przy tym sądził, iż te elementy podmiotu mogą występować jako oddzielne substancje. Tym samym filozof lokuje się wśród myślicieli o proveniencji odmiennej aniżeli zwolennicy koncepcji arystotelesowsko-tomistycznej, którzy istotę ludzką rozumieli jako złożenie bytowe istniejące w sobie, ale nie przez siebie, czyli *ens per se*.⁸²

Kartezjusz przyjmuje, że podstawą ciała jest rozciągłość. Jednak w systemie francuskiego filozofa pojęcie materia ma wiele znaczeń. Autor odnosił je zarówno do określenia ciała człowieka, jak i na oznaczenie materii. Nie czuł potrzeby posłużenia się innym terminem.⁸³ Konieczność taka pojawiła się nieoczekiwanie i wiązała się z Misterium Eucharystii. Wówczas autor *Rozprawy, in extenso* musiał dokonać rozróżnienia między *corpus personae*, a *corpus* rozumianej jako materia. Był również zmuszony wziąć pod uwagę sam fakt cielesności jako pewnego rodzaju bytu w sensie metafizycznym. Stąd też, kiedy pisał list do Ojca Meslanda dotyczący misterium *corporis et sanguis*, mówił o ciele w ogóle i rozumiał przez to określoną część materii, czyli wielkość, która dotyczyła całego świata.⁸⁴

Zgodnie z tym ujęciem, jeśli od wielkości zostanie odjęta najmniejsza część, to natychmiast podmiot stykający się z tą rzeczywistością osądzi, że ciało jest mniejsze i nie jest już całkowite. Inaczej mówiąc, jeśli jakaś cząstka tej materii zostanie zmieniona, wówczas należy sądzić, że ciało nie jest już całkowicie takie samo, czyli *idem numero*.⁸⁵ W wyniku tego ciało jest nie tylko wieloznacznym wyrażeniem, ale i najkrócej ujmując jest układem mechaniczno-ciepłno-pneumatyczno-hydraulicznym.⁸⁶

Nasz autor zwraca także uwagę na to, że materia jest w ciągłym ruchu „ciało ma jeden tylko właściwy sobie ruch, (...) i w spoczynku będących do niego ciał, (...) uczestniczyć może

⁸¹ Por. J. Bartoszewski, *Kartezjańska nauka o porządku w nowych zasadach filozoficzno-przyrodniczych*, *Seminare* 23(2006) s. 151.

⁸² Zob. S. Wroński, *Osoba ludzka na tle ogólnego pojęcia osoby i nauki o człowieku u św. Tomasza z Akwinu*, *Studia Mediawistyczne* 22(1983)z. 2, s. 113-142; Zob. także. M. A. Krąpiec, *Ja człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974, s. 119; Zob. także, S. Świeżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany* (wykład w Laskach), Kraków 1983, rozdz. XIII-XV, s. 114-138; Zob. także, S. Kowalczyk, *Człowiek w myśli współczesnej*, Warszawa 1998, s. 422-443.

⁸³ Zob. J. Kopania, *Etyczny wymiar cielesności*, Kraków 2002, s. 33-34.

⁸⁴ Zob. F. Alquié, *Kartezjusz*, dz. cyt., s. 138; Zob. także, E. Gilson, *Jedność doświadczenia filozoficznego*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1968, s. 135.

⁸⁵ Zob. J. Kopania, *Etyczny wymiar cielesności*, dz. cyt., s. 34.

⁸⁶ Zob. A. Bednarczyk, *Wstęp*, [w:] R. Descartes, *Człowiek – opis ciała ludzkiego*, dz. cyt., s. 19.

w niezliczonych innych ruchach.”⁸⁷ Wprawdzie ciało, jak zauważył Kartezjusz, posiada formy, ale tylko przejściowe, plastyczne. Cechują je zatem pełne atrybuty, które mogą być opisane adekwatnie, wyczerpująco, w odizolowaniu od *res cogitans*.⁸⁸ Ciało podlega prawom fizyki, są to: prawo bezwładności, prawo ruchu prostoliniowego i prawo zderzeń.⁸⁹

To, że Kartezjusz uznaje substancję rozciągłą i myślącą za punkt wyjścia w analizie struktury ontycznej człowieka i przyznaje im tak wiele funkcji, nie oznacza, że według niego, podobnie, jak w tradycji arystotelesowsko-tomistycznej dusza jest formą ciała.⁹⁰

Kartezjusz uważa duszę za element odrębny od ciała. Określa ją jako substancję rozumną, samą przez się zrozumiałą. Dusza zachowuje, mimo swego związku z ciałem, swoją wolność przyrodzoną.

Autor *Namiętności* ukazuje, na czym dokładnie ta odrębność polega. W sposób precyzyjny stwierdza, że dusza upodmiotowuje sferę świadomości, poznania i że jest najgłębszym podłożem umysłu, woli, pamięci, serca, rozumienia, zmysłu estetycznego, ciągłości wewnętrznej samorealizacji, tożsamości oraz otwierania się na świat poza i ponadludzki. Dusza, mimo tych atrybutów jest jednak jedynie sposobem tego wszystkiego, co realizuje, nie zaś absolutnym i wyłącznym źródłem.⁹¹

Akty wyżej wspomniane w całości wykonuje tylko w łączności z *res extensa*. Kartezjusz uważał, iż dusza dzięki faktowi ciała może się ujawnić poprzez działanie, ale jednocześnie nie warunkuje ciała, czyli nie konkretyzuje go. Gdyby je konkretyzowała, oznaczałoby to, że istnieje ona jako warunek i forma ciała, a więc francuski myśliciel zgadzałby się z myślicielami antropologii tomistycznej, iż indywidualum w swych aktach ukonstytuowane jest duszą duchową.⁹²

Autor mechanistycznej filozofii przyrody sądził, iż sama dusza też musi być konkretyzowana. Podmiotowa konkretyzacja duszy, która rozumiana była jako rzecz myśląca, czyli jaźń, a także czysta idealna i substancjalna bytowość, jest nierozciągła. Dusza –

⁸⁷ Kartezjusz, *Zasady filozofii*, dz. cyt., s. 67.

⁸⁸ Zob. tamże, 50-51.

⁸⁹ Zob. tenże, s. 77-83.

⁹⁰ Zob. L. Chmaj, *Od tłumacza*, w: *Namiętności duszy*, dz. cyt., s.7.

⁹¹ Zob. S. Czajkowski, „*Cogito ergo sum*” Kartezjusza i jego nowa koncepcja duszy, KF 19 (1950), 39-65.

⁹² Zob. E. Ożóg, *Człowiek istota duchowo-materilana*, [w:] *Człowiek i świat. Szkice filozoficzne*, dz. zb. pod red. R. Darowskiego, Kraków 1972, s. 48-50.

substancja myśląca musi być skonkretyzowana, dzięki temu wraz z substancją rozciąglą nadaje podmiotowi formę osobową, czyli tworzy jego indywiduum.⁹³

Kartezjusz konkretyzuje, co dokładnie należy rozumieć pod pojęciem osoby. Wiele razy wskazywał, iż podmiot to substancja myśląca i rozciąglą: „I rzeczywiście nie ulega wątpliwości, że wszystko to, o czym mnie poucza natura, zawiera coś z prawdy (...). Owa natura (...) o niczym mnie dobitniej nie poucza jak o tym, że posiadam ciało, które źle się czuje, gdy ja czuję ból, które łaknie jedzenia lub picia, gdy odczuwam głód lub pragnienie; dlatego nie powinienem wątpić, że jest w tym coś z prawdy. Uczy mnie też natura przez owe wrażenie bólu, głodu, pragnienia, że ja nie jestem tylko obecny w moim ciele, (...) lecz że jestem z nim jak najściślej złączony i jak gdyby zmieszany, tak że tworzę z nim jakby jedną całość. W przeciwnym bowiem razie ja, który nie jestem niczym innym jak rzeczą myślącą, nie odczuwałbym bólu, gdy ciało moje zostaje zranione, lecz samym tylko intelektem ujmowałbym owo zranienie (...). Nie są bowiem z pewnością niczym innym owe wrażenia (...), jak tylko pewnymi odmianami myślenia powstałymi z połączenia i jak gdyby pomieszania umysłu i ciała.”⁹⁴ Kartezjusz wyjaśniając owe połączenie duszy i ciała dopuszczał możliwość tego połączenia w funkcji mózgu, w której znajduje się zmysł wspólny.⁹⁵

Filozof stara się rozwiązać zasadniczy problem indywiduum, a zarazem wzajemnego stosunku duszy i ciała, który w historii filozofii bywa określany jako problem psychofizycznej jedności człowieka.

⁹³Zob. Kartezjusz, *Odpowiedź autora na zarzut piąty*, [w:] *Medytacje o pierwszej filozofii*, dz. cyt., s. 282-287.

⁹⁴ Kartezjusz, *Medytacje o pierwszej filozofii*, dz. cyt., s. 106-107.

⁹⁵ Koncepcję zmysłu wspólnego, Kartezjusz, zaaplikował na grunt swej filozofii przyrody korzystając z dorobku naukowego greckiego systematyka Arystotelesa, który w rozważaniach o duszy zawarł znaczenie owego zmysłu wspólnego. Zob. Arystoteles, *O duszy*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1990, s. 108-117. Zmysł wspólny jest to zdolność polegająca na łączeniu i zawieraniu w sobie wszystkich wrażeń psychicznych, które gromadzi podmiot, stanowi on centralny zmysł nadrzędny, ogólny, któremu podporządkowane są wszystkie zmysły jednostkowe. Podczas gdy te ostatnie dostarczają informacji o szczególnych cechach ciała, zmysł wspólny wytwarza przedstawienie ich cech ogólnych. W zmyśle wspólnym przejawia się jedność podmiotu postrzegającego jak i jedność postrzeganego przedmiotu. Zmysł wspólny jako naczelny ma swoje siedlisko w określonym narzędzie ciała, zwanym *sensorium*. Natomiast owe *sensorium*, zwane też *commune* stanowi ową część mózgu, która jest pierwotna i zasadnicza dla człowieka. Por. przypis 53, [w:] Kartezjusz, *Człowiek – opis ciała ludzkiego*, tłum. A. Bednarczyk, Warszawa 1989¹, s. 165; Zob. także, tenże, *Medytacje o pierwszej filozofii*, dz. cyt., s. 113.

Kartezjańska propozycja zbliżona jest do stanowiska platońskiego dualizmu. Francuski filozof stwierdził, iż ciało rozpoznaje się po jego rozciągłości zaś duszę po fakcie myślenia. Proponuje przy tym by indywidualium rozumieć przy tym jako *ens per se*,⁹⁶ w których panuje jedność dwóch różnych substancji. Propozycja ta mimo wszystko sugeruje, że mamy tu do czynienia z dwoma równorzędnymi czynnikami ontycznymi indywidualium.

Autor mechanicyzmu geometrycznego uważa, iż *res cogitans* mimo odrębnego sposobu bytowania, a zarazem warunku *sine qua non* podmiotu i ponadmaterialnej bytowość człowieka nie może być uznana za formę ciała. Przyznaje nadto jej własne istnienie, które jest substancją usystematyzowaną o własnych wartościach. Jest bytem niedającym się podzielić jak *res extensa*, tym samym posiada nieodwracalność istnienia. Trzeba pamiętać, iż Kartezjusz nie przyznaje pierwszeństwa duszy, ale rozważa ją jako jeden z elementów swej nauki o nowym, paradoksalnie mówiąc świecie zastanym, w swej świadomości, tym samym próbuje rozwiązać problem indywidualium, na który wcześniej natrafili filozofowie greccy, czy scholastycy.

1. 2. Podmiot jako subiectum

U początków nowożytnej antropologii legło zdanie naszego autora *cogito ergo sum*. W zdaniu tym wszelki byt, sprowadzony zostaje do samoświadomości ludzkiego podmiotu jako niepodważalnej podstawy pewności. Tym samym ustanowiona tutaj zostaje nowa pozycja człowieka i prymat ludzkiego „ja”. Dzięki tej koncepcji człowiek zyskuje przeświadczenie, iż jest tym bytem, którego bycie jest najbardziej pewne.⁹⁷

⁹⁶ Descartes nie twierdził podobnie jak Regius, który uznawał się za ucznia francuskiego filozofa, że człowiek jest istotą przyporządkowaną – *ens per accidens* – w której zbiegają się składniki – ciało i dusza, Autor zaprzeczył temu mówiąc, że nie głosi przypadłościowego istnienia człowieka, ale jedność i samoistność. Descartes odrzucając *ens per accidens* Regius`a, odwołał się do scholastycznego wyrażenia *ens per se*, do czego zmusiła go nie tylko źle pojęta koncepcja człowieka, Zob. Kartezjusz, *Listy do Regiusa. Uwagi o pewnym piśmie*, tłum. J. Kopania, Warszawa 1996, s. 25-31; Zob. także, tenże, *List do Voetiusa*, J. Usakiewicz, Warszawa 1998, s. 27; Zob. także, B. Suchodolski, *Rozwój nowożytnej filozofii człowieka*, Warszawa 1967, s. 60, ale i zapytanie księżniczki holenderskiej Elżbiety, która nalegałaby filozof przybliżyć jej i jednocześnie wyjaśnić tym, którzy zarzucali mu negację złożenia bytowego w podmiocie, współistnienie konstytutywnych elementów *res cogitans et res extensa*.

⁹⁷ Zob. H. J. De Vleeschauwer, *René Descartes, levensweg en wereldschouwing*, Antwerpen 1937, s. 153-162.

Podmiot zatem istnieje, gdyż doprowadził się do stanu absolutnego wątpienia, czyli uwyraźnił siebie dzięki zakwestionowaniu tego, co dotychczas uważane było za najbardziej oczywiste, czyli tego, co podmiot otrzymywał od zmysłów.

Kartezjusz uzewnętrzniając *cogito*, a jednocześnie korzystając z metodologicznego wątpienia, ukazał zmysły jako coś nieadekwatnego w poznaniu swego istnienia, ponieważ zmysły mogą łudzić, w szczególności, jeśli idzie o przedmioty małe i bardziej oddalone.⁹⁸

Autor *Medytacji* rozważa metodologiczne *dubitatio*, podając, iż mimo wszystko trudno wątpić w to, że teraz tutaj jestem, że siedzę koło ognia, że jestem odziany w zimową szatę, że dotykam tego papieru rękoma, niemniej by odkryć istnienie, podmiot musi w jakiś sposób zaprzeczyć temu, co widzi.⁹⁹ Ale czy czyniąc tak, nasz autor, nie musiałby porównać siebie do szaleńca?

Odpowiedź w myśl nauki francuskiego filozofa jest jednoznaczna i brzmi: nie. Kartezjusz wypowiadając *cogito ergo sum*, zdanie niezłożone, proste, ukazał, iż skoro podmiot myśli, to z pewnością „ja” myśli, a nie ktoś inny, a skoro „ja” jest myślące, to znaczy, że istnieje.

Samoświadomość ta zostaje potraktowana jako ostateczne uprawomocnienie istnienia podmiotu. Niewątpliwie jest to ostateczny poziom uzasadnienia obiektywności istnienia, do jakiego może poprowadzić wątpienie jako metoda.

Inaczej mówiąc autor *Zasad* udzielając odpowiedzi na pytanie o istnienie podmiotu zwraca się ku sobie, by tam odnaleźć źródło istnienia bytu. Dzięki temu zwrotowi odkrywa istnienie w swej świadomości jako fakt niepodważalny.

M. Heidegger analizując Kartezjańskie odkrycie twierdzi, zauważając, iż dążenie człowieka do bycia podmiotem ma swoje źródło w zerwaniu więzów obowiązujących z biblijno – chrześcijańską prawdą. To objawienie biblijne poparte autorytetem Kościoła było dotychczas prawdą i pewnością, co do pytań o charakter bytu. Tak więc prawda ma charakter doktryny, zaś człowiek jej nie ustanawia, lecz tylko przyswaja.¹⁰⁰

Zerwanie z tym źródłem pewności i prawdy, jak to uczynił francuski filozof czyni człowieka wolnym: „bycie wolnym oznacza teraz, że na miejsce pewności zbawienia człowiek ustanawia taką pewność, dzięki której staje się on pewny samego siebie jako bytu,

⁹⁸ Zob. Kartezjusz, *List do Voetiusa*, tłum. J. Łuskakiewicz, Warszawa 1998, s. 134.

⁹⁹ Zob. Kartezjusz, *Medytacje o pierwszej filozofii*, dz. cyt., s. 64-65.

¹⁰⁰ Zob. M. Heidegger, *Nietzsche*, T.2, Warszawa 1999, s. 124.

który dzięki temu opiera się na samym sobie.”¹⁰¹ Kartezjusz bowiem podając niejako nową definicję człowieka istniejącego, ujmując go w pojęcie *ego cogito*, otwiera nowe możliwości przed człowiekiem, mianowicie bezwarunkowej samorealizacji człowieka.

Poszukiwania Kartezjusza, naszym zdaniem, nie były jedynie próbą znalezienia punktu, na którym podmiot ludzki mógłby oprzeć eksplorację bytu. W dziejach nowożytnych człowiek próbował odkryć siebie jako centrum i miarę, doprowadzając siebie do pozycji władcy, tzn. usiłuje zabezpieczyć swe istnienie.¹⁰² *Cogito ergo sum*, był punktem, faktem, a zarazem ideą postępu, w której późniejsi filozofowie, antropolodzy, czy socjologowie odnaleźli swoistą pewność wobec bytu.

1. 3. *Res extensa* w strukturze podmiotu

Kartezjańska antropologia, wzbudza emocje znajdując zarówno zwolenników, jak i przeciwników. Nazwana dualizmem ontologicznym, zajmuje się, mówiąc najogólniej, strukturą podmiotu, a w konsekwencji poszukuje miejsca dla tak rozumianego człowieka.

Struktura podmiotu – *res extensa* to w zasadzie jedno niezróżnicowane środowisko najdrobniejszych cząstek, nazywanych przez samego filozofa cząstkami rzeczy rozciągłej będące w ruchu.¹⁰³ Zatem z punktu widzenia człowieka każde ciało może być podzielone na nieskończoną ilość. Cząstki te uzewnętrzniają budulec wszechświata, (..) ulegając miejscowym skupieniom tworzą stopniowo części elementów gęstych od niego samego:¹⁰⁴ „W ten sposób mamy różne rodzaje materii.”¹⁰⁵ Zagęszczenie materii spowodowane jest,

¹⁰¹ Zob. M. Heidegger, *Nietzsche*, dz. cyt., s. 130.

¹⁰² Zob. tamże, s. 140; Zob. także, B. Suchodolski, *Narodziny nowożytnej filozofii człowieka*, Warszawa 1968; Zob. także, J. Bartoszewski, *Kartezjańska nauka o porządku w nowych zasadach filozoficzno-przyrodniczych*, opr. cyt., s. 157.

¹⁰³ Zob. Kartezjusz, *Zasady filozofii*, dz. cyt., s. 55, 64, 82, 97; Zob. także, T. Śliwiński, *Świat przeżywany w myśleniu, czyli o fizyce wystrzegającej się kontaktu z ciałami. Rozważania nad rozprawą, pt. Świat lub Traktat o Świetle autorstwa Kartezjusza, którą wysnuł jego sztuczny rozum*, [w:] Internetowy Mgazyn Filozoficzny Hybis, <http://www.filozof.uni.lodz.pl/hybris/>, 20.07. 2006r.

¹⁰⁴ Zob. Kartezjusz, *Zasady filozofii*, dz. cyt., s. 97. O materii rozciągłej, Kartezjusz pisze, iż „materia ta może być podzielona w każdej części i według wszelkich kształtów, jakie możemy sobie wyobrazić, i że każda jej część zdolna jest przyjąć wszystkie ruchy, jakie możemy sobie wyobrazić”. Cyt. za., B. Pascal, *Myśli*, tłum. T. Żeleńskiego, Warszawa 1989, s. 16.

¹⁰⁵ Kartezjusz, *Zasady filozofii*, dz. cyt., s. 98.

według Kartezjusza, łączeniem się drobin pierwszego elementu, którego cząstki przylegając do siebie stanowią jedno, względem bardziej niż one ruchomego środowiska, które je otacza: „nie znajduję żadnej innej różnicy między ciałami stałymi i ciekłymi z wyjątkiem tej, że cząstki jednych mogą być oddzielone od siebie o wiele łatwiej niż te, należące do drugich.”¹⁰⁶

Całość złożonych oddziaływań przedmiotów zewnętrznych na ciało człowieka, autor redukuje wyłącznie do poruszeń. Koncepcja *res extensa* została powiązana z zasadą ruchu. Ruch powoduje, że świat rzeczy rozciągłej nigdy nie uzyskuje jakiejś skończonej formy, że nie można wskazać w niej na ten jedyny moment, w którym zaistniałby bezruch. Nawet te ciała, które określamy mianem stałych, są nieustannie w ruchu, w związku, z czym są rzeczywiście płynne.¹⁰⁷

Charakterystyka ta, czyli ciał, dotyczy ich wielkości, a zarazem szybkości ruchu, nie zaś jakości. Wszystkie elementy *res extensa* zostały pozbawione wszelkich jakości i nie są ani zimne, ani gorące, ani wilgotne, ani suche, ani ciężkie, ani lekkie.¹⁰⁸ Jedynie wielkość i ruch materii, która jest jednorodna powoduje w duszach istot świadomych rozmaite myśli związane z jakościami. Element materii w podmiocie zostaje pozbawiony tego wszystkiego, co łączy się z czynnościami świadomości.¹⁰⁹ Dodatkowo zaś, materia, będąc tylko nieczułą i pozbawioną myślenia masą, zostaje skutecznie pozbawiona jedności z człowiekiem duchowym.¹¹⁰

U francuskiego filozofa nie istnieją ciała stałe podobnie jak u Platona.¹¹¹ Fizyka niczego nie mówi o stałości. Ruch i jego prawa stosują się do cząstek tworzących świat od

¹⁰⁶ B. Pascal, *Myśli*, dz. cyt., s. 8.

¹⁰⁷ Zob. Kartezjusz, *Zasady filozofii*, dz. cyt., s. 69; Zob. także, J. Bartoszewski, *Kartezjańska nauka o porządku w nowych zasadach filozoficzno-przyrodniczych*, opr. cyt., s. 154; Zob. także, T. Śliwiński, *Świat przeżywany w myśleniu, czyli o fizyce wystrzegającej się kontaktu z ciałami. Rozważania nad rozprawą pt. Świat lub Traktat o Świetle autorstwa Kartezjusza, którą wysnuł jego sztuczny rozum*, opr. cyt., <http://www.filozof.uni.lodz.pl/hybris/>, 20.07.2006r.

¹⁰⁸ Zob. J. Bartoszewski, *Kartezjańska nauka o porządku w nowych zasadach filozoficzno-przyrodniczych*, opr. cyt., s. 154

¹⁰⁹ Zob. E. Morawiec, *Przedmiot a metoda w filozofii Kartezjusza*, dz. cyt., s. 105.

¹¹⁰ Dzięki Kartezjuszowi nastąpił zasadniczy zwrot. Przesunął on wszelkie atuty z zewnątrz przyrody w sferę subiektywności odczuwającego podmiotu, co w konsekwencji pozwoliła również uniezależnić podmiot od sfery własnej emocjonalności. Podmiot naszego Autora implicite wchłonął niejako w siebie to, czego nie był w stanie skontrolować w świecie przyrody. Natura została podporządkowana racjonalności, a podmiot uzyskał świadomościowy status wrażeń.

¹¹¹ Cechą charakterystyczną materii w ujęciu Platona był bezjakościowoy i zmysłowo niepoznawalny substrat wszelkich zjawisk obdarzonych ruchem. Na skutek tego ruchu materii przyjmował różne kształty. Ona

samego początku, kiedy został on stworzony. Ilość ruchu jest stała, tak zresztą jak ilość materii, a ponieważ ruch ten został udzielony światu jednorazowo, w związku z tym, autor *Medytacji*, odrzuca także arystotelesowsko-tomistyczną koncepcję *Ipsum Esse*. Podmiot w tych warunkach ukonstytuowany jest tymi samymi zasadami, w których działa percepcja jako potwierdzenie mechanicznego poruszania ciała. W wyniku tego materia została pozbawiona tego wszystkiego, co łączy się z czynnościami świadomości. Dodatkowo zaś, będąc tylko nieczułą i pozbawioną myślenia masą, zostaje skutecznie pozbawiona jedności z człowiekiem duchowym.

1. 4. *Res cogitans* w strukturze podmiotu

Problematyka podmiotu i powiązanie go z substancją *cogito* doprowadziła do tego, że to, co według Kartezjusza było jasne i wyraźne stało się niepewne. Dlaczego? Filozof mówi o pewności poznania *cogito sum*, ale w związku z zarzutami musiał odwołać się do bardzo szczegółowych sformułowań.¹¹² I tak dopiero zdefiniowanie *res cogito* pozwoliło mu ująć podmiot jako byt rzeczywisty.

Otóż przypisywanie przez Kartezjusza zadań *cogito* nasuwało wiele pytań, np.: o ile *cogitans* może istnieć i być jednocześnie w samodzielności swego bytu pojęte niezależnie, czy świat istnieje, czy też nie?

Od *cogito* do *ego cogito*, nasz autor, dochodzi na podstawie wątplenia metodologicznego. Kartezjusz uważał, iż można wątpić w istnienie świata rzeczy zastanych, albowiem świat może być jedynie *cogitationes*, rozumianym w dwojaki sposób:

- A. Albo podmiot jest ich twórcą,
- B. Albo Bóg lub inny zwodziciel mi je narzuca.¹¹³

Zatem jeżeli podmiot istniejący w sobie jest ich twórcą, to mimo wszystko istnieje, podobnie, jeśli zwodziciel podmiotowi je narzuca, również istnieje. Wynika stąd, iż podmiot istnieje niezależnie od świata.

to znajdowała się w chora, dzięki temu była rozciąglą, z natury swej zaś także zdolna do przybierania różnych kształtów. Zob. M. Heller, *Filozofia świata, wybrane zagadnienia i kierunki filozofii przyrody*, Kraków 1992, s. 25.

¹¹² Zob. W. Bednarowski, *Descartes i cogito*, Kraków 2001, s. 25.

¹¹³ Zob. W. Chudy, *Rola refleksji w dziedzinie „cogito” Descartesa*, RF 30 (1982) z. 1, s. 33–58.

Wydaje się więc, że koniecznym warunkiem wątpienia w istnienie świata jest transcendencja i to taka transcendencja, że z istnieniem poznania nie jest wcale związane istnienie przedmiotu poznawanego.

Kartezjusz podchodzi realnie do istniejącego ciała, ale neguje je. W wyniku tego konstytuuje własną świadomość, własne „ja”.¹¹⁴ Świadomość oprócz tego, że jest w bycie samodzielna, jest także niezależna, dlatego że przedmiotem uświadomionym przez świadomość, który świadomość konstytuuje, jest właśnie sama świadomość.¹¹⁵

Kartezjański podmiot o tyle jest podmiotem o ile posiada w sobie świadomość, która jest nierozciąglą, tzn. nie zajmuje miejsca w przestrzeni.¹¹⁶ Jaźń jest czymś jednym i prostym, czymś, co nie składa się z części. Ciało natomiast składa się z części.¹¹⁷ To jest istotne dla *res cogito*, że przeciwstawia się materii na zasadzie, że materia jest traktowana jak byt korpuskularny, czyli cząsteczkowy. Przeciwstawieniem do niego jest duch, który nie ma natury cząsteczkowej; nie jest ani sam częścią niczego, ani sam nie ma żadnych części. Stąd powiedzenie *ego cogito, cogito ergo sum*.¹¹⁸ „Ja myślę, myślę, więc jestem”, a na pytanie, kim jestem? Autor odpowiadał: Tym, który myśli.¹¹⁹ Gdyby „ja” istniało jako podmiot materialny, gdyby nie było w podmiocie innych czynności poza czynnościami czysto materialnymi, wówczas nie byłoby podstaw określenia „ja”.¹²⁰ Nie można powiedzieć, że „ja” jest w głowie, ponieważ to „ja” nie jest żadną cząsteczką niczego, ani też nie ma żadnych części. Według Kartezjusza *res cogitans* jest poza polem relacji części do całości. Tak więc dwa atrybuty; myślenie i chcenie, traktuje się jako podmiot osobowy.

W Kartezjańskim podmiocie trzeba odróżnić osobowy podmiot od osobowości.¹²¹ Osobowość w antropologii francuskiego filozofa jest niejako reduktą, która *in concreto*

¹¹⁴ Zob. W. Schneiders, *Descartes' Cogito als Prinzip*, *Studia Leibnitiana*, 26 (1994) z. 1, 91–107; Zob. także, J. Bartoszewski, *Wprowadzenie do filozofii Nicola Abbagnano*, Kraków 2012, s. 26.

¹¹⁵ Zob. W. A. Luijpen, *Fenomenologia egzystencjalna*, dz. cyt., s. 115.

¹¹⁶ Zob. Kartezjusz, *Medytacja o pierwszej filozofii*, dz. cyt., s. 32.

¹¹⁷ Zob. tamże, s. 49.

¹¹⁸ Tamże, 32

¹¹⁹ Zob. tamże, s. 51.

¹²⁰ Zob. M. A. Krapiec, *Ja człowiek*, dz. cyt., s. 106.

¹²¹ Jednym z najważniejszych momentów przełomowych w rozwoju naszej cywilizacji był moment narodzin filozofii Kartezjańskiej. Skłonni jesteśmy dostrzegać przełomową rolę Kartezjańskiej wizji świata przede wszystkim w odniesieniu do rozwoju nowożytnej nauki; mniejszą wagę przywiązujemy do Kartezjańskiej wizji człowieka, a nawet sądzimy, że antropologia kartezjańska została sfalsyfikowana. Jest to pogląd błędny. Kartezjańskie rozumienie człowieka musi być oczywiście na nowo odczytywane i interpretowane w świetle

pozostaje w stosunku do ciała i duszy, czyli do całej reszty, która wytwarza osobowość, jednocześnie zmieniając ją, a zarazem polepszając ją.

Podmiot osobowy w myśli Kartezjusza jest jedyny w swoim rodzaju. Ten sam podmiot, osoba jest tym, co M. A. Krąpiec nazywa „ja”, czyli tym, co jest niewymierne, nie podlega kwalifikacjom. Jest najważniejszym elementem, że „ja” to „ja”,¹²² oraz równocześnie jest nieokreślone poza tym, że jest podmiotem tych dwóch atrybutów: „myśli” i „chcienia”.¹²³ Najbliższym otoczeniem osoby jest jej ciało. Niemniej u Kartezjusza *res extensa* jest elementem przyczyniającym się do eliminowania treści o wieloznacznej i nieostrej postaci. W tym sensie jest on w podmiocie instancją redukującą.¹²⁴ Pozbawia on podmiot dowolności ruchu i wytycza swój kres w jego alienacji. W tym miejscu chodzi autorowi przede wszystkim o czytelność w stopniu, który wyzwala podmiot od konieczności konsultowania własnych myśli z myślami innych

czasów nowych, jednakże trwałym wkładem w nasze rozumienie samych siebie pozostają dwie tezy antropologii kartezjańskiej. Pierwsza z nich głosi, że nasza świadomość samych siebie jest warunkiem koniecznym i wyznacznikiem naszego człowieczeństwa; druga głosi, że nasze ciało jest wobec nas autonomiczne i nie współtworzy naszego człowieczeństwa. Zob. J. Kopania, *Etyczny wymiar cielesności*, dz. cyt., s. 21.

¹²² Zob. M. A. Krąpiec, *Ja człowiek*, dz. cyt., s. 107.

¹²³ Zob. Kartezjusz, *Listy do księżniczki Elżbiety*, tłum. J. Kopania, Warszawa 1995, s. 68-69.

¹²⁴ W kontekście tego poza Bogiem i ludzką duszą wszystko, według Kartezjusza, było mechaniczne. Zatem ziemia, ciało – nawet ludzkie, planety, słońce, jako niemające duszy, były wyłącznie mechanizmami, które posiadały bliżej określone zadania we wszechświecie. Argumentacja dotycząca substancji uwewnętrzniona jest w rozciągłości, stąd ciało może tracić cechy – barwę, ciężar, zapach, tym samym nie przestaje być sobą, wszakże gdyby straciło *principium*, czyli rozciągłość, przestałoby w ogóle istnieć. W ten sposób zgeometryzowanie substancji doprowadza do nowożytnego ujęcia materii jako czegoś, co można dotknąć, co stawia opór podmiotowi wykluczając w ten sposób źródło, Pierwszą Przyczynę.

Rozdział III Modernistyczna cywilizacja

1. Kult nowoczesności

Podstawowym rysem modernistycznego stylu myślenia i życia współczesnego człowieka jest pozytywna ocena kompetencji rozumu. Inne jego cechy jawią się jako pochodne racjonalności lub jako jej wyraz w konkretnej dziedzinie życia. Odkrycie rozumu ludzkiego jest podstawą uprawomocnienia wielości prawd i zasad postępowania, a zarazem odrzuceniem tradycyjnego klasycznego ujęcia rzeczywistości jako *adaequatio rei et intellectus* oraz ukazania subiectum jako zasady jedności i uniwersalności.

W języku potocznym pojęcie modernistyczny styl myślenia wiąże się z rozumem i rozumnością i ma wyraźnie pozytywne znaczenie. Rozumność kojarzona jest zarówno z inteligencją, świadomością, obiektywizmem i subiektywizmem, wiedzą jak również z samodzielnością poznawczą, czy wręcz autonomią. Z drugiej jednak strony, jeśli przyjrzeć się współczesnej filozofii postmodernistycznej, to tym, co łączy postmodernistów z dekonstrukcjonistami, jest ni mniej ni więcej krytyka racjonalizmu. Mimo tej krytyki racjonalizm jest obecny we współczesnym życiu społecznym, który swe początki bierze od ojca racjonalizmu Kartezjusza.

Autor *Rozprawy* łączył racjonalizm ze sceptycyzmem metodycznym dowodząc, iż racjonalizm jest nie tyle postawą, ile etosem, że jest przedmiotem wyborów moralno-społeczno-politycznych. Dzięki takiemu spojrzeniu uprawomocnia się wielość prawd.

Pojęcie prawdy jest używane prawie we wszystkich dziedzinach życia i przez wszystkich ludzi, czyli przez osoby proste oraz wykształcone, począwszy od kilkuletniego dziecka, aż do sędziwego starca. Zagadnienie prawdy stało się źródłem analiz filozofów epoki starożytnej, co spowodowało, iż na każdym etapie rozwoju cywilizacji ludzkiej, szukano odpowiedzi na pytanie, co to jest prawda?

Pojęcie prawdy jest niestety wieloznaczne. Czymże zatem jest prawda dla współczesnego człowieka? Możemy powiedzieć, iż prawda, we współczesnym społeczeństwie, ma dwa zasadnicze wymiary:

A. Wymiar informacyjny, czyli prawda nie wiąże się z realną rzeczywistością jako taką. Wymiar ten oparty jest na aspektach przekazu informacji, czyli zmysłach, intelekcie. Problem w tym, że takowe ujęcie prowadzi do kreacji, co z kolei niesie za sobą konsekwencje etyczno-prawne, np.: w definicji człowieka.

B. Wymiar społeczny, w który wpisują się tak zwane kryteria prawdy, jak: konsensus, powszechna zgoda, oczywistość, koherencja, czy też utilitaryzm. Pojęcie prawdy, przeto może być ujęte w znaczeniu węższym lub szerszym, co prowadzi również do kreacji rzeczywistości.¹²⁵

¹²⁵ Uwzniesienie intelektu i subiektywizmu we współczesnym świecie, podbudowane kartezjańskim *cogito*, chociaż posiada wiele innych źródeł to jednak w ostatnim stuleciu, propagowane z coraz większą mocą implikuje wielość prawd w życiu społecznym. Moderniści odrzucają klasyczne ujęcie prawdy, przez którą rozumie się zgodność rzeczy i umysłu. Przy bliższej analizie, według racjonalistów wokół tej definicji pojawiają się pewne trudności interpretacyjne. Podstawowy zarzut wiąże się z faktem pojęcia „zgodność” i „adekwatność”. Na czym ma polegać zgodność twierdzeń z rzeczywistością, której ono dotyczy? Czy na identyczności? Jeśli zatem zgodność nie polega tu na identyczności może chodzić tu jedynie o podobieństwo. Obrońcy klasycznej definicji powyższy zarzut odrzucają, twierdząc, że czym innym jest akt myślenia, a czym innym jego sens i treść. Niemniej takowa argumentacja nie przekonuje współczesnego człowieka, który w życiu społecznym kładzie nacisk na subiektywność oraz relacyjność.

Przyjęcie tezy o subiektywności i relacyjności warunkuje istnienie kryteriów prawdy i dobra wynikającego z koncepcji rozumu, któremu współczesność przypisała cechy uniwersalne. Filozofowie, politycy, lekarze itd. w ujmowaniu ludzkich zdolności poznawczych wychodzą od idei filozoficzno-przyrodniczej Kartezjusz, zakładając, że podmiot jako byt istniejący tworzy rzeczywistość przez fakt sądu *cogito ergo sum*. W odróżnieniu od Descartes'a, odrzucają tezę o uniwersalnym charakterze namiętności, które w niektórych przypadkach mogą wprowadzać w błąd. Przyjmują oni natomiast, że racjonalna forma poznania nie jest uwarunkowana ani aposteriorycznie ani kulturowo. W konsekwencji każda forma racjonalnego spojrzenia na świat jest prawomocna.

Skoro nie ma obiektywnej prawdy, należy przyjąć wiele prawomocnych prawd. Prawda obiektywna według współczesnego człowieka, jest zbędna i nie tylko ze względu na niemożność jej poznania, ale także na brak jej w konkretnym życiu podmiotu. Innymi słowy, w zależności od tego, co podmiot uznaje za ostateczne kryterium od tego zależy prawda. Zwolennicy tej teorii przyjmują, różne postaci prawdy.

W koncepcji oczywistości, podobnie jak w myśli etycznej Kartezjusz, przyjmuje się twierdzenia za prawdę, tylko takie, jeśli są one oczywiste. We współczesnym świecie znane są dwie wersje tej koncepcji. Oczywiste jest to, co prezentuje się jako jasne i wyraźne. Druga wersja oczywistości powstała w oparciu o kartezjańskie *cogito ergo sum* i jest jeszcze bardziej radykalna. Jej twórcą był Heinrich Rickert. Zdaniem tego filozofa człowiek winien przyjąć twierdzenie oczywiste, jeśli jest zgodne z pewną normą a podmiot odczuwa, iż powinien ją przyjąć. Podobną koncepcją prawdy jest koncepcja zdrowego rozsądku. Głosi ona, iż prawdą jest to, co jest zgodne ze zdrowym rozsądkiem.

Inną koncepcją prawdy jest koncepcja powszechnej zgody. Teoria ta głosi, że prawdziwość jakiegoś twierdzenia polega na powszechnej zgodzie, a zatem większość statystyczna żyjących decyduje o tym, co jest prawdziwe, czyli w wydaniu sądu należy oprzeć się na indywidualnym, subiektywnym mniemaniu lub wziąć pod uwagę twierdzenia tak zwanych ekspertów, specjalistów.

Z zagadnieniem wielości prawd ściśle wiąże się modernistyczne podejście do znaków i symboli. W starożytności i średniowieczu usiłowano precyzyjnie opisać treści, które one oznaczały lub wyrażały.

We współczesnym świecie mamy doczynienia w najwęższym znaczeniu z kryteriami prawdy, co obserwuje się w tak zwanych sądach prawdziwych, czy zdaniach prawdziwych, a także w zbiorach sądów, zdań prawdziwych opisujących daną rzeczywistość i tworzących pewien system moralno-prawny.

Pojawia się tutaj pytanie, na czym polega właściwe uchwycenie rzeczywistości? Podmiot – współczesny człowiek, podobnie jak Kartezjusz zdaje sobie sprawę z tego, że narzędzia za pomocą, których poznaje rzeczywistość są niedoskonałe. Chodzi tu także nie tylko o te narzędzia sztucznie wytworzone, ale także o niedoskonałe ludzkie obserwacje i doświadczenie. Także wiedza i nauka znajduje się w ciągłym procesie weryfikacji uzupełnienia i modyfikacji. Nowe koncepcje zastępują stare teorie, co ma żywotny wpływ na światopogląd całych grup społecznych.

Na kanwie tego należy zauważyć, iż istnienie linii demarkacyjnej między prawdą, a przekonaniem, o czym zapomniał Kartezjusz propagując swe słynne zdanie *cogito ergo sumu*, z którego wyprowadził całą realną rzeczywistość, jest niezmiernie trudne do ustalenia.

Istnieje bowiem różnica pomiędzy realnością, a stwierdzeniem „to jest prawdziwe” – *myślę więc jestem*. Chociaż twierdzenie nie jest wiarygodną prawdą to jednak przyjęcie kryterium powoduje, że dana wyimaginowana rzeczywistość staje się prawdą.

Współczesny człowiek przypisuje często prawdziwość przekonaniom subiektywnym, przyjętym w powszechnej zgodzie lub w konsensusie, czy też w koherencji. Przekonania te nie dowodzą, że coś jest prawdziwe, ale wskazują na pewną umowę społeczną.

Współcześnie na podłożu indywidualizmu uważa się często, że przekonania są wręcz prawdą i że głoszenie przekonań jako „jedynie słusznej prawdy” jest warunkiem prawdy. Przykładem tego jest współczesna medycyna, czy ekonomia, która czerpała swe przekonania choćby z etyki Kartezjusza.

Francuski filozof wyróżnia wartość etyczną bezwzględną i względną, choć w sposób bezpośredni sam nie wprowadzał tych pojęć do swej nauki. Obie wartości

Przewrót Kartezjański i jego subiektywizm pozwolił zanegować znaczenie znaków i symboli dając współczesnemu człowiekowi aparat nowego działania. Modernistyczna kultura, choć wypełniona jest znakami i symbolami, w odróżnieniu od całej tradycji przyjmuje dowolność i kreatywność jednostek w ich stanowieniu oraz interpretowaniu. Znak we współczesnym świecie nie wyraża już obiektywnej treści a jedynie tylko to, co podmiot w nim dostrzega posługując się własnym intelektem i sądem lub kryterium prawdy.

przedstawiał w sposób jednolity jako *bonus*. Wobec tego, jeżeli wartość etyczną określi się bez odnoszenia ocenianej rzeczy do czegoś innego, a rzecz jedynie na podstawie posiadanych przez nią właściwości dodatnich, które autor definiuje jako doskonałości, to wtedy osądzi się ją w sposób bezwzględny. Jeżeli natomiast wartość rzeczy ustalona jest ze względu na coś innego, najczęściej mając na uwadze osoby, to wtedy dookreśla się jej wartość w sposób względny.¹²⁶

Kartezjusz trzymając się tradycji chrześcijańskiej orzekł, iż człowiek bierze swój początek od Boga;¹²⁷ dzięki temu stworzenie – podmiot może dowieść Jego istnienia ze skutków: istnienie Boga związane jest z faktem obecności w myśli człowieka idei doskonałości i nieskończoności a dowodem tego jest istnienie istoty myślącej, która posiada ideę Boga.¹²⁸ Element ten zawarty w systemie filozoficzno-przyrodniczym francuskiego myśliciela uwyrażnia, iż dobrem najwyższym w znaczeniu bezwzględnym jest Bóg, albowiem posiada On wszelkie możliwe atrybuty pozytywne. Dlatego byt absolutny jest *ens summe perfectum*, gdzie dodatkowym atrybutem Boga, według Kartezjusza, podobnie jak dla scholastyków, jest samo istnienie.¹²⁹ To, co istnieje w sobie i przez siebie, musi istnieć niezależnie od czegokolwiek, stąd egzystencjalno-esencjalne bytowanie świadczy o substancji, która jest niezłożona, czyli prosta w swej istocie. Zatem Bóg – „*Esse*” jest substancją bytującą w pełni.¹³⁰ Jednakże samo pojęcie substancji w filozofii przyrody Kartezjusza utożsamiane było z wszelkim bytem, który do swego istnienia wymagał bytu najwyższego. W ten sposób podmiot jest nie tylko istotą istniejącą – myślącą, zawierającą w sobie idee *clara et distincta*, składającą się z *res cogitans et res extensa*, ale jest i substancją.¹³¹ Owe *substare* wskutek uznania w niej intuicji, opartej na pojęciach wrodzonych, osiągnęło pewniejsze źródła wiedzy, które Kartezjusz określił jako pewne cechy dodatnie, zaś niektóre skonkretyzował mówiąc o nich, iż posiadają braki czy wręcz niedoskonałości.¹³² Niemniej te ograniczenia, czyli wyróżniki negatywne, mimo ich przedstawienia, nie świadczyły o obiektywnej rzeczywistości. Tym samym francuski

¹²⁶Zob. J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, [w:] D. von Hildebrand, J. A. Kłoczowski, J. Paściak, J. Tischner, *Wobec wartości*, Poznań 1984, s. 72-79.

¹²⁷ Zob. W. Bednarowski, *Descartes i cogito*, Kraków 2001, s. 45.

¹²⁸ Zob. S. Czajkowski, *Dowody istnienia Boga z jego skutków*, art. cyt., s. 293.

¹²⁹ Zob. F. Indan, *Myśl etyczna Kartezjusza*, SF 6(1972) s. 4.

¹³⁰ Zob. M. Gogacz, *Elementy metafizyki*, Warszawa 1987, s. 78-86.

¹³¹ Zob. W. Bednarowski, *Descartes i cogito*, dz. cyt., s. 50.

¹³² Zob. E. Morawiec, *O intuicji intelektualnej u Kartezjusza*, art. cyt., s. 205-206.

myśliciel w swej koncepcji filozoficzno-przyrodniczej zawarł negację zła jako takiego, gdyż pewnych *res* nie można nazwać *bonus*, ale to nie znaczy, że mimo braków są złe, podobnie rzecz ma się z ludzkim postępowaniem, czyn nie jest zły, ale posiada braki.

Rzeczy te ze swej istoty nie posiadają pewnych cech lub istnieją w nich braki lub też posiadają je w stopniu małym, dlatego że nie skupiają w sobie pewnych cech. Ten Kartezjański gradualizm uznawanych intuicyjnie twierdzeń o niedoskonałościach można przedstawić dotykając zależności, które same w sobie są już niedoskonałością. Zatem ciało posiada niedoskonałości, gdyż podlega prawom natury. Inne braki to błędy, które są dowodem niedoskonałości, oraz stopniowy wzrost wiedzy – jest on najpewniejszym dowodem niedoskonałości.¹³³ W ten sposób o wartości bezwzględnej rozstrzygają atrybuty pozytywne, zaś ich wzrost powiększa wartość etyczną. Inaczej mówiąc, między rzeczami, które posiadają bezwarunkową wartość etyczną istnieją realne związki przyczynowo-skutkowe z tą klauzulą, iż skutek nie może być początkiem swej przyczyny. Wobec tego *effectus* nie może być doskonalszy od przyczyny,¹³⁴ gdyż byt najwyższy, *Deus ex machina*, jest racją i źródłem nie tylko pierwszego ruchu w świecie zmechanizowanym, gdzie występują tarcia, zderzenia, zawirowania, ale *Ens perfecta* jest zasadą prawdy i dobra, gdyż z własnej woli powołał Wszechświat do istnienia – wprowadził go w ruch.

Krocząc drogą analizy dedukcyjnej, Kartezjusz uznaje, iż podmiot podlega prawom fizyki. W związku z tym dzięki *cogitatio*, rozróżnia atrybuty pozytywne oraz braki w rzeczach – tym samym poznaje poszczególne osoby i rzeczy oceniając ich wartość na podstawie sumy poznanych atrybutów. Pewne atrybuty są stale dobre, natomiast poszczególne byty mogą powiększać czy pomniejszać swoją liczbę atrybutów dodatnich, co powoduje, iż ich walor wzrasta. Niemniej wartość bezwzględna różnych bytów jest zmienna, gdyż one same są zmienne. Natomiast wartość względna może być perfekcyjna i utylitarna.¹³⁵ Kartezjusz analizując wartość względną i bezwzględną skupił się na własnych osiągnięciach filozoficzno-przyrodniczych, które wiązały się z metafizyką oraz fizyką jako źródłem całej wizji przyrodniczej i antropologicznej. To dawało mu możliwość etycznego uzasadnienia działania podmiotu żyjącego w świecie przyrody.

¹³³ Zob. F. Indan, *Myśl etyczna Kartezjusza*, art. cyt., s. 5.

¹³⁴ Por. tamże, s. 6.

¹³⁵ O wartości perfekcyjnej według francuskiego filozofa mówi się wówczas, gdy jakiś atrybut powiększa naszą własną wartość bezwzględną lub wartość bezwzględną innych substancji. Zaś o wartości utylitarniej mówi, gdy podmiot oceni pewne cechy czy pewne rzeczy jako pozytywne dla naszej natury.

Refleksje etyczne dotyczące działalności podmiotu w oparciu o fakt wolnej woli wypełniały niemal całkowicie ostatnie lata Kartezjusza. Inspiracją jego rozważań w filozoficzno-przyrodniczym systemie stało się trzecie pojęcie, afektywność, które obok fizyki i *res extensa*, oraz metafizyki i *res cogitans*, wiązało się ściśle z działaniem podmiotu.

Wolna wola jest najważniejszym atrybutem podmiotu, albowiem upodabnia jednostkę do stwórcy,¹³⁶ a ponadto umożliwia *animal rationalae* osiągnąć inne atrybuty pozytywne, czyli predysponuje stałe powiększanie wartości bezwzględnej. Dlatego też wolna wola, według Kartezjusza, jest największym dobrem w sensie utylitarnym. Zatem jeżeli wolną wolę skieruje się na osiągnięcie coraz to nowych pozytywnych atrybutów, czyli na wzrost doskonałości, wtedy to występuje postępowanie cnotliwe. Natomiast cnotę francuski filozof określa jako dyspozycję do wykonywania tego, co rozum uzna za najlepsze, a jednocześnie jako dyspozycję do osiągania doskonałości. Jeżeli mowa tu o rozumie, a nie o intuicji, to dlatego, że intuicyjnie człowiek zna tylko pozytywne atrybuty, które przyczyniają się do podwyższenia doskonałości substancji myślącej. Stąd rozum służyć ma do wyboru najlepszego postępowania w danej konkretnej sytuacji.¹³⁷ Jednakże *ratio* nie zawsze spełnia należycie swoją rolę, gdyż poznający rzeczywistość może korzystać z intuicji, jak i z pobudek namiętności.

Termin namiętność oznacza całą afektywność, która przynależy do duszy jako modyfikacja. Inaczej mówiąc namiętności są prawidłami przynależącymi substancji oraz przyczynowości. Wobec tego nie są zapoczątkowane przez duszę, ale są w duszy tym, co jest spowodowane przez ciało.¹³⁸ Obowiązują tutaj ściśle zasady mechaniczne: różnorakie wrażenia sensualne tkwiące w duszy, a wyrażone ciałem są niezależne od wolnej woli podmiotu, gdyż tchnienia życiowe czy ruchy jednostki wiążą się z budową *corpus*, czyli z czysto materialnymi tchnieniami, które ściśle związane są z ruchami mięśni i nerwów. Związek ten, mimo czysto fizykalnych praw, uwydatnia relację duszy i ciała, która sprawia, iż ruch – życie wywołuje, a zarazem trwa wzmacniając doznania *anima*. Kartezjusz przedstawiając fakt istnienia namiętności dotyka wolności, niemniej należy rozumieć, iż namiętności „pobudzają, skłaniają” duszę ludzką do tego, by ta chciała rzeczy, do których przysposabiają one ciało.¹³⁹

¹³⁶ Zob. KDK 12.

¹³⁷ Zob. L. Chmaj, *O dedukcji u Kartezjusza*, art. cyt., s. 191-192.

¹³⁸ Zob. L. Chmaj, *Wstęp do Namiętności duszy* wydanych w 1938, [w:] R. Descartes, *Namiętności duszy*, Warszawa 1986, s. 35-37.

¹³⁹ Zob. Kartezjusz, *Namiętności duszy*, dz. cyt., s. 90.

Nie inaczej jest w wypadku pojmowania wolności jako formy pewności; także i tu wolność jest medium racjonalizacji jednostkowej egzystencji. Wiara w wolność wywodzi się również od naszego autora, który zastanawia się, jak usztywnić własne stanowisko związane z działaniem wolnym¹⁴⁰, a zarazem jak wprost przeciwstawić się namiętnym poruszeniom. Jedno i drugie byłoby logicznym następstwem jego filozofii przyrody.

Kartezjusz nie ignoruje woli, rozważając namiętności wybiera naturalizm, który pozwala mu na uzyskanie niejako gwarancji,¹⁴¹ iż *Deus* poruszając świat zaaplikował weń zasady wyrażające się w naturze, gdzie ujawniają się namiętności: „ich przeznaczeniem jest pobudzać duszę do dopuszczania i wspierania tych czynności, które przyczynić się mogą do zachowania lub udoskonalenia w pewien sposób ciała”.¹⁴² Zatem natura nie złączyła cielesnych ruchów z wolą, lecz wola nastawiona jest na osiągnięcie celu: „Moja źrenica rozszerza się, kiedy chcę na coś oddalonego popatrzeć, a nie wtedy, kiedy chcę źrenicę rozszerzyć”.¹⁴³ Tym sposobem naturalistyczno-mechaniczne ujęcie zmodyfikowane zostało do konkretnego ruchu, które z kolei połączone zostało w sposób obiektywny z myślą, czyli duszą.

Dusza zespolona z ciałem nie utraciła według Kartezjusza nic ze swej wyższości względem *res extensa*, tym samym posiada swoje własne dobra.¹⁴⁴ Jasne jest, że tylko dzięki uwzględnieniu prawdziwych dóbr jednostka osiągnie całkowitą cnotę.

Virtus jest najwyższym dobrem człowieka, gdy prowadzi do osiągnięcia wszystkich możliwych doskonałości. Dobra cielesne, a zarazem materialne, są w zasięgu jednostki szukającej owych dóbr, natomiast dobra duchowe związane są z poznaniem dobra i jego pragnieniem.¹⁴⁵ Skoro tak, to postępowanie, działanie wolne podmiotu zależy jedynie od poznania i tym lepsze jest postępowanie, im pełniejsze jest poznanie. Wszelki zaś błąd bierze się z braku wiedzy. W tym miejscu filozof podkreślając rolę poznania przekreśla istnienie

¹⁴⁰ Zob. L. Chmaj, *Kartezjusz i jego filozofia w świetle ostatnich badań*, KF 4(1928) z. 3, s. 291-292.

¹⁴¹ Zob. F. Alquié, *Kartezjusz*, dz. cyt., s. 146.

¹⁴² Kartezjusz, *Namiętności duszy*, dz. cyt., 147.

¹⁴³ Tamże, s. 92.

¹⁴⁴ G. Touchard podnosząc kwestię duszy, a tym samym i dobra, usiłował wyjaśnić czysty intelektualizm etyczny francuskiego filozofa. Touchard podkreślał między innymi, iż etyka nie podlega prostej metodzie, której zadaniem jest dostarczanie szczęścia, lecz dąży ona do duszy, dzięki której stanie się nauką o szczęściu, równocześnie wchodząc do systemu filozoficzno-przyrodniczego, gdzie zajmuje odpowiednie miejsce i wiąże się z ideą Dobra. Zob. G. Touchard, *La Morale de Descartes*, Paris 1898, s. 45, [w:] L. Chmaj, *Kartezjusz i jego filozofia w świetle ostatnich badań*, art. cyt., s. 293.

¹⁴⁵ Zob. F. Indan, *Mysł etyczna Kartezjusza*, art. cyt., s. 6.

i działanie sumienia, gdzie wszystkie żale i wyrzuty związane z *συνδερσις* zostały uchylone albowiem, człowiek szlachetny sam będzie wiedział, jakie są możliwości i jaka jest jego wartość działania.¹⁴⁶ Ten etyczny intelektualizm Kartezjusz, podobnie jak Sokrates czy Platon, utożsamia z cnotą, a tę z wiedzą, z zastrzeżeniem, iż sama cnota w oparciu o wiedzę nie wystarcza, konieczna jest siła woli, by określone wartości osiągać.¹⁴⁷

Zatem wola jest właściwie wykorzystana wtedy, gdy ogranicza swoje dążenia tylko do rzeczy, które rozum już poznał i jako dobre ocenił. Jeżeli wola wykracza poza ramy poznawcze rozumu, wtedy może skierować ludzkie dążenia do rzeczy tylko pozornie dobrych, a przez to samo może popełnić błąd w działaniu. Dążenie do dobra i wolne działanie wiąże się z pragnieniem *altissimus bonus*. Kartezjusz stwierdza, sięgając czasów starożytnych, że istniały trzy teorie, które dotyczyły najwyższego dobra i celu ludzkich dążeń, mianowicie: teoria hedonistyczna Epikura, gdzie najwyższym dobrem była rozkosz, teoria stoicka uznająca cnotę za najwyższe dobro oraz idea Arystotelesa, który podkreślał, iż najwyższe dobro związane jest z zespołem cech umysłowo-cielesnych.¹⁴⁸ Koncepcje te francuski filozof przyrody uznaje za prawdziwe, niemniej poddaje je odpowiedniej interpretacji, podkreślając, iż należy mieć na uwadze poznanie, a zarazem afektywność w ludzkim działaniu.

Aby zrozumieć regułę życia, konieczne było rozważenie wartości względnej i bezwzględnej oraz faktu wolnej woli i cnoty. Zagadnienia te, związane z filozofią przyrody, pomimo mechanicyzmu, a zarazem determinizmu, Kartezjusz złączył w sposób racjonalny z życiem praktycznym, które uwydatnia podmiot działający i podejmujący odpowiednie decyzje.

Francuski myśliciel podkreślając zasadę życia ludzkiego przedstawił ją, mając na uwadze jasność i wyrazność poznania zamkniętego w granicach *recta ratio*. Wobec tego działanie rozumu wymaga od jednostki, by ta w każdej sytuacji, opierając się na intelekcie, starała się osiągnąć jak największe dobro.¹⁴⁹ W ten sposób działanie zostało ukierunkowane realistycznie na człowieka, który realizował swe postępowanie w świecie przyrody.

¹⁴⁶ Zob. F. Alquié, *Kartezjusz*, dz. cyt., s. 150.

¹⁴⁷ Jest rzeczą charakterystyczną, iż Kartezjusz usiłując określić etykę oparł się na swych osiągnięciach filozoficzno-przyrodniczych, nie pomijając stoików oraz Sokratesa, Platona, Arystotelesa, którzy uznawali rozum za podstawę ludzkiego działania i dla których kultura umysłu miała ogromne znaczenie. Zob. L. Chmaj, *Kartezjusz i jego filozofia w świetle ostatnich badań*, art. cyt., s. 292.

¹⁴⁸ Zob. F. Indan, *Myśl etyczna u Kartezjusza*, art. cyt., s. 8.

¹⁴⁹ Zob. Kartezjusz, *Medytacje o pierwszej filozofii*, dz. cyt., s. 79.

Jednocześnie praktyka, jak zauważył Kartezjusz, wskazuje, iż nie zawsze podmiot jest w stanie określić, co jest najwyższym dobrem.¹⁵⁰ Taka sytuacja może być spowodowana afektywnością, która może zdeprecjonować, a zarazem zdeformować obiektywny obraz rzeczywistości. Mimo tego Kartezjusz nie widzi potrzeby, by odwołać się do najwyższej wartości, jaką jest Bóg. On jest jedynie Poruszycielem. Nawet najtajniejsze miejsce, jakie istnieje w człowieku, nie stanowi kryterium¹⁵¹ działania, albowiem, kiedy człowiek nie może określić w sposób pewny, jakie dobro należy wybrać, wówczas winien mieć na uwadze najbardziej prawdopodobną hipotezę.¹⁵² Trzeba tu podkreślić, iż filozof w tym wypadku nie używał zasady matematycznej, gdyż ona nie przekładała się na życie praktyczne, jednakże prowadziła do mądrości, wzbogacając stopniowo i przybliżając do odpowiednich, normatywnych zasad życia. Warunki te pozwalały funkcjonować całemu mechanizmowi, zaspokajając tym samym określone potrzeby jednostki. W ten sposób człowiek jako istota myśląca i egzystująca w przyrodzie mógł, nie mając żadnej analogii w świecie istot żywych, osiągnąć przystosowanie do warunków życia intersubiektywnego.¹⁵³ Ta rzeczywistość jako zbiór rzeczy istniejących w sobie, ale nie przez siebie, uwydatniała realizację pewnych celów, które urzeczywistniały się dzięki użyciu rozumu przy jednoczesnym wykorzystaniu namiętności, które z kolei przez fakt opanowania, jawiły wolną wolę podmiotu. Przeto przy podejmowaniu wolnych decyzji należało poddać się osądowi rozumu jako nadrzędnej, autorytatywnej normie posiadającej umiarkowaną moc błędzenia.¹⁵⁴ Dobro i szczęście wynikało z *cogito* i łączyło w sposób ścisły etykę z filozofią przyrody.

Kartezjusz zalecał wykorzystać wszelką ludzką zdolność, a więc: intuicję, doświadczenie, namiętność oraz zasadę rozumu dla postępu w regule życia, czyli dla rozwoju ludzkich norm etycznych.¹⁵⁵ Inaczej mówiąc, człowiek jako stworzenie działające odsłania najważniejsze, a zarazem swoiste właściwości *homo*, w którym poznanie umysłowe prowadzi go do doskonałości.

Doskonałość jest nieskończona, stąd i szczęście, mimo dążenia jednostki, nie jest pełne, gdyż człowiek po osiągnięciu celu usiłuje dojść do następnego. To następstwo celu,

¹⁵⁰ Zob. Kartezjusz, *Medytacje o pierwszej filozofii*, dz. cyt., s. 77-78.

¹⁵¹ Zob. KKK 1796.

¹⁵² Zob. B. Suchodolski, *Kim jest człowiek*, Warszawa 1976, s. 46.

¹⁵³ Zob. Z. Drozdowicz, *Intelektualizm i naturalizm w filozofii francuskiej*, dz. cyt., 38-43.

¹⁵⁴ Zob. F. Indan, *Myśl etyczna Kartezjusza*, art. cyt., s. 8.

¹⁵⁵ Zob. A. Gawroński, *Zmierzch formacji kartezjańskiej*, *Więź* 6(1976) s. 37.

perfekcjonistyczne, łączy się według Kartezjusza z eudajmonizmem, przy jednoczesnym zachowaniu mechanizmu istniejącego w świecie przyrody.

Teoria etyki, jaką zaproponował Kartezjusz, to forma antyteizmu, albowiem mając na uwadze uniwersalny system filozoficzno-przyrodniczy, hołduje moralnemu autonomizmowi. Aksjologia w tym wypadku ma swe oparcie w świecie rozumu, przy jednoczesnej akceptacji fizyczno-ontologicznej koncepcji i to nie tylko wszechświata, ale i człowieka.

Fakty te uwydatniają prawdę, iż jednostka sama w sobie tworzy normy etyczne, dążąc w ten sposób ku dobru z pominięciem Dobra Najwyższego – Boga.¹⁵⁶ Zatem zagubienie prawdy o Bogu jako dawcy prawa wiecznego, a zarazem naturalnego, prowadzi w logicznym następstwie do negacji człowieka jako *imago Dei*.¹⁵⁷ Myśl ludzka nie może się obejść bez „Prawdy”, jaką jest Bóg. Jeśli odrzuci się Jedność, czyli Boga, sprowadzając Go jedynie, jak to uczynił francuski filozof, do Pierwszego Poruszyciela wówczas pojawi się monizm wysuwający poglądy, że absolutną wielkością jest człowiek.¹⁵⁸ Wprawdzie Kartezjusz był daleki od tego stwierdzenia, niemniej jego filozofia przyrody, a tym samym i koncepcja człowieka, który realizuje się działając w świecie, doprowadziła do powstania skrajnego subiektywizmu i relatywności prawdy obiektywnej.

1. 1. Transplantologia

Burzliwy rozwój transplantologii klinicznej spowodował modyfikację interpretacji podstawowych zasad społecznych zakorzenionych w społeczeństwie od początku świata¹⁵⁹. Czy pobranie zatem nerki od człowieka chorego psychicznie jest przekroczeniem zasady *primum non nocere*, jeśli ma ona służyć przywódcy narodu? Jakie dylematy natury etyczno-społecznej towarzyszą decyzji lekarza, który wykonuje takową operację? Czy wolno współczesnemu człowiekowi robić wszystko, co potrafi?

¹⁵⁶ Zob. L. Chmaj, *Kartezjusz i jego filozofia w świetle ostatnich badań*, art. cyt., s. 295.

¹⁵⁷ Zob. W. Granat, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985, s. 401.

¹⁵⁸ Kto Boga usuwa, ten sam siebie rani Zabójstwo Boga nie jest bynajmniej zwycięstwem człowieka, ale jego najstraszniejszą klęską. Zabójstwo Boga jest zarazem najtragiczniejszym samobójstwem człowieka. Zob. tamże, s. 402.

¹⁵⁹ Zob. W. Rowiński, J. Wałaszewski, D. Safjan, M.Safjan, *Problemy etyczno-obyczajowe przeszczepiania narządów*, Służba Zdrowia z 26-30.09.2002.

Pytania te powstają również na gruncie społeczno-prawnym. Współczesne prawo, które normuje życie społeczne nie uchyla się od rozstrzygnięć jednoznacznych tam, gdzie jest to możliwe. I dlatego obowiązująca ustawa trans-plantacyjna określa swoiste warunki dla poszczególnych zabiegów trans-plantacyjnych. Pewne jest, że prawo przyznaje pierwszeństwo zasadzie ochrony życia, skoro dopuszcza upośledzenie stanu zdrowia dawcy, jeżeli jest to niezbędne dla ratowania życia biorcy. Granicą podstawową dla tego typu interwencji jest pełna dobrowolność decyzji i nie wykraczanie poza granice dopuszczalnego ryzyka zagrażającego dawcy. Nowatorski charakter niektórych metod transplantacyjnych stwarzać musi te same problemy i te same ograniczenia, jak w przypadku zabiegów eksperymentalnych. Poszanowanie autonomii zmarłego, rzetelna informacja biorcy o istniejącym ryzyku, a także brak innej, skutecznej metody leczniczej będą uzasadniały w zasadzie przeprowadzenie nawet ryzykownej transplantacji.¹⁶⁰

W tym miejscu należy zwrócić uwagę, iż takowa zasada występuje w geometryczno-mechanicystycznej wizji Kartezjusza. Cieleśność według francuskiego filozofa wiąże się z ciałem. Wobec tego można uznać, że cieleśność należy do ciała rozciągniętego. Niemniej nie jest tak, gdyż według autora nie spełnia ona kryterium rozciągłości, gdyż jest numerycznie niepodzielna nawet, jeśli ciało zostanie podzielone na mniejsze części. Oznacza to, że ciało nie pomniejsza człowieka jako takiego, a więc cieleśność ludzka nie ma charakteru substancjalnego, co znaczy, iż cieleśność jest jedynie sposobem odczuwania własnego ciała.¹⁶¹

Współcześnie lekarze, według Häring kładą nacisk na możliwości *res extensa*, czyli w leczeniu biorą pod uwagę jedynie element materialny, co powoduje, iż tworzą się problemy natury moralnej, czy antropologicznej choćby w definiowaniu cieleśności, czy ciała.

¹⁶⁰ Zob. W. Rowiński, J. Wałaszewski, D. Safjan, M.Safjan, *Problemy etyczno-obyczajowe przeszczepiania narządów*, Służba Zdrowia z 26-30.09.2002

¹⁶¹ Francuski filozof uważał, iż numeryczna tożsamość cieleśności pozostaje nienaruszona tak długo, jak długo materia ciała pozostaje złączona z tą samą duszą rozumną. Ta interpretacja w kategoriach substancjalnych była możliwa tylko przy założeniu, że dusza jest formą ciała organicznego, czyli przy przyjęciu metafizyki arystotelesowskiej. Kategorię formy substancjalnej, używaną przez scholastyków do wyjaśniania zjawisk przyrodniczych, Kartezjusz jawnie odrzucił w *Rozprawie o metodzie*, oświadczając, że nie ma w materii żadnej z tych form lub cech, o których rozprawia się w szkołach. Zob. J. Kopania, *Etyczny wymiar cieleśności*, dz. cyt., s. 35.

1. 2. Definicja i rodzaje transplantacji

Transplantacja to termin pochodzący od późnołacińskiego słowa *transplantare*, używanego pierwotnie na określenie czynności przesadzania bądź przenoszenia. Jest to podejmowany w celach terapeutycznych zabieg chirurgicznego przeszczepiania komórek, tkanek i narządów z organizmu dawcy do organizmu biorcy. Komórki i tkanki, do których zaliczają się: naskórek, skóra, rogówki oka, kości, naczynia krwionośne i jelita. Często w praktyce transplantacyjnej wykorzystywane są całe organy: nerki, serce, wątroba, płuca i trzustka.¹⁶² Powodem skłaniającym lekarzy do przeprowadzania tego typu operacji jest najczęściej krańcowa niewydolność określonego narządu, ale może to być także ubytek lub brak danej tkanki czy organu.¹⁶³

Nauka, która zajmuje się problemami przeszczepiania komórek, tkanek i narządów nazwana została transplantologią i stanowi jeden z działów medycyny klinicznej. Podstawowa znajomość klinicznych zagadnień transplantacji narządów obejmuje też informacje dotyczące poszczególnych rodzajów przeszczepów.¹⁶⁴

Autotransplantacja to operacja przeprowadzana w obrębie tego samego organizmu. Innymi słowy to zabiegi, w których dawcą i biorcą jest ta sama osoba i z tego względu zwane są również własno-pochodnymi, auto-logicznymi albo autogenicznymi.¹⁶⁵

Szczególnym typem zabiegów transplantacyjnych są izotransplantacje przeprowadzane pomiędzy identycznymi genetycznie osobnikami, czyli bliźniakami jednojajowymi.¹⁶⁶

W przypadku, gdy pobranie i przeszczepienie narządu odbywa się z udziałem dwóch podmiotów, w odniesieniu do każdego z nich należy określić przynależność gatunkową. Jeśli przeszczepienie angażuje dawcę i biorcę należących do tego samego gatunku (ludzi lub zwierząt) mówimy wówczas o alloprzeszczepach – z greckiego *allos* znaczy „inny” a *genos* –

¹⁶² Zob. K. Kowal, *Cały do grobu..., czyli rzecz o kłopotach ze społeczną tolerancją przeszczepów ex mortus*, [w:] www.przeszczep.pl, 27.03.2004r.

¹⁶³ R. Tokarczyk, *Prawa narodzin, życia i śmierci. Podstawy biojurysprudencji*, Kantor Wydawniczy Zakamycze, Kraków 2002, s. 213 – 232.

¹⁶⁴ Zob. K. Kowal, *Cały do grobu..., czyli rzecz o kłopotach ze społeczną tolerancją przeszczepów ex mortus*, [w:] www.przeszczep.pl, 27.03.2004r.

¹⁶⁵ Zob. P. Szlufik, praca magisterska, *Problem transplantacji w wypowiedzi nauczycielskiego urzędu kościoła w latach 1965-2001. Studium teologiczno-moralne*, Warszawa 2005, s. 28-30.

¹⁶⁶ Zob. tamże.

ród, pochodzenie.¹⁶⁷

Jeśli transplantację przeprowadza się w obrębie przedstawicieli gatunku ludzkiego, zabieg taki przyjmuje określenie homotransplantacji – w języku greckim *homos* znaczy jednakowy.¹⁶⁸

W sytuacji, gdy dawca i biorca należą do różnych gatunków, co w medycynie transplantacyjnej oznacza przypadek, w którym biorcą przeszczepów pochodzenia zwierzęcego jest człowiek, musimy użyć określenia ksenotransplantacji – *ksenos* z greckiego znaczy obcy, bądź heterotransplantacji – *heteros* w tym samym języku znaczy inny.¹⁶⁹

Pobranie narządu, czy tkanki może nastąpić od tak zwanego dawcy *ex mortuo* lub *ex vivo*. W przypadku dawcy *ex mortuo* konieczne jest stwierdzenie, czy dawca nie żyje. Definicja faktu śmierci ewoluowała:

A. W definicji klasycznej śmierć rozumie się jako nieodwracalne ustanie krążenia krwi; niekoniecznie oznacza ono natychmiastową śmierć wszystkich komórek ciała;

B. W definicji tak zwanej nowej śmierć rozumie się jako nieodwracalne ustanie funkcji mózgu jako całości; niekoniecznie oznacza to natychmiastową śmierć wszystkich innych układów;

C. Natomiast w definicji współczesnej zmodyfikowanej śmierć rozumiana jest jako nieodwracalne ustanie funkcji pnia mózgu; niekoniecznie oznacza to natychmiastową śmierć wszystkich komórek mózgu;¹⁷⁰

Należy zwrócić uwagę na pojęcia „cały” i „całość.” Dlaczego? Pojęcie „cały” oznacza – śmierć bezwarunkową, wszelkich komórek. Pojęcie „całość” ukazuje pewnego rodzaju więź między elementami ludzkiego bytu, stąd śmierć polega, jak twierdzi Kubler-Ross, na przerwaniu powiązań między komórkami.

Ważne jest także uwypuklenie faktu, że śmierć w znaczeniu biologicznym nie jest nagłym zjawiskiem, nie jest zdarzeniem, lecz procesem – zjawiskiem rozciągniętym w czasie i zdysocjowanym. Nie wszystkie układy umierają jednocześnie i z taką samą szybkością.

¹⁶⁷ Zob. P. Szlufik, praca magisterska, *Problem transplantacji w wypowiedzi nauczycielskiego urzędu kościoła w latach 1965-2001. Studium teologiczno-moralne*, Warszawa 2005, s. 28-30.

¹⁶⁸ Zob. M. Nowacka, *Etyka a transplantacje*, Warszawa 2003, s. 7 – 14.

¹⁶⁹ Zob. tamże, s. 14.

¹⁷⁰ Zob. K. Szewczyk, *Etyka i deontologia lekarska*, Kraków 1994, s. 201.

Dlatego też w podanych definicjach mowa jest o momencie w czasie, od którego proces umierania jest nieodwracalny.¹⁷¹

Przeszczepy narządów stały się rewolucją w medycynie. W ostatnich latach, współczesny człowiek jest świadkami różnych wydarzeń w naukach medycznych, które zmieniły podejście nie tylko do chorego człowieka, ale jednocześnie otworzyły zupełnie nowe możliwości leczenia. Przeszczepy pozwalają nie tylko na przedłużenie życia, czy stwarzają możliwość powrotu do normalnego życia, ale w pewnych sytuacjach mogą uratować życie. Jednakże transplantacje, podobnie jak każde nowe techniki medyczne wymagają rozwiązania wielu problemów i to nie tylko etycznych, ale i prawnych.

Przeszczepianie narządów polega na wyrównywaniu ubytku w organizmie człowieka przez operacyjne przeniesienie tkanki: skóry, szpiku kostnego, narządu: nerki, serca, wątroby lub umieszczenie martwego substratu: sztucznej zastawki, czy też protezy naczyniowej.¹⁷²

1. 3. Historia badań transplantacyjnych

Refleksja nad problematyką transplantacyjną wymaga uprzedniego zapoznania się z początkami tej dziedziny medycyny. Poniższy punkt wskaże przebieg badań prowadzonych nad zastosowaniem tej metody leczenia dając odpowiedź na pytanie: jak na przestrzeni wieków, wiedza o przeszczepach ulegała ewolucji?

Mimo znikomej wiedzy i posiadanych możliwości technicznych, już od dawna, próbowano leczyć człowieka metodami transplantacyjnymi. Idea dokonywania przeszczepów występuje bowiem już w mitologii greckiej i egipskiej,¹⁷³ a przykłady ich przeprowadzania odnaleźć można w dziełach chińskich lekarzy sprzed kilkuset laty przed Chrystusem.¹⁷⁴ Także pierwsze próby przeszczepiania tkanek i narządów były dokonywane w Indiach. Ideę przeszczepu można także znaleźć w dziele *Opis ciała ludzkiego* u Kartezjusza. W XVI wieku przeszczepu dokonał chirurg włoski Togliacozzi, przeprowadził operację plastyczną twarzy. Natomiast w XIX wieku niejaki Ollier podjął badania nad przeszczepianiem kości,

¹⁷¹ T. Kielanowski, *Wybrane zagadnienia z etyki i deontologii lekarskiej*, Warszawa 1980, s. 73.

¹⁷² Zob. WSM, s. 318; implant, LB, s. 267.

¹⁷³ Zob. *Transplantologia*, NEP, t. 6, s. 441.

¹⁷⁴ Zob. P. Szlufki, praca magisterska, *Problem transplantacji w wypowiedziach nauczycielskiego urzędu kościoła w latach 1965-2001. Studium teologiczno-moralne*, Warszawa 2005, s. 37.

kontynuowane w XX wieku. Pierwszy udany przeszczep szpiku kostnego dokonany został w 1957 przez G. Mathe. Na początku XX wieku przeszczepiono rogówkę. W 1950 roku dokonano udanego przeszczepu nerki pobranej od żywego człowieka. Przełomowe znaczenie w rozwoju transplantologii miały podjęte w latach pięćdziesiątych XX wieku badania immunologiczne Medawara, który za osiągnięcia z dziedziny medycyny w 1960 roku otrzymał nagrodę Nobla. Dzięki temu już w 1967 roku nastąpił pierwszy udany przeszczep serca w Kapsztadzie.¹⁷⁵

Śledząc przebieg badań w dziedzinie transplantologii, które dokonały się na przestrzeni XX i XXI wieku nie można pominąć prób podejmowanych w celu stosowania do przeszczepów organów zwierzęcych. Pierwsze, naukowo potwierdzone eksperymenty w tej dziedzinie przeprowadzono w latach 60 i 70 XX wieku, z wykorzystaniem nerki szympansa i pawianów, zakończyły się nadzwyczaj pomyślnie.¹⁷⁶ Ostatnie dwudziestolecie pokazuje, że podejmowane są w pełni odważnie zabiegi transplantacyjne. Fakt ten potwierdza choćby operacja przeszczepu męskiego prącia odciętego w wyniku wypadku, który miał miejsce w 1993 roku, przeszczep dłoni przeprowadzony we Francji w 1998 roku¹⁷⁷ oraz transplantacja obu przedramion i rąk dokonana w Austrii w marcu 2003 roku. Wobec tego rozwój transplantologii i sam fakt transplantacji jest powszechnie aprobowany, jednakże pojawia się wiele wątpliwości i różnic zdań, gdy mowa jest o szczegółowych rozwiązaniach.

Pobieranie narządów od dawców martwych napotyka na problem zgody. W wyniku tego w pewnych środowiskach zarysowały się trzy rozwiązania:

- A. Daje potencjalnemu dawcy pełną swobodę podejmowania decyzji, co do tego, czy jego ciało po śmierci może być wykorzystane do pobierania narządów. Eksplantacja możliwa jest jedynie w przypadku wyrażonej zgody.
- B. Rozwiązanie pośrednie nakazuje liczyć się z wolą potencjalnego dawcy jedynie w przypadku wyrażenia sprzeciwu, w razie zaś braku oświadczenia pobranie narządu jest możliwe. Jest to konstrukcja tak zwanej domniemanej zgody.

¹⁷⁵ Zob. *Historia medycyny*, pod red. T. Brzezińskiej, Warszawa 1995, s. 296n; Zob. także, P. Szlufki, praca magisterska, *Problem transplantacji w wypowiedzi nauczycielskiego urzędu kościoła w latach 1965-2001. Studium teologiczno-moralne*, Warszawa 2005, s. 38.

¹⁷⁶ Zob. P. Morciniec, *Organy zwierzęce dla ludzi. Nowe wyzwania etyczne*, PzST 2001, nr 1, s. 174.

¹⁷⁷ Zob. Z. Wojtasiński, *Płec z odzysku*, Wprost 2003, nr 1, s. 73-77.

C. Rozwiązanie skrajne pozwala nie liczyć się w ogóle z wolą dawcy, decydują jedynie względy medyczne.

Pojawiają się także propozycje społeczne w celu modyfikacji dwóch pierwszych rozwiązań. Według niej należy brać pod uwagę nie tylko oświadczenia dawcy, lecz także – w przypadku braku – badać poglądy wyrażane przez daną osobę na temat transplantacji.¹⁷⁸ Pojawia się także problem uwzględniania stanowiska rodziny. Jednakże, gdy decyzja, co do dokonania przeszczepu została podjęta przez żywego dawcę, to jednak w chwili zgonu rodzina może się sprzeciwić, fakt ten nie stwarza sytuacji zupełnie klarownej. Dlaczego? W tym wypadku lekarz, któremu może zależeć na jak najszybszym dokonaniu pobrania narządu, nie przyspiesza uznania kogoś za zmarłego po to, aby stworzyć lepsze warunki dla przyjęcia przeszczepu. Dlatego też lekarz winien być pod kontrolą prawną.¹⁷⁹ Niemniej takowe sytuacje nie powodują, iż społeczeństwo nie akceptuje transplantacji.

Trzeba również zwrócić uwagę na fakt pobierania narządów od dawców żywych. Po pierwsze różnice dotyczą zakresu podmiotowego dawców. Wątpliwości dotyczą głównie dzieci, osób ubezwłasnowolnionych, chorych psychicznie, więźniów i osób pozostających w stosunku służbowym mogących wpływać na podejmowane decyzje.¹⁸⁰ W myśl nauki Petera Singera nie ma wątpliwości, co do osób anencefali, czy też ubezwłasnowolnionych, chorych psychicznie, dzieci. Tym samym sama procedura udzielania zgody na pobranie narządu może być ograniczona do minimum.

Dwa najistotniejsze dokumenty prawne, które zostały zatwierdzone przez prawodawstwo międzynarodowe w dziedzinie transplantacji to rezolucja Komitetu Ministrów Rady Europy z 1978 r. dotycząca harmonizacji ustawodawstwa państw członkowskich związanego z przeszczepami¹⁸¹ i tzw. Konwencja Bioetyczna Rady Europy z 1996 roku¹⁸²

Rezolucja Rady Europy z 1978 roku zaleca państwom członkowskim Rady Europy dostosowanie rozwiązań prawnych do przepisów stanowiących załącznik do rezolucji lub

¹⁷⁸ Zob. E. Zielińska, *Transplantacja w świetle prawa w Polsce i na świecie*, [w:] Państwo i Prawo nr 6/1995, s. 26.

¹⁷⁹Zob. T. Kielanowski, *Wybrane zagadnienia z etyki i deontologii lekarskiej*, dz. cyt., s. 73-74.

¹⁸⁰ Zob. T. Smyczyński, *Opinia o ustawie o pobieraniu i przeszczepianiu tkanek i narządów*, Druk senacki nr 264, wrzesień 1995, s. 7- 8.

¹⁸¹ Rezolucja 78 (29) dotycząca harmonizacji ustawodawstwa państw członkowskich związanego z pobieraniem i przeszczepianiem ludzkich tkanek i narządów, Komitet Ministrów Rady Europy 11 maja 1978 r.

¹⁸² Konwencja o ochronie praw człowieka i godności istoty ludzkiej wobec zastosowań biologii i medycyny: Konwencja o prawach człowieka i biomedycynie, Komitet Ministrów Rady Europy 19 listopada 1996 r.

stworzenie regulacji prawnych, uwzględniających postanowienia tych przepisów. Rezolucja określa zasady pobierania organów, tkanek i przeszczepienia substancji pochodzących od osób żyjących oraz pobierania i przeszczepiania organów i tkanek od osób zmarłych. Nie podlegają jej takie zabiegi, jak przenoszenie embrionów, usuwanie i przeszczepianie jąder oraz jajników, jak również wykorzystanie komórek jajowych i nasienia.¹⁸³ Sugerowano uznanie anonimowości dawcy i biocy. Kryterium śmierci to śmierć mózgowa. Powinna ona być stwierdzana przez lekarza, który później nie będzie brał udziału w przeszczepianiu.¹⁸⁴ Zasady te zostały przyjęte przez większość ustawodawstw europejskich.

Konwencja Bioetyczna z 1996 roku jest najnowszym i najpełniejszym zbiorem norm dotyczących kwestii medycznych w prawie międzynarodowym. Rozdział VI jest w całości poświęcony kwestiom związanym z pobieraniem organów i tkanek od żyjących dawców dla celów transplantacji:

A. W artykule 19 znajduje się przyzwolenie, iż dozwolone jest pobieranie narządów dla uzyskania terapeutycznej korzyści biocy tylko wtedy, gdy nieosiągalny jest odpowiedni organ lub tkanka od osoby zmarłej i nie ma alternatywnej metody o podobnej skuteczności. Niemniej zgoda winna być wyrażona wprost, wyraźnie i na piśmie.

B. W artykule 20 znajduje się zakaz, który zabrania pobierania organów lub tkanek od osoby, która nie jest w stanie wyrazić swobodnej i świadomej zgody. Takie osoby mogą być dawcami w wyjątkowych, uwzględnionych normami prawnymi przypadkach.

C. W 21 artykule podkreśla się, iż ludzkie ciało lub jego części nie może stanowić źródła zysku.¹⁸⁵

W tym miejscu trzeba przypomnieć, iż Konwencja pomija kwestie związane z udostępnianiem gamet i przetaczaniem krwi. Również warto podkreślić, że Konwencja, wprowadziła zasadę, iż transplantacja *ex vivo* jest zabroniona wtedy, gdy możliwa jest *ex mortuo*. Należy także zauważyć, że konstrukcja zgody zawarta w art. 19. ma zastrzone wymogi w stosunku do tej z części ogólnej Konwencji.¹⁸⁶

Prawne regulowanie problemu przeszczepów w państwach europejskich rozpoczęło się po drugiej wojnie światowej i początkowo dotyczyło tylko pobierania tkanek *ex mortuo*.

¹⁸³ Zob. M. Nesterowicz, *Prawo medyczne*, Toruń 1996, s. 111-112.

¹⁸⁴ Zob. E. Zielińska, *Transplantacja w świetle prawa w Polsce i na świecie*, art. cyt., s. 19-21.

¹⁸⁵ Zob. A. Balicki, *Transplantacje*, maszynopis, s. 4.

¹⁸⁶ Zob. tamże.

W latach 50-tych i 60-tych, w niektórych państwach skandynawskich, we Francji i Hiszpanii uregulowano również przeszczepy *ex vivo*.¹⁸⁷ Proces kompleksowego regulowania kwestii przeszczepów uległ znacznemu przyspieszeniu po uchwaleniu przez Komitet Ministrów Rady Europy 11 maja 1978 konwencji zalecającej ujednoczenie prawodawstwa państw członkowskich. Liczne ustawy transplantacyjne uchwalone w krajach europejskich w latach 80-tych i 90-tych są w dużej mierze zgodne z tą rezolucją.¹⁸⁸

„Bardzo zróżnicowane uregulowania występują, jeśli chodzi o pobieranie przeszczepów od osób zmarłych. Najczęściej przyjmuje się jedno z dwóch rozwiązań: wyraźną zgodę wyrażoną za życia lub zgodę domniemaną. Całkowicie odchodzi się obecnie od rozwiązania pozostawiającego decyzję wyłącznie w gestii lekarzy lub rodziny. Na rozwiązaniu wymagającym wyraźnej zgody bazują Dania, Grecja, Norwegia, Szwecja, Szwajcaria i Wielka Brytania. Warto tu podkreślić, że brak wyrażenia zgody za życia nie zamyka jeszcze drogi do pobrania narządu. W tych wszystkich państwach przewiduje się dość skomplikowane metody ustalania rzeczywistego stanowiska potencjalnego dawcy. Ciekawe rozwiązania istnieją w Szwecji i Wielkiej Brytanii. W pierwszym z tych państw pobranie jest możliwe, jeśli zostanie udowodnione, że dana osoba za życia aprobowała ogólnie przeszczepy i są podstawy do twierdzenia, że taki zabieg byłby zgodny z jej przekonaniem. Natomiast ustawa brytyjska przewiduje niejako wariant odwrotny, polegający na obowiązku zbadania, czy zmarły przed śmiercią wyrażał w jakiegokolwiek formie sprzeciw wobec ewentualnego oddania jego organów po śmierci do przeszczepu albo czy małżonek lub bliski krewny zgłosił taki sprzeciw. Natomiast rozwiązanie alternatywne - domniemanej zgody przyjęto w Austrii, Belgii, Finlandii, Hiszpanii i Federacji Rosyjskiej. Podobne zasady przyjęto we Francji, jednak z pewną modyfikacją – w razie braku oświadczenia dawcy należy postarać się o zeznania rodziny w tej kwestii”.¹⁸⁹

Ostatnią istotną kwestią są podmiotowe i przedmiotowe ograniczenia w ustawach transplantacyjnych. Te pierwsze dotyczą nade wszystkim osób niepełnosprawnych umysłowo, od których można pobrać za zgodą sądu komórki regenerujące się tylko w świetle ustawy portugalskiej. Dość duża różnorodność występuje natomiast w podejściu do nieletnich. Często dopuszcza się możliwość pobrania tkanek regenerujących się, zezwala na to prawodawstwo

¹⁸⁷ Zob. K. Rozental, *Nowe uregulowania ustawowe dotyczące transplantologii*, [w:] Przegląd Sądowy 1992, nr 9, s. 27-29.

¹⁸⁸ Zob. A. Balicki, *Transplantacje*, maszynopis, s. 5.

¹⁸⁹ Tamże; Zob. także, E. Zielińska, *Transplantacja w świetle prawa w Polsce i na świecie*, art. cyt., s. 23-25.

Finlandii i Portugalii. W innych przypadkach zezwala się wyłącznie na pobranie szpiku, należy zauważyć, że dzieje się to we Francji oraz w Grecji. W niektórych przypadkach nie wprowadza się tego typu restrykcji, zastrzegając jednak, że pobranie nie może spowodować poważnych skutków dla dawcy lub może mieć miejsce tylko, gdy wystąpią uzasadnione powody.¹⁹⁰

Ogólnie można powiedzieć, że choć omawiane ustawy transplantacyjne są ze sobą zbieżne, jeżeli chodzi o podstawowe zasady – jak np. dopuszczalność transplantacji zarówno *ex vivo* jak i *ex mortuo* to różnią się one w wielu kwestiach, i są to kwestie nie tylko szczegółowe. Przykładowo jedna z głównych osi sporów – kwestia zgody dawcy na pobranie od niego organów po śmierci – znajduje w ustawodawstwie omówionych państw cały wachlarz rozwiązań.¹⁹¹

1. 4. Społeczna akceptacja

Rozważania socjologiczne ukazują, iż medycyna transplantacyjna spotyka się z szerokim poparciem społeczeństwa. Na takie stwierdzenie pozwalają choćby wnioski z badań przeprowadzonych w Polsce oraz Europie Zachodniej w marcu 1997 roku. W Polsce, w zdecydowanej większości (87% ankietowanych) opowiedziano się za pobieranie i przeszczepianiem narządów jako metodą ratowania życia i przywracania zdrowia. W Europie Zachodniej, aż 92% badanych akceptuje transplantologię.¹⁹² Nikły odsetek badanych wypowiedział się przeciw transplantacjom.

Zbliżone wyniki prezentuje materiał ze stycznia 2002 roku realizowany w ramach projektu badawczego: Zabiegi transplantacyjne w społecznej świadomości: *Wiedza o uwarunkowaniach społeczno – kulturowych, regulacjach prawnych i problematycznych*

¹⁹⁰ Zob. A. Balicki, *Transplantacje*, maszynopis, s. 5; Zob. także, E. Zielińska, *Transplantacja w świetle prawa w Polsce i na świecie*, art. cyt., s. 28.

¹⁹¹ Zob. tamże.

¹⁹² Zob. M. Nowacka, *Etyka a transplantacje*, Warszawa 2003, s. 15 – 39; Zob. także, A. Jakubowska – Winecka, *Psychologiczne problemy transplantacji narządów – z perspektywy psychologa praktyka*, [w:] *Medycyna na początku III tysiąclecia. Humanizm, traumatologia, transplantologia*, pod red. K. Imieliński, Warszawa 2000, s. 137 – 144.

transplantacji narządów.¹⁹³ Respondenci odpowiadając na pytania kwestionariusza ankiety w większości akceptują transplantacje: „52% respondentów aprobuje przeszczepy narządów jako metodę leczenia i ratowania życia, 42% badanych uważa, iż można ją zastosować w momencie, gdy zawiodą inne metody leczenia, 2% respondentów było przeciwnych transplantacjom; 80% badanych zgodziłoby się, by po ich śmierci pobrano ich narządy do przeszczepu; 53% zdecydowanie tak, 33% raczej tak – akceptuje przeszczepianie narządów pochodzących od osób zmarłych, 5% respondentów jest raczej przeciwnych temu sposobowi leczenia, 3% w pełni przeciwstawia się tej metodzie leczenia.”¹⁹⁴ Zatem społeczna akceptacja owej metody jak pokazują badania jest dość duża.

Perspektywa hodowli narządów spowodowała spór na linii bioetyka – medycyna. W tym miejscu możemy wymienić, w oparciu o bioetykę, zasady, na które powołuje się medycyna:

A. Zasada funkcjonalna

Cały szereg argumentów *homo continuus* uzasadniającego godziwość eksperymentów, opiera się na określonym pojęciu osoby ludzkiej. Zwolennicy omawianych eksperymentów nie kwestionują w zasadzie godności osoby ludzkiej. Nawiązując jednak do „praktycznego” pojęcia osoby sformułowanego już w XVII wieku a rozbudowanego przez Johna Locka, twierdzą, iż o przynależności do grupy osób decyduje posiadania takich przymiotów i zdolności jak inteligencja, świadomość. W myśl takiej definicji nie sposób przyznać człowiekowi we wczesnym stadium rozwojowym statusu osoby ludzkiej, ponieważ nie wykazuje on ani powyższych zdolności, ani nawet aktualnie nie posiada ich biologicznej podstawy w postaci układu nerwowego i mózgu. W tym kontekście zwolennicy omawianych

¹⁹³ Z realizowania projektu badawczego pt.: Zabiegi transplantacyjne w społecznej świadomości. Wiedza o uwarunkowaniach społeczno – kulturowych, regulacjach prawnych i problemach etycznych transplantacji narządów podjęło się konsorcjum badawcze w składzie: Zakład Socjologii Rozwoju w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, Katedra i Klinika Chirurgii Ogólnej i Transplantacyjnej Śląskiej Akademii Medycznej w Katowicach, Katedra Socjologii Wyższej Szkoły Zarządzania i Nauk Społecznych w Tychach, Zakład Socjologii Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Częstochowie oraz Koordynator Regionalny do spraw Transplantacji Śląskiego Centrum Chorób Serca w Zabrzu; kierownik konsorcjum badawczego: prof. dr hab. Marek S. Szczepański.

¹⁹⁴ Wyniki badań zaprezentowane zostały w czasie konferencji w naukowej w Tychach dnia 17 października 2002 roku. Zob. także: M. S. Szczepański, M. Tyrybon, L. Cierpka, J. Ziaja, A. Rosół, R. Geisler, A. Dmitrowicz, S. Sekta, *Zabiegi transplantacyjne w społecznej świadomości. Wiedza o uwarunkowaniach społeczno – kulturowych, regulacjach prawnych i problemach etycznych transplantacji narządów*, Poltransplant. Biuletyn Informacyjny 2003, nr 1, s. 25 – 26.

eksperymentów mówią o „stopniowanej ochronie” i związanym z nią „kontrolowanym dostępie” do embrionów jako materiału do badań. Powyższa argumentacja pojawia się w wielu wersjach, w zależności od tego, jakim czynnikiem przypisuje się wartość „linii granicznej” między życiem jedynie tkankowym („grudka komórek”), a życiem w pełni osobowym.¹⁹⁵

Niektóre stanowiska uzależniają status embrionu od celu, w jakim powołano go do życia, lub od sposobu jego powstania tym samym embriony przeznaczone do prokreacji mają inną wartość i godność, niż embriony powołane do życia w celu dokonania na nich eksperymentów.¹⁹⁶ W wyniku tego godność embrionu może się zmienić, gdy po rozpoczęciu ich cyklu rozwojowego zmienione zostanie ich przeznaczenie, jak to ma miejsce w przypadku tak zwanych w medycynie „embrionów nadliczbowych”.¹⁹⁷ Trzeba także nadmienić, iż embriony uzyskane drogą klonowania lub w inny sposób miałyby posiadać inny status, niż embriony uzyskane drogą zapłodnienia.

B. Zasada autonomii

Drugim fundamentem, na którym opiera się argumentacja zwolenników eksperymentów na ludzkich embrionach jest określona w koncepcji autonomii jednostki, czyli w swych kryteriach odwołuje się do kartezjańskiej podmiotowości. Dzięki temu, w tym kontekście autonomia ta oznacza prawo do swobodnego dysponowania embrionami, traktowanymi jako własna tkanka lub też po prostu jako własność rodziców, w szczególności kobiety.

Poglądy takie można by określić jako „wiecznotrwale decydowanie o innym”. Zgodnie z tą koncepcją podmiotem zobowiązań jest każdy pojedynczy człowiek, który samodzielnie kreuje rzeczywistość.

I tak miarą akceptacji klonowania terapeutycznego jako procedury dopuszczalnej w odróżnieniu od klonowania reprodukcyjnego byłby tutaj fakt umiarkowanej akceptacji tej

¹⁹⁵ Zob. M. Machinek, *Modele argumentacji etycznej w dyskusji o dopuszczalności eksperymentów na ludzkich embrionach*, maszynopis; Zob. także, H. Kuhse, P. Singer, *Muß dieses Kind am Leiben bleiben. Das Problem schwerstgeschädigter*, Erlangen 1993, s. 249; Zob. także, W. Bołaz, *O konieczności zajmowania się utilitaryzmem w bioetyce*, w: *Utylitaryzm w bioetyce. Jego założenia i skutki na przykładzie Petera Singera*, dz. zb. pod red. W. Bołaza, G. Hövera, Warszawa 2002, s. 12nn.

¹⁹⁶ Zob. tamże; Zob. także, M. Vidal, *Manuale di etica teologica*, t. II/1, *Morale della persona e bioetica teologica*, Assisi 1995 s. 393-394.

¹⁹⁷ Zob. tamże; Zob. także, A. J. Katolo, *Embrion ludzki – osoba czy rzecz?*, Lublin-Sandomierz 2000, s. 132nn.

pierwszej, a zdecydowane odrzucenie tej drugiej przez większość opinii społecznej.¹⁹⁸ Zaszeregowanie tego typu argumentacji do deontonomizmu autonomicznego może o tyle budzić wątpliwości, na ile uwzględni się fakt, iż konsens społeczny stanowi nie tylko wypadkową autonomicznych poglądów i wyborów większości obywateli, ale także sam staje się faktorem kształtującym te opinie.

C. Zasada konieczności nowoczesnej cywilizacji

W tym kontekście warto wskazać na jeszcze jedną zasadę, mianowicie: postęp. Dotyczy on nie tyle autonomii podmiotu jako jednostki, ile całego *gens populi*. Przyznać trzeba, że tego typu poglądy istniejące w świecie nauki są często zbywane, jednak pytania, jakie leżą u ich podstawy nie należy lekceważyć. Zatem jest to pytanie o godziwość ingerencji w ludzką naturę oraz o jej występowanie?

Trzeba pamiętać, iż te pytania mogą stać się warunkiem innych pytań, czy trzeba ingerować w linię zarodkową? Problem pytań może dotyczyć również procedur selekcyjnych, jak i diagnostyki preimplantacyjnej.¹⁹⁹

W tym kontekście mówi się o wolności człowieka do autokreacji. Człowiek miałby prawo do decydowania o własnym wyposażeniu genetycznym, o zmianach swojej osobowości, a ostatecznie o takim wpływaniu na ludzką naturę, iż ludzkość przyszłości mogłaby się rozpaść na wiele podgatunków.

Tak pojęta autonomia człowieka jako gatunku może iść w parze z heteronomią człowieka jako jednostki. Zdaniem skrajnych zwolenników przedstawianej argumentacji nowożytny ideały wolności jednostki, równości wszystkich wobec prawa, demokracji i suwerenności narodów miałyby należeć do przeszłości, a ideałem byłoby „państwo eugeniczne”, któremu jednostki byłyby podporządkowane i które dzięki biotechnologii i globalnej sieci informatycznej doprowadziłoby do dezindywidualizacji życia w ludzkiej społeczności, czyli podporządkowania jednostki społeczeństwu.²⁰⁰

¹⁹⁸ Zob. P. Singer, *Praktische Ethik*, Stuttgart 1994, s. 197.

¹⁹⁹ Zob. M. Machinek, *Modele argumentacji etycznej w dyskusji o dopuszczalności eksperymentów na ludzkich embrionach*, maszynopis; Zob. tamże, E. Dyk, *Etyczny wymiar człowieka*, Szczecin 2002, s. 181-182; Zob. także, B. Häring, *Etica medica*, Roma 1979; Zob. także, F. D'Onofrio, *Bioetica e biologia*, Casale Monferrato 1994.

²⁰⁰ Zob. J. Hartman, *Klonowanie człowieka jako wyzwanie*, *Medycyna Wieku Rozwojowego* 3(1999) suplement I do nr 3, s. 35; Zob. także, M. Machinek, *Modele argumentacji etycznej w dyskusji o dopuszczalności eksperymentów na ludzkich embrionach*, maszynopis.

D. Zasada wolności nauki

Inny rodzaj swoiście rozumianej wolności w argumentacji zwolenników dotyczy nie tyle człowieka i ludzkiego gatunku, ile wolności ludzkiej wiedzy, którą ludzkość nieustannie poszerza. Możliwość osiągnięcia doskonałych informacji byłaby wystarczającym argumentem uzasadniającym dopuszczalność doświadczeń podjętych w tym celu, a nawet czynnikiem obligującym do realizacji zadań biotechnologicznych. Dlatego też zakazywanie eksperymentów byłoby objawem ignorancji i sprzeciwiałoby się tradycji demokratycznej.

Autonomia nauki oznaczałaby zatem konieczność poddania się jej podstawowemu prawu, jakim jest nieodparty i niemożliwy do zatrzymania pęd do poszerzania wiedzy: „postępu w nauce ani w technice nie da się zatrzymać i z różnych przyczyn (np. dla pieniędzy, sławy, z ciekawości poznawczej) zawsze będzie dokonane (zrobione, wynalezione) to, co da się dokonać. Jeśli nie tą drogą, to inną, jeśli nie tu, to gdzie indziej”.²⁰¹

E. Zasada utylitarnej równowagi

Sednem tego typu argumentacji jest ustalenie w każdym przypadku bilansu. Inaczej mówiąc oceny dóbr, czyli swego rodzaju rachunku spodziewanych strat i zysków. Do takich dóbr relatywnych, według zwolenników tego nurtu należy także ludzkie życie, a więc także życie embrionów i jako takie może stać się elementem rachunku dóbr. Życie pojedynczego embrionu, które może ulec zniszczeniu w efekcie diagnostyki preimplantacyjnej czy też „eksperymentów zużywających” musi na „teleologicznej wadze” zmierzyć się z innymi „dobrami”.

Obok korzyści płynących z eksperymentów na ludzkich embrionach dla poszczególnych ludzi i grup ludzkich należy wskazać jeszcze na jeden czynnik, mianowicie na faktor ekonomiczny, czyli czynnik, który sprawia, iż problem dopuszczalności eksperymentów na ludzkich embrionach pozostaje w ścisłym związku z prawodawstwem, a tym samym z polityką.

W tym kontekście warto zwrócić uwagę na bardzo specyficzny sposób uzasadniania eksperymentów na ludzkich embrionach. Ich dopuszczalność bywa uzasadniana koniecznością zachowania konkurencyjności rodzimego przemysłu medycznego oraz obawą przed odpływem wiodących naukowców do krajów, gdzie obowiązują bardziej liberalne ustawy. Ten argument wielokrotnie pojawił się w dyskusji dotyczącej badań nad embrionalnymi komórkami macierzystymi, nad klonowaniem terapeutycznym

²⁰¹ Zob. M. Iłowiecki, *Pomiędzy wiedzą a sumieniem*, Medycyna wieku rozwojowego 3(1999) suplement I do nr 3, s. 163.

i wykorzystaniem tzw. embrionów nadliczbowych do badań naukowych w Niemczech.²⁰²

Takie uzasadnienia godziwości czynów ludzkich stanowią ekstremalnie utylitarystyczny sposób argumentacji, która traktuje możliwości rozwojowe embrionu ludzkiego jako faktor rozwoju gospodarczego.

1. 5. Aborcja a transplantacje

Pragnienie wiecznotrwałości doprowadziło do tego, iż człowiek łączy badania prenatalne oraz aborcję z transplantacją, gdzie tkanki embrionalne służą do leczenia chorób nieuleczalnych, takich jak: Parkinson, Alzheimer. Tym samym dokonuje się a zarazem usprawiedliwia, jak podkreślił Piotr Morciniec w monografii poświęconej owej tematyce, aborcję w celach terapeutycznych: nie tylko usprawiedliwia ono zastosowanie tkanki z prowokowanych aborcji, ale także pozwala kobiecie celowo zajść w ciążę, a następnie wskazać osobę, która ma otrzymać darowana tkankę (zwykle członka rodziny lub krewnego, a nawet rekrutować obce kobiety, aby poczęły w celu komercyjnego darowania tkanki).

Mniej radykalne stanowisko występuje w związku z rozdzieleniem aborcji i dawstwa tkanki embrionów. Okazuje się bowiem, iż jest to zbyt trudne do osiągnięcia ponieważ transplantologia, podobnie jak neurochirurgia stawia wymagania dotyczące czasu, metod i warunków aborcji. W wyniku tego by cel został osiągnięty musi zajść współpraca między zespołowa, czyli między transplantologami a lekarzami ginekologami zajmującymi się aborcją.²⁰³ Zatem dla uzyskania optymalnych plantów stosuje się doskonalsze metody aborcji, czyli lekarze starają się usunąć abortowanego z macicy. Inaczej mówiąc by abortowany w miarę możliwości pozostał nienaruszony.²⁰⁴

²⁰² Zob. M. Machinek, *Modele argumentacji etycznej w dyskusji o dopuszczalności eksperymentów na ludzkich embrionach*, maszynopis.

²⁰³ Zorganizowane przez Polskie Towarzystwo Transplantacyjne, Instytut Transplantologii Akademii Medycznej w Warszawie, Fundację „Zjednoczenie dla Transplantacji” oraz Centrum Koordynacyjno – Organizacyjne „Poltransplant” międzynarodowe sympozjum: *Etyczno – obyczajowe, prawne i ekonomiczne aspekty przeszczepiania narządów*, Warszawa 2002 roku. Zob. R. Tokarczyk, *Prawa narodzin, życia i śmierci. Podstawy biojurysprudencji*, Kraków 2002.

²⁰⁴ Szwedzcy badacze próbują jeszcze przed aborcją pobrać żywe tkanki z łona matki. Przy pomocy innych technik pobiera się płód w „całości” od poddanej narkozie kobiety. Tkanki winne być świeże, aby można je było parę minut po śmierci wykorzystać.

Przeto, jeśli weźmie się pod uwagę współpracę transplantologów z lekarzami – ginekologami, a także z kobietami decydującymi się na takowy zabieg w celach terapeutycznych wówczas trzeba postawić pytanie: czy pragnienie wiecznotrwałości choćby w dobrym tego słowa znaczeniu uprawomocnia aborcję by pozyskać transplanty?

1. 6. Handel organami

Europejskie ustawodawstwo o pobieraniu i przeszczepianiu komórek, tkanek i narządów, odrzuca możliwość handlu organami. Niemniej medycyna podlega naciskowi cywilizacji komercyjnej. W literaturze bioetycznej ciągle toczy się dyskusja o zaletach i wadach komercjalizacji medycyny.²⁰⁵ Da się zauważyć komercyjny zwrot w medycynie na całym świecie, jak: klient, produkt, sprzedaż, itp. Widoczny jest wzrost nacisków menedżerów medycyny, na działaniach przynoszącymi zyski. Przeciw tego typu procedurom protestują nie tylko filozofowie, bioetycy, ale także i lekarze, pacjenci.

W ekonomicznym wiecznotrwałym społeczeństwie przekonanie o zyskach, a co za tym idzie i konsumpcji powoduje, iż urealniamy się możliwość człowieka bionicznego, który wszystko może kupić nawet zdrowie i życie. Rozwój transplantologii wspiera te tendencje. Są one zauważalne zwłaszcza wśród konsumentów, czyli potencjalnych kandydatów medycyny transplantacyjnej.²⁰⁶

Zdecydowane trzeba w tym miejscu podkreślić, iż ciało nie jest tylko jakimś *res extensa* dodanym do podmiotu, ale konstytuuje człowieka. Stosując w tym miejscu analogię na kanwie, której uwidacznia się zasada sprzedaży rynkowej organów, trzeba podkreślić, iż nie jest ono wytworem ludzkiej pracy a przynależą do podmiotu.²⁰⁷ W tym przypadku – jeśli podmiot traktuje się jako jedną z rynkowych rzeczy gwałci się niepowtarzalną wartość, godność człowieka, tym samym sprzedaje się byt w celu uzyskania dochodu.

W związku z powyższym można przypuszczać, że nie tylko medycyna, ale i ekonomia ciągle odwołuje się w swych zasadniczych pryncypiach do traktowania podmiotu jako mechanizmu przyrodniczego, dlatego też te dziedziny winny odnawiać właściwe rozumienie podmiotu oraz pogłębiać swój własny etos. Bez tych faktów, obie dziedziny

²⁰⁵ Zob. J. Duda, *Transplantacja w prawie polskim. Aspekty cywilnoprawne*, Kraków 1998, s. 16 – 35.

²⁰⁶ Zob. M. Nowacka, *Etyka a transplantacje*, Warszawa 2003, s. 73 – 104.

²⁰⁷ Zob. R. Tokarczyk, *Prawa narodzin, życia i śmierci. Podstawy biojursprudencji*, Kraków 2002.

naukowe mogą ulec ideologizacji.

2. Medycyna luksusowa

Medycyna wprowadza nową jakość we wspólnocie ludzkiej, wpisuje się też w dostrzegalną przez filozofów globalną monokulturę, która niszczy znacząco ludzką odmienność w spostrzeganiu siebie i innego.²⁰⁸

Nowe społeczeństwo staje się wymagające, tym samym implikuje to nieustanne dążenie do polepszania świata ludzkiej egzystencji, a także do tworzenia nowo-luksusu. Struktura nowo-luksusu powoduje, iż powstają nowe techniki nie tylko w elektronice, ale i w medycynie. Biotechnologia i jej rozwój dała możliwość eksperymentów na embrionach, komórkach oraz pojawiła się możliwość klonowania.

Klonowanie sprzyja tak zwanej eugenicie pozytywnej, która ma na celu tworzenie społeczeństwa udoskonalonego, przede wszystkim pod względem fizyczno-intelektualnym. Pokusą więc może być wprowadzenie udoskonalenia konkretnych cech oraz tworzenie tak zwanych ludzi doskonałych z połączenia cech międzygatunkowych.²⁰⁹

2. 1. Ulepszanie form

Zasadniczym elementem medycyny, tak zwanej luksusowej, jest nieterapeutyczny charakter. Medycyna ta, jej przedstawiciele, dążą nie tylko do ratowania pacjenta, czy też poprawy ludzkiego zdrowia, ale do ulepszania form. Widoczne jest to w takich dziedzinach medycznych jak: implantologia, protetyka, techniki wspomagania prokreacji, czy chirurgia plastyczna, a także antykoncepcja. Trzeba również pamiętać, że do tych form można także zaliczyć eugenikę czy klonowanie. W zakresie medycyny luksusowej mieszczą się czynniki zupełnie nowego celu działań medycznych, odmiennych aniżeli miało to miejsce dotychczas, w medycynie, np.:

- A. Zapobieganie urazom, chorobom a także promocji zdrowia
- B. Opieka nad osobami chorymi a także opieka paliatywna
- C. Przynoszenie ulgi w cierpieniu

²⁰⁸ Zob. D. Tracy, *Klonowanie ludzi i sfera publiczna: obrona intuicji dobra*, s. 207.

²⁰⁹ Zob. M. Machinek, *Życie w dyspozycji człowieka*, s. 59-60.

D. Zapobieganie przedwczesnej śmierci.²¹⁰

Medycyna luksusowa charakteryzuje się dość wysokimi kosztami. Z tego względu niektóre zabiegi, nawet ratujące ludzkie życie, służą jedynie pewnej grupie społecznej.

Innymi słowy medycyna luksusowa ma na celu spełnianie ludzkich marzeń i aspiracji, czyli oferuje swoje usługi osobom, które cierpią nie tyle z powodu jakiejś anatomiczno-fizjologicznej patologii, ale dlatego że odbiegają od wyimaginowanego ideału, dyktowanego przez modę lub własne fantazje. Z tego powodu mogą się one nawet domagać interwencji, które – w świetle klasycznie rozumianej medycyny – trzeba by uznać za nieterapeutyczne na przykład wszczepianie implantów silikonowych powiększających piersi kobiety.²¹¹

Pewne okoliczności także powodują, że zabiegi stosowane przez medycynę klasyczną stają się działaniami medycyny luksusowej. Przykładem mogą tu być operacje plastyczne. Niektóre z nich mają charakter pozytywny, jak na przykład operacje o charakterze rekonstrukcyjnym, które podejmowane są w celu naprawy zniekształceń ciała powstałych wskutek wypadków, chorób wad wrodzonych. Inne operacje o charakterze estetycznym, które mają na celu poprawę wyglądu na życzenie, pacjenta lub pacjentki.²¹²

Powstanie i dynamiczny rozwój medycyny luksusowej spowodowane są kilkoma czynnikami.

A. Pierwszym z nich jest autonomia pacjenta. Osoba – pacjent decyduje o wyborze metod terapii lub odstąpienia od niej. Wzrost jego autonomii przejawia się także w tym, że może on żądać od lekarzy spełniania własnych pragnień, a dobro, jakim się kieruje może być zrelatywizowane. Zatem subiektywne pragnienia należą do dobra pacjenta.²¹³ Powyższe działania mają swoje konotacje we współczesnej tendencji kulturowo-filozoficznej, która zanegowała istnienie wartości niezmiennych, takich jak: natura, istota, podmiot, a na ich miejsce wprowadziła absolutną

²¹⁰ Zob. T. Biesaga, *Właściwe i niewłaściwe cele medycyny*. Medycyna Praktyczna 5(2004), s. 20-25; Zob. także, A. Muszala, *Medycyna luksusowa – ocena etyczna nieterapeutycznych usług medycznych*, Medycyna Praktyczna 2006/05.

²¹¹ Zob. T. Biesaga, *Właściwe i niewłaściwe cele medycyny*. Medycyna Praktyczna 5(2004), s. 20-25.

²¹² Zob. tamże; Zob. także, A. Muszala, *Medycyna luksusowa – ocena etyczna nieterapeutycznych usług medycznych*, Medycyna Praktyczna 2006/05.

²¹³ Zob. tamże.

racjonalność i biofizycyzm. W tak rozumianym świecie ciało nie należy już do istotnych elementów określających człowieka, lecz staje się jedynie rzeczą, na której dokonuje się przemian.

B. Drugi ma też swoje źródło w rozróżnieniu pomiędzy zasadniczymi pojęciami, które uzewnętrzniają człowieka wiecznotrwałego w słowach: chcieć i mieć. Dotychczas w medycynie mówiono o istnieniu potrzeby, czyli potrzeby pomocy pacjentowi. Fakt ten określał konieczność przywrócenia, w miarę możliwości medycyny do funkcjonowania podmiotu. Tymczasem chcieć i mieć otwiera horyzonty nieskończonych możliwości manipulowania, które mogą dotyczyć tak poszczególnych jednostek, jak i całego rodzaju ludzkiego.²¹⁴

Człowiek zatem dzięki współczesnej wiedzy medycznej może w zakresie swego *res extensa* realizować marzenia o udoskonalaniu, zmienianiu a nawet projektowaniu podmiotu.²¹⁵ W takim ujęciu człowiek może dokonywać dowolnych modyfikacji swojego ciała bez odwoływania się do jakichś niezmiennych determinantów. Człowiek staje się projektem, częścią materii, częścią ewoluującego wszechświata.

2. 2. Problemy medycyny luksusowa²¹⁶

Pojawienie się różnych technik biomedycznych zaliczanych do medycyny luksusowej implikuje poważne pytania natury filozoficznej a także etycznej. Pierwszym z nich jest pytanie o samą medycynę, a na tej postawie należy zapytać o wykroczenie poza zasadnicze cele medycyny.²¹⁷

Szukając odpowiedzi należy zastanowić się, czy medycyna we współczesnym świecie nie jest uwikłana w ekonomię, czy też w politykę, czy też różnego rodzaju ideologie akceptujące utopie, które w rzeczywistości narzucają człowiekowi formy zniewolenia, takie

²¹⁴ Zob. T. Biesaga, *Właściwe i niewłaściwe cele medycyny*. Medycyna Praktyczna 5(2004), s. 20-25; Zob. także, A. Muszala, *Medycyna luksusowa – ocena etyczna nieterapeutycznych usług medycznych*, Medycyna Praktyczna 2006/05.

²¹⁵ Zob. T. H. Engelhardt, *Bioethics and secular humanism: the search for a common morality*. London-Philadelphia, 1991, s. 114.

²¹⁶ Zob. A. Muszła, *Medycyna luksusowa*, [w:] tenże, pod red., *Encyklopedia bioetyki: personalizm chrześcijański: głos Kościoła*, Radom, Polwen 2005, 285.

²¹⁷ Zob. tamże.

jak: poprawa genetycznego wyposażenia człowieka, praktyki eugeniczne, ulepszanie form ludzkiego ciała.

Historia nauk medycznych, ale nie tylko, pokazuje, iż w dobie „mieć” fakty z czasów medycyny okresu narodowo-sacjalistycznego w Niemczech²¹⁸ są dziś obecne.²¹⁹ Ten głęboki problemem, jaki rysuje się na tle rozwoju medycyny luksusowej dotyczy zmiany etosu lekarskiego, deontologii i etyki medycznej. Pojawia się dylemat, jak dalece lekarz ma spełniać pragnienia pacjenta, zwłaszcza, gdy domaga się on działań ryzykownych, niekoniecznych, o nieznanym konsekwencjach. Medycyna współczesna stoi wobec alternatywy wyboru pomiędzy tradycyjną opcją realistyczną, w której człowiek ma swoją niezmienną naturę, a koncepcją biofizyczną, postrzegającą człowieka jako nieskończony *res extensa*.

W medycynie luksusowej zapomina się o kilku ogólnych zasadach etyczno społecznych, mianowicie:

A. Zasada solidarności. Dzięki tej zasadzie członkowie społeczeństwa wzajemnie się wspierają.

Inną zasadą, a konkretnie postulatem jest:

B. Powrót lekarzy oraz pracowników służby zdrowia do norm kodeksu hipokratejskiego. Zasada ta w Deklaracji Genewskiej z 1948 roku została niejako zmieniona. Dzięki temu zabiegowi etos medycyny został diametralnie przekształcony, naciskając jednocześnie na dobro ludzkości.²²⁰

Podsumowując należy stwierdzić, iż medycyna luksusowa odeszła od zasadniczych celów medycyny. Spór o model medycyny jest w rzeczywistości sporem o antropologię a także o teorię społeczeństwa. W tym miejscu należy zapytać: czy nauki biomedyczne mają służyć integralnie pojętemu dobru osoby ludzkiej, czy też jakimś innym priorytetom indywidualnym i społecznym?

Medycyna od najdawniejszych czasów służyła człowiekowi. Zasady te regulowały odniesienie lekarza do pacjenta, dzięki tym faktom powstał swoisty etos, który stał się zasadą szacunku lekarzy. Tymczasem medycyna luksusowa odrywa nauki biomedyczne od właściwego fundamentu, jakim jest dla nich świat obiektywnych, niezmiennych wartości i

²¹⁸ Zob. G. L. Posner, J. Ware, *Mengele. Polowanie na anioła śmierci*, Kraków 2000.

²¹⁹ Zob. J. Newell, *W roli Stwórcy? Dokąd zmierza inżynieria genetyczna*, Warszawa 1997, s. 11.

²²⁰ Zob. Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, Watykan 1987, nr 38; Zob. także. A. Muszala, *Medycyna luksusowa – ocena etyczna nieterapeutycznych usług medycznych*, *Medycyna Praktyczna* 2006/05.

przenosi je na nowy poziom, podporządkowany socjologicznym i egoistycznym imperatywom.

3. Eugenika

Klonowanie człowieka wprowadza nową jakość we wspólnocie ludzkiej, począwszy od rodziny, poprzez narody i państwa, a skończywszy na społeczności międzynarodowej. Wpisuje się też w dostrzegalną przez filozofów globalną monokulturę, która niszczy znacząco ludzką różnicę i odmiennosc w myśli ekonomiczno-politycznej, antropologii, czy etyki.

Nowe społeczeństwo staje się mieszaniną ludzi i ludzi-klonów. Ci drudzy są wytworem nauki i technologii.²²¹ Ich struktura somatyczna jest zaplanowana bądź jako zwykłą kopia macierzystych organizmów, bądź jako produkt manipulacji genetycznej. Klonowanie sprzyja tak zwanej eugenicie pozytywnej, która ma na celu tworzenie społeczeństwa udoskonalonego, przede wszystkim pod względem fizyczno-intelektualnym. Pokusą więc może być wprowadzenie udoskonalenia konkretnych cech oraz tworzenie tak zwanych ludzi doskonałych.²²²

Współczesna medycyna nie tylko leczy, ale także coraz częściej określa parametry społeczne.²²³ Niesie to ze sobą określone ryzyko, ponieważ mogą na tej drodze zostać ustalone, a jednocześnie narzucone standardy społeczne, które muszą być zachowane, aby program został zrealizowany. Mimo obaw, w wyniku zabiegów bioetyków, wyrosło społeczeństwo zwane eugenicznym od pojęcia eugenika.

3. 1. Eugenika szczegółowa

Przejsie od ogólnych zasad społeczeństwa eugenicznego do szczegółowych zastosowań eugeniki wymaga uwzględnienia i klasyfikacji manipulacji genetycznych,

²²¹ Zob. P. SolarSKI, praca magisterska, *Fenomen klonowania w świetle polskiej literatury etyczno-teologicznej*, Warszawa 2006, s. 88.

²²² Zob. M. Machinek, *Życie w dyspozycji człowieka*, s. 59-60.

²²³ Zob. D. Ślęczek-Czakon, *Argument równi pochyłej w bioetyce. Spór o granice ryzyka w działaniu*, [w:] *Etyka wobec problemów współczesnego świata*, red. H. Promieńska, Katowice 2003, s. 147.

a co za tym idzie problemów, które w wyniku manipulacji się pojawiają.²²⁴ Wśród manipulacji genetycznych wyróżnić można manipulacje typu instrumentalnego i antropologicznego.

Przez manipulacje instrumentalne należy rozumieć ogół działań w zakresie inżynierii genetycznej, których przedmiotem jest substancja istot żywych innych niż człowiek.²²⁵ Natomiast przedmiotem manipulacji antropologicznej są działania genetyczne dokonywane na ludzkiej substancji genetycznej lub w obrębie embriologii na ludzkich komórkach rozrodczych.

W ujmowaniu społeczeństwa eugenicznego należy zwrócić uwagę na manipulacje antropologiczne oparte na kryterium ich zastosowania w eugenicie. W związku z tym rozróżnia się eugenikę pozytywną oraz eugenikę negatywną:

A. Eugenika pozytywna obejmuje manipulacje zmierzające do udoskonalenia gatunku ludzkiego przez polepszenie puli genetycznej bądź określonych populacji, czyli grup wyselekcjonowanych na podstawie odpowiednio dobranych kryteriów, bądź całego społeczeństwa.²²⁶

B. Eugenika negatywna wychodzi z faktu, że w społeczeństwie ludzkim występują ujemne mutacje genetyczne powodujące patologiczne stany u dotkniętych nimi jednostek. Zmierza więc do przeciwdziałania tym stanom szczególnie w aspekcie zwalczania chorób dziedzicznych²²⁷, w miejsce programu nowego społeczeństwa. W bezpośrednim zasięgu działań eugeniki negatywnej znajduje się przeto *homo patiens*.

²²⁴ Zob. A. Laun, *Współczesne zagadnienia teologii moralnej. Teologia moralna – zagadnienia szczegółowe*, Kraków 2002, s. 396; Zob. także, J. Newell, *W roli Stwórcy? Dokąd zmierza inżynieria genetyczna*, Warszawa 1997, s. 11.

²²⁵ Zob. I. Wilmut, K. Campbell, C. Tudge, *Ponowny akt stworzenia*, Poznań 2002, s. 76; Zob. także, A. Szweykowska, J. Szweykowski, *Botanika. Morfologia*, s. 316.

²²⁶ Zob. R. Winston, *Manipulacje genetyczne*, Warszawa 1998, s. 44; Zob. także, C. Żekanowski, *Osoba i osobnik, czyli meandry eugeniki*, cz. I, [w:] *Biuletyn Polskiego Stowarzyszenia Rentinitis Pigmentos*, 10(2003)nr.1nr, [w:] http://www.retinaamd.org.pl/biuletyn_10.php#eugenika, 27.03.2006r.

²²⁷ Zob. J. Newell, *W roli Stwórcy? Dokąd zmierza inżynieria genetyczna*, Warszawa 1997, s. 42; Zob. także, A. Muszla, *Wybrane zagadnienia etyczne genetyki medycznej*, Kraków 1998, s. 44; Zob. także, C. Żekanowski, *Osoba i osobnik, czyli meandry eugeniki* cz. I, [w:] *Biuletyn Polskiego Stowarzyszenia Rentinitis Pigmentos*, 10(2003)nr.1, [w:] <http://www.retinaamd.org.pl/biuletyn10.php#eugenika>, 27.03.2006r.

3. 2. Manipulacje antropologiczne

Ogromne zainteresowanie, a równocześnie przejawy niepokoju, jakie wzbudziła współczesna genetyka mają swoje źródło nie tyle w perspektywach penetracji tajemnicy biologicznego stawania się człowieka, co raczej w możliwościach zastosowania jej osiągnięć przez eugenikę pozytywną. Dlatego należy zwrócić uwagę na jej cele i środki.

Podstawowym celem jest wizja przyszłego stanu ludzkości, która polega na stworzeniu doskonałego społeczeństwa. Charakteryzować się ono będzie udoskonaloną maksymalnie pulą genetyczną ludzkości, racjonalną organizacją społeczeństwa opartą na naukowych metodach socjotechnicznych, planowym sterowaniem procesami społecznego rozwoju, a wreszcie optymalną strukturą społeczną.²²⁸ Społeczeństwo zostanie utworzone z wyselekcjonowanych drogą genetycznego doboru elitarnych grup genialnych znakomitości i wybitnych fachowców reprezentujących wszystkie dziedziny życia zbiorowego, od gwiazd sportowych poczynając a kończąc na ekspertach nauki i sztuki. Obok nich egzystować jednak będą sztucznie produkowane kategorie istot ludzkich przeznaczonych do spełniania służebnych funkcji społecznych, a także ekipy jednostek o specjalnych własnościach, np.: odpornych na promieniowanie lub niewymagających relaksu i snu, aby mogły wykonywać odpowiednie zadania.²²⁹

Środki, o które w tym wypadku chodzi, obejmują określone techniki inżynierii genetycznej. Do nich zaliczyć należy trojaki rodzaj manipulacji:

- A. Sztuczne zapłodnienie pozaustrojowe,
- B. Sztuczna inseminacja,
- C. Klonowanie.

Gdy chodzi o dwa pierwsze rodzaje manipulacji trudno jest wyznaczyć granicę dzielącą eugenikę pozytywną i negatywną, ponieważ nie wiadomo, czy mają one służyć terapeutycznym, socjotwórczym, czy też jeszcze innym celom, np.: ekonomicznym. Klonowanie, jak zauważyli eugenicy, wiąże się z nadziejami na urzeczywistnienie planów z rozwojem tej właśnie techniki.²³⁰

²²⁸ Zob. C. Żekanowski, *Osoba i osobnik, czyli meandry eugeniki*, cz. I, [w:] Biuletyn Polskiego Stowarzyszenia Rentinitis Pigmentos, 11 (2003)nr.2, [w:] <http://www.retinaamd.org.pl/biuletyn11.php>, 27.03.2006r.

²²⁹ Zob. T. Ślipko, *Bioetyka – najważniejsze problemy*, p. B., *Manipulacje antropologiczne: eugenika pozytywna*, Kraków 2008.

²³⁰ Zob. tamże.

3. 3. Zabiegi i technika klonowania

Zabiegi i technika klonowania polegają na przeszczepieniu jądra dowolnej komórki organizmu do komórki jajowej innego organizmu tego samego gatunku.²³¹

A. Klonowanie reprodukcyjne ma na celu powoływanie do istnienia nowej istoty ludzkiej obdarzonej tym samym genotypem, co osoba dawcy jądra. Sklonowany embrion byłby więc wszczepiany – podobnymi metodami co embriony powstałe w wyniku zapłodnienia *in vitro* – do łona kobiety, nie będącej jego biologiczną matką. Urodzone w rezultacie tego dziecko byłoby bliźniaczym bratem dawcy jądra. Warto zwrócić uwagę na to, że posiadanie tego samego genotypu nie oznacza bynajmniej, że sklonowany człowiek będzie kalką osobową dawcy jądra. Nawet jednojajowe bliźnięta, wychowywane zazwyczaj nie tylko w tym samym czasie, ale i w tym samym środowisku, różnią się przecież nieraz zarówno temperamentem, zainteresowaniami, jak również innymi cechami osobowymi. Otóż człowiek sklonowany wychowywany byłby w innym czasie i w innym środowisku niż jego pierwowzór, zatem różnice osobowe byłyby z pewnością jeszcze większe niż w przypadku bliźniąt jednojajowych.²³²

B. Klonowanie produkcyjne niesłusznie nazwane nieraz terapeutycznym, polega na produkowaniu embrionów o tym samym, co dawca jądra wyposażeniu genetycznym z myślą o użyciu ich przy leczeniu owego dawcy jądra. Próby powoływania do życia nowych istot ludzkich wyłącznie w celu użycia ich do czyjejs terapii zaczęły się wkrótce po wypracowaniu technik zapłodnienia *in vitro*. Wspomnieć należy tu fakt zapłodnienia jaj pobranych od rodzonej córki spermatą jej cierpiącego na chorobę Alzheimera ojca, i następnie wczepienie jej embrionów do macicy, ażeby za kilka miesięcy posłużyć się jej komórkami mózgowymi przy leczeniu tegoż ojca.²³³ Natomiast klonowanie produkcyjne polega na tym, że powołuje się do życia nowe istoty ludzkie metodą klonowania, a uzyskanym w ten sposób zarodkom po kilku dniach przerywa się rozwój i przechowuje jako rezerwuare komórek, które będą użyte przy leczeniu dawcy jądra. Pokusa używania sklonowanych ludzkich embrionów

²³¹ Zob. P. Morciniec, *Ocalić (obraz) człowieka: istota dyskusji o komórkach macierzystych*, [w:] *Ocalić cywilizację – ocalić ludzkie życie*. Kraków, 2002: 119-129, 124; Zob. także, Z. Zalewski, *Czy istnieją granice postępu w badaniach naukowych w medycynie?: spór o komórki macierzyste*. Sztuka Leczenia 2002, s. 8, 47-52, 48.

²³² Zob. J. Salij, *Wybieram życie*, Poznań 2002, rozdz. I, p. 2.; Zob. także, J. Ziemia, *Klonowanie – zagrożenie, czy szansa?* Prawo i Medycyna, 3(2001) nr 9, s. 81-85.

²³³ Zob. tamże, s. 82-83.

przez medycynę będzie zapewne ogromna, gdyż genetycy zapowiadają możliwość odzyskania w ten sposób nawet zupełnie zniszczonych tkanek i organów.²³⁴

C. Klonowanie w celach doświadczalnych. Wobec niezwykłych osiągnięć, jakie genetycy uzyskali dzięki doświadczeniom na sklonowanych embrionach zwierzęcych, niektórzy badacze przenieśli te doświadczenia na embriony ludzkie. Warto odnotować, że – obok doświadczeń prowadzonych w celach medycznych – formułowane są teoretyczne pomysły doprowadzenia do powstania nowego gatunku istot rozumnych, jakichś nadludzi lub obok – ludzi, albo też wyprodukowania istot pośrednich między człowiekiem i zwierzęciem.²³⁵

D. Modyfikacja genotypu. Wprawdzie nie łączy się to bezpośrednio z naszym tematem, to jednak warto zwrócić uwagę na możliwości modyfikowania genotypu w ludzkim embrionie. Zmiany wprowadzone w ten sposób są nieusuwalne i dotyczą nie tylko całego życia tego człowieka, ale będą też przekazywane dziedzicznie. Generalnie rzecz biorąc, nie budzą poważniejszych zastrzeżeń zmiany wprowadzane w celach naprawę terapeutycznych.²³⁶

Klonowanie zatem jest odwrotnością tego, co w rozmnażaniu zwierząt wyższych ukształtowało się w trakcie procesów ewolucyjnych.²³⁷ Argument ogólnobiologiczny nabiera bez porównania większej wagi w odniesieniu do ewentualnych praktyk modyfikowania genotypu, czyli wprowadzenia zmian przekazywalnych dziedzicznie²³⁸ stąd też, jeśli wykluczyłoby się możliwość pojawienia „rzemieślników” mających ambicję stworzenia nowego gatunku, paralelnego do gatunku *homo sapiens*, nawet gdyby modyfikacje ludzkiego genotypu ograniczyć naprawę wyłącznie do minimalnych poprawek mających na celu jego drobne ulepszenie, zgoda na takie praktyki byłaby zapewne wejściem na drogę totalnego społeczeństwa eugenicznego.

²³⁴ Zob. J. Salij, *Wybieram życie*, dz. cyt., rozdz. I, p. 2.

²³⁵ Zob. tamże.

²³⁶ Zob. tamże.

²³⁷ Zob. J. Vial Correa, *Embrion ludzki jako organizm i jako ktoś spośród nas*, [w:] E. Sgreccia, T. Styczeń, J. Gula, C. Ritter, *Medycyna i prawo: za i przeciw życiu?*: Materiały z sympozjum zorganizowanego w 50. rocznicę uchwalenia przez Organizację Narodów Zjednoczonych Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka (Warszawa, Lublin, Kraków, 30 XI-5 XII 1998 r.). Lublin, RW KUL, 1999.

²³⁸ Zob. L. Eusebi, *La tutela dell'embrione umano: profili giuridici*, [w:] *Identità e statuto dell'embrione umano*, s. 274-286.

3. 4. Status ontologiczny embrionu

Znalezienie odpowiedzi na pytanie, czy embrion jest osobą, pozwoliłoby na rozwiązanie wielu kontrowersji, jakie powstały w dziedzinie współczesnej biomedycyny. Określenie statusu ontologicznego embrionu pozwoliłoby na sformułowanie „karty odrzucającej wiecznotrwałość”, ona to stałaby się podstawą okazywania należnego szacunku istocie ludzkiej.

3. 4. 1. Embrion, materiał biologiczny

Embrion ludzki używany jest także przez niektórych naukowców do doświadczeń.²³⁹ Według Riguttiego cechuje on ludzi, którzy przyjmują jedno z dwóch założeń:

A. Albo jest on jednostką naszego gatunku nie jest tym samym, co być istotą ludzką (przywileju bycia istotą ludzką nabierają dopiero te jednostki gatunku, które osiągnęły jakiś konwencjonalnie ustanowiony poziom rozwoju świadomości, przyjęcia przez społeczeństwo.²⁴⁰

B. Albo nie wszystkie istoty ludzkie mają prawo do życia oraz do ochrony przed użyciem ich jako materiału doświadczalnego, albo jako rezerwuaru organów do transplantacji, czy nawet jako tworzywa w przemyśle kosmetycznym.²⁴¹ W ten sposób powstała eugenika wolnego rynku.²⁴²

²³⁹ Zob. L. Melina, *Corso di bioetica. Il Vangelo della vita*, Casale Monferrato 1996, s. 125 – 131; Zob. także, L. Melina, *Questioni epistemologiche relative allo statuto dell’embrione umano*, [w:] *Identità e statuto dell’embrione umano*, s. 75-105.

²⁴⁰ Zob. J. Salij, *Wybieram życie*, dz. cyt., rozdz. I, p. 1.

²⁴¹ Zob. tamże; Zob. także, A. Rigutti, *Gravidanza*, Firenze 1994, s. 56 – 58.

²⁴² Jak zauważył Cezary Żekanowski „powstała eugenika konsumencka Łączyłaby ona przewidywalność metody zapłodnienia *in vitro* i selekcji embrionów, z dowolnością składanego projektu. Fakt oferowania diagnostyki preimplantacyjnej przez coraz więcej ośrodków wspomaganego rozrodu, wskazuje na przesunięcie zainteresowania instytucji komercyjnych z pomocy parom w urodzeniu dziecka, na pomoc w urodzeniu dziecka wolnego od przynajmniej niektórych recesywnych mutacji.

W październiku 2000 roku biofizyk Gregory Stock z Uniwersytetu w Los Angeles stwierdził, że już w niedalekiej przyszłości rodzice będą wybierać profil genetyczny swoich dzieci. Stock, szef wykonywanego na zlecenie byłego prezydenta USA Billa Clintona programu badawczego *Science, Technology and Society*, zauważył, że „dzieci są zbyt ważne, by pozostawiać je przypadkowemu spotkaniu spermy z komórką jajową”

Recepta profesora Stocka jest prosta: kobiety deponować będą swoje komórki jajowe w specjalnym banku. W wyniku zapłodnienia in vitro utworzonych zostanie szereg embrionów, z których rodzice (lub matka) wybrać będą mogli najbardziej im odpowiadające. Oczywiście większość złożonych cech fenotypowych człowieka (np. inteligencja) jest wynikiem współdziałania szeregu genów oraz środowiska. Jednak już obecnie możliwe jest eliminowanie w ten sposób najczęstszych szkodliwych mutacji, związanych z chorobami monogenowymi czy predyspozycją do niektórych schorzeń, w tym nowotworowych.

Można oczekiwać, że nowoczesne techniki przeglądania całego genomu umożliwią – przynajmniej przybliżone – sortowanie embrionów, w zależności od posiadanego przez nie genetycznego podłoża pożądanych cech wielogenowych.

Jedną z cech macdonaldyzacji społeczeństwa jest dążenie do osiągnięcia maksymalnej przewidywalności podejmowanych działań. Ten aspekt widoczny był już u początków dwudziestowiecznej eugeniki: uporządkowanie i poddanie racjonalnej kontroli ludzkiej reprodukcji. Wydaje się, że jest to najmniejszy wspólny mianownik wielu różnych form eugeniki, wyraźnie widoczny w możliwej „eugenicie konsumenckiej”. Można wymienić wiele przyczyn, dla których niczym nieograniczona „eugenika wolnego rynku” jest niepożądana. Przede wszystkim możliwość selekcji „najlepszych” spośród wielu embrionów całkowicie zmieniałaby związki między rodzicami i ich dziećmi. Dzieci nie byłyby już darem, niespodzianką, nie byłyby niepowtarzalne i jedyne: byłyby jedynie mniej czy więcej udaną realizacją projektu, wynikiem selekcji możliwych cech. Czułyby się nie osobą, należącą do samej siebie, lecz rezultatem wyboru rodziców, wyboru uwarunkowanego czynnikami ekonomicznymi rodziny, aspiracjami i niespełnionymi marzeniami rodziców, istniejącą modą, w stopniu o wiele większym, niż ma to miejsce teraz, w odniesieniu do dających się kształtować w wychowaniu cech osobowości dziecka. Jest to sytuacja zasadniczo różna od dzisiejszej.

Popularna w świecie zachodnim mitologia genetyczna uznaje, iż większość fizycznych i psychicznych cech człowieka, a nawet jego społeczna atrakcyjność i sukces życiowy zależą bezpośrednio od genotypu. Jak w przypadku innych mitologii, wątpliwe bądź bardzo ograniczone uzasadnienie na gruncie biologii nie jest najważniejsze. W tym ujęciu przekaz genetyczny staje się rodzajem biologicznego posagu, ważniejszym od przekazu kulturowego i miłości rodzinnej. Już dziś dziecko często traktowane jest jako zwieńczenie posiadanych dóbr konsumpcyjnych, czy utrwalenie biologicznych właściwości rodziców. Stąd tak duża popularność różnorodnych technik wspomaganego rozrodu. Stosowanie na stosunkowo szeroką skalę w USA hormonu wzrostu, dla zwiększenia wysokości dzieci niskich – choć mieszczących się w granicach biologicznej normy - wskazuje na istnienie społecznego przyzwolenia dla podobnych praktyk.

Z najnowszych badań zespołu profesor Dorothy Wertz przeprowadzonych na podobną jak poprzednio skalę, wynika wzrastające poparcie genetyków i lekarzy prowadzących porady genetyczne dla prenatalnego ustalania płci dzieci (w porównaniu ze stanem z roku 1985). W USA od połowy lat osiemdziesiątych prenatalny wybór płci jest zresztą stosunkowo łatwo dostępny. Szereg klinik oferuje diagnostykę prenatalną wyłącznie w celu określenia płci płodu (do 18 tygodnia ciąży). W Chinach, Korei i Indiach, w których ze względów kulturowych męskie potomstwo jest rodzajem inwestycji, aborcja ze względu na płeć stała się niesłychanie popularna. Rezultatem stało się zachwianie proporcji rodzących się dziewczynek i chłopców (w 2001 roku 926:1000). Obecnie w Korei, z powodu coraz bardziej niekorzystnego stosunku urodzeń chłopców do dziewczynek, selekcja płci została zdelegalizowana.

3. 4. 2. Zwolennicy i przeciwnicy

Pierwszy argument wysuwany przez zwolenników przyznania statusu osoby embrionowi ludzkiemu określany jest mianem argumentu biologiczno-genetycznego. Stwierdza on, że po połączeniu się gamet ujawnia się nowym organizmem biologicznym, który w sposób aktywny rozpoczyna pracę nad rozwojem samego siebie. Jest to nieustannie ten sam, indywidualny organizm, który posiada swoją niezmienną tożsamość. Rozwój ten dokonuje się według trzech zasad: koordynacji, kontynuacji i stopniowości.²⁴³

Problem bliźniactwa nie oznacza braku indywidualności embrionu, gdyż w tym przypadku mówi się o powstaniu nowego embrionu, z embrionu już istniejącego; obydwie embriony posiadają tę samą indywidualną naturę.²⁴⁴

Mimo tych niepokojących faktów w ostatnich miesiącach w Wielkiej Brytanii Komisja d/s Zapłodnienia i Embriologii (HFEA), która reguluje niektóre procedury embriologiczne, prowadzi konsultacje społeczne w sprawie zgody na prenatalną selekcję płci techniką sortowania plemników.

Już teraz zresztą większość banków spermy w USA oferuje katalog wszystkich dostępnych dawców. Ostatnio możliwy jest również wybór konkretnej dawczyni oocytu. Jest to metoda stosunkowo niedoskonała, nie dająca pewności uzyskania zamierzonego rezultatu, czyli dziecka o określonych cechach. Wskazuje jednak na motywy wyboru dawcy i kierunek akceptowanych społecznie zmian. Podobne jak w USA tendencje, obserwuje się także w innych krajach. Jednak nawet w przypadku braku możliwości swobodnego wyboru, grupa dawców dobierana jest ze względu na zdrowie fizyczne i psychiczne, normalną lub wyższą od normalnej inteligencję, brak chorób i deformacji. Wydaje się, że eugenika konsumencka nie byłaby więc radykalnie nowym projektem, a jedynie projektem bardziej doskonałym technicznie. Oczywiście pomiędzy tymi praktykami, a naturalnym dobrem par, w którym pewne elementy „eugeniczne” – nawet nieświadomie – odgrywają rolę, istnieje ogrom różnic. Możliwą konsekwencją narodzin „eugeniki wolnego rynku” w społeczeństwie o dużej rozpiętości dochodów byłoby powstanie kolejnego podziału, na mniejszość stosującą techniki genetyczne w reprodukcji i większość rozmnażającą się w sposób naturalny. W pewnym punkcie można się spodziewać nieuchronnej interwencji struktur państwa, w kierunku „zobiektywizowania” eugeniki dla celów np. bezpieczeństwa narodowego. Można również wspomnieć o problemie kontroli jakości, zwłaszcza gdyby zrealizowano plany wzmocnienia genetycznego. Na przykład, co z produktami tzn. urodzonymi już dziećmi, które nie odpowiadałyby – po roku lub dziesięciu latach - złożonemu zamówieniu? Kwestia ta – także w aspekcie prawnym – byłaby szczególnie wyraźna, gdyby zrealizowano plany wzmocnienia genetycznego”.

C. Żekanowski, *Osoba i osobnik, czyli meandry eugeniki*, [w:] Biuletyn Polskiego Stowarzyszenia Rentinitis Pigmentos, 11(2003) nr.2, [w:] http://www.retinaamd.org.pl/biuletyn_11.php#eugenika, 20.07.2006r.

²⁴³ Zob. A. J. Katolo, *Status i moralne prawa nienarodzonego we włoskiej literaturze teologiczno-bioetycznej po Soborze Watykańskim II*, Lublin 1999, rozdz. I, [w:] www.mateusz.pl

²⁴⁴ Zob. tamże; Zob. także, M. Reichlin. *Lo statuto dell’embrione umano e la procreazione assistita*, [w:] *Introduzione allo studio della bioetica*, red. P. Cattorini, R. Mordacci, M. Reichlin, Milano 1996, s. 270-

Innym argumentem tak zwanym probabilistycznym jest argument kontekstowy. Chodzi tutaj o nadanie statusu osoby ludzkiej embrionowi na podstawie danych nauk szczegółowych. Zwolennicy tego argumentu skłonni są uznać prawo do ochrony embrionu w przypadku braku pewności, czy ma się do czynienia z życiem osobowym, czy też nie.²⁴⁵

Kolejny argument to argumentem *in concreto* metafizyczny zwany potencjalnością, wypowiada się on, iż embrion jest już osobą. Zdolność embrionu do rozwoju nie jest przypadłością pasywną, tak jak w przypadku gamet, ale pozostaje czymś aktywnym; zdolność tę embrion posiada sam w sobie. Należy przyjąć, że embrion stopniowo nabiera coraz to nowych cech, bez utraty swojego statusu ontologicznego. Aktywna potencjalność jednostki jawi się z samej natury istnienia i z niej bierze tendencję do działania i rozwijania swoich zdolności jako osoba; argument ten bazuje na teleologii procesu embriogenezy. Wobec powyższego embrionowi ludzkiemu przysługują wszelkie prawa osoby ludzkiej, a szczególnie prawo do życia, gdyż stanowi on żywy, ludzki organizm, który stopniowo zaczyna wykazywać cechy osoby ludzkiej.²⁴⁶

W tym momencie należy zwrócić uwagę na koncepcję zwaną implantacją. Zwolennicy tego argumentu twierdzą, iż dopóki nie dojdzie do implantacji w macicy, trudno jest mówić o tym, iż nienarodzony stanowi indywidualny organizm biologiczny, czyli istnienia nie ujawnia się dopóki nie osiągnie stadium czterech komórek; komórki wczesnego embrionu zachowują totipotencjalność, (czyli mogą dać początek nowemu istnieniu biologicznemu).

272. Również w polskiej literaturze bioetycznej znajdujemy zwolenników tego argumentu. Zobacz dla przykładu: S. Kornas, *Współczesne eksperymenty medyczne w świetle etyki katolickiej*. Częstochowa 1986 s. 183; M. Dąbska, *Zasady deontologii w zakresie stosunku do życia ludzkiego i godności osoby ludzkiej*, [w:] *Refleksje nad etyką lekarską*, pod red. K. Osińska. Warszawa 1990 s. 36; J. Wróbel, *Kiedy ciało ludzkie może przyjąć duszę rozumną?*, W drodze 1990 nr 3 s. 19-29; J. Wróbel, *Godność poczętego życia ludzkiego*, Homo Dei 61: 1992 nr 2-3 (224-225) s. 36-51; J. Gula, *Problem człowieczeństwa człowieka nienarodzonego. W mieniu dziecka poczętego*, pod red. W. Gałkowski, J. Gula. Rzym – Lublin 1991 s.157- 159; L. Niebrój, *U początków ludzkiego życia*, Kraków 1997 s. 54-55.

²⁴⁵ Zob. M. Reichlin, *Lo statuto dell'embrione umano e la procreazione assistita*, dz. cyt., s. 272. Zwolennikiem tego stanowiska jest B. Häring, który stwierdza: „La ragione pare essere il fatto che in questo periodo la blastula non ha ancora il suo RNA, ma agisce sotto influsso del RNA materno. Perciò sarebbe possibile una gemellazione artificiale per ogni cellula. Quindi non saremmo ancora di fronte a una persona umana, che realizzi la definizione di Boezio: *rationalis naturae individua substantia*. Ma non dimentichiamoci che si tratta di vita umana in sviluppo verso l'individualizzazione. Insistiamo su questo: soltanto un individuo umano può possedere il carattere di persona”. B. Häring, *Etica medica*, Roma 1979 s. 136-137.

²⁴⁶ Zob. M. Reichlin. *Lo statuto dell'embrione umano e la procreazione assistita*, dz. cyt., s. 273-275

Zwolennicy tej hipotezy twierdzą, iż ponadto połowa wczesnych embrionów ginie w wyniku poronienia samoistnego. Wobec powyższego, zdaniem zwolenników implantacji mamy do czynienia jedynie z indywiduum genetycznym, a nie z osobową indywidualnością.²⁴⁷

Zwolennicy kolejnego kryterium, zwanego kryterium strukturalnym, dzielą rozwój embrionu na dwie zasadnicze fazy. Od momentu poczęcia aż do 6-8 tygodnia, kiedy to dokonuje się ontogeneza. Zygota posiada do tego momentu molekuły. Druga faza to okres od 6-8 tygodnia aż do urodzenia, kiedy to następuje rozwój i różnicowanie się komórek, które prowadzą do rozwoju jakościowego.²⁴⁸

Innymi kryteriami są kryteria wyrosłe na bazie Arystotelesowskiego hylemorfizmu. Jednym z przedstawicieli jest Donceel, którego zdaniem można dopuścić do usunięcia embrionu, jeśli ten nie otrzyma intelektualnej duszy. Kryterium wytworzenia struktur mózgowych stwierdza, iż dopóki nie istnieje wytworzony mózg, to nie można mówić o rozumnej naturze embrionu, a tym samym o jego statusie osoby. Zwolennikami tej tezy są: Singer i Wells.²⁴⁹

Ostatnie kryterium w określaniu statusu ontologicznego embrionu ludzkiego nosi nazwę kryterium samoświadomości. Bazuje ono na ustaleniach Engelhardta, dla którego organizm wtedy posiada prawo do życia i przysługuje mu status osoby, gdy jest świadomy swojego istnienia.²⁵⁰

Wyżej zaprezentowane kryteria przyznawania prawa do poszanowania życia wczesnego embrionu można podzielić na trzy grupy:

- A. Kryteria szanujące życie:
 - a. kryterium biologiczno-genetyczne,
 - b. kryterium probabilistyczne,
 - c. kryterium z potencjalności,
- B. Kryterium częściowego poszanowania implantacji,
- C. Kryterium bezwarunkowej negacji embrionu:

²⁴⁷ Zob. A. J. Katolo, *Status i moralne prawa nienarodzonego we włoskiej literaturze teologiczno-bioetycznej po Soborze Watykańskim II*, dz. cyt., rozdz. I; Zob. także, M. Reichlin. *Lo statuto dell'embrione umano e la procreazione assistita*, dz. cyt., s. 275-279.

²⁴⁸ Zob. tamże; Zob. także, s. 279-281.

²⁴⁹ Zob. tamże; Zob. także, M. Mori, *La fecondazione artificiale. Una nuova forma di riproduzione umana*. Roma – Bari 1995 s. 71.

²⁵⁰ Zob. tamże; Zob. także, H. T. Engelhardt, *Manuale di bioetica*, Milano 1991 s. 123-128.

- a. kryterium strukturalne,
- b. kryterium wytworzenia struktur mózgowych,
- c. kryterium samoświadomości.

Tego rodzaju argumentacja występuje zarówno wśród przeciwników, jak i zwolenników uznania embrionu za podmiot.²⁵¹

3. 4. 3. Embrion, a klasyczna definicja osoby

Klasyczna definicja osoby, której autorem jest Boecjusz stwierdza, iż osoba jest *individua substantia rationalis naturae*. W definicji należy wyróżnić trzy elementy, mianowicie: substancja, indywidualność, rozumność.

Substancja wyznacza akt istnienia, który transcenduje zdolności i akty specyficznie ludzkie. Można więc podkreślić metafizyczne pryncypium, które jest czymś więcej niż tylko sumą możliwości i aktów. Indywidualność jest rodzajem, wyróżnikiem ludzkiej, pojedynczej egzystencji. Rozumność odnosi się do cechy, która przynależy tylko człowiekowi.²⁵²

Zatem uzasadniając tezę, że embrion jest ludzką istotą stwierdzić należy, iż „zrodzony” według klasycznego ujęcia powinien posiadać tę samą naturę, co „rodzący”. W argumentacji filozoficznej Boecjusz powołuje się na filozofię Arystotelesa i koncentruje się na fakcie, że natura ludzka jest obecna u początku życia. W dalszych rozważaniach dotyczących definicji podmiotu należy stwierdzić, iż istnieją dwie koncepcje możliwości i aktu. Akt nadaje materii rzeczywistość istnienia w określonym momencie, zaś możliwość reprezentuje możliwość samą w sobie zmiany materii w coś innego. W tej też optyce embrion nie jest potencjalnym człowiekiem, ale jest człowiekiem w akcji, którego materia, w tym

²⁵¹ Zob. H. T. Engelhardt, *Manuale di bioetica*, Milano 1991 s. 123-128.

²⁵² Zob. A. J. Katolo, *Status i moralne prawa nienarodzonego we włoskiej literaturze teologiczno-bioetycznej po Soborze Watykańskim II*, dz. cyt., rozdz. I; Zob. także, L. Palazzani, *Personalism and bioethics*, *Ethics & Medicine* 1(1994) nr 10, s. 9; Zob. także, M. Reichlin, *Lo statuto dell’embrione umano e la procreazione assistita*, [w:] *Introduzione allo studio della bioetica*, pod red. P. Cattorini, R. Mordacci, M. Reichlin, Milano 1996, s. 269-309; Zob. także, L. Palazzani, *Personalism and bioethics*, *Ethics & Medicine* 1(1994) nr 10, s. 7-11; Zob. także, tenże, *I significati del concetto filosofico di persona e implicazioni nel dibattito bioetico e biogiuridico attuale sullo statuto dell’embrione umano*, [w:] *Identità e statuto dell’embrione umano*, s. 53-74.

określonym stadium istnienia, posiada swoją szczególną formę przypadłościową, która jest determinowana w kierunku wytworzenia postaci dojrzałej.²⁵³

W argumentacji antropologicznej podkreśla cielesność, która stanowi rzeczywistość unifikującą człowieka. Człowiek nie posiada ciała, lub go nie nabywa, ale jest ciałem, nawet wtedy, gdy to ciało posiada inne przypadłości. Jeżeli dzisiaj jest się ciałem, to będzie się nim również jutro, tak samo, jak i wczoraj było się tym samym ciałem, chociaż mogło być ono, lub też będzie inne od tego, które posiada się dzisiaj.²⁵⁴

²⁵³ Zob. A. J. Katolo, *Status i moralne prawa nienarodzonego we włoskiej literaturze teologiczno-bioetycznej po Soborze Watykańskim II*, dz. cyt., rozdz. I; Zob. także, S. Leone, *Bioetica, fede e cultura*, Roma 1995 s. 93-94; Zob. także, tenże, *Lineamenti di bioetica*, Palermo 1987; tenże, *Inizio vita*, [w:] *Dizionario di bioetica*, dz. cyt., s. 493-496, 498-505; Zob. także, tenże, *La medicina a servizio della vita fisica e spirituale*, *Bioetica e Cultura* 5(1996) nr 10, s. 139-153.

²⁵⁴ Zob. A. J. Katolo, *Status i moralne prawa nienarodzonego we włoskiej literaturze teologiczno-bioetycznej po Soborze Watykańskim II*, dz. cyt., rozdz. I.

W tym wypadku trzeba pamiętać, iż zwolennicy wiecznotrwałości często odwołują się do koncepcji ciała według filozofa: Teza o rozciągłości jako cesze konstytuującej naturę ciała jest tezą metafizyczną, ale zarazem przynależy do porządku poznawczego. Kartezjusz doszedł do niej krocząc drogą metodycznego wątpienia, gdy po niepodważalnym ujęciu własnego istnienia uświadamiać sobie zaczął istotową odmienność substancjalności umysłu od substancjalności ciała. Zob. J. Kopania, *Etyczny wymiar cielesności*, dz. cyt., s. 29. Substancjalność umysłu jest jednością absolutną, a więc jest z istoty niepodzielna. Cała filozofia Kartezjusza zawiera się właśnie w tej substancji, a oznajmiona została poprzez stwierdzenie *cogito ergo sum*. To wyrażenie jest pierwszą podstawową zasadą filozoficzną francuskiego myśliciela. Zob. E. Gilson, *Jedność doświadczenia filozoficznego*, dz. cyt., s. 95. Od tego momentu zaczął się rozwijać starannie nakreślony plan naukowego poznania świata przyrody. Zob. tamże, s. 101.. W tym stanowisku mieści się nie tylko teza świadcząca o odmienności substancjalnej umysłu i ciała, ale ukazana została różnica, która dotyczy zewnętrznego działania ciała jako mechanizmu. Tylko przy takim rozumieniu ciała można bowiem sformułować tezę o egzystencjalnej niezależności ciała i duszy. Hipoteza ta stała się principium filozofii przyrody Kartezjusza. Wyraźne stwierdzenie, że ciało może istnieć bez duszy, pojawia się w *Odpowiedzi na zarzuty drugie*, gdzie filozof wyprowadza wniosek, iż „umysł może istnieć bez ciała, a ciało bez umysłu”.. Kartezjusz, *Odpowiedzi na zarzuty drugie*, [w:] Kartezjusz, *Medytacje*, dz. cyt., s. 208. Według tego człowiek jest mechanizmem składającym się z części stałych, które z kolei przemieszczają się względem siebie w przestrzeni. Pierwotnym źródłem energii ciała ludzkiego jest ciepło, które w sercu zmienia się w energię mechaniczną. Energia powstała w sercu zostaje zużyta na wprawienie w ruch krwi, która podtrzymuje konstrukcję mechaniczną w stanie gotowości do wykonywania pracy. Działanie owego układu mechanicznego uzdalnia podmiot do życia, a co za tym idzie i do podporządkowywania świata przyrody. Zob. Kartezjusz, *Człowiek. Opis ciała ludzkiego*, dz. cyt., s. 57. Ta bezwzględna autonomia ciała ludzkiego jako mechanizmu, ustalona przez filozofa na płaszczyźnie fizycznej, nie mogłaby istnieć bez uzasadnienia ontologicznego, co zaś pozwalało na właściwy dystans poznawczy, tym samym zwiększało rzetelność badawczą. Wobec tego francuski myśliciel przyjmuje, iż ciało jest mechanizmem

W argumencie tym chodzi więc o podkreślenie indywidualnego „ja”, które się ujawnia w cielesności embrionu. Argumentacja człowieka bionicznego bazuje na danych z dziedziny

złożonym, posiadającym części składowe podobnie jak fontanna lub zegar – zbudowane wprawdzie przez ludzi – niemniej poruszające się w określony sposób jakby zaprogramowany przedmiot martwy. Zob. Kartezjusz, *Medytacje*, t. 1, dz. cyt., s. 111. Podobnie i w *Namiętnościach duszy*, Kartezjusz deklaruje, iż wyjaśni pokrótce ciało ludzkie ukazując jednocześnie mechanizm ciała. Zob. Kartezjusz, *Namiętności duszy*, dz. cyt., s. 32.

Stąd wyraźna deklaracja: „(...) rozważam ciało ludzkie jako pewien mechanizm tak urządzony i złożony z kości, nerwów, mięśni, żył, krwi i skóry, że gdyby nawet nie było w nim żadnego umysłu, to jednak miałyby wszystkie te same ruchy, które teraz się w nim odbywają nie z nakazu woli, a więc i nie pochodzą od umysłu.” Kartezjusz, *Odpowiedzi na zarzuty drugie*, [w:] Kartezjusz, *Medytacje*, dz. cyt., s. 208. To stanowisko filozof akcentował podkreślając zasadę ruchu, którą zamknął w trzech prawach mechaniki, nadto filozof sformułował czwarte prawo ruchu o istotnym znaczeniu, nie umieścił go jednakże wśród trzech wyliczonych prawideł. Brzmi ono: ruchowi przysługuje pewna określona ilość, która może być zawsze taka sama w całej powszechności rzeczy, jakkolwiek zmienia się w poszczególnych jej częściach, stąd części ciała poruszają się rozmaicie i zawsze zachowują te samą ilość ruchów. Z owych praw ruchu, myśliciel uczynił wszechstronny użytek, służyły one do wyjaśnienia ciał ożywionych jak i nieożywionych. Prawom tym podlegał człowiek i wszystkie właściwe mu funkcje cielesne. To rzeczowe podejście do opisu ciała ludzkiego jako mechanizmu funkcjonalnego prowadziło do konieczności użycia praw mechaniki. Jakkolwiek takowe rozumienie dawało możliwość racjonalnego uzasadnienia, niemniej prowadziło do pytania o duszę! Stąd to, co materialne związane, było z prawidłowościami świata przyrody, zaś to, co odnosiło się do *res cogitans*, podlegało prawom nieokreślonym. Fuzja rzeczy myślącej z *res extensa* dokonała się w mózgu.

Następnym krokiem związanym z mechaniką ciała ludzkiego będzie przedstawienie embriogenezy. Aczkolwiek proces powstawania nowego życia wiąże się z organizmem kobiety, niemniej zarodek rozwija się w przestrzeni, gdzie jako skupisko drobin zmienia się – podlega rozwojowi. Opisana przez Descartes`a embriogeneza przedstawia zbiorowiska małych cząsteczek, które zderzają się z sobą zgodnie z prawami mechaniki. Łańcuch tego rodzaju zdarzeń zostaje zapoczątkowany poprzez fakt wymiany nasienia obu płci. To rozpoczyna powstawanie życia, ale podporządkowanego prawom mechaniki.

Kartezjusz podając opis działania ludzkiego ciała w kategoriach mechaniki odrzucił głęboko zakorzeniony pogląd, jakoby dusza była źródłem ruchu ciała, mówił: „wszystkie te czynności w owej maszynie są całkowicie przyrodzonym następstwem samego tylko przestrzennego rozmieszczenia jej narządów, w równej mierze jak ruchy zegara bądź innego automatu.” O ile zatem przedmiotem wyjaśnień było ciało człowieka, to celowość jego budowy i struktury udzielił mu Ten, który świat wytrącił ze stanu spoczynku nadając mu ruch. Taki stan rzeczy prowadzi filozofa do twierdzenia, iż skoro celowość została zadana, to układ ciał ożywionych i nieożywionych podlega prawom mechanicznym przyrody, zaś owe prawa zostały nadane przyrodzie przez Absolut. Dzięki temu myśliciel ukazał, w oparciu o własne wyniki naukowe, iż w ciele nie ma nic duchowego, żadnej siły czy jakości przynależnych duszy. *Res cogitans* to substancja wyseparowana od ciała, zaś ciało podlega prawom mechaniki i jest zewnętrzne wobec umysłu, a tym samym zewnętrzne względem człowieka. Zatem ciało ma się tak do osoby jak pokarm do człowieka, który spełnia określoną funkcję by podmiot egzystował, natomiast jakoś pokarmu nie stanowi o tym, kim osoba istniejąca jest we wszechświecie.

embriologii, które stwierdzają, iż od momentu połączenia się gamet powstaje nowe istnienie tylko i wyłącznie na poziomie biologicznym. Jeśli kryterium biologiczno-genetyczne są specyfikę oprze się na argumentacji filozoficznej i antropologicznej wówczas można mówić o statusie ontologicznym embrionu. W przeciwnym wypadku możemy mówić jedynie o jakiejś nieokreślonej, bezjakościowej materii, która można użyć według własnych potrzeb.

3. 4. 4. Godności ciała

Zagadnienie godności podmiotu jest jednym z kluczowych problemów filozoficznych, antropologicznych a przede wszystkim etycznych. Jeżeli podmiot – *animal rationale* ma stanowić podstawę dla medycyny to filozofia oraz etyka nie może przemilczeć pragnień ludzkich dążących do wiecznego bycia tu i teraz. Godność podmiotu w refleksji antropologicznej wynika z faktu bycia człowiekiem. Oznacza to, że podmiot jest naczelną istotą wśród ssaków posiadającą rozum i wolę. Według tego być podmiotem oznacza, że jednostka jest indywidualna i niepowtarzalna, zaś w swym ciele spełnia – akty ludzkie – dlatego nie można odseparowywać godności osoby ludzkiej jako istoty duchowej od godności ciała.²⁵⁵

Niestety, we współczesnym podejściu do człowieka zaciążyła wizja dualistyczna, która przeciwstawia duszę – ciału. Stąd też powstaje wiele niejasności w refleksji antropologicznej a także bioetycznej. Nie wchodząc w szczegóły trzeba stwierdzić, iż człowiek bioniczny nie ukazuje godności ciała ludzkiego. Ciało jest jedynie jakąś częścią lub jakimś sektorem człowieka, zatem człowiek na tyle ma ciało, na ile to ciało można poprawić, ulepszyć a czasem zredukować na potrzeby innych.²⁵⁶ Dlatego też, wiele miejsca poświęca się krytyce redukcjonistycznych wizji człowieka, czyli monizmowi materialistycznemu, monizmowi spirytualistycznemu oraz dualizmowi, które niosą deprecjację ludzkiej cielesności.

W tym miejscu należy odwołać się do Sgreccia włoskiego filozofa, bioetyka, który analizując różne koncepcje wiecznotrwałości omawia, czym jest ciało ludzkie. Wspomniany wyżej autor stwierdza, iż dzisiaj nikt nie neguje faktu, że osoba ludzka jest na szczycie

²⁵⁵ Zob. A. J. Katolo, *Status i moralne prawa nienarodzonego we włoskiej literaturze teologiczno-bioetycznej po Soborze Watykańskim II*, dz. cyt., rozdz. I.

²⁵⁶ Zob. tamże.

drabiny form istnienia. W organizmie człowieka zawarta jest bowiem cała rzeczywistość świata widzialnego; w jego sumieniu – możliwość rozumnego odczytania wszechświata; w jego dziełach – zdolność do rozumnego panowania nad światem, który go otacza.²⁵⁷

Sgreccia, ukazuje, w jaki sposób myśl Kartezjusza przyczyniła się do pragnień wiecznotrwałych współczesnego człowieka. Ciało Kartezjusza pomimo zjednoczenia z duszą w szyszynce, jest oddzielną rzeczywistością; stanowi jedynie maszynę, natomiast dusza jest poznaniem, sumieniem (i to decyduje o człowieczeństwie). Cieleśność jawi się jako coś instrumentalnego, a zależność duszy i ciała w człowieku przybiera formę zależności pomiędzy robotnikiem a maszyną. Duch ludzki nie jest konieczny do tłumaczenia funkcjonowania ciała, ale tylko po to, aby poznawać siebie, aby poznawać rozum i w sposób racjonalny interpretować świat. Sgreccia zauważa, że dualizm legł u podstaw monizmu materialistycznego, który w fenomenach psychicznych i duchowych widzi odbicie uporządkowania materii.²⁵⁸ Ciało dla monizmu materialistycznego jest ostateczną i jedyną rzeczywistością człowieka, która tłumaczy wszelkie doświadczenia ludzkie. Ten sposób spojrzenia na ludzką cieleśność wpłynął również na myśl biologiczną.²⁵⁹

Mówiąc zatem o godności ciała i cieleśności należy odwołać się do Tomasza z Akwinu, który schrystianizował Arystotelesa używając jego terminów: materia, forma, esencja i egzystencja, nadając im odrębne znaczenie. Według Doktora Anielskiego ciało ludzkie podlega animacji przez duszę duchową. Ponieważ *operari sequitur esse, to* wynika z tego wniosek, iż człowiek, który działa w ciele, działa jednocześnie w formie duchowej; jest to działanie ludzkie. To, że ciało spełnia specyficznie ludzkie akty, uwarunkowane jest swoistą formą substancjalną. Aby „zrobić”, należy najpierw „być”; aby działać na sposób ludzki, trzeba być wcześniej człowiekiem, czyli określoną naturą.²⁶⁰ Forma substancjalna wyznacza więc określone działanie; jest to działanie właściwe dla określonej natury. Jeżeli ciało pozostawałoby czymś obcym dla duszy, a dusza dla ciała, to czymś niewytłumaczalnym byłaby jedność działania, jedność specyficznie ludzkich aktów.

Cieleśność posiada następujące znaczenie: inkarnacji, dyferencji, ekspresji, relacyjności. Te wszystkie znaczenia ludzkiej cieleśności rodzą określone konsekwencje nie tylko etyczne, ale i antropologiczne na płaszczyźnie „wiecznotrwałości”. Ponieważ ciało jest

²⁵⁷ Zob. E. Sgreccia, *Bioetica. Manuale per medici e biologi*, dz. cyt., s. 64.

²⁵⁸ Zob. tamże, s. 73.

²⁵⁹ Zob. A. J. Katolo, *Status i moralne prawa nienarodzonego we włoskiej literaturze teologiczno-bioetycznej po Soborze Watykańskim II*, dz. cyt., rozdz. I.

²⁶⁰ Zob. tamże; Zob. także, E. Sgreccia, *Bioetica. Manuale per medici e biologi*, dz. cyt., s. 79.

„kierowane, animowane” przez duszę duchową i stanowi wraz z nią jeden, żywy organizm, to również harmonia oraz hierarchia znaczeń cielesności pozostaje w jedności unifikującej.²⁶¹

Takowe spojrzenie na ciało implikuje poszanowanie życia, a więc każda negacja na ciało jest negacją podmiotu. Jeszcze inną implikacją jest poszanowanie integralności cielesnej, gdyż poprzez ciało wyraża się indywidualność. Zatem chimery embrionów to nic innego jak negacja indywidualnej jednostki.

W ten sposób cały człowiek, a nie tylko jakaś jego część, stanowi mikrokosmos, w którym cały wielki świat może być zawarty dzięki poznaniu. Osoba ludzka pomimo zależności akcydentalnej od materii, istnieje dzięki samej egzystencji duszy, która panuje nad czasem i śmiercią. Jest to sfera ducha, która leży u podstaw osoby.

3. 5. Zagrożenia okresu prenatalnego

Rozwój technologii biomedycznych i pragnienie wiecznotrwałości zmusza do pytań natury antropologicznych i etycznych. Ingerencje w rozwijające się życie ludzkie z jednej strony okazują się czymś pozytywnym, szczególnie, gdy chodzi o pomoc dziecku poczętemu, z drugiej jednak strony, stanowią poważne zagrożenie dla tego życia. Rozwój badań naukowych stanowi nowe wyzwanie dla współczesnego człowieka, któremu przychodzi dokonywać oceny etycznej w społeczeństwach o zróżnicowanym światopoglądzie; dla jednych naczelną zasadę stanowi osoba ludzka i jej godność, dla innych zaś *utylitas* zamykające się w słowach „bierz i rządź”.

3. 5. 1. Sztuczne zapłodnienie

Jednym z kluczowych zagadnień współczesności jest sztuczne zapłodnienie. Problem ten pojawił się w 1978 roku, gdy narodziło się pierwsze dziecko z probówki. Ten moment stał się przełomowym w dziedzinie sztucznej prokreacji. Trzeba pamiętać, że już w 1776 roku Spallanzani zajmował się wpływem zamrażania męskich komórek rozrodczych. Pierwsze udane zapłodnienie w organizmie kobiety tak zwane *in vivo*, przy użyciu nasienia męża

²⁶¹ Zob. A. J. Katolo, *Status i moralne prawa nienarodzonego we włoskiej literaturze teologiczno-bioetycznej po Soborze Watykańskim II*, dz. cyt., rozdz. I.

zostało wykonane w 1799 roku przez Huntera. Natomiast w 1866 roku Montegazza postuluje utworzenie banku zamrożonego nasienia w celu późniejszego użycia go do zapłodnień. Już w 1953 roku do praktyki sztucznych zapłodnień *in vivo* zaczęto używać uprzednio zamrożonego nasienia.²⁶²

Sztuczne zapłodnienie *in vitro* rozpoczęło się w 1950 roku. W 1961 roku Petrucciemu udaje się zapłodnić w warunkach *n vitro* gametę żeńską, i tak otrzymaną zygotę, utrzymać przy życiu przez kilka dni.²⁶³ Od 1984 roku metodą *in vitro* zaczęto wykorzystywać komórki jajowe dawczyń. W tym samym roku, 10 kwietnia, w Australii przychodzi na świat pierwsze dziecko, które wcześniej, w stanie embrionalnym zostało zamrożone.²⁶⁴

Obecnie znajdują zastosowanie trzy zasadnicze rodzaje sztucznej prokreacji:

- A. Zapłodnienie *in vivo* w organizmie kobiety,
- B. Zapłodnienie w probówce,
- C. Wewnątrzjajowodowe przeniesienie gamet.

Technika sztucznego zapłodnienia *in vivo* polega na wprowadzeniu nasienia dawcy, wcześniej otrzymanego w procesie autoejakulacji do pochwy lub macicy kobiety. Do tego rodzaju inseminacji może być wykorzystane nasienie świeże lub uprzednio zamrożone. Proces zapładniania przebiega w następujących etapach:

- A. Rozpoznanie bezpłodności kobiety i jej przyczyn,
- B. Monitorowanie owulacji w celu ustalenia najlepszego momentu do wprowadzenia nasienia,
- C. Przygotowanie nasienia, obejmujące pobranie takowego oraz selekcja.²⁶⁵

Sztuczna inseminacja *in vivo* typu heterologicznego bywa najczęściej zalecana przez lekarzy, kiedy bezpłodność spowodowana jest wieloma czynnikami tak, że nasienie męża absolutnie nie nadaje się do zapłodnienia komórki jajowej.²⁶⁶

²⁶² Zob. A. J. Katolo, *Status i moralne prawa nienarodzonego we włoskiej literaturze teologiczno-bioetycznej po Soborze Watykańskim II*, dz. cyt., rozdz. II; Zob. także, tenże, *Embrion ludzki – osoba czy rzecz?: status i moralne prawa nienarodzonego we włoskiej literaturze teologiczno-bioetycznej po Soborze Watykańskim II*, Lublin-Sandomierz 2000; Zob. także, S. Kronas, *Współczesne eksperymenty medyczne w świetle etyki katolickiej*, Częstochowa 1986, s. 20.

²⁶³ Zob. tamże.

²⁶⁴ Zob. tamże.

²⁶⁵ Zob. tamże; Zob. także, P. G. Crosignani, *Le principali tecniche di procreazione assistita; una visione d'insieme*, [w:] *La procreazione assistita. Aspetti scientifici, etici e giuridici. Atti della terza Giornata Europea di Bioetica*, Milano 26 Novembre 1988. Torino 1989 s. 25-28.

Statystycznie po zastosowaniu sztucznej inseminacji *in vivo* ilość otrzymanych ciąż kształtuje się w granicach 23 %. Śmiertelność embrionów oraz występowanie chorób prenatalnych kształtuje się na tym samym poziomie jak w przypadku poczęcia naturalnego.²⁶⁷

Wielu autorów w swoich ocenach technik sztucznej prokreacji wychodzi od ich skuteczności oraz następstw, jakie powodują. Stąd też obawa, iż taka wizja nauki mogłyby stać się swoistym kryterium postępowania. Technika sztucznego homologicznego zapłodnienia *in vitro* reprezentuje jeden z najbardziej kontrowersyjnych punktów etyki medycznej; to właśnie w tym miejscu dochodzi do konfrontacji pomiędzy etyką a technologią. Zatem podstawą oceny FIVET-u homologicznego w etyce formalnej jest zasada, że akt prokreacyjny powinien być aktem osobowym.

W problematyce poszanowania życia należy podkreślić zagadnienie ilości embrionów używanych przez technikę FIVET. Ponieważ możliwość zajścia w ciążę przy zastosowaniu tejże techniki jest bardzo niska, (pomiędzy 10-15%), dlatego przygotowuje się większą ilość zygot, aby móc powtórzyć zabieg w przypadku niepowodzenia; pozostają tak zwane embriony nadliczbowe. Eliminacja tychże embrionów, lub użycie ich do eksperymentów naukowych, zdradza rozwijanie poglądu bionicznego.²⁶⁸

Zwolennicy eliminacji embrionów nadliczbowych powołują się na fakt, że w wyniku normalnego aktu prokreacyjnego, część dzieci nienarodzonych ginie; eliminując embriony nadliczbowe – rzekomo naśladuje się naturę. W literaturze bioetycznej tego rodzaju argument nazywa się sprzecznym sam w sobie. Sprzeczność takiego rozumowania, jak zauważył Sgreccia polega na tym, że z jednej strony przywołuje się naturę, aby usprawiedliwić zagładę embrionów, z drugiej zaś odżegnuje się od natury usprawiedliwiającej

²⁶⁶ Zob. A. J. Katolo, *Status i moralne prawa nienarodzonego we włoskiej literaturze teologiczno-bioetycznej po Soborze Watykańskim II*, dz. cyt., rozdz. II; Zob. także, tenże, *Embrion ludzki – osoba czy rzecz?: status i moralne prawa nienarodzonego we włoskiej literaturze teologiczno-bioetycznej po Soborze Watykańskim II*, Lublin-Sandomierz 2000; Zob. także, P. G. Crosignani, *Le principali tecniche di procreazione assistita; una visione d'insieme*, w: *La procreazione assistita. Aspetti scientifici, etici e giuridici. Atti della terza Giornata Europea di Bioetica*, dz. cyt., s. 25-28.

²⁶⁷ Zob. tamże.

²⁶⁸ Zob. A. J. Katolo, *Status i moralne prawa nienarodzonego we włoskiej literaturze teologiczno-bioetycznej po Soborze Watykańskim II*, dz. cyt., rozdz. II; Zob. także, tenże, *Embrion ludzki – osoba czy rzecz?: status i moralne prawa nienarodzonego we włoskiej literaturze teologiczno-bioetycznej po Soborze Watykańskim II*, Lublin-Sandomierz 2000; Zob. także, E. Sgreccia, *Bioetica. Manuale per medici e biologi s*, dz. cyt., 242-243.

sztuczne zapłodnienie. W tym kontekście należy również odróżnić śmierć naturalną od śmierci zadanej.²⁶⁹

Jako naturalna konsekwencja stosowania technik sztucznego zapłodnienia *in vitro* pojawia się problem macierzyństwa zastępczego. Polega ono na umieszczeniu dziecka poczętego w probówce, w łonie innej kobiety, która nie jest genetyczną matką tego dziecka. Chodzi o czasowe wykorzystanie ciała drugiej kobiety, która po urodzeniu wcześniej implantowanego jej dziecka, odda je rodzicom genetycznym. Dokonuje się to za sprawą odpowiedniej opłaty.²⁷⁰

Rzeczywistość sztucznej prokreacji stanowi dominację techniki nad osobą. Tego rodzaju praktyka oznacza promocję wiecznotrwałości, która nie tylko, że przyzwala na niszczenie embrionów nadliczbowych, ale również niszczy godność embrionu. Jeżeli więc logika produkcji i dominacji ma stanowić jedyne kryterium bycia w świecie to taka postawa przyczynia się do powstawania mentalności bycia za wszelką cenę. A więc techniki sztucznej prokreacji promują więc wąsko rozumianą „jakość życia”, uzależniając prawo do życia od spełnienia określonych oczekiwań rodziców. Wizja dziecka jako „projektu do konstrukcji” nie przyczynia się do promocji życia jako wartości fundamentalnej.

W tym miejscu trzeba także wspomnieć fakt, iż z techniką FIVET związane jest ryzyko powstania nowotworów jajnika. Jeden z włoskich bioetyków – Spagnolo przedstawia dwie hipotezy związane z tym fenomenem. Pierwsza zakłada, iż sztuczne wywołanie nadowulacji przy pomocy hormonów powoduje rozluźnienie nabłonka jajników, co może prowadzić do transformacji tychże w kierunku wytworzenia nowotworu. Druga hipoteza zakłada, iż stymulacja przy pomocy gonadotropiny bezpośrednio wpływa na wytworzenie się tkanki nowotworowej. Autor odwołuje się do ustaleń M. A. Rossinga i jego zespołu, który stwierdził – na podstawie badań prowadzonych w latach 1974-1985 – bezpośrednią zależność pomiędzy powstawaniem nowotworów jajnika a sztucznym wywoływaniem nadowulacji przy pomocy hormonów.²⁷¹

²⁶⁹ Zob. E. Sgreccia, *Bioetica. Manuale per medici e biologi s*, dz. cyt., s. 251.

²⁷⁰ Zob. tamże.

²⁷¹ Zob. A. J. Katolo, *Status i moralne prawa nienarodzonego we włoskiej literaturze teologiczno-bioetycznej po Soborze Watykańskim II*, dz. cyt., rozdz. II; Zob. także, J. Salij, *Doświadczenia z ludzkimi embrionami w świetle normy personalistycznej*, Medycyna Wieku Rozwojowego, 2001, V, Suplement I do nr 1, s. 75-80; Zob. także, tenże, *Embrion ludzki – osoba czy rzecz?: status i moralne prawa nienarodzonego we włoskiej literaturze teologiczno-bioetycznej po Soborze Watykańskim II*, Lublin-Sandomierz 2000; Zob. także, A. G. Spagnolo, *Bioetica nella ricerca e nella prassi medica*, Torino 1997, s. 483-484. Autor powołuje się na

Również ten sam bioetyk, wyżej wspomniany zwraca uwagę na ogromne ryzyko powstania ciąży mnogiej jako efekt techniki FIVET (dwudziestokrotnie wyższe niż w przypadku poczęcia „naturalnego”). Powołując się na ustalenia P. Rufata stwierdza, iż skutkiem ciąży mnogiej jest niska waga dzieci, które przychodzą na świat.²⁷²

Spagnolo, na bazie wyżej przedstawionych przypadków, stawia tezę, iż GIFT jest jedynie formą techniki FIVET; pozostaje czymś sztucznym wobec prokreacji naturalnej. Co więcej, technika ta stwarza okazję do dokonywania aborcji selekcyjnej embrionów „nieodpowiednich”, zniekształconych lub źle umieszczonych w narządach rodnych.²⁷³

Z przedstawionych opinii wynika jednoznacznie, iż techniki sztucznej prokreacji nie służą w rzeczywistości *homo continuum* i stanowią poważne zagrożenie dla życia ludzkiego. W niniejszym punkcie został także przedstawiony fakt wysokiego stopnia śmiertelności embrionów otrzymanych metodami sztucznej prokreacji. Zatem w logice produkcji i dominacji człowiek dąży nie tyle do zaawansowanej biotechnologii, zaś techniki w końcu prowadzą do naruszenia prawa do tożsamości podmiotu.

3. 5. 2. Eksperymenty na embrionach

Postęp w medycynie opiera się na eksperymentach. Te zaś w aktualnej fazie obejmują doświadczenia na embrionach ludzkich. W tych też warunkach pojawia się konflikt między zwolennikami wiecznotrwałości, a jej przeciwnikami. Rodzą się pytania czy takowe eksperymenty są dopuszczalne?

Trzeba pamiętać, iż wśród interwencji na embrionach wyróżnia się eksperymenty ze względu na cel i eksperymenty ze względu na doświadczalność i terapeutyczność. Mając na uwadze kondycję życiową embrionu użytego do eksperymentu na embrionach żywych oraz dodatkowo martwych wyróżnia się eksperymenty przeprowadzane na żywym embrionie wewnątrz organizmu matki oraz poza organizmem matki.²⁷⁴ Na kanwie tego należy postawić

artykuł M. G. Wagner – P. A. Claire, *Are In Vitro Fertilisation and Embryo Transfer of Benefit to All?*, The Lancet 1989 s. 1027-1030.

²⁷² Zob. A. G. Spagnolo, *Bioetica nella ricerca e nella prassi medica*, dz. cyt., s. 495-496.

²⁷³ Zob. tamże.

²⁷⁴ Zob. J. Salij, *Doświadczenia z ludzkimi embrionami w świetle normy personalistycznej*, *Medycyna Wieku Rozwojowego*, 2001, V, Suplement I do nr 1, s. 75-80; Zob. także, Sgreccia, *Bioetica. Manuale per medici e biologi*, dz. cyt., s. 321; Zob. także, A. J. Katolo, *Status i moralne prawa nienarodzonego we włoskiej*

pytanie: czy jest dopuszczalne działanie chirurgiczne o charakterze terapeutycznym wewnątrz macicy?

Sgreccia dopuszcza dokonywanie chirurgicznych interwencji, ale podkreśla, iż muszą być zachowane odpowiednie zasady, czyli interwencja musi być proporcjonalna pomiędzy ryzykiem a możliwym sukcesem. Do tego faktu konieczna jest także decyzja rodziców.²⁷⁵ Natomiast, jeśli chodzi o interwencje o charakterze nieterapeutycznym, autor przypomina, iż nienarodzony posiada godność osoby ludzkiej, a jednocześnie nie jest w stanie wyrazić zgody na tego rodzaju działanie. Dlatego czymś negatywnym jest przeprowadzanie doświadczeń jedynie w celu weryfikacji danej teorii. Autor przypomina także, iż eksperymentowanie na podmiotach niezdolnych wyrazić swojej woli jest akceptowaniem koncepcji wiecznotrwałości, czyli dobro żyjących, świadomych osiąga się poprzez śmierć pojedynczych jednostek ludzkich.²⁷⁶ Natomiast Autor *Bioetica. Manuale per medici e biologi* uważa, że należy wykorzystać martwe embriony pochodzące z poronienia, oczywiście o ile zespół przeprowadzający dane doświadczenie nie uczestniczył w jakikolwiek sposób w uśmierceniu podmiotu.²⁷⁷ Ponadto musi być zachowany całkowity szacunek dla martwego embrionu. W tym miejscu trzeba także przypomnieć, iż Sgreccia zdecydowanie wyklucza jakikolwiek proceder handlu embrionami pochodzącymi z aborcji, zarówno sztucznej, jak poronień.²⁷⁸

Odnośnie do pobierania tkanek i narządów embrionalnych w celu transplantacji należy stwierdzić, że jeżeli chodzi o fakt pobrania ich od żywego embrionu, to takie działanie jest

literaturze teologiczno-bioetycznej po Soborze Watykańskim II, dz. cyt., rozdz. II; Zob. także, tenże, *Embrion ludzki – osoba czy rzecz?: status i moralne prawa nienarodzonego we włoskiej literaturze teologiczno-bioetycznej po Soborze Watykańskim II*, Lublin-Sandomierz 2000

²⁷⁵ Zob. Sgreccia, *Bioetica. Manuale per medici e biologi*, dz. cyt., s. 322.

²⁷⁶ Zob. tamże, 322-323.

²⁷⁷ Zob. tamże, s. 324; Por. także, A. G. Spagnolo, *Bioetica nella ricerca e nella prassi medica*, Torino 1997; Zob. A. J. Katolo, *Status i moralne prawa nienarodzonego we włoskiej literaturze teologiczno-bioetycznej po Soborze Watykańskim II*, dz. cyt., rozdz. II; Zob. także, tenże, *Embrion ludzki – osoba czy rzecz?: status i moralne prawa nienarodzonego we włoskiej literaturze teologiczno-bioetycznej po Soborze Watykańskim II*, Lublin-Sandomierz 2000.

²⁷⁸ Zob. A. J. Katolo, *Embrion ludzki – osoba czy rzecz?: status i moralne prawa nienarodzonego we włoskiej literaturze teologiczno-bioetycznej po Soborze Watykańskim II*, Lublin-Sandomierz 2000; Zob. także, E. Sgreccia, *Bioetica. Manuale per medici e biologi*, dz. cyt., s. 324; Zob. także, tenże, *Manipolazioni genetiche e procreazione artificiale: implicazioni etiche*, [w:] *Etica e trasformazioni tecnologiche*, s. 174-209; Zob. także, A. Bompiani, *Le tecnologie e la trasmissione della vita*, Dolentium Hominum 28 (1995) nr 1, s. 138-142.

negacją podmiotu i akceptacją ideologii człowieka wiecznotrwałego, pana życia i śmierci. Podkreślić należy również fakt, że istnieją tak zwane korporacje, które zajmują się handlem dziećmi poczętymi, a skazanymi na śmierć poprzez sztuczne poronienie.²⁷⁹ Flamigni zwraca uwagę na fakt istnienia banku tkanek embrionalnych w Wielkiej Brytanii, założonego przez Medical Research Council. Ów instytut zajmuje się wyszukiwaniem matek pragnących dokonać sztucznego poronienia; matkom tym proponuje się, by odsprzedały swoje dziecko zaraz po sztucznym poronieniu, w celu wykorzystania go do doświadczeń naukowych, lub jako zapasu tkanek do transplantacji.²⁸⁰

Uznanie praw embrionu oraz poszanowanie go powinno stanowić podstawę działania w interwencjach dokonywanych na życiu nienarodzonego. W tym miejscu przytoczy się ustalenia Parlamentu Rady Europy, który wśród interwencji, a zarazem eksperymentów niedozwolonych wymienia: powoływanie do życia embrionów metodą *in vitro* w celach doświadczalnych; klonowanie istnień ludzkich; implantację embrionu ludzkiego zwierzęciu; łączenie gamet ludzkich z gametami zwierząt; powoływanie do życia embrionów przy pomocy nasienia pochodzącego od dwóch i więcej dawców; tworzenie chimer; ektogenezę, czyli produkcję dziecka poza organizmem matki; wybór płci metodami genetycznymi w celach nieterapeutycznych; tworzenie identycznych bliźniąt przez podział bliźniaczy; eksperymenty farmakologiczne i chirurgiczne na żywych embrionach; przetrzymywanie embrionów po 14 dniach od zapłodnienia w warunkach *in vitro*.²⁸¹

Tettamanzi podobnie jak wyżej wspomniany autor dopuszcza wykonywanie eksperymentów i interwencji na martwych embrionach jedynie przy zastosowaniu zasady (...): całkowitej pewności, co do śmierci embrionu; całkowitego braku zainteresowania badacza w sprawie wykonania sztucznej aborcji w celu późniejszego wykorzystania ciała do eksperymentu; świadomej i dobrowolnej zgody rodziców lub matki na wykorzystanie ciała martwego embrionu lub płodu do eksperymentów medycznych czy też pobrania tkanek;

²⁷⁹ Zob. E. Sgreccia, *Bioetica. Manuale per medici e biologi*, dz. cyt., s. 324; Zob. także, tenże, *Manipolazioni genetiche e procreazione artificiale: implicazioni etiche*, [w:] *Etica e trasformazioni tecnologiche*, s. 174-209

²⁸⁰ Zob. A. J. Katolo, *Embrion ludzki – osoba czy rzecz?: status i moralne prawa nienarodzonego we włoskiej literaturze teologiczno-bioetycznej po Soborze Watykańskim II*, Lublin-Sandomierz 2000; Zob. także, C. Flamigni, *Embrioni e feti umani: sperimentazione e donazioni*, [w:] *Questioni di bioetica*, s. 167-168.

²⁸¹ Zob. C. Tettamanzi, *Bioetica. Difendere le frontiere della vita*, Casale Monferrato 1987, s. 254-255; Zob. także, S. Spinsanti, *Vita fisica*, [w:] *Corso di morale, Vol 2, Diakonia. Etica della persona*, pod red. T. Goffi, G. Piana, Brescia 1983 s. 127-267.

zachowania szacunku dla ciała dziecka poczętego; całkowitego wykluczenia jakichkolwiek transakcji handlowych i spekulacji dziećmi nienarodzonymi; wykorzystania martwego dziecka poczętego do celów diagnostycznych, terapeutycznych i doświadczalnych jedynie pod warunkiem, że nie istnieją inne środki badawcze.²⁸²

W świetle przedstawionego materiału można zauważyć, iż naczelną zasadą dopuszczalności eksperymentów i interwencji medycznych, jest dobro embrionu, poszanowanie jego godności jako osoby. Bioetycy włoscy z góry wykluczają jakiegokolwiek interwencje, które mogłyby narazić na poważne niebezpieczeństwo nienarodzonego dziecka. Mocno zostaje podkreślony również cel danej interwencji lub eksperymentu; większych zastrzeżeń nie budzi dokonywanie zabiegów terapeutycznych, choćby to były zabiegi o charakterze doświadczalnym.

Jednoznacznie zostaje potępione przez włoskich autorów dokonywanie eksperymentów w celach jedynie doświadczalnych na żywych embrionach. Dopuszczają natomiast pobieranie tkanek i narządów oraz eksperymentowanie na martwych embrionach.

3. 6. Ludzkie prawo do życia

Fundamentalnym prawem jednostki ludzkiej jest prawo do egzystencji. Człowiek istniejący jest podmiotem wszelkich praw. Zagadnienie prawa do życia stanowi jeden z najczęściej poruszanych tematów nie tylko przez człowieka wiecznotrwałego, ale także przez filozofów i etyków.

3. 6. 1. Prawo życia

Jeden z włoskich bioetyków Leone wychodzi od stwierdzenia, iż wiele państw w swoim prawodawstwie pomija prawo do życia embrionu. Embrion w świetle takiego prawa nie jest uznawany za podmiot, a jego istnienie jest czymś relatywnym. Tego rodzaju ustawodawstwo oznacza relatywizowanie życia we współczesnym społeczeństwie, które często powołuje się na zasadę jakości życia, twierdzi, iż służy to rozwojowi społeczeństwa. Jednak, naszym zdaniem, mówienie o jakości życia, jeżeli nie szanuje się samego

²⁸² Zob. C. Tettamanzi, *Bioetica. Difendere le frontiere della vita*, dz. cyt., s. 264.

fundamentu, to pomyłka.²⁸³ Tre Re mówiąc o prawie do życia zadaje pytanie: czy w społeczeństwie pluralistycznym, gdzie idea wiecznotrwałości zakorzeniła się głęboko należy mówić o jakości życia?

Jakość życia” wskazuje na jego *in concreto* warunki materialne; posiadanie pewnych jakości materialnych jest warunkiem przyznania pewnych praw osobowych. Tego rodzaju rozumowanie, według Tre Re, jest nie do przyjęcia, gdyż o prawach decyduje to, kim się jest, a nie to, co się posiada.²⁸⁴

Tre Re uzasadniając negację jakości życia wskazuje na powiązanie pomiędzy naturą ludzką a prawem naturalnym, w którym istnieje celowość istnienia i działania.²⁸⁵

Inny włoski filozof i bioetyk Compagnoni mówiąc o prawie do życia, wymienia sześć zasad:

- A. Fundament prawno-konstytucjonalny, które jest gwarantem obrony życia,
- B. Zasada gwarantu umierającemu adekwatnej opieki aż do chwili śmierci,
- C. Zasada gwarantu prawa subiektywnego, czyli nie narażanie własnego życia z wyjątkiem sytuacji szczególnie poważnej i moralnie usprawiedliwionej,
- D. Zasada poszanowania dla rodzącego się życia ludzkiego,
- E. Zasada gwarantu – prawo do samobójstwa w sensie, że prawnie nie jest karalne,
- F. Zasada prawa do życia osób upośledzonych.²⁸⁶

Zatem prawo do życia zakłada istnienie, nade wszystko, podmiotu, do którego to prawo się odnosi. Tym podmiotem jest człowiek.²⁸⁷

²⁸³ Zob. A. J. Katolo, *Status i moralne prawa nienarodzonego we włoskiej literaturze teologiczno-bioetycznej po Soborze Watykańskim II*, dz. cyt., rozdz. III; Zob. S. Leone, *Lineamenti di bioetica*, Milano 1987, s. 150-151; Zob. także, D. Tettamanzi, *Bioetica, Nuove sfide per l'uomo*, Casale Monferrato 1987; Zob. także, tenże *Bioetica. Difendere le frontiere della vita*, Casale Monferrato 1996; Zob. także, Cozzoli M., *L'embrione umano: aspetti etico- normativi*, [w:] J. Carrasco de Paula, *Identità e statuto dell'embrione umano*, Città del Vaticano 1998 s. 237-273.

²⁸⁴ Zob. G. Tre Re, *Bioetica e manipolazione dell'uomo*, *Bioetica e Cultura* 2(1993) nr 4 s. 195; Por. także, tenże, *Ingegneria genetica*, w: *Dizionario di bioetica*, s. 489-492.

²⁸⁵ Zob. tamże, s. 196-197.

²⁸⁶ Zob. F. Compagnoni, *Diritto alla vita*, [w:] *Dizionario di bioetica*, dz. cyt., s. 269-270.

²⁸⁷ Zob. tamże, s. 271-272.

3. 6. 2. Prawa do tożsamości

W kontekście postulatów tak zwanych „ludzi wiecznotrwałych”, utworzono manifest humanistyczny²⁸⁸ oraz manifest bioetyczny.²⁸⁹ Ma on dla społeczności konotacje zarówno

²⁸⁸ „W XX wieku ukazały się już cztery ważne manifesty i deklaracje humanistyczne: Manifest humanistyczny I, Manifest humanistyczny II, Deklaracja laicko-humanistyczna oraz Deklaracja współzależności.

Manifest humanistyczny I ogłoszony został w 1933 roku, w szczytowym momencie kryzysu światowego. Poparty przez trzydziestu czterech humanistów amerykańskich (wśród nich przez filozofa Johna Deweya), odzwierciedlał niepokoje owego czasu: rekomendował – po pierwsze – pewną formę nieteistycznego humanizmu religijnego jako alternatywę dla religii tej epoki, oraz – po drugie – krajowe planowanie gospodarcze i społeczne.

Manifest humanistyczny II, wydany w 1973 roku, odnosił się do problemów, które pojawiły się na scenie świata w poprzednich dekadach: powstanie faszyzmu i jego klęska w II wojnie światowej, wzrost siły i wpływów marksizmu-leninizmu i maoizmu, zimna wojna, powojenne odrodzenie gospodarcze Europy i Ameryki, dekolonizacja wielkich obszarów świata, powstanie Organizacji Narodów Zjednoczonych, rewolucja seksualna, rozwój ruchu kobiecego, żądanie równych praw dla mniejszości oraz ruch studencki, który zaważadzał uniwersytetami.

Manifest ten wywołał szeroką dyskusję. Podpisało go wielu wybitnych intelektualistów i działaczy z całego świata, wśród nich: Andrei Sacharoz – znany dysydent sowiecki, Julian Huxley – poprzedni prezydent UNESCO, Sidney Hook, Betty Friedan, Gunnar Myrdal, Jacques Monod, Francis Crick, Margaret Knight, Allan Guttmacher, Ritchie Calder i A. Philip Randolph. Broniono w nim praw człowieka w skali globalnej, m.in. prawa do podróżowania poza granice własnego kraju, czego odmawiano wówczas ludziom zza żelaznej kurtyny. Wielu marksistowskim humanistom z Europy Wschodniej, którzy krytykowali totalitarny etatyzm, bliska była obrona demokracji i praw człowieka.

Manifest humanistyczny II nie bronił już gospodarki planowej, pozostawiając tę sprawę otwartą na rozwiązania alternatywne w różnych systemach ekonomicznych. Poparli go więc zarówno ekonomiczni liberałowie, preferujący wolny rynek, jak i socjaldemokraci oraz demokratyczni socjaliści, przekonani, że państwo powinno odgrywać ważną, opiekuńczą rolę społeczną. Manifest ten przekonywał do demokratyzowania systemów gospodarczych i oceniania ich według tego, czy zwiększają one materialny dobrobyt wszystkich jednostek i grup społecznych.

Manifest humanistyczny II powstawał w atmosferze nowej rewolucji moralnej: bronił prawa do kontroli urodzeń, aborcji, rozwodu, wolności seksualnej dorosłych ludzi oraz do eutanazji. Wzywał do respektowania praw mniejszości, kobiet, ludzi starych, dzieci oraz osób niepełnosprawnych. Opowiadał się za tolerancją wobec alternatywnych stylów życia i za pokojowym negocjowaniem różnic zdań. Ubolewał nad istnieniem antagonizmów rasowych, religijnych i klasowych. Wzywał do położenia kresu terrorowi i nienawiści. Pisany wkrótce po Soborze Watykańskim II, który był próbą zliberalizowania katolicyzmu rzymskiego, Manifest humanistyczny II zostawiał miejsce zarówno dla humanizmu naturalistycznego, jak i dla liberalnego humanizmu

religijnego. Wyrażał optymizm, co do perspektyw ludzkości. Wskazywał korzyści, jakich przysparza ludziom nauka i technika. Zawierał przewidywanie, że wiek XXI okaże się stuleciem humanistycznym.

Deklaracja laicko-humanistyczna, wydana w 1980 roku, była odpowiedzią na ostrą krytykę, z jaką spotkał się humanizm, a zwłaszcza Manifest humanistyczny II, głównie ze strony fundamentalistów religijnych i prawicy politycznej w Stanach Zjednoczonych. Wielu z owych krytyków utrzymywało, że laicki humanizm jest religią. Twierdzili, że nauczanie laickiego humanizmu w szkołach narusza zasadę oddzielenia kościoła od państwa i prowadzi do ustanowienia nowej religii. Deklaracja wskazywała, że laicki humanizm wyraża wartości moralne oraz nieteistyczną postawę filozoficzną i naukową, której nie można utożsamiać z wiarą religijną. Nauczanie laickiego humanizmu w szkołach w żadnej mierze nie narusza wspomnianej zasady oddzielenia. Deklaracja broniła demokratycznego poglądu, zgodnie, z którym świeckie państwo powinno być neutralne – ani proreligijne, ani antyreligijne.

W 1988 roku Akademia Humanizmu wydała następny, czwarty już dokument, Deklarację współzależności. Wzywano w niej do przyjęcia nowej, globalnej etyki i budowania wspólnoty światowej, która staje się koniecznością w warunkach gwałtownego rozwoju instytucji o charakterze globalnym. W tym miejscu przytoczy się część manifestu humanistycznego IV. Cechą swoistą współczesnego humanizmu jest jego akces do naukowego naturalizmu. Większość akceptowanych dziś światopoglądów ma charakter mistyczny lub teologiczny. Są one zakorzenione w kulturze przedurbanistycznych, nomadycznych i rolniczych społeczeństw odległej przeszłości, nie zaś w nowoczesnej kulturze społeczeństw industrialnych i poindustrialnych, coraz mocniej opartej na globalnej informacji. Naukowy naturalizm umożliwia człowiekowi zbudowanie spójnego światopoglądu, oczyszczonego z metafizyki i teologii, a ugruntowanego w nauce.

Po pierwsze, naukowy naturalizm zakłada pewien zbiór zasad metodologicznych. Zgodnie z naturalizmem metodologicznym, wszelkie hipotezy i teorie należy sprawdzać empirycznie, odwołując się do naturalnych przyczyn i zdarzeń. Postulowanie przyczyn tajemnych czy transcendentalnych jest niedopuszczalne. Metody nauki nie są niezawodne, nie dostarczają nam niezmiennych, absolutnych prawd, zasługują jednak na największe zaufanie jako metody poszerzania wiedzy i rozwiązywania ludzkich problemów. Wywarły one ogromny wpływ na transformację światowej cywilizacji. Pożytki płynące z nauki i jej pozytywne konsekwencje są dziś szeroko uznawane.

Niestety, stosowanie metod nauki ogranicza się zwykle do wąskich specjalności, a jej ogólniejsze implikacje dla naszego oglądu rzeczywistości bywają ignorowane. Humanisci utrzymują, że należy rozszerzyć stosowanie metod nauki na inne dziedziny ludzkich zainteresowań, i że nie powinno się stawiać żadnych ograniczeń badaniom naukowym, jeśli nie naruszają one niczyich praw. Próby blokowania wolności badań ze względów moralnych, politycznych, ideologicznych czy religijnych zawsze w przeszłości kończyły się niepowodzeniem. Nie wolno lekceważyć możliwych, dobroczynnych skutków pełnej swobody odkryć naukowych.

Po drugie, oferowane przez naukę perspektywy rozszerzenia naszej wiedzy o przyrodzie i zachowaniach człowieka są niezwykle rozległe. Naukowy naturalizm dostarcza opartego na sprawdzonych hipotezach i teoriach obrazu całego świata. Nie czerpie on wyjaśnień rzeczywistości przede wszystkim z religii, poezji, literatury czy sztuki, choć każda z nich stanowi ważną formę ekspresji ludzkich zainteresowań. Naukowi naturaliści uznają pewną postać materializmu, zgodnie, z którą procesy i zjawiska naturalne znajdują najlepsze wyjaśnienia w przyczynach materialnych. Taka postać naturalizmu zostawia miejsce dla pluralistycznego

uniwersum. Mimo że przyroda ma zasadniczo naturę fizyczno-chemiczną, procesy i przedmioty pojawiają się na rozmaitych poziomach obserwacji: cząstek elementarnych, atomów i molekuł, genów i komórek, organizmów roślin i zwierząt, percepcji psychologicznej i zjawisk poznawczych, instytucji społecznych i kulturalnych, planet, gwiazd i galaktyk. Umożliwia to wyjaśnianie kontekstowe, korzystające zarówno z fizykalnych i biologicznych, jak z socjologicznych i behawioralnych dziedzin badań. Nie wyklucza przy tym doceniania rozmaitych moralnych, estetycznych i innych kulturowych form ekspresji ludzkiego doświadczenia.

Po trzecie, naturaliści twierdzą, że nie ma dostatecznych świadectw naukowych na rzecz duchowej natury rzeczywistości i istnienia w niej przyczyn okrytych tajemnicą. Klasyczne doktryny transcendentalistyczne niewątpliwie wyrażały egzystencjalne pragnienie człowieka, by przezwyciężyć śmierć. Jednakże naukowa teoria ewolucji dostarcza lepszego wyjaśnienia pochodzenia człowieka i opiera się na świadectwach, których dostarczają liczne dziedziny nauki. Nie aprobujemy wysiłków, podejmowanych przez niektórych uczonych i często nagłaśnianych przez środki masowego przekazu, zmierzających do tego, by nałożyć transcendentalne interpretacje na zjawiska naturalne. Ani nowoczesna kosmologia, ani proces ewolucyjny nie przemawiają za tym, że świat ma strukturę inteligentną – jest to myślowy skok wiary poza świadectwa empiryczne. Sądzymy, że nadszedł czas, by ludzkość zaakceptowała własną dojrzałość – by porzuciła myślenie magiczne i tworzenie mitów, które są substytutami sprawdzonej wiedzy o świecie.

Humanisci zgodnie bronią tezy o dobroczynnym znaczeniu technologii naukowej dla dobra ludzkości. Filozofowie, od Francisca Bacona po Johna Deweya podkreślali znaczenie rosnącej władzy człowieka nad naturą, osiąganą dzięki wiedzy naukowej, a także to, jak dalece przyczynić się ona może do postępu ludzkości i jej szczęścia.

Wprowadzanie nowych technologii powoduje jednak często nieprzewidziane efekty uboczne. Krytyka technologii zaczyna się od luddystów (robotników niszczących maszyny fabryczne podczas rewolucji przemysłowej w Anglii) w XIX wieku i trwa po dzisiejszych postmodernistów. Humanisci od dawna są świadomi faktu, że niektóre innowacje technologiczne rodzą trudne problemy. Niestety, wprowadzanie nowych technologii jest najczęściej zdeterminowane przez względy ekonomiczne – decyduje to, czy produkt technologii przynosi zysk – albo przez jego militarną lub polityczną przydatność. Istnieje też kolosalne zagrożenie niekontrolowanym użyciem technologii. Broń masowego rażenia (termojądrowa, biologiczna, chemiczna) wciąż nie jest efektywnie kontrolowana przez światową społeczność. Także przełomowe odkrycia w dziedzinie genetyki, biologii i medycyny (jak inżynieria biogenetyczna, klonowanie, transplantacje itp.) stwarzają potencjalne niebezpieczeństwa, ale przynoszą również nadzwyczajne pozytywne możliwości dla ludzkiego zdrowia i dobrobytu.

Po pierwsze, humanisci stanowczo przeciwstawiają się ograniczaniu badań technologicznych, a także stosowaniu cenzury lub zakazów upowszechniania informacji z tej dziedziny. Trudno jest prognozować, dokąd zaprowadzą te badania, i przewidzieć korzyści, jakie mogą one przynieść. Powinno się zachować najdalej idącą ostrożność w ograniczaniu takich badań.

Po drugie, uważamy, że najlepszym sposobem porozumienia się w kwestiach dotyczących zastosowań technologii jest kompetentna debata, a nie uciekanie się do absolutystycznych dogmatów i emocjonalnych sloganów. Każda innowacja technologiczna musi być oceniana w warunkach potencjalnego ryzyka i przy wzięciu pod uwagę potencjalnych korzyści dla społeczeństwa i środowiska. Zakłada to pewien poziom kompetencji naukowej.

Po trzecie, nie możemy zaniechać stosowania nowych rozwiązań technologicznych. Ekonomia i struktura społeczna dzisiejszego świata staje się coraz bardziej zależna od technologicznych nowości. Jeśli mamy rozwiązać nasze problemy, to nie przez ucieczkę do idyllicznego stanu natury, lecz poprzez rozwijanie nowych technologii, które zaspokoją ludzkie potrzeby i pozwolą zrealizować ludzkie zamysły w rozumny i akceptowalny sposób.

Po czwarte, należy szczególnie wspierać te innowacje technologiczne, które powodują zmniejszanie degradacji środowiska naturalnego.

Po piąte, powinno się wspierać upowszechnianie średniozawansowanych technologii, dostępnych ludziom biednym, aby umożliwić im czerpanie korzyści z rewolucji technologicznej.

Etyka a rozum

Urzeczywistnianie najwyższych wartości moralnych stanowi sedno światopoglądu humanistycznego. Sądzymy, że rozwój wiedzy naukowej pozwoli ludziom na dokonywanie rozumniejszych wyborów. Nie ma więc nieprzekraczalnej bariery między faktami a wartościami, między „jest” a „powinien”. Posługując się rozumem i wiedzą będziemy mogli lepiej szacować nasze wartości, konfrontując je ze świadectwami i mierząc je ich następstwami.

Oskarża się niesłusznie humanistów, że nie potrafią dostarczyć przekonujących podstaw dla powinności moralnych. Często w gruncie rzeczy obwinia się ich o doprowadzenie do moralnego upadku społeczeństwa. Jest to zupełne nieporozumienie. Filozofowie wypracowali w ciągu stuleci rzetelne podstawy świeckiej, humanistycznej moralności. Nadto, niezliczone rzesze humanistów wiodły wzorowe życie odpowiedzialnych obywateli, kochających rodziców, ludzi przyczyniających się wydatnie do moralnej naprawy społeczeństwa.

Teologiczne doktryny moralne często odzwierciedlają przednaukowe poglądy na przyrodę i na naturę ludzką. Ze spuścizny tej można wywieść przeciwstawne nakazy moralne, a różne religie często różnią się zdecydowanie poglądami w kwestiach moralności. Teiści i transcendentaliści opowiadają się zarówno za, jak i przeciw niewolnictwu, systemowi kastowemu, karze śmierci, prawom kobiet i monogamii. Sekciarze religijni często wyrzynali bezkarnie zwolenników strony przeciwnej. Źródłem wielu straszliwych wojen, dawniej i dziś, było nieprzejednane uznawanie dogmatów religijnych. Nie przeczyśmy temu, że ludzie religijni robią wiele dobrego, przeczyśmy natomiast temu, że pobożność jest jedynym gwarantem cnoty.

Humaniści bronili wszędzie zasady rozdziału religii i państwa. Sądzymy, że państwo powinno być świeckie, że nie powinno być proreligijne ani antyreligijne. Sprzeciwiamy się więc teokracjom, usiłującym narzucić wszystkim jeden kodeks moralny czy religijny. Sądzymy, że państwo powinno być neutralne, że powinno pozwalać na współistnienie bardzo wielu wartości moralnych.

Podstawowe zasady moralnego postępowania są zasadniczo wspólne wszystkim cywilizacjom – religijnym i niereligijnym. Skłonności moralne są głęboko zakorzenione w naturze ludzkiej i podlegają ewolucji historycznej. Etyka humanistyczna nie wymaga zgody na zasady teologiczne czy religijne — tej nigdy bodaj nie osiągniemy — wiąże natomiast ostatecznie wybory moralne ze wspólnymi ludzimi interesami, pragnieniami, potrzebami i wartościami. Osądzamy owe wybory odwołując się do tego, jakie są ich konsekwencje dla szczęścia ludzi i sprawiedliwości społecznej. Ludzie wywodzący się z różnych środowisk społecznych i z różnych kultur stosują w gruncie rzeczy podobne ogólne zasady moralne, choć różnice warunków mogą prowadzić do różnych szczegółowych sądów moralnych. Społeczeństwa stoją więc przed zadaniem podkreślenia tego, co nas łączy, nie zaś różnic między nami.

Jakie są kluczowe zasady etyki humanizmu?

Po pierwsze, wartością naczelną jest godność i autonomia jednostki. Etyka humanistyczna opowiada się za zwiększaniem swobody wyboru: wolność myśli, sumienia, przekonań i badań oraz prawo jednostek do życia wedle własnych upodobań przysługują ludziom dopóty, dopóki nie szkodzą innym. Jest to szczególnie ważne w społeczeństwach demokratycznych, w których może występować wiele alternatywnych systemów wartości.

Po drugie, humanistyczna obrona prawa jednostki do stanowienia o sobie nie oznacza pobłażania dla wszelkiego postępowania. Humanistyczna zaś tolerancja dla rozmaitych stylów życia nie musi oznaczać ich aprobowania. Humanisci utrzymują, że oddaniu idei wolnego społeczeństwa towarzyszy stała potrzeba podwyższania poziomu upodobań i ocen. Uważają, że z wolności musimy korzystać odpowiedzialnie. Wiedzą również, że pewne działania są niszczycielskie i złe.

Po trzecie, filozofowie głoszący etykę humanistyczną (od Arystotelesa i Kanta do Johna Stuarta Milla, Johna Deweya i M. N. Roya) bronili etyki doskonałości. W ich myśli obecna jest pochwała powściągliwości, umiaru, opanowania i samokontroli. Doskonałość etyczna wymaga między innymi zdolności do autonomicznego wyboru, twórczej samodzielności, wrażliwości estetycznej, kierowania się dojrzałymi pobudkami, racjonalności i pełnego wykorzystywania uzdolnień, jakie się posiada. Humanizm dąży do wydobywania z ludzi tego, co najlepsze, tak by wszyscy mogli wieść jak najlepsze życie.

Po czwarte, humanisci uznają, że ponosimy odpowiedzialność za innych ludzi i mamy wobec nich obowiązki. Znaczy to, że nie powinniśmy traktować innych jak przedmioty użytkowe, musimy traktować ich jako osoby zasługujące na takie same względy, jak my. Humanisci głoszą, że „każdy człowiek powinien być traktowany po ludzku i uznają Złota Regułę: „Postępuj wobec innych tak, jak chcesz, by inni postępowali wobec ciebie”. Uznają też biblijny nakaz, by przyjmować z otwartymi ramionami obcych, szanując to, co różni ich od nas. Uwzględniwszy wielość przekonań, wszyscy jesteśmy obcymi – lecz możemy być przyjaciółmi - w szerzej rozumianej wspólnoty.

Po piąte, humanisci sądzą, że współodczuwanie i troska o innych stanowią sedno moralnego postępowania. Wynika z tego, że powinniśmy rozwijać altruistyczną wrażliwość na potrzeby i interesy innych. Kamieniami węgielnymi postępowania moralnego są powszechne powinności moralne, czyli ogólne wymogi moralne, podzielane przez ludzi wyrastających z różnych kultur i środowisk. Prawdomówność, dotrzymywanie obietnic, rzetelność, szczerłość, dobroczynność, solidność, niezawodność, wierność, zdolność do uznawania zasług innych, do przejawiania wdzięczności, rzetelność intelektualna, sprawiedliwość, tolerancja, zdolność do przewycięzania różnic w drodze racjonalnych negocjacji, gotowość do współpracy, nienaruszanie własności i nietykalności cielesnej innych ludzi – oto nasze powinności. Humanisci wzywają wprawdzie do uwolnienia się od represyjnych kodeksów purytańskich, ale z równą siłą bronią odpowiedzialności moralnej.

Po szóste, wysoką pozycję w programie humanistów zajmuje edukacja moralna dzieci i młodzieży, rozwijanie charakteru i poszanowanie powszechnych powinności moralnych, pobudzanie rozwoju moralnego i zdolności do refleksji moralnej.

Po siódme, humanisci nawołują do posługiwania się rozumem przy dochodzeniu do sądów moralnych. Poznanie odgrywa, ich zdaniem, istotną rolę w dokonywaniu wyborów moralnych, a systematyczny namysł jest szczególnie potrzebny przy rozstrzygnięciu dylematów moralnych. Najlepszym sposobem osądu ludzkich wartości i zasad jest prowadzone z namysłem badanie. Gdy pojawiają się różnice, musimy negocjować, jeśli to możliwe, w drodze racjonalnego dialogu.

Po ósme, humaniści utrzymują, że powinniśmy być gotowi do zmiany zasad i wartości etycznych, w obliczu aktualnych informacji o faktach, i naszych oczekiwań. Musimy korzystać z tego, co najlepsze w myśli moralnej przeszłości, ale też tworzyć nowe rozwiązania starych i nowych dylematów moralnych.

Weźmy przykład. W zamożnych społeczeństwach pojawiła się i nasila debata na temat dobrowolnej eutanazji, rozwój medycyny bowiem pozwala dziś utrzymywać przy życiu pacjentów, którzy dawniej musieliby umrzeć. Humaniści opowiadają się za godną śmiercią i prawem kompetentnych osób dorosłych do odmowy leczenia, pozwalającej im uniknąć niepotrzebnych cierpień, a nawet za prawem do przyspieszenia śmierci. Uznają też doniosłość ruchu hospicyjnego, niosącego ulgę umierającym.

Podobnie, musimy być przygotowani do racjonalnego wyboru nowych sposobów rozmnażania się, które przynosi rozwój badań naukowych – takich, jak zapłodnienie *in vitro*, zastępcze macierzyństwo, inżynieria genetyczna, transplantacja organów i klonowanie. Nie należy poszukiwać wskazówek w tych sprawach przez odwoływanie się do absolutów moralnych przeszłości.

Po dziewiąte, humaniści głoszą, że powinniśmy respektować etykę zasad. Znaczy to, że cel nie uświęca środków, przeciwnie, nasze środki kształtują nasze cele, istnieją więc granice dopuszczalnego działania. Dziś jest to szczególnie ważne – w obliczu tyrańskich dyktatur XX stulecia, kiedy to wyznawane z niemal religijną gorliwością ideologie polityczne skłaniały do kompromisów moralnych dla osiągnięcia celów wytkniętych przez wizjonerów. Mamy głęboką świadomość tragicznych cierpień, zadanych milionom przez tych, którzy skłonni byli pobłażać wielkiemu złu w imię rzekomo większego dobra.

Podstawową potrzebą dzisiejszego świata jest rozwijanie nowego, globalnego humanizmu, który będzie bronił praw człowieka, jego wolności i godności, ale także podkreślał nasze zobowiązania wobec całej ludzkości.

Po pierwsze, podstawową zasadą etyczną humanizmu globalnego jest potrzeba respektowania godności i wartości wszystkich członków ludzkiej wspólnoty. Nie ulega wątpliwości, że każdy już zna wielorakie obowiązki związane z jego przynależnością społeczną, powinności względem rodziny, przyjaciół, wspólnoty, miasta, stanu czy narodu, do którego należy. Do obowiązków tych trzeba jednak dodać nowe zobowiązania – naszą odpowiedzialność za ludzi żyjących poza naszymi narodowymi granicami. Dziś, bardziej niż kiedykolwiek, jesteśmy związani moralnie i fizycznie z każdym człowiekiem na Ziemi, bo dzwon bije wszystkim, kiedy bije jednemu.

Po drugie, powinniśmy działać na rzecz minimalizowania ludzkich cierpień i powiększania zakresu ludzkiego szczęścia, ilekroć jest to możliwe – i ten obowiązek rozszerza się na cały świat. Zasadę tę uznają zarówno wierzący, jak i niewierzący. Jest to podstawa całej ludzkiej moralności. Żadna wspólnota nie trwa długo, jeżeli godzi się na stałe lekceważenie przez jej członków podstawowych powinności moralnych. Dziś kwestią kluczową jest zakres stosowania tej zasady. Uważamy, że należy go rozszerzyć: powinniśmy troszczyć się nie tylko o dobro własnego środowiska czy kraju, lecz także o dobro całej światowej wspólnoty ludzkiej.

Po trzecie, powinniśmy unikać przesadnego podkreślania wielości i odrębności kultur, może to bowiem rodzić podziały i być czynnikiem destrukcyjnym. Powinniśmy wykazywać tolerancję dla innych kultur, z wyjątkiem tych, które same są nietolerancyjne i represyjne. Czas wznieść się ponad ciasną plemienność i znaleźć wspólny grunt. Bariery etniczne są rezultatem minionej izolacji społecznej i geograficznej, nie mają więc racji bytu w światowym społeczeństwie otwartym, w którym interakcje i związki pomiędzy różnymi kulturami są nie tylko dopuszczalne, lecz wręcz oczekiwane. Chociaż lojalność w stosunku do własnego kraju,

pozytywne jak i negatywne. G. Mattai stwierdza, że tego rodzaju ustalenia służą mimo wszystko człowiekowi biologicznemu.²⁹⁰

Nie można się oprzeć wrażeniu, iż techniki sztucznej prokreacji stanowią uzurpację wobec naturalnych aktów prokreacyjnych poprzez środki godne osoby ludzkiej.²⁹¹ „Prawem

plemienia czy grupy etnicznej może skłaniać jednostki do realizacji nie tylko egoistycznych celów, skrajny szowinizm grup etnicznych i państw narodowych często bywa destrukcyjny. Lojalność i poczucie odpowiedzialności moralnej nie powinno ograniczać się do enklawy etnicznej czy narodu. Racjonalna moralność nakazuje nam budowanie i wspieranie instytucji współpracy między członkami różnych grup etnicznych. Zbliży nas to do siebie i zintegruje.

Po czwarte, szacunek i względy należą się w jednakowej mierze wszystkim ludziom. Znaczy to, że wszyscy powinni być traktowani godnie, a praw człowieka należy bronić wszędzie. Tak więc, obowiązkiem każdego z nas jest udział w zmniejszaniu ludzkich cierpień i przyczynianie się do wspólnego dobra. Zasada ta wyraża nasze najlepiej pojęte współodczuwanie i życzliwość wzajemną. Wynika z niej, że ludzie żyjący w bogatych krajach mają obowiązek zmniejszania cierpień i poprawiania jakości życia – ilekroć mogą to uczynić – ludzie żyjących w regionach nędzy. Znaczy to również, że ci, którzy żyją w mniej rozwiniętych regionach, powinni wyzbyć się urazy i zazdrości w stosunku do bogatszych na rzecz wzajemnej życzliwości. Najlepsze, co bogaci mogą zrobić dla biednych, to pomóc im tak, by mogli pomóc sobie sami. Jeżeli biedniejsi członkowie ludzkiej wspólnoty potrzebują pomocy, bogatsi powinni ograniczyć własną nadmierną konsumpcję i zaspokajanie zachcianek.

Po piąte, zasady te należy stosować nie tylko do wspólnoty ludzkiej naszych czasów, lecz także do przyszłych pokoleń. Mamy obowiązek wobec potomnych – zarówno w najbliższej, jak i w dalszej perspektywie. Ludzie świadomi etycznie znają swój obowiązek wobec dzieci naszych dzieci i wobec wspólnoty wszystkich istnień ludzkich, obecnych i przyszłych.

Po szóste, każde pokolenie ma obowiązek pozostawić środowisko, na ile to tylko możliwe, w lepszym stanie niż je zastało. Powinniśmy unikać nadmiernego zanieczyszczenia środowiska i zrobić co w naszej mocy, by zaprzestać niszczenia nieodnawialnych zasobów Ziemi. W czasach wielkiego przyrostu naturalnego i przyspieszonego wyczerpywania się zasobów, może się to wydawać niewykonalne. Musimy jednak próbować, bo nasze dzisiejsze działania zdeterminują los przyszłych pokoleń. Patrząc wstecz oceniamy działania naszych poprzedników, chwalimy ich lub ganimy za ich troskę lub za zaniedbania. Krytykujemy, na przykład, tych, którzy bez opamiętania uszczuplali zasoby ropy i gazu, a także źródła wody. I odwrotnie — jesteśmy wdzięczni architektom i inżynierom przeszłości za urządzenia wodooszczędne, podziemne systemy pozbywania się odpadów, autostrady i mosty, które zbudowali, a z których my dziś korzystamy.” Tekst pochodzi ze strony internetowej www.racjonalista.pl

²⁸⁹ Manifest bioetyczny zastał zredagowany przez Consulta di bioetica e Centro studi Politeia di Milano w 1998 roku. Podpisali się pod nim: C. A. Viano, M. Mori, G. Ferrando, C. Flamigni, E. Cittadini, L. Bovicielli, A. Vitelli, E. Legaldano, D. Neri, M. Mengarelli, E. D’Orazio, S. Vega, V. Pocar, P. Rossi, P. Borsellino.

²⁹⁰ Por. G. Mattai, *In margine a un manifesto laicista*, Bioetica e Cultura 7(1998) nr 1, s. 111-112.

jednostki jest bowiem począć swe istnienie w macicy, nie zaś w probówce. (...) Jeżeli nie chce się zakłócać ładu i moralności rodziny kontekstem sztucznego zapłodnienia, nie powinno się tworzyć takich możliwości uciekania się do technik zapłodnienia zastępczych względem procesów naturalnych, to znaczy do heterologicznych technik inseminacji i zapłodnienia pozacielesnego. W szczególności, w obliczu ontologicznej równości między nieurodzonym a urodzonym, polityka Ustawodawcy winna zmierzać do przyznania wyłącznie terapeutycznego charakteru działaniom medycznym zmierzającym do sztucznej prokreacji”²⁹²

Na zakończenie niniejszej książki należy stwierdzić, iż prawo do życia embrionu, wbrew „człowiekowi wiecznotrwałemu” znajduje swoje uzasadnienie w porządku natury. Embrion ludzki jest osobą, albowiem, jak zauważył Parmenides, byt jest a niebytu nie ma, zatem embrion nie może być czymś, co staje się osobą w procesie rozwoju, gdyby tak było wówczas człowiek w okresie prenatalnym byłby bytem, ale nie ludzkim, tu można postawić pytanie: czym zatem jest embrion ludzki?

²⁹¹ Zob. A. J. Katolo, *Status i moralne prawa nienarodzonego we włoskiej literaturze teologiczno-bioetycznej po Soborze Watykańskim II*, dz. cyt., rozdz. III; Zob. także, tenże, *Embrion ludzki – osoba czy rzecz*, Lublin – Sandomierz 2000; Zob. także, tenże, *Klonowanie a ideologia jakości życia*, PP 2(2005) s. 321-332.

²⁹² DV 6.

Zakończenie

Podsumowując niniejszą książkę należy jeszcze raz podkreślić samo rozumienie i rangę filozofii przyrody francuskiego myśliciela. Dla Kartezjusza bowiem bycie filozofem i tworzenie własnego systemu wiąże się ze sobą ściśle i nierozdzielnie. Owo łączenie opiera się na rozumnej naturze człowieka i jego racjonalnym działaniu. Żyjąc w świecie przyrody człowiek w sposób świadomy ją przyswaja, a zarazem intronizuje przez akty poznawcze. Te dane wykorzystuje w świadomym i rozumnym działaniu.

Filozof proces ten nazywa metodologicznym wątpieniem, dzięki któremu przy pomocy matematyki uzyskuje racjonalną wiedzę o naturze. To dlatego, francuski uczony może powiedzieć, iż człowiek bez wiedzy pewnej nie może żyć, gdyż jakby był niedostosowany, dlatego musi budować to, co zbliża go do wiedzy o świecie oraz własnej egzystencji. Drugą konsekwencją rozumienia świata w świetle filozoficzno-przyrodniczego systemu jest wymiar społeczny. Skoro bowiem filozofia przyrody pochodzi od człowieka, podmiotowi winna służyć, a im lepiej służy, tym lepszą i doskonalszą jest nauka. Zatem na uwagę zasługuje ten wymiar nauki filozoficznej, który służy człowiekowi w zrozumieniu świata. Dzięki temu jednostka poznaje naturę korzystając z własnych władz, czyli poznania, wolności, działania, miłości. I choć są to różne władze człowieka, to jednak w konkretnej sytuacji nie występują oddzielnie, ale się przenikają. Ich synteza dokonuje się w akcie decyzyjnym, który jest podstawą moralności. Toteż rozwój moralny jest szczególnie ważny. To poprzez własne postępowanie człowiek tworzy swoją osobową „postać” stając się dobrym lub złym. Idąc dalej można stwierdzić, że właśnie sam człowiek w pełni ukształtowany jest najwyższym „dziełem przyrody”.

Z tego względu w niniejszej książce na początku przedstawione zostało szeroko zagadnienie przedkartezjańskiej filozofii przyrody. Celem takiego podejścia było pokazanie kontekstu nauki o świecie, a zarazem ukazanie przyczyn negacji wiedzy zastanej przez francuskiego myśliciela. Dlatego źródłem w tych analizach były nie tylko prace Kartezjusza, ale i publikacje autorów zajmujących się badaniem naukowym świata w pierwszych wiekach racjonalnych uzasadnień oraz komentatorów jego filozofii takich jak: Alquiè, Chmaj, Morawiec, Gierulanka, Ziółkowski, Asmus. Dopiero na tak nakreślonym tle zastała ukazana *homo continuus* oraz jej funkcje. W rozdziale trzecim szczególny nacisk położony został na ukazanie działań człowieka wiecznotrwałego. W ekstrakcji tych myśli pomogły prace autorów z pogranicza antropologii, filozofii, medycyny a przede wszystkim bioetyki.

Jak widać, podjęty temat, choć bardzo konkretny, wymagał poruszenia kwestii wychodzących daleko poza jego zakres. Wiele spraw musiało być zatem potraktowanych pobieżnie i skrótowo, również samo rozumienie filozofii przyrody ukazuje tak wielką różnorodność, że trzeba było dokonać podziału oraz selekcji zagadnień. Zostały podjęte te kwestie, które naszym zdaniem były najistotniejsze. Oczywiście pociąga to za sobą swoistego rodzaju subiektywizację problemu, a więc i możliwość błędu. Tego zarzutu uniknąć się nie da.

Pozytywem tej wybiórczości jest to, że otwiera możliwości dla nowych prac z tym tematem związanych. Można byłoby się zająć zagadnieniem konotacji społecznych. Innym problemem naukowym mogą być implikacje *res cogitans* w świadomość społeczną.

Zagadnienia te jak również temat książki, wydają się aktualne, gdyż dotyczą istoty ludzkiego działania w świetle osiągnięć naukowych. Działanie wiąże się z moralnością, zaś ta często traktowana jest jak zbędny balast, a nie szansa rozwoju prowadząca do pełni człowieczeństwa. Tym bardziej wymagane jest poznanie recepcji filozofii przyrody i wyjaśnienie problemów, które z niej wypływają dla podkreślenia nie tylko osiągnięć myślowych, ale i zagrożeń.

I. Źródła – pisma Kartezjusza:

Prawidła kierowania umysłem (1628), tłum. L. Chmaj, Warszawa 1958².

Poszukiwanie prawdy przez światło przyrodzone rozumowi (1628), tłum. L. Chmaj, Warszawa 1958².

Rozprawa o metodzie (1637), tłum. W. Wojciechowska, Warszawa 1981².

Listy do Regiusa. Uwagi o pewnym pisemku (1640-1645), tłum. J. Kopania, Warszawa 1996.

Medytacje o pierwszej filozofii (1641), tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, *Zarzuty uczonych mężów oraz Odpowiedzi autora (1641)*, tłum. S. Swieżawski, *Rozmowa z Burmanem (1641)*, tłum. I. Dąmbska, Warszawa 1958¹.

Listy do księżniczki Elżbiety (1643-1649), tłum. J. Kopania, Warszawa 1995.

Listy do Voetiusa (1643), tłum. J. Usakiewicz, Warszawa 1998.

Zasady filozofii (1644), tłum. I. Dąmbska, Warszawa 1960¹.

Człowiek. Opis ciała ludzkiego (1644), tłum. A. Bednarczyk, Warszawa 1989.

Namiętności duszy (1648), tłum. L. Chmaj, Warszawa 1986³.

II. Literatura

1. Podstawowa – pierwszorzędna

Alquié F., *Kartezjusz*, tłum. S. Cichowicz, Warszawa 1989.

Asmus W. F., *Descartes*, tłum. L. Chmaj, Warszawa 1960.

Bartoszewski J., *Kartezjańska nauka o porządku w nowych zasadach filozoficzno-przyrodniczych*, *Seminare* 23(2006) s. 149-160.

Bartoszewski J., *Idea infinitatis – nadzieją pewności wiedzy i odkrycie innego w „epifanii twarzy*, *Miscellanea Sociologica et Philosophica*, 8 (2007), s. 45-54.

Bartoszewski J., *Matematyczne korelacje filozofii René Descartes'a i Edmunda Husserla*, [w:] *Polska Sieć Filozoficzna*, www.psf.org.pl/publicationprint.php?pid=524, 13.07.2006r.

Bartoszewski J., *Filozofia przyrody, Kartezjusz i porządek życia społecznego*, Lublin 2010.

Bednarowski W., *Descartes i cogito*, Kraków 2001.

Beth E. W., *Cogito ergo sum*, *Dialectica* 12(1958) s. 223-233.

Chmaj L., *Rozwój filozoficzny Kartezjusza*, Kraków 1930.

Chmaj L., *Kartezjanizm w Polsce w XVII i XVIII w.*, *Mfil* 25(1956) z. 5, s. 67-102.

Chmaj L., *Kartezjusz i jego filozofia w świetle ostatnich badań*, *KF* 6(1928) z.1, s. 69- 96, z. 2, s. 242-271, z. 3, 275-298.

- Chudy W., *Rola refleksji w dziedzinie „cogito” Descartesa*, RF 30 (1982) z. 1, s. 33–58.
- Czajkowski S., *Dowód istnienia Boga z Jego skutków u Kartezjusza*, KF 13(1936) z. 4, s. 292-316.
- Drozdowicz Z., *Kartezjusz a współczesność*, Poznań 1980.
- Gawroński A., *Zmierzch formacji kartezjańskiej*, cz.1, Więż 21(1979) nr 6, s. 33-50,
- Gawroński A., *Zmierzch formacji kartezjańskiej*, cz. 2, Więż 22(1980) nr 1, s. 30-44.
- Gierulanka D., *Jasność i wyraźność jako kryterium prawdy i pewności u Kartezjusza*, KF 19(1950)z. 3, 4, s. 207-262.
- Heller M., *Logika zderzeń, czyli o kartezjańskiej maszynie świata*, cz. 1, PP 1983, nr 7-8, s.11-37.
- Heller M., *Logika zderzeń, czyli o kartezjańskiej maszynie świata*, cz. 2, PP 1983, nr 10, s. 28-37.
- Husserl E., *Medytacje kartezjańskie*, tłum. A. Pułtowski, Warszawa 1982¹.
- Indan F., *Myśli etyczne Kartezjusza*, SF 79 (1972) nr 6, s.4-16.
- Kopania J., *Funkcje poznawcze Descartesa teorii idei*, Białystok 1988.
- Morawiec E., *Filozofia Kartezjusza w polskiej literaturze filozoficznej*, Warszawa 1966.
- Morawiec E., *Koncepcja filozofii u Kartezjusza*, SPCh 2(1965) s. 135-163.
- Morawiec E., *O dedukcji u Kartezjusza*, SPCh 1(1965) s. 175-199.
- Morawiec E., *Przedmiot a metoda w filozofii Kartezjusza*, Warszawa 1970.
- Morawiec E., *Przedmiotowe źródła „matematyczne” metody w filozofii Kartezjusza*, SPCh 2(1966) s. 103-121.
- Touchard, G., *La Morale de Descartes*, [w:] L. Chmaj, *Kartezjusz i jego filozofia w świetle ostatnich badań*, KF 6(1928) z. 1, z. 3, 275-298.
- Śliwiński T., *Świat przeżywany w myśleniu, czyli o fizyce wystrzegającej się kontaktu z ciałami. Rozważania nad rozprawą pt. Świat lub Traktat o Świetle autorstwa Kartezjusza, którą wysnuł jego sztuczny rozum*, [w:] Internetowy Mgazyn filozoficzny Hybis, <http://www.filozof.uni.lodz.pl/hybris/>, 20.07. 2006r
- Ziółkowski A.M., *Filozofia Rene Descartes'a*, Warszawa 1989.

2. Podstawowa – drugorzędna

- Bompiani A., *Le tecnologie e la trasmissione della vita*, Dolentium Hominum 28 (1995) nr 1, s. 138-142.

- Correa J. V., *Embrion ludzki jako organizm i jako ktoś spośród nas*, [w:] E. Sgreccia, T. Styczeń, J. Gula, C. Ritter, *Medycyna i prawo: za i przeciw życiu?*: Materiały z sympozjum zorganizowanego w 50. rocznicę uchwalenia przez Organizację Narodów Zjednoczonych Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka (Warszawa, Lublin, Kraków, 30 XI-5 XII 1998 r.). Lublin, RW KUL, 1999.
- D'onofrio F., *Bioetica e biologia*, Casale Monferrato 1994.
- Häring B., *Etica medica*, Roma 1979.
- Katolo A. J., *Embrion ludzki – osoba czy rzecz?: status i moralne prawa nienarodzonego we włoskiej literaturze teologiczno-bioetycznej po Soborze Watykańskim II*, Lublin-Sandomierz 2000.
- Katolo A. J., *Status i moralne prawa nienarodzonego we włoskiej literaturze teologiczno-bioetycznej po Soborze Watykańskim II*, [w:] www.mateusz.pl.
- Katolo A. J., *Embrion ludzki – osoba czy rzecz*, Lublin – Sandomierz 2000.
- Katolo A. J., *Klonowanie a ideologia jakości życia*, PP 2(2005) s. 321-332.
- Leone S., *Lineamenti di bioetica*, Palermo 1987.
- Leone S., *Inizio vita*, [w:] *Dizionario di bioetica*, s. 493-496.
- Leone S., *Interruzione volontaria della gravidanza*, [w:] *Dizionario di bioetica*, s. 498-505.
- Leone S., *Bioetica, fede e cultura*, Roma 1995.
- Leone S., *La medicina a servizio della vita fisica e spirituale*, *Bioetica e Cultura* 5(1996) nr 10 s. 139-153.
- Melina L., *Questioni epistemologiche relative allo statuto dell'embrione umano*, [w:] *Identità e statuto dell'embrione umano*, s. 75-105.
- Melina L., *Corso di bioetica. Il Vangelo della vita*, Casale Monferrato 1996.
- Morciniec P., *Ocalić (obraz) człowieka: istota dyskusji o komórkach macierzystych*, [w:] *Ocalić cywilizacje - ocalić ludzkie życie*. Kraków, 2002.
- Palazzani L., *Personalism and bioethics*, *Ethics & Medicine* 1(1994) nr 10, s. 7-11.
- Reichlin M., *Lo statuto dell'embrione umano e la procreazione assistita*, [w:] *Introduzione allo studio della bioetica*, pod red. P. Cattorini, R. Mordacci, M. Reichlin, Milano 1996, s. 269-309.
- Salij J., *Wybieram życie*, Poznań 2002.
- Sgreccia E., *Bioetica. Manuale per medici e biologi*, Milano 1987.
- Sgreccia E., *Manipolazioni genetiche e procreazione artificiale: implicazioni etiche*, [w:] *Etica e trasformazioni tecnologiche*, s. 174-209.
- Spagnolo A. G., *Bioetica nella ricerca e nella prassi medica*, Torino 1997.

Spinsanti S., *Vita fisica*, w: *Corso di morale*, Vol 2, *Diakonia. Etica della persona*, pod red. T. Goffi, G. Piana, Brescia 1983 s. 127-267.

Spinsanti S., *Etica bio-medica*. Cinisello Balsamo 1988.

Tettamanzi D., *Bioetica, Nuove sfide per l'uomo*, Casale Monferrato 1987.

Tre Re G., *Ingegneria genetica: aspetti tecnici, valutazione etica.*, *Bioetica e Cultura* 1(1992) nr 1 s. 67-88.

Tre Re G., *Bioetica e manipolazioni dell'uomo*, *Bioetica e Cultura* 2(1993) nr 4 s. 179 208.

Tre Re G., *Ingegneria genetica*, [w:] *Dizionario di bioetica*, s. 489-492.

II. Literatura pomocnicza

Albert Wielki, *Summa de creaturis*, [w:] E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1987.

Augustynek Z., J. J. Jadacki, *Possible ontologies*, Amsterdam – Atlanta 1993.

Arystoteles, *Krótką rozprawą psychologiczno-biologiczną*, [w:] *Dzieła Wszystkie*, t. 3, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1990¹.

Arystoteles, *Zagadnienia przyrodnicze*, tłum. L. Regner, Warszawa 1980¹.

Arystoteles, *O powstawaniu i ginięciu*, tłum., K. Leśniak, Warszawa 1990¹.

Bartoszewski J., *W poszukiwaniu obrazu świat – krótkie studium historyczne*, [w:] Polska Sieć Filozoficzna, www.psf.org.pl/publication_print.php?pid=526, 25.07.2006r.

Bartoszewski J., *Wprowadzenie do filozofii Nicola Abbagnano*, Kraków 2012.

Bogliolo L., *Antropologia filosofica: L'uomo nel mond*, Roma 1971.

Bogliolo L., *La verità dell'uomo*, Roma 1969.

Crombie A. C., *Nauka średniowiecza i początek nauki nowożytnej*, tłum. S. Łypacewicz, Warszawa 1960¹.

Gehlen A., *Der Mensch. Seine Natura und seine Stellung in der Welt*, Frankfurt am Main 1962.

Gierulanka D., *Zagadnienie swoistości poznania matematycznego*, Warszawa 1962.

Gilson E., *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1987.

Gogacz M., *Elementy metafizyki*, Warszawa 1987.

Graf R., *Klonen. Prüfstein für die ethischen Prinzipien zum Schutz der Menschenwürde*, St. Ottilien 2003.

Granat W., *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985.

- Häring B., *W służbie człowieka*, tłum. M. Oziębłowski, Warszawa 1975.
- Heller M., *Filozofia świata, wybrane zagadnienia i kierunki filozofii przyrody*, Kraków 1992.
- Heller M., Liana Z., Mączka J., Skoczny W., *Nauki przyrodnicze a teologia: konflikt i współistnienie*, Tarnów 2001
- Heller M., *Uchwycić przemijanie*, Kraków 1997.
- Hosted H., *Świadomość [w:] Podstawowe pytania filozoficzne*, pod red. E. Martensa, H. Schnadelbacha, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1995.
- Ingarden R., *Książeczka o człowieku*, Kraków 1972.
- Jadacki J. J., *Metafizyka i semiotyka. Studia prototeoretyczne*, Warszawa 1996
- Jadacki J. J., *Spór o granice istnienia*, Warszawa 1998.
- Juszkiewicz A. P., *Historia matematyki*, t. 4, Warszawa, 1978-1985.
- Kania W., *Świadkowie tradycji. Rys patrystyczny*, Tarnów 1998.
- Kielanowski T., *Wybrane zagadnienia z etyki i deontologii lekarskiej*, Warszawa 1980.
- Kowalczyk S., *Człowiek w myśli współczesnej*, Warszawa 1998.
- Kopania J., *Etyczny wymiar cielesności*, Kraków 2002.
- Krapiec M. A., *Ja człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974.
- Leśniak K., *Materialiści greccy w epoce przedsokratejskiej*, Warszawa 1972.
- Luijpen W. A., *Fenomenologia egzystencjalna*, tłum. Chwedeńczuk, Warszawa 1972.
- Laun A., *Współczesne zagadnienia teologii moralnej. Teologia moralna – zagadnienia szczegółowe*, Kraków 2002.
- Machinek M., *Życie w dyspozycji człowieka*, Olsztyn 2000.
- Muszla A., *Wybrane zagadnienia etyczne genetyki medycznej*, Kraków 1998.
- Newell J., *W roli Stwórcy? Dokąd zmierza inżynieria genetyczna*, Warszawa 1997.
- Pascal B., *Myśli*, tłum. T. Żeleńskiego, Warszawa 1989
- Plessner H., *Pytania o conditio humana*, Warszawa 1988
- Sadowski W., *Famme fatale. Trzy opowieści o królowej nauki*, Warszawa 2000.
- Singer P., *O życiu i śmierci. Upadek etyki tradycyjnej*, Warszawa 1994.
- Stachowskiego Z., *Człowiek i kultury. Liber amicorum. Studia poświęcone Profesorowi Mirosławowi Nowaczykowi*, Warszawa Tyczyn, 2001.
- Suchodolski B., *Rozwój nowożytnej filozofii człowieka*, Warszawa 1967.
- Suchodolski B., *Kim jest człowiek*, Warszawa 1976.
- Szewczyk W., *Kim jest człowiek? Zarys antropologii filozoficznej*, Tarnów 1994.
- Szlufik P., praca magisterska, *Problem transplantacji w wypowiedziach nauczycielskiego urzędu kościoła w latach 1965-2001. Studium teologicznomoralne*, Warszawa 2005.

Salij J., *Doświadczenia z ludzkimi embrionami w świetle normy personalistycznej*, Medycyna Wieku Rozwojowego, 2001, V, Suplement I do nr 1,

Ślęczek-Czakon D., *Argument równi pochyłej w bioetyce. Spór o granice ryzyka w działaniu*, [w:] *Etyka wobec problemów współczesnego świata*, pod red. Promieńska H., Katowice 2003.

Świeżawski S., *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku*, t. 5., *Wszechświat*, Warszawa 1980.

Świeżawski S., *Święty Tomasz na nowo odczytany* (wykład w Laskach), Kraków 1983, rozdz. XIII-XV, s. 114-138.

Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1998.

Smyczyński T., *Opinia o ustawie o pobieraniu i przeszczepianiu tkanek i narządów*, Druk senacki nr 264, wrzesień 1995, s.7- 8.

Solarski P., praca magisterska, *Fenomen klonowania w świetle polskiej literatury etyczno-teologicznej*, Warszawa 2006.

Szewczyk K., *Etyka i deontologia lekarska*, Kraków 1994.

Szymański W., *O racjonalną postawę etyki*, ZNKUL 2(1959) z. 3, s. 3-28.

Szweykowska A., Szweykowski J., *Botanika. Morfologia*, t. I, Warszawa 1992.

Tatarkiewicz W., *Filozofia starożytna i średniowieczna*, t. 1, Warszawa 1981⁹.

Wildiers N. M., *Obraz świata a teologia*, Warszawa 1986.

Wilmut I., Campbell K., Tudge C., *Ponowny akt stworzenia*, Poznań 2002.

Winston R., *Manipulacje genetyczne*, Warszawa 1998.

Zalewski Z., *Czy istnieją granice postępu w badaniach naukowych w medycynie?: spór o komórki macierzyste*. Sztuka Leczenia 2002.

Zielińska E., *Transplantacja w świetle prawa w Polsce i na świecie*, [w:] *Państwo i Prawo* nr 6/1995, s.26.

Ziamba J., *Klonowanie – zagrożenie czy szansa?* *Prawo i Medycyna*, 3(2001) nr 9, s. 81-85.

Żekanowski C., *Osoba i osobnik, czyli meandry eugeniki cz. I*, [w:] *Biuletyn Polskiego Stowarzyszenia Rentinitis Pigmentos*, 10(2003)nr.1, [w:] <http://www.retinaamd.org.pl/biuletyn10.php#eugenika>.

Żekanowski C., *Osoba i osobnik, czyli meandry eugeniki cz. II*, [w:] *Biuletyn Polskiego Stowarzyszenia Rentinitis Pigmentos*, 11 (2003)nr.2, [w:] <http://www.retinaamd.org.pl/biuletyn11.php>.

III Słowniki i Encyklopedia

Słownik Filozofów, dz. zb. pod red. I. Krońskiej, Warszawa 1966.

Słownik frazeologiczny języka polskiego, dz. zb. pod red. S. Skorupki, Warszawa 1974².
Słownik wyrazów obcych, dz. zb. pod red. E. Tokarskiego, Warszawa 1980.
Encyklopedia Katolicka, t. 1-8, dz. zb. pod red. F. Gryglewicza, Ł. Łukaszyka, Z. Sułowskiego, Lublin 1985.
Matematyka. Poradnik encyklopedyczny, N. Bransztej, K. A. Siemiendajew, tłum. S. Czarnecki, R. Bartoszyński, Warszawa 1986⁷.
Mała encyklopedia medycyny, T.II, Warszawa 1982.
Leksykon filozofii klasycznej, dz. zb. pod red. J. Herbuta, Lublin 1997.
Eugenik, Lexikon der Bioethik, pod red. W. Korff, Verlagshaus 1998, Bd 1, s. 694.
Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, Rzym 1965.12.07, [w:] Sobór Watykański II, Konstytucje, Dekrety, Deklaracje, Poznań 1968, s. 526-606.
Katechizm Kościoła Katolickiego, Rzym 1992.10.11, Poznań 1994.

IV Literatura internetowa

www.mateusz.pl

www.racjanalista.pl

www.wiedzaiedukacja.pl

www.psf.org.pl

Skorowidz nazwisk

- A. Balicki, - 60 -, - 61 -, - 62 -.
A. Bednarczyk, - 34 -, - 36 -,
- 109 -.
A. Bompiani, - 95 -.
A. C. Crombie, - 20 -, - 23 -.
A. Dmitrowicz, - 63 -.
A. Einsteina, - 12 -.
A. G. Spagnolo, - 93 -, - 94 -.
A. Gawroński, - 52 -.
A. Gehlen, - 33 -.
A. J. Katolo, - 64 -, - 81 -, - 83 -,
- 84 -, - 85 -, - 87 -, - 88 -, - 89 -,
- 90 -, - 91 -, - 92 -, - 93 -, - 94 -,
- 95 -, - 97 -, - 105 -.
A. Jakubowska – Winecka, - 62 -.
A. Koyre, - 12 -.
A. Laun, - 74 -.
A. M. Ziółkowski, - 12 -, - 16 -,
- 21 -.
A. Muszala, - 70 -, - 71 -, - 72 -,
- 73 -.
A. Muszła, - 72 -, - 75 -.
A. P. Juszkiewicz, - 15 -, - 16 -,
- 17 -, - 18 -.
A. Rosół, - 63 -.
A. Szweykowska, - 74 -.
A. V. Espinas, - 12 -.
Albert Wielki, - 15 -.
B. Häring, - 65 -, - 82 -.
B. Pascal, - 39 -, - 40 -.
B. Petrozolin-Skowrońska, - 17 -.
B. Suchodolski, - 37 -, - 39 -, - 52 -.
Boecjusz, - 84 -.
C. Flamigni, - 95 -, - 105 -.
C. Ritter, - 78 -, - 115 -.
C. Tettamanzi, - 96 -.
C. Tudge, - 74 -.
C. Żekanowski, - 75 -, - 76 -, - 81 -.
Ch. Serrus, - 12 -.
D. Gierulanka, - 14 -, - 31 -.
D. Ślęczek-Czakon, - 74 -.
D. Tettamanzi, - 97 -.
D. Tracy, - 69 -, - 73 -.
D. von Hildebrand, - 47 -.
D. Wells, - 83 -.
E. Cittadini, - 105 -.
E. D. Pellegrino, - 68 -.
E. Dyk, - 65 -.
E. Gilson, - 12 -, - 23 -, - 34 -,
- 85 -, - 113 -.
E. Husserl, - 25 -.
E. Macha, - 12 -.
E. Martensa, - 23 -, - 117 -, - 123 -.
E. Morawiec, - 12 -, - 22 -, - 23 -,
- 24 -, - 40 -, - 48 -.
E. Ożóg, - 35 -.
E. Sgreccia, - 78 -, - 88 -, - 89 -,
- 91 -, - 92 -, - 95 -, - 115 -.
E. W. Beth, - 12 -.
E. Zielińska, - 59 -, - 60 -, - 61 -,
- 62 -.
Euklides, - 21 -, - 22 -.

F. Alquié, - 12 -, - 14 -, - 22 -,
 - 26 -, - 27 -, - 30 -, - 32 -, - 34 -,
 - 50 -, - 51 -.
 F. Alquié'a, - 12 -.
 F. Compagnoni, - 98 -.
 F. D'Onofrio, - 65 -.
 F. Gryglewicz, - 16 -, - 17 -,
 - 125 -.
 F. Indan, - 47 -, - 48 -, - 51 -, - 52 -.
 G. Bruna, - 13 -.
 G. Ferrando, - 105 -.
 G. Hövera, - 64 -.
 G. L. Posner, - 72 -.
 G. Mattai, - 105 -.
 G. Milhaud, - 12 -.
 G. Piana, - 96 -, - 113 -.
 G. Touchard, - 50 -.
 G. Tre Re, - 97 -.
 H. Gouhier, - 12 -.
 H. J. De Vleeschauwer, - 37 -.
 H. Kuhse, - 64 -.
 H. Plessner, - 33 -.
 H. Promieńska, - 74 -.
 H. Schnädelbach, - 23 -.
 H. T. Engelhardt, - 83 -.
 H. T. Engelhardta, - 83 -.
 I. Krońska, - 17 -, - 125 -.
 I. N. Bransztej, - 20 -.
 I. Wilmut, - 74 -.
 J. A. Kłoczowski, - 47 -.
 J. Bartoszewski, - 16 -, - 17 -,
 - 18 -, - 34 -, - 39 -, - 40 -, - 42 -,
 - 109 -, - 110 -, - 114 -.
 J. C. Pogendorff, - 11 -.
 J. Carrasco de Paula, - 97 -, - 112 -.
 J. Duda, - 68 -.
 J. Gula, - 78 -, - 81 -, - 115 -.
 J. Hartman, - 65 -.
 J. J. Jadacki, - 33 -, - 113 -.
 J. Kopania, - 34 -, - 37 -, - 43 -,
 - 54 -, - 85 -, - 109 -.
 J. Mączka, - 13 -, - 21 -, - 117 -.
 J. Newell, - 72 -, - 74 -, - 75 -.
 J. P. Kassirer, - 68 -.
 J. Paściak, - 47 -.
 J. Rellę, - 13 -.
 J. Salij, - 77 -, - 78 -, - 79 -, - 93 -,
 - 94 -.
 J. Szweykowski, - 74 -.
 J. Tischner, - 47 -.
 J. Vial Correa, - 78 -.
 J. Ware, - 72 -.
 J. Wróbel, - 81 -.
 J. Ziaja, - 63 -.
 Jan Paweł II, - 73 -.
 K. Campbell, - 74 -.
 K. i A. Siemiendajew, - 20 -.
 K. Imieliński, - 62 -.
 K. Krzemieniowa, - 23 -, - 117 -,
 - 123 -.
 K. Osińska, - 81 -.
 K. Rozental, - 61 -.
 K. Szewczyk, - 56 -.
 Kartezjusz, - 7 -, - 8 -, - 11-43 -,
 - 46-54 -, - 58 -, - 87 -, - 88 -, - 109-
 111 -.
 L. Bienkowski, - 16 -, - 17 -.
 L. Bogliolo, - 33 -.

L. Bovicielli, - 105 -.
 L. Brunschvicg, - 12 -.
 L. Chmaj, - 25 -, - 27 -, - 28 -, - 29 -,
 - 30 -, - 35 -, - 49 -, - 50 -, - 51 -,
 - 53 -, - 109 -, - 111 -.
 L. Cierpka, - 63 -.
 L. da Vinci, - 13 -.
 L. Eusebi, - 78 -.
 L. J. Beck, - 12 -.
 L. Liard, - 12 -.
 L. Melina, - 79 -.
 L. Schäfer, - 23 -.
 M. A. Krąpiec, - 34 -, - 42 -, - 43 -.
 M. A. Ziółkowski, - 17 -.
 M. Borna, - 12 -.
 M. Dąmbska, - 81 -.
 M. Ficina, - 13 -.
 M. G. Wagner, - 93 -.
 M. Gogacz, - 47 -.
 M. Gueroult`a, - 12 -.
 M. Heidegger, - 38 -, - 39 -.
 M. Heller, - 13 -, - 21 -, - 22 -, - 24 -,
 - 26 -, - 30 -, - 32 -, - 41 -, - 117 -.
 M. Iłowiecki, - 66 -.
 M. K. Ajdukiewiczowie, - 15 -.
 M. Machinek, - 64 -, - 65 -, - 67 -, - 69 -,
 - 74 -.
 M. Mori, - 83 -, - 105 -.
 M. N. Wilders, - 15 -.
 M. Nesterowicz, - 60 -.
 M. Nowacka, - 56 -, - 62 -, - 68 -.
 M. Reichlin, - 81 -, - 82 -, - 83 -,
 - 84 -, - 112 -.
 M. Reichlin,, - 81 -, - 84 -.
 M. S. Szczepański, - 63 -.
 M. Tyrybon, - 63 -.
 M. Vidal, - 64 -.
 M. Ziółkowski, - 30 -.
 M. S. Szczepański, - 63 -.
 Mersenne`a, - 18 -.
 Meslanda, - 34 -.
 O. Hamelin, - 12 -.
 P. A. Claire, - 93 -.
 P. Cattorini, - 81 -, - 84 -, - 112 -.
 P. G. Crosignani, - 90 -, - 91 -.
 P. Morciniec, - 58 -, - 76 -.
 P. Pomponazziego, - 13 -.
 P. Singer, - 64 -, - 65 -, - 83 -.
 P. Solariski, - 73 -.
 P. Szlufik, - 55 -, - 56 -, - 57 -,
 - 58 -.
 Platon, - 13 -, - 23 -, - 41 -, - 51 -,
 - 115 -, - 120 -, - 121 -.
 Poggendorff, - 11 -.
 R. Bartoszyński, - 20 -, - 125 -.
 R. Darowski, - 35 -.
 R. Geisler, - 63 -.
 R. Ingarden, - 33 -.
 R. Łukaszczyk, - 16 -, - 17 -.
 R. Mordacci, - 81 -, - 84 -, - 112 -.
 R. Tokarczyk, - 55 -, - 67 -, - 68 -.
 R. Winston, - 75 -.
 Regius, - 37 -.
 S. Czajkowski, - 29 -, - 35 -, - 47 -.
 S. Czarnecki, - 20 -, - 125 -.
 S. Kornas, - 81 -.
 S. Kowalczyk, - 34 -.
 S. Leone, - 84 -, - 97 -.

S. Sekta, - 63 -.
 S. Spinsanti, - 96 -
 S. Świeżawski, - 34 -.
 S. V. Keeling, - 12 -.
 S. Wroński, - 34 -.
 Sgreccia, - 87 -, - 88 -, - 91 -, - 94 -,
 - 112 -.
 Sokrates, - 51 -.
 T. Biesaga, - 70 -.
 T. Campanellę, - 13 -.
 T. Goffi, - 96 -, - 113 -.
 T. H. Engelhardt, - 71 -.
 T. Kielanowski, - 57 -, - 59 -.
 T. Kotarbiński, - 33 -.
 T. Smyczyński, - 59 -.
 T. Styczeń, - 78 -, - 115 -.
 T. Ślipko, - 76 -.
 T. Śliwiński, - 39 -, - 40 -.
 Tomasz z Akwinu, - 15 -, - 34 -, -
 124 -.
 Tomasza, - 88 -, - 114 -.
 V. Pocar, P. Rossi, P. Borsellino,
 - 105 -.
 W. A. Luijpen, - 42 -.
 W. Bednarowski, - 41 -, - 47 -.
 W. Bołaz, - 64 -.
 W. Chudy, - 41 -.
 W. Gałkowski, - 82 -.
 W. Granat, - 53 -.
 W. Sadowski, - 21 -.
 W. Schneiders, - 42 -.
 W. Skoczny, - 13 -.
 W. Szewczyk, - 33 -.
 Z. Augustynek, - 33 -.
 Z. Drozdowicz, - 16 -, - 17 -, - 20 -,
 - 25 -, - 52 -.
 Z. Liana, - 13 -.
 Z. Wojtasiński, - 58 -.
 Z. Wrzeszcz, - 23 -.
 Z. Zalewski, - 76 -.