

STUDIA Z BIOETYKI I ANTROPOLOGII FILOZOFICZNEJ

1/2000



ARCHIwUS

HALINA PROMIĘŃSKA

Rzeczywiste i pozorne „przewroty kopernikańskie” w etyce, czyli o bioetyce trochę dyskusyjnie

DANUTA ŚLĘCZEK-CZAKON

Bioetyka w poszukiwaniu teorii wielkiego zasięgu

JÓZEF JAROŃ

Problem bioetyzacji i ekologizacji nauki i programów szkolnych jako proces globalny XXI wieku

KAZIMIERZ WOJNOWSKI

Ontologia etyki uniwersalnej. Propozycja do aksjologii moralnej pozaosobowego bytu naturalnego

JAN TRĄBKA

Podejście chaotyczno-gnozyjne do etyki i moralności

JACEK LEJMAN

Etyka a temperament. Z badań nad osobowością u czelakokształtnych

STANISŁAW POPEK

Badania empiryczne nad osobowością ludzi twórczych we współczesnej psychologii

BARBARA KOEHLER

Dynamika ducha w twórczym procesie samorealizacji na ścieżce Vajrayany

ANNA JANICKA

Doświadczenia ciała i choroby w listach Gabrieli Zapolskiej

THOMAS SCHRAMME

Spór między naturalistami i normatywistami o pojęcie choroby umysłowej

MARIA NOWACKA

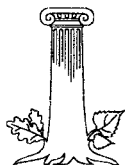
Terapia transplantacyjna, czyli oczekiwanie na użyteczną śmierć

JERZY KOPANIA

Metodologiczna charakterystyka definicji śmierci mózgowej

WITOLD MARCISZEWSKI

Problem reprezentacji arytmetycznej rozumowań zapisywanych w kodzie neuronowym

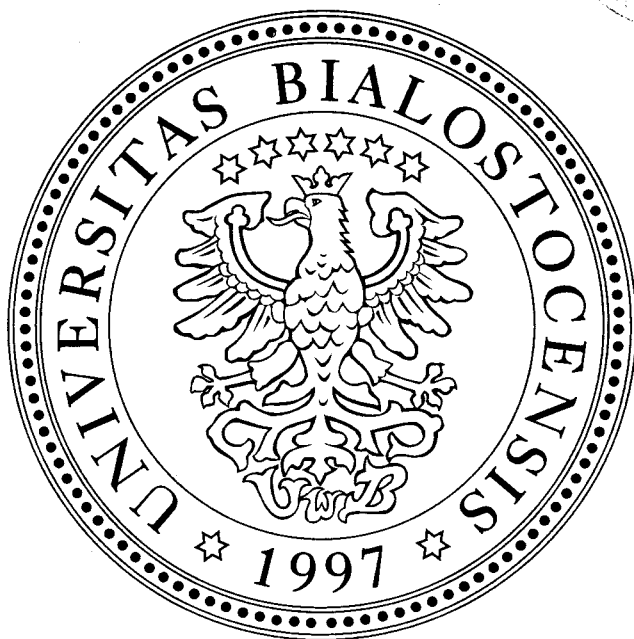
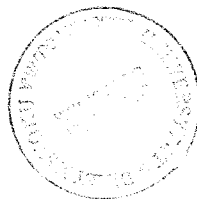


ARCHEUS

STUDIA Z BIOETYKI I ANTROPOLOGII FILOZOFICZNEJ

Redagują: Maria Nowacka i Jerzy Kopania

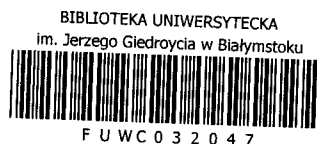
TOM 1



Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku
Białystok 2000

Projekt okładki i strony tytułowej:

Tadeusz Gajl



029454

11/02/2010

ADRES REDAKCJI:

Uniwersytet w Białymstoku

Zakład Bioetyki i Antropologii Filozoficznej

Plac Uniwersytecki 1

15-420 Białystok

tel. kom.: 0 604 45 19 86

e-mail: kopania@box43.pl

ISSN 1641-5973

Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku

15-301 Białystok, ul. Mazowiecka 33, tel. (085) 745 70 59

e-mail: ac-dw@noc.uwb.edu.pl

Druk i oprawa:

Podlaska Spółdzielnia Produkcyjno-Handlowo-Uslugowa
Białystok, ul. 27 Lipca 40/3, tel./fax (085) 675-48-02

SPIS TREŚCI

Od Redakcji	5
<i>Editorial</i>	6
HALINA PROMIĘŃSKA	
Rzeczywiste i pozorne „przewroty kopernikańskie” w etyce, czyli o bioetyce trochę dyskusyjnie	7
<i>Real and apparent „Copernican revolutions” in ethics, or somewhat contro- versial remarks on bioethics – Summary</i>	25
DANUTA ŚLĘCZEK-CZAKON	
Bioetyka w poszukiwaniu teorii wielkiego zasięgu	27
<i>Bioethics in search for a big theory – Summary</i>	36
JÓZEF JARON	
Problem bioetyzacji i ekologizacji nauki i programów szkolnych jako proces globalny XXI wieku	37
<i>The problem of bioethization and ecologization of science and school curricula as a global process in the XXI century – Summary</i>	52
KAZIMIERZ WOJNOWSKI	
Ontologia etyki uniwersalnej. Propozycja do aksjologii moralnej pozaosobo- wego bytu naturalnego	53
<i>Ontology of universal ethics: A proposal to moral axiology of extra-personal natural being – Summary</i>	64
JAN TRĄBKA	
Podejście chaotyczno-gnozyjne do etyki i moralności	65
<i>Chaotic-gnostic approach to ethics and morality – Summary</i>	75
JACEK LEJMAN	
Etyka a temperament. Z badań nad osobowością u człekokształtnych	77
<i>Ethics and temperament: Investigations on the personality of primates – Summary</i>	90

Dec 25 | 2010

STANISŁAW POPEK	
Badania empiryczne nad osobowością ludzi twórczych we współczesnej psychologii	91
<i>Empirical study of the personality of creative people in contemporary psychology – Summary</i>	114
BARBARA KOEHLER	
Dynamika ducha w twórczym procesie samorealizacji na ścieżce Vajrayany	115
<i>The dynamic of spirit in the creative process of self-realisation on the path of Vajrayana – Summary</i>	128
ANNA JANICKA	
Doświadczenie ciała i choroby w listach Gabrieli Zapolskiej	129
<i>Experience of body and illness in the correspondence of Gabriela Zapolska – Summary</i>	136
THOMAS SCHRAMME	
Spór między naturalistami i normatywistami o pojęcie choroby umysłowej	137
<i>The debate between naturalists and normativists on the concept of mental illness and disease – Summary</i>	144
MARIA NOWACKA	
Terapia transplantacyjna, czyli oczekiwanie na użyteczną śmierć	145
<i>Transplantation surgery or in the expectation of a useful death – Summary</i>	162
JERZY KOPANIA	
Metodologiczna charakterystyka definicji śmierci mózgowej	163
<i>Methodological description of brain death definition – Summary</i>	172
WITOLD MARCISZEWSKI	
Problem reprezentacji arytmetycznej rozumowań zapisywanych w kodzie neuronowym	173
<i>The problem of arithmetic representation of inferences as recorded in a neural code – Summary</i>	190



REKTOR
UNIwersYTETU W BIAŁYMSTOKU

Z wielką radością witam pierwszy numer czasopisma
ARCHEUS.

Ma ono w pewnym sensie przełomowe znaczenie, wykracza bowiem swoim zakresem zainteresowań poza klasyczne, uformowane dyscypliny badawcze. Zarazem potwierdza jednak znane w historii nauki i metodologii badań naukowych oczywiste prawdy: że najciekawsze i najbardziej ważne problemy rodzą się na styku tradycyjnie uformowanych dyscyplin badawczych; oraz że struktura nauki chociaż niesłychanie ważna, nie jest celem samym w sobie, lecz ewoluuje dostosowując się do wyzwań poznawczych i społecznych. Spis treści pierwszego numeru „Archeusa” potwierdza rozległość badań skupionych wokół zagadnień bioetycznych, potwierdza też wagę podejmowanych problemów badawczych.

Cieszę się więc, że ta problematyka jest uprawiana w Uniwersytecie w Białymstoku, gratuluję inicjatorom, a w szczególności Profesorowi Jerzemu Kopani. Życzę dalszych sukcesów.

Prof. zw. Adam Jamróz

Białystok, listopad 2000

OD REDAKCJI

Człowiek należy do świata przyrody, ale świat ten przekracza, tworząc świat własnej kultury. To wiemy. Zbyt mało jednak wiemy, jakie są relacje między tymi dwoma światami. Dlatego różnimy się w opiniach, gdy próbujemy zrozumieć, jakie są między nimi zależności, uwarunkowania i powiązania. Rozwój nauk biomedycznych skłania nas do ciągłej refleksji nad naszym pojmowaniem osoby ludzkiej; z drugiej strony zaś to właśnie w kontekście naszego rozumienia człowieka próbujemy formułować moralne oceny możliwości, jakie nauki te nam dają. Chcemy wiedzieć coraz więcej, rozumieć lepiej i dogłębniej. Marzymy o odkryciu przasady życia tkwiącej w każdej istocie żywej. Nie wiemy, czy to możliwe, ale pragniemy tego. Wyobrażamy sobie, że gdybyśmy ją odkryli, nasze rozumienie świata przyrody i rozumienie nas samych stałoby się wreszcie właściwe, a terapia lekarska dopiero wówczas byłaby prawdziwie skuteczna. Tej hipotetycznej przasadzie życia Paracelsus nadał nazwę ARCHEUS. Stąd bierze się tytuł rocznika, który poddajemy osądowi czytelników, zapraszając zarazem do współpracy filozofów, bioetyków, lekarzy i wszystkich, którzy podejmują trud odkrywania ludzkiej natury. Podtytuł rocznika wyjaśnia bliżej nasze intencje. Nadto zaś chcemy wyrazić profil pisma samym znakiem graficznym. Pan Tadeusz Gajl swą wizją artystyczną lepiej wypowiedział to, o czym powyżej mówiliśmy słowami. Zapewne jedno tylko dopowiedzenie jest potrzebne: umieszczone z obu stron drzewa bioetycznego liście – dębu z lewej i brzozy z prawej – symbolizują nasze pragnienie korzystania zarówno z mądrości Zachodu, jak i mądrości Wschodu.

*Maria Nowacka
Jerzy Kopania*

ARCHEUS
 STUDIES IN BIOETHICS AND PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY

EDITORIAL

Man belongs to the world of nature, but exceeds this world by creating his own culture. This much we know. We know too little, however, about the relationships between these two worlds, their mutual dependence and connections. The development of biomedical sciences encourages us to constant reflect upon our understanding of a human being; on the other hand it is in the context of our understanding of a human being that we try to formulate moral evaluations of the possibilities opened up by biomedical sciences. We want to know more, understand better and more deeply. We dream of the discovery of the primary principle of life inherent to each living body. We do not know whether this is possible, but we want it. We imagine that, if we were finally to discover it, our understanding of the natural world and of ourselves would finally be accurate and medical therapies would then become truly effective. Paracelsus gave the name ARCHEUS to this hypothetical primary principle of life. Hence the title of the volume. We invite the readers to evaluate it, and we also invite the co-operation of philosophers, bioethicians, physicians and all those who undertake the difficulty of understanding human nature. The subtitle of the volume explains more closely our intentions. Apart from that we also want to express the profile of the periodical through the graphic sign. Tadeusz Gail through his artistic vision expresses what has been said above. One additional comment may be useful: the leaves on both sides of the bioethical tree – an oak on the left and a birch on the right – symbolise our desire to use both the wisdom of the West and of the East.

*Maria Nowacka
 Jerzy Kopania*

HALINA PROMIĘŃSKA

**RZECZYWISTE I POZORNE
 „PRZEWROTY KOPERNIKAŃSKIE” W ETYCE,
 CZYLI O BIOETYCE TROCHĘ DYSKUSYJNIE**

Etyka zawsze była, jest i będzie bardzo mocno związana z postulatami przestrzegania zasad zachowania życia. Nie zmieniają tego faktu wciąż aktualne pytania o to, jakiego życia? (pytanie o kryteria); czyjego życia? (pytanie o zakres); i w jakich sytuacjach konfliktu z innymi wartościami pozostającego życia? (pytanie o hierarchię wartości). Trudno się zatem dziwić, iż problem miejsca tej kategorii (w sensie biologicznym, ale i aksjologicznym pojmowanej) dla poszukiwania granicznych punktów odniesienia w wyznaczaniu norm moralnych bardziej szczegółowych – trudny jest do przecenienia. Nawet jeśli nie wprost, to pośrednio (jako przemilczane założenie, przesłanka czy po prostu samooczywisty warunek obecności wszelkich innych wartości, w tym tzw. wartości „wyższych”), wartość ta określa i wyznacza miejsce innych wartości i anty-wartości, pod względem moralnym rozpatrywanych. Nie znaczy to wszakże, iż jest to jedyna perspektywa spojrzenia na problem. Można by bowiem uznać, iż jest pewną prawidłowością w historii rozwoju myśli etycznej swoista amplituda powrotów i „odejść” od czysto biologicznego pojmowania wartości życia do tak daleko posuniętych procedur idealizacyjnych niektórych tylko cech życia (etyka supererogacyjna, ideał doskonałości moralnej, fundowany na składaniu w ofierze życia własnego dla celów wyższych niż samo życie), które sytuują się niemal na granicy więzi z życiem, a nawet – świadomym i programowym zanegowaniem wartości życia. (To zaś bywa, szczególnie współcześnie, obarczane pytaniami o symptomy psychopatologii moralności.) Ten rytm wewnętrzny kształtowania się dwubiegowości ujęć kategorii życia w rozwoju myśli (a często i praktyki) moralnej bywa „zakłó-

cany” (a nieraz stymulowany) zdarzeniami lub sytuacjami historycznie ważnymi, wręcz przełomowymi, które burząc dawne stereotypy myślowe i ocenne – ustalają jeden z biegunów wyżej wspomnianej ambiwalencji w rozumieniu istoty życia i jego wyróżnionego miejsca w hierarchii ważności w stosunku do innych wartości.

Można by również uznać za swoistego rodzaju prawidłowość z zakresu psychologii społecznej tendencję do pewnych, charakterystycznych przetasowań w ocenie ważności niektórych wartości (z uwagi na typ praktyki społecznej, który je sankcjonuje lub dyskryminuje), odpowiednio do zagrożeń, jakie rodzą określone sytuacje historyczne świata. Wartości dyskryminowane czy wręcz niszczone w praktyce życia społecznego bardzo często w teorii czy refleksji filozoficznej są, z tejże racji, postrzegane jako fundamentalne, podstawowe i nieusuwalne. Nieobecność pewnych wartości w życiu ludzkim bywa bowiem bardziej dokuczliwa (nawet jeśli nie jest sobie uświadamiana w skali społecznie żywionych przekonań) niż obecność innych wartości, jeśli sama struktura hierarchii tych wartości ulega zachwianiu. Stąd wartości najbardziej zagrożone z reguły uzyskują w refleksji filozoficznej status wartości najbardziej fundamentalnych i (co jest już znacznie bardziej kontrowersyjne) nierzadko „najwyższych”.

To właśnie tego typu „logika aksjologiczna” kazała w XVII wieku T. Hobbesowi przyznać szczególną zupełnie rolę wartości, jaką stanowi pokój, ponieważ to sytuacja powszechności i dokuczliwości wojen pozwalała dopiero docenić odpowiednio wartość pokoju jako zjawiska podstawowo ważnego dla życia jednostek, państw i kultur. Podobnie jak polityczny i moralny upadek starożytnego państwa greckiego uczytelnił wagę i znaczenie autonomii moralnej człowieka (wewnętrzny ład moralny, w dużym stopniu niezależny od polityki państwa) i udobitnił myśl o ponadpaństwowych i ponadkulturowych wyznacznikach statusu człowieka jako człowieka, z uwagi na jego przynależność do l u d z k o ś c i, wyodrębnianej gatunkowo przez cechę rozumności li tylko. (Stoicyzm głównie, ale i w jakimś stopniu cała tradycja klasycznej filozofii greckiej, mimo drugoplanowo obecnych w niej sporów co do tego, jak należy rozumieć warunki konieczne tej rozumności.)

Otóż można by zaryzykować tezę, iż w XX wieku mieliśmy do czynienia ze szczególnym splotem sytuacji bezprecedensowego niszczenia życia (dwie wojny światowe i skala oraz charakter procedur zmasowanego uśmiercania ludzi nieakceptowanych politycznie, ideologicznie i etnicznie) oraz z równie niemal bezprecedensową sytuacją ekspansywnego rozwoju poznania naukowego w dziedzinach nauk ścisłych (i praktycznego ich wykorzystywania w technologiach produkcji coraz nowszych generacji broni masowego rażenia, ale i skomplikowanych technik medycznych operacyjnego ratowania, wspierania i „ulepszania” życia ludzkiego, jednostkowo pojmowanego). Porównując tę sytuację z kryzysem cywilizacyjnym,

który dotknął starożytne Ateny V i IV w. p.n.e. wydaje się, że przełomowość obu kryzysów jest podobna, ich przyczyny jednak są dość wyraźnie odmienne. Obecny kryzys jest nie tylko kryzysem związanym ze społecznym odczuciem upadku *morale* polityków i niewiarygodności większości programów politycznych, ale w znacznie większym stopniu wiąże się on z problematycznością samej kategorii r o z w o j u poznania naukowego i dylematów moralnych, jakie ta sytuacja stwarza; dylematów często pozostających bez możliwości dania jasnej odpowiedzi: *tak* albo *nie*.

Ponadto, o ile alternatywą w stosunku do polityki zbrojeń i rozpętywania niebezpiecznych dla pokoju światowego konfliktów zbrojnych jest dość szeroko podejmowana inicjatywa społeczna o charakterze ponadnarodowym obnażania ukrytych mechanizmów napędzania spirali zbrojeń i handlu bronią oraz bardziej lub mniej skutecznego przeciwdziałania temu zjawisku, to w przypadku praktycznych zastosowań osiągnięć wiedzy naukowej (a i samych procedur dochodzenia do nich) w ramach szeroko pojętych działań medycznych sytuacja jest znacznie mniej czytelna i bardziej wieloznaczna. Czy można w ogóle mówić o alternatywie w stosunku do czegoś, co jest uznawane za cenne? Bo przecież tak na ogół ocenia się postęp naukowy i sukcesy w zakresie biotechnologii.

A jednak, jak się okazuje, i tu możemy mówić o pewnej propozycji alternatywnej (czy raczej o nadziejach związanych ze środkiem zaradczym przeciwko zauważanym zagrożeniom), która w zwiększeniu udziału etyki (jako dyscypliny aksjonormatywnej) w procedurach programowania, realizowania i praktycznego wykorzystywania osiągnięć wiedzy z zakresu biologii molekularnej i inżynierii genetycznej, dostrzega szansę wprowadzenia mechanizmów autokorekcyjnych w ten dość żywiołowo przebiegający proces ekspansji poszukiwań poznawczych, nie liczących się z konsekwencjami ich przedwczesnych zastosowań w praktyce. Etyka, z tego punktu widzenia, może i powinna nie tylko przeciwdziałać ewidentnym naruszeniom kanonu zasad postępowania lekarskiego i badawczego w medycynie, ale i przesądzać o dopuszczalności (lub przeciwnie: o niedopuszczalności) aranżowania nowych rodzajowo sytuacji badań eksperymentalnych czy nowych rodzajowo form terapii (przeszczepy, ingerencja w strukturę DNA, implanty mózgu itp.) z uwagi na samą naturę zabiegu, skutki uboczne oraz myślowo antycypowane skutki trudne do przewidzenia, ale mogące zaistnieć i wpłynąć degenerująco na człowieczeństwo człowieka (w skali indywidualnej pacjenta, ale i w skali znacznie szerszej społecznie czy kulturowo tendencji do uzwyczajniania się myślenia o człowieku w kategoriach przedmiotowych i... merkantylnych).

**„Przewroty kopernikańskie”
jako symboliczny wyraz radykalizmu zmian
w kanonach myślenia i zasadach działania ludzkiego**

Jedną z form, w jakich współcześnie bywa podkreślany przełomowy charakter propozycji myślenia o człowieku w radykalnie inny sposób, w sposób uwzględniający głębszy stopień poznania mechanizmów społecznych, biologicznych i psychologicznych egzystencji ludzkiej (i uświadamiania sobie tego faktu przez człowieka) – jest nader częste odwoływanie się do wyrażenia „przewrót kopernikański”; wyrażenia, które stało się niemal synonimem radykalizmu zmian w sposobie ujmowania pewnych zagadnień lub przyjmowania rozwiązań „sprzecznych” z tradycją, a mimo to uzasadnianych jako „lepsze”, a właściwie jedynie tak naprawdę słuszne.

W filozofii najczęściej wyrażenie to kojarzy się ze stanowiskiem Kanta, który przeciwstawiając się tradycji pojmowania człowieka jako bytu reaktywnego (w sensie epistemologicznym i moralnym), niezwykle silnie zaakcentował aktywną stronę udziału człowieka w procesie poznania i kryteriów działania moralnie cennego, zwracając uwagę na rolę apriorycznych struktur umysłu i zmysłowości w formułowaniu i odczytywaniu treści poznawczych, wyprowadzanych z pozornie „czystego” doświadczenia. To właśnie Kant, podejmując krytykę czystego rozumu, bodaj po raz pierwszy scharakteryzował rolę swego stanowiska w dziejach filozofii odwołując się do ustaleń Kopernika – uznał mianowicie własne odkrycie za porównywalne z „przewrotem kopernikańskim” w filozofii. Porównując zastosowany przez siebie schemat operacji myślowej do tego, który zastosował w swojej teorii Kopernik, Kant stwierdził: „Rzecz się z tym ma tak samo, jak z pierwszą myślą Kopernika, który, gdy wyjaśnienie ruchów niebieskich nie chciało się udawać przy założeniu, że cała armia gwiazd obraca się dookoła widza, spróbował, czy nie uda się lepiej, jeżeli każe się obracać widzowi, natomiast gwiazdy pozostawi w spokoju”¹.

Czy „przełom kopernikański” był w tym przypadku jednak rzeczywiście przełomem? I czy kopernikańskim? Co do tego można by żywić pewne wątpliwości. Nie o skalę zainicjowanego przełomu epistemologicznego przy tym głównie tu chodzi, ale o kierunek zapoczątkowanej przez Kanta rewolucji myślowej. Jeśli weźmiemy pod uwagę radykalną odmienność stanowiska Kanta w stosunku do tradycji epistemologicznej (szczególnie zaś empiryzmu angielskiego i francuskiego okresu Oświecenia, któremu racjonalizm w wersji Kanta przeciwstawiał się od podstaw) – odpowiedź musi być twierdząca. Jeśli jednak głębiej wnikniemy w istotę „przełomu”

¹ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1957, t. I, s. 31.

epistemologicznego dokonanego przez Kanta, wypadnie zauważyć, iż jest to tendencja wprost przeciwna. W poszukiwaniu nowych kryteriów obiektywności poznania prowadzi bowiem do renesansu antropocentryzmu, który filozofia empiryzmu angielskiego starała się tak usilnie (acz nieskutecznie i błędnie) wyeliminować, wiążąc właśnie z tym nadzieję na mocniej rozumiane pojmowanie obiektywności poznania. Dlatego przełom epistemologiczny pozostaje wprawdzie przełomem, ale dookreślenie go mianem „kopernikański” jest dość problematyczne. Pozostaje bowiem w niezgodzie z zasadniczą ideą Kopernika odejścia od geocentryzmu, jako nierozpoznanego wcześniej subiektywizmu poznawczego i aksjologicznego, na rzecz heliocentryzmu (czy szerzej – kosmocentryzmu). Kanta zaś kierunek przełomu epistemologicznego jest próbą ratowania obiektywności poznania i prawomocności wiedzy ludzkiej, za cenę powrotu do koncepcji gatunkowo (antropologicznie) poświadczanej jednorodności i uniwersalności struktur poznawczych człowieka, a więc p o w r o t e m, chociaż w dalece zmienionej wersji, do subiektywizmu poznawczego. (Co prawda w wersji gatunkowej głównie, gdzie aprioryczne kategorie stanowiące nieusuwalne warunki ludzkiego poznania, poznanie to określają i porządkują.) Zwraca na to uwagę m.in. Bertrand Russell w *Human Knowledge* (1948), gdzie trawestując powiedzenie Kanta o dokonaniu przez niego przewrocie kopernikańskim w filozofii stwierdza, że był to raczej powrót na stanowisko Ptolemeusza, ponieważ u Kanta człowiek znów zajął centralną pozycję, z której Kopernik go usunął. (Warto przy okazji zauważyć, że Karl R. Popper, podejmując tenże problem przewrotu kopernikańskiego u Kanta, oceni bardzo wysoko heurystyczną wartość wglądu filozoficznego w naturę badanych zjawisk, wglądu, bez którego nie byłyby do pomyslenia teorie Einsteina, Bohra, Eddingtona i in. Co więcej, dopatry się również w przewrocie kopernikańskim Kanta obecności cech kompensujących utratę centralnego miejsca przez człowieka, odebranego mu przez Kopernika – i oceni ten fakt niezwykle pozytywnie.)²

Trudno przy okazji nie zauważyć, iż znaczenie historyczne przewrotu kopernikańskiego i znaczenie przenośne, metaforyczne niemal tego wyrażenia, mają pewne cechy wspólne, o których nie należy zapominać. Thomas S. Kuhn, w książce pisanej z pozycji historyka rozwoju myśli naukowej³, zwraca uwagę na „pozorny” w gruncie rzeczy charakter „rewolucji” odnoszonej do teorii Kopernika, podkreślając, iż za sugestią gwałtowności i radykalizmu pojęcia „przewrót kopernikański” skrywa się długotrwały proces rewizji i uzupełniania starożytnych koncepcji astronomicznych: „Kopernik rozpoczął swe badania astronomiczne niemal w tym

² Zob. K. R. Popper, *W poszukiwaniu lepszego świata*, Warszawa 1997, s. 156-158.

³ Por. T. S. Kuhn, *Przewrót Kopernikański. Astronomia planetarna w dziejach myśli*, tłum. S. Amsterdamski, Warszawa 1966.

punkcie, do którego doprowadził je Arystoteles i Ptolemeusz. W tym sensie jest on bezpośrednim dziedzicem starożytnej tradycji”⁴.

Jeśli zatem można mimo to mówić o szczególnej randze tej koncepcji, to dlatego głównie, że implikowała ona już nie tyle w perspektywie wiedzy astronomicznej, co w planie konsekwencji światopoglądowych i swoistego przetasowania hierarchii wartości i cech strukturalnych myślenia ludzkiego, nowe widzenie egzystencjalnej sytuacji człowieka w świecie. I ten właśnie aspekt „przewrotów”, tzn. dość radykalną zmianę systemu wartości (a właściwie zakresu ich odniesień, niebywale poszerzonych i pogłębionych poszukiwaniem ich esencjalnego wymiaru) i, co za tym idzie, zmianę metodologii myślenia („paradygmatu”, jakby powiedział T. S. Kuhn) mają na uwadze ci filozofowie, którzy dostrzegają przełomowość pewnych teorii dla pogłębiania wiedzy człowieka o sobie samym. Ten głównie aspekt zagadnienia miał na uwadze przykładowo J. Maritain⁵, stwierdzając, iż ludzkość przeżyła na przełomie XIX i XX wieku trzy szoki (!) intelektualne, niebywale istotne dla samopoznania się człowieka i filozofii moralnej. Każdy z nich naruszał jakies żywione wcześniej przekonania i każdy z nich wymagał psychologicznego zaakceptowania tej nowej sytuacji poznawczej, nawet jeśli kolidowała ona z myśleniem życzeniowym człowieka w tym względzie. Te sytuacje szoku poznawczego Maritain wiązał z teorią Darwina, Marksa i Freuda, które kolejno zgłaszały swoje *dementi* w sprawie pochodzenia człowieka, roli historii i uwarunkowań ekonomicznych w kształtowaniu się idei moralnych oraz ukrytych mechanizmów myślenia pozornie racjonalnego. Każda z nich naruszała jakiś stereotyp myślowy. Czy można jednak przypisać im charakter „przełomu kopernikańskiego” w danej dziedzinie wiedzy czy poglądów? Freud wprawdzie niejednokrotnie podkreślał podobieństwo skutków, jakie wywarło odkrycie Kopernika, iż Ziemia jest tylko planetą, do rangi własnego odkrycia, iż zachowania i myślenie człowieka są określane w znacznie większym stopniu przez podświadomość, niż rozpoznawane i uświadamiane sobie przezeń motywacje świadome⁶. Również i przez innych Freud bywa postrzegany jako twórca istotnej korekty tradycyjnych poglądów na temat rzeczywistych źródeł z pozoru „wolnych” i „świadomych” wyborów moralnych człowieka, a to poprzez wskazanie na rolę mechanizmów obronnych psychicznie, szczególnie zaś mechanizmu racjonalizacji.

⁴ Tamże, s. 204. Myśl tę może jeszcze wyraziściej formułuje na s. 279 powiadając: „Wobec tego, że Kopernik zbudował pierwszy kompletny system astronomiczny oparty na koncepcji ruchu Ziemi, nazywa się go często pierwszym nowożytnym astronomem. Jak wskazuje jednak tekst *De Revolutionibus*, z równym powodzeniem nazwać go można ostatnim wielkim astronomem ptolemeuszowym”.

⁵ Por. J. Maritain, *Moral Philosophy. An Historical and Critical Survey of the Great Systems*, London 1964.

⁶ Por. tamże, s. 16.

J. Maritain charakteryzując wpływ wymienionych wyżej teorii przyrodniczych, społecznych i psychologicznych na załamywanie się tradycją utrwalonego wizerunku człowieka, odwołuje się do nader ekspresywnego wyrażenia, jakim jest pojęcie szoku. Wydaje się ono jeszcze mocniej bodaj niż w przypadku „przewrotu kopernikańskiego” artykułować skutki wstrząsu, jaki dotyka sfery świadomości człowieka i związane z tym procesy dezintegracji w sferze dotychczasowego ładu aksjologicznego. Pozostaje jednak pytaniem otwartym, czy „szok” jest taką formą zburzenia dotychczasowego porządku pola poznawczego i sposobu przeżywania podstawowych dylematów egzystencji ludzkiej, które stymuluje transformację aksjologiczną w obu tych dziedzinach i pełniejszy rozwój samowiedzy o człowieczeństwie człowieka – czy wręcz przeciwnie: jest paraliżem wszelkich form myślenia i działania sensownego, nawet tych, które, aczkolwiek niedoskonałe pod względem głębi poznawczej, pełniły dotąd funkcję przewodnika w labiryntach wiedzy i niewiedzy w sposób praktycznie wystarczający.

Już samo zestawienie takich charakterystyk merytorycznych, na które zdają się wskazywać wyrażenia „przewrót kopernikański” i „szok”, jest tu dość znaczące. Pierwsze z tych wyrażenń wydaje się bardziej akcentować treść i formę rozwiązania jakiegoś zagadnienia, które oceniane jest jako „rewolucyjne”, „bulwersujące” i poniekąd „odwrotne” od dotychczasowego kanonu jego ujmowania – ale zarazem wskazuje dość wyraźnie na ważność „nowego kanonu”; jest propozycją zastąpienia jednego z nich – drugim. W przypadku odwoływania się do słowa „szok”, sytuacja wydaje się nieco inna. Też jest to podkreślanie gwałtowności, rewolucyjności i zaskakującego kierunku unieważnień dotychczasowych sposobów porządkowania pola poznawczego i reguł zachowań z nim skorelowanych, ale akcent ważności pada tu dość zdecydowanie na psychologiczny odbiór tej sytuacji przez człowieka (ludzkość). Mocniej eksponowana jest dysproporcja między rodzajem i zakresem ujawnianych zmian w poznaniu mechanizmu pewnych zjawisk a wytrzymałością psychiczną człowieka jako odbiorcy tej wiedzy, nie wyprowadzającego z niej wniosków skrajnie relatywistycznych i unieważniających stałe fundamenty hierarchii wartości, skryte za procesualnym charakterem rozwoju świadomości ludzkiej, w tym poznania naukowego i zasad wartościowania moralnego.

Czy mamy tu do czynienia ze swoistym *signum* naszych czasów⁷, kiedy to pytania o „nie dewiacyjne”, nie zaburzone funkcjonowanie umysłu ludzkiego, prze-

⁷ Charakterystyczne z tego punktu widzenia jest użycie wyrażenia „szok przyszłości” przez A. Tofflera, z intencją wskazania na niekliniczny charakter tego zjawiska – a zarazem na klinicznie znamienne skutki niedostosowania mechanizmów obronnych psychicznie u człowieka do sytuacji, która go przerasta i ujarzmia. Zob. A. Toffler, *Szok przyszłości*, Warszawa 1974, gdzie na s. 22 autor powiada: „Szok przyszłościowy nie będzie figurować w żadnym wykazie chorób ani na żadnej liście deformacji psychicznych. A jednak, jeśli nie podejmie się szeroko zakrojonej i mądrej przemyślanej akcji profilaktycznej, miliony istot ludzkich zaczną ulegać wciąż narastającej dezorientacji, która stopniowo sparaliżuje zdolność do racjonalnego działania w środowisku”. A na

ciążanego wciąż nowymi odkryciami, a stąd nie tylko naruszającymi stan „drzemki dogmatycznej”, o której mówił Kant, ale i w ogóle uchylającego możliwość „snu” w jakiegokolwiek postaci (np. w postaci regenerującego wpływu jaki niesie z sobą względna stabilność obrazu poznania i reguł działania), stają się pytaniami podstawowo ważnymi – i to nie tylko dla oceny wartości samego poznania, ale także dla oceny kondycji człowieka, jego skutecznego radzenia sobie z nowymi rodzajowo sytuacjami w których przyszło mu działać? Czy astenia procesów poznawczych i atrofia sfery uczuciowej człowieka, (która jeśli przybrałaby postać zjawiska powszechnego mogłaby pozostać nierozpoznana, czy wręcz wpisana w kanon normalności socjologicznie pojmowanej), stanowi ten typ zagrożeń, który może się stać nie nazwanym następstwem szoku, spowodowanego nadmiarem informacji lub charakterem zmian w wizji świata i miejsca człowieka w nim? Są to pytania na razie bez odpowiedzi; ale ważne.

Jeśli jednak tak wiele miejsca poświęcone zostało omówieniu procedur myślenia w kategoriach dwubiegowości (dla którego modelowym niejako punktem odniesienia stał się wzorzec „przewrotu kopernikańskiego”), to między innymi dlatego, że pozostaje on nadal atrakcyjny dla prób podkreślania rangi nowatorstwa głoszonych koncepcji czy teorii. W tym również i na gruncie etyki.

Przykładem bodaj najbardziej znamienym takiego właśnie ujmowania kwestii radykalnie opozycyjnego widzenia etyki tradycyjnej i etyki nowej (!), jest stanowisko Petera Singera. Porównując sytuację, jaka istniała na gruncie kosmologii przedkopernikańskiej i zmianami, jakie do niej wniosła teoria Kopernika (zmieniająca radykalnie perspektywę ujmowania modelu wszechświata), z sytuacją, jaka ma miejsce we współczesnej medycynie (i, można by dopowiedzieć w tym miejscu, rolę P. Singera w zmianie stylu myślenia o wartości życia), Singer nie waha się określić przełomowości tych zmian jako „przewrotu kopernikańskiego” w etyce. Polega on na przeciwstawieniu tradycyjnej doktrynie „świętości życia” (głównie ludzkiego) – doktryny „jakości życia” (wszelkiego, również i zwierzęcego). Takie podejście do problemu oceny życia zmienia dość radykalnie – zdaniem Singera – pogląd na dopuszczalność eutanazji, aborcji, transplantacji organów i innych form ingerencji medycyny w życie ludzkie, tak bardzo spornych współcześnie z racji moralnych, medycznych, społecznych i kulturowych.

s. 334 dodaje: „Tworzymy tak efemeryczne, obce i złożone środowisko, że milionom ludzi zagraża załamanie mechanizmów adaptacyjnych, a takie załamanie – to właśnie szok przyszłościowy”. Czyli jednak choroba, tylko że inna rodzajowo? Zda się o tym świadczyć dalsza próba dookreślenia tej reakcji szokowej: „Przez termin ‘szok przyszłościowy’ rozumiemy wyczerpanie zarówno fizyczne, jak psychiczne, spowodowane przeciążeniem fizycznych mechanizmów adaptacyjnych w organizmie człowieka, jak również mechanizmów podejmowania decyzji. Mówiąc prościej, szok przyszłościowy to reakcja człowieka na nadmierną ilość bodźców”; tamże, s. 338. Przekład cytowanych fragmentów: E. Ryszka.

„Nadszedł czas – stwierdza Peter Singer – na nową rewolucję kopernikańską. I tym razem będzie to rewolucja przeciwko ideom otrzymanym w spadku po epoce, w której świat myśli określa perspektywa religijna. Ponieważ wiązać się ona będzie także z odrzuceniem skłonności, by istoty ludzkie uważać za centrum uniwersum etycznego, spotka się ze wściekłym oporem wszystkich, którzy nie zniosą takiego policzka wymierzonego ludzkiej dumie”⁸.

Sytuację sprzed ponad czterystu lat, w której pojawiła się teoria Kopernika i zrewolucjonizowała astronomię, porównuje Singer do sytuacji, jaka ma miejsce we współczesnej medycynie, gdzie postęp wiedzy medycznej i niebywałe możliwości stosowania nowych technik w zakresie biotechnologii i terapii transplantacyjnej blokowany jest przez tradycjonalizm etyczny, głoszący hasła „świętości życia”. Manipulowanie zabiegami definicyjnymi, mające służyć pogodzeniu tej doktryny z nowymi wyzwaniem i możliwościami zastosowania współczesnych technik operacyjnych i (co bodaj istotniejsze), określaniu warunków dopuszczalności badań eksperymentalnych przeprowadzanych na „materiale ludzkim” przypominają, zdaniem Singera, skomplikowane obliczenia, przy pomocy których próbowano uzgodnić ptolemeuszowy model świata z faktami. Mimo jednak podobnych zabiegów podejmowanych w celu ratowania starej teorii w astronomii czy starej doktryny w etyce⁹, los „starych teorii” i „starych doktryn” jest przesądzony. I to nie dlatego, że pierwsze są fałszywe a drugie prawdziwe (tu Singer zgadza się z Kuhnem, że teoria Kopernika nie jest wolna od błędów i że dla celów bezpośrednio praktycznych model Prolemeusza jest nadal użyteczny). „Zwyciężyła jednak teoria Kopernikańska, choć wcale nie dlatego, że była dokładniejsza od Ptolemeuszowej, lecz dlatego, że **otwierała nowe, bardziej obiecujące perspektywy** (podkr. – H. P.)”¹⁰.

Idąc tropem tych analogii, na które zwraca uwagę Singer, warto zauważyć, że ten właśnie aspekt przełamania pewnego *tabu* w myśleniu i postępowaniu ludzkim wydaje się bodaj najbardziej kontrowersyjny, a szerokość otwarcia się na „obiecujące perspektywy” szczególnie dyskusyjna. Głównie z uwagi na odmienne rodzajowo płaszczyzny bezpośrednich odniesień, jaką z jednej strony stanowi pole spekulacji teoretycznych, z drugiej natomiast – przyzwolenie na pewien typ d z i a ł a n i innowacyjnych na ludziach i w stosunku do ludzi, o trudnych

⁸ P. Singer, *O życiu i śmierci. Upadek etyki tradycyjnej*, tłum. A. Alichniewicz, A. Szczęśna, PIW, Warszawa 1997, s. 207.

⁹ Zmiana definicji śmierci w taki sposób, aby można pobrać serce czy inny narząd z oddychającego jeszcze ciała; podawanie wysokich dawek morfiny pacjentom terminalnie chorym, nie nazywając tego eutanazją, lecz łagodzeniem bólu; podejmowanie decyzji o nie leczeniu noworodków z poważnymi wadami wrodzonymi, bez określenia tego faktu mianem zabójstwa itp. – to wyrwykowy tylko rejestr sytuacji, w których, zdaniem Singera, dochodzi do niejawnego kompromisu między etyką (stara!) i medycyną, bez nazywania tego faktu po imieniu.

¹⁰ Tamże, s. 206.

do przewidzenia konsekwencjach tyleż natury biologicznej, co i psychicznej oraz moralnej.

W przypadku zmiany teorii astronomicznej konsekwencje rysują się głównie w sferze abstrakcji pojęciowych; w planie większego ładu teoretycznego (większej koherentności twierdzeń przez nową teorię wyznaczanych i uzasadnianych na jej gruncie) lub w płaszczyźnie następstw świadomościowych i światopoglądowych (detronizacja człowieka z centralnego miejsca we wszechświecie), dość elitarnie przyswajanych, głównie przez myśl filozoficzną. W przypadku natomiast zmiany „starej doktryny etycznej” – i to zmiany dokonywanej pod naciskiem nieobliczalnych wprost możliwości, jakie stwarza wciąż zaskakująca nowymi odkryciami biologia molekularna – to otwarcie nowych, bardziej obiecujących perspektyw dotyczy głównie rewizji pragmatyki postępowania badawczego i leczniczego w medycynie. I ten fakt przesądza o dość istotnej różnicy w ocenie „otwarcia nowej perspektywy” w obu przypadkach. To właśnie ze względu na okoliczność, iż te „nowe, bardziej obiecujące perspektywy” tak znacząco wiążą się ze sferą działań praktycznych, wchodzą niemal bezpośrednio w biologiczną tkankę życia osobowego i społecznego człowieka (czy ludzkości, w szerszym spojrzeniu na problem) – te perspektywy mogą budzić tyleż nadzieję, co i niepokój, a nawet widmo zagrożeń, o trudnych do przewidzenia następstwach.

Zastąpienie jednej teorii astronomicznej inną, mimo pozorów analogii, nie jest tym samym, co zastąpienie jednej etyki inną, „nową”, odmiennie wyznaczającą granice dopuszczalności i niedopuszczalności ingerencji medycznej w sytuacjach krytycznych ratowania życia ludzkiego. Czy jednak jest to rzeczywiście „nowa etyka”? I czy jest ona przewrotem kopernikańskim w etyce?

Żeby odpowiedzieć na to pytanie warto zacząć od zwrócenia uwagi na kłopoty semantyczne, towarzyszące próbom określenia właściwego sensu słowa *bioetyka*, przez wielu współczesnych entuzjastów unaukowania etyki postrzeganego niemal jako ukoronowanie jej roszczeń do tego splendoru. Na ile zasadne jest to oczekiwanie?

Trzy wersje możliwego rozumienia bioetyki

Można by, jak się wydaje, wyróżnić trzy podstawowe znaczenia, w jakich pojęcie *bioetyka* może być brane pod uwagę. Każde z nich eksponuje już swą nazwą wartość życia, a więc określa swoją opcję aksjologiczną dość jednoznacznie, chociaż czyni to za każdym razem w inny sposób i w innym planie odniesień aksjonormatywnych.

1. Mówiąc o bioetyce można ujmować to pojęcie bardzo szeroko i rozumieć przez to określenie etykę w ogóle, ponieważ najgłębszym zakorzeniem wszelkiej etyki jest formułowanie i przestrzeganie reguł broniących życia. (Rzeczą wtórną jest tu historyczna i kulturowa odmienność proponowanych w jej ramach odpowiedzi na pytanie: czyjego życia? – odpowiedzi określanej zakresem poczuciem wspólnotowych z „innymi” i stopniem osiągniętej dojrzałości moralnej.) Przy tak szerokim pojmowaniu bioetyki jej korzenie sięgają pewnych nurtów myśli animistycznej, bardzo wyraźnie koresponduje z nią zasada *ahimsy* (zasada nie niszczenia życia w żadnej postaci, stanowiąca niemal kwintesencję myśli etycznej na gruncie kultury indyjskiej), a także postulaty etyki utilitaryzmu w wersji J. Benthama i J. S. Milla jako zasada nie zadawania cierpienia jakimkolwiek istotom zdolnym do doświadczania bólu (a więc obejmująca swoim zasięgiem świat zwierzęcy również) i in. Może najpełniejszy wyraz znalazła w stanowisku i koncepcji Alberta Schweitzera, u którego idea szacunku dla życia (wszelkiego) nie tylko nie usuwała w cień idei rozwoju życia i gradacji stopni jego doskonałości, ale sam kierunek i kryterium rozwoju świadomości moralnej człowieka wiązała z kształtowaniem się poczucia odpowiedzialności moralnej za inne byty i pogłębionej więzi ze światem przyrody jako całością. Współcześnie podobne w dużym stopniu poglądy, chociaż częściej może inspirowane „strategią przetrwania” niż postawą współczucia i empatii (jak to miało miejsce u Schweitzera), głoszone są przez zwolenników etyki ekologicznej i etyki środowiskowej. Bioetyka w tym rozumieniu ma więc stare tradycje, a sugestia, że jest wynalazkiem XX wieku, jest wyrazem nie liczenia się z historią myśli etycznej. (Innym już zagadnieniem jest pytanie o przyczyny tak znaczącego renesansu tych idei współcześnie. Odpowiedź wydaje się tu na tyle oczywista, że można ją pominąć.)

2. Pojęcie bioetyki może być jednak pojmowane bardzo wąsko, jako uszczegółowiony wariant etyki lekarskiej, odnoszonej do nowych technologicznie sytuacji diagnozowania, leczenia i prowadzenia eksperymentów medycznych w sytuacjach trudnych do zaakceptowania (eksperymenty na ludziach) i niemożliwych do przewidzenia następstw tego typu poczynań dla jednostki, społeczeństwa i ludzkości (inżynieria genetyczna, klonowanie itp.)¹¹. Ustalanie i precyzowanie reguł dopuszczalności takich badań i eksperymentalnych form terapii, ocenianych z punktu

¹¹ Nie ma tu większego znaczenia to, czy wyeksponuje się bardziej stronę filozoficzną i zakazową tak pojętej bioetyki, broniącej nienaruszalności podstawowych wartości w granicznych sytuacjach powstawania życia, jego trwania i śmierci (por. stanowisko T. Ślipki, w: tenże, *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki i śmierci*, ATK, Warszawa 1988), czy mocniej wskaże się na precyzację prawną interdyscyplinarnie ustalanych reguł dopuszczalnych form ingerencji medycznej w tych sytuacjach (por. m.in. definicję bioetyki w: *Słownik etyczny*, Lublin 1990, s. 27-28). W obu bowiem przypadkach normy etyczne pełnią funkcje głównie obrony przed nadużyciami i zagrożeniami związanymi z postępem medycyny i biotechnologii. Nadzieje wielu, iż

widzenia moralnej strony zagadnienia, i w następstwie formułowanie prawnych zakazów ingerencji badawczej i terapeutycznej w tych sytuacjach, które jako nowe, nie były brane pod uwagę przez tradycyjnie pojmowaną deontologię lekarską, stanowi podstawowy przedmiot zainteresowań tak pojętej bioetyki.

Dość powszechny jest pogląd, iż to ten sens słowa *bioetyka* jest jego sensem właściwym. W tym rozumieniu bioetyka jest rodzajem doradztwa moralnego, a w każdym razie takiego zastosowania zasad etyki ogólnej do konkretnych i dylematycznych sytuacji ścierania się zainteresowań badawczych medycyny, dobra pacjenta (czy człowieka jako jednostki), racji finansowych (a nawet politycznych) i, co nierzadko się zdarza, nadmiernie rozbudzonego etosu sukcesu i wyczynowości¹² – które łącznie zaciemniają moralnie istotny wymiar promowania postępu medycyny, ale medycyny humanistycznie zorientowanej. Trudności zatem z jakimi boryka się tak rozumiana bioetyka są niemałe. Do niezaprzeczalnych plusów należałoby zaliczyć sam fakt jej obecności i uczestniczenia w analizie racji przemawiających *za* i *przeciw*, w sporach o granice dopuszczalności nowych rozwiązań nietrywialnych problemów, generowanych narastającą dysproporcją między technicznie możliwymi działaniami a poczuciem się do moralnej odpowiedzialności za konsekwencje tych działań.

O tym, jak trudny jest to obszar działań, świadczy już i to, że sam język *Konwencji* czy *Deklaracji* (np. *Deklaracji Helsińskiej*, *Geneńskiej* i in.) najczęściej odwołuje się do tak sformułowanych unormowań, które praktycznie są niewykonalne. Ponadto (co zresztą coraz częściej bywa podnoszone) przeciwdziałanie zagrożeniom związanym z niekontrolowanymi eksperymentami (czemu służyć ma powoływanie komitetów etycznych) stwarza nowe niebezpieczeństwo. Jest nim traktowanie zgody na określony typ terapii czy eksperymentów medycznych jako oficjalnego usankcjonowania moralnie dopuszczalnych lub wręcz powiniennych pod względem moralnym działań, co może być mylące. Samo już bowiem użycie słowa „etyka” (czy „Komisja etyczna”) nobilituje rozwiązania, które nie muszą być etyczne w głębszym tego słowa znaczeniu, np. mogą preferować interes ludzkości, a nie dobro człowieka jako osoby, i w przypadku zaistniałego konfliktu

w tej swojej funkcji etyka awansowała do miana nauki, pełniąc funkcje eksperckie, są w gruncie rzeczy nieporozumieniem. Jest to praktyczna aplikacja teoretycznych (filozoficznych) ustaleń w sferze hierarchii wartości moralnych, czerpiąca swą ważność z tego głównie pułapu ważności ustaleń katalogu wartości nienaruszalnych dla człowieczeństwa człowieka i zasad współżycia społecznego.

¹² Na zagrożenia związane z dość radykalną zamianą klasycznego ideału umiaru, ładu i harmonii – na współczesne preferowanie „ideału” rekordu, ciasnej specjalizacji i sukcesu – zwracał uwagę T. Czeżowski w artykule *Trzy postawy wobec świata*, napisanym w 1947 r.; zob. także, *Odczyty filozoficzne*, Toruń 1958, s. 236-242. W podobnym duchu ujmował to zagadnienie V. Frankl, zwracając uwagę na patogenne skutki tego rodzaju uskrajnień aksjologicznych w byciu człowiekiem.

odwoływać się do znanej podpowiedzi, iż cel uświęca środki. Ponadto: zgoda co do fundamentalnych zasad moralnych nie przesądza zgody w odniesieniu do praktycznych reguł postępowania w danej, konkretnej sytuacji. Jak wobec tego uchylić relatywizm etyczny, nie wprowadzając zarazem nieżyłowego dogmatyzmu w tych przypadkach?

3. Ale bioetyka może być rozumiana jeszcze inaczej. Jako taki rodzaj preorientacji aksjologicznej w etyce, który stanowi punkt odniesienia kryterialnego w orzekaniu o prawidłowych i nieprawidłowych (dewiacyjnych, patologicznych itp.) strukturach myślenia logicznego i wartościowania moralnego, z uwagi na wiedzę o normie i patologii człowieczeństwa człowieka. (A mówiąc trochę mniej patetycznie, z uwagi na kryteria zdrowia psychicznego człowieka.)

Ten właśnie aspekt zagadnienia miał na uwadze, jak się wydaje, Erich Fromm, wyróżniając kategorię *biofilii* i traktując ją jako protoetyczną przesłankę aksjologicznej zasadności norm, formułowanych w ramach etyki. Jest to próba przesunięcia granicy poszukiwania ostatecznych uwarunkowań myślenia w kategoriach moralnych z norm kulturowo, socjologicznie a nawet psychologicznie uzwyczajnianych jako moralne – na biologicznie i psychiatrycznie rozpoznawane warunki konieczne zdrowia psychicznego człowieka. W tym sensie kryterialna funkcja *biofilii*, skontrastowanej ocennie z *nekrofilią*, urasta do rangi filaru podtrzymującego konstrukcję teoretycznej wiarygodności i nieusuwalności podstawowych zasad moralnych. Jednocześnie jednak, tak mocno artykułując wartość życia jako rodzaju preorientacji aksjologicznej w dziedzinie moralności, koncepcja ta staje się otwarta na nieuchronne dylematy moralne, jakie towarzyszą *r o z w o j o w i* form i różnorodności przejawów nie tylko samego procesu życia, ale i form oraz zakresu naszej afirmacji tych form życia – a zarazem świadomej ingerencji w jego mechanizmy.

Wydaje się, że to trzecie rozumienie bioetyki, chociaż formalnie na ogół nie wyodrębniane, jest bodaj najistotniejsze, ponieważ stanowi dla pozostałych tak bardzo poszukiwany punkt stabilnego oparcia w poszerzonym dość radykalnie zakresie „nowatorstwa” etycznego, zbyt pochopnie uniwersalizującego pewne fragmentaryczne li tylko doświadczenia i formy rozwiązywania dylematów moralnych.

O tym, że problem jest szerzej zauważany i z niepokojem sygnalizowany, świadczy nie tylko próba wskazania przez Fromma symptomatologii skrzywień osobowościowych człowieka, najczęściej niezauważalnej dla ludzi, którzy sami tkwią w systemie kultury technokratycznej (tzn. diagnozujących i diagnozowanych) i dla których cechą najbardziej dominującą jest orientacja *nekrofiliczna*¹³,

¹³ Oczywiście mowa tu o objawach nekrofilopodobnych, a nie nekrofilii w sensie klinicznym, co wielokrotnie sam Fromm podkreślał. Problem polega jednak na tym, że ludzie żyjący w kulturze technokratycznej i doskonale dostosowani do społecznie sankcjonowanych wzorców zachowań (i to zarówno oceniający jak i oceniani) nie zauważają tego defektu psychicznego, który ich

postrzegana jako odwrotność *biofilii*. W podobnym kierunku zmierzają próby pojęciowego wyodrębnienia kategorii *metapatologii* (patologii sfery wartości), dość szeroko opisywane przez nurt psychiatrii humanistycznej (m.in. V. Frankla, A. Masłowa i in.) jako rodzaj zaburzeń sfery właściwego przeżywania więzi uczuciowej z innymi ludźmi i zdolności do prawidłowego hierarchizowania świata wartości swoiście ludzkich, definicyjnych dla człowieczeństwa człowieka. Nieobecność tej sfery wartości czy jej praktyczna dysfunkcyjność, bywa – zdaniem tych autorów – subiektywnie odczuwana jako dyskomfort psychiczny o charakterze niepokoju neurotycznego, a nawet, na zasadzie działania mechanizmu kompensacyjnego, może objawiać się agresją. V. Frankl określał ten stan jako *neurozę noogenną, pustkę egzystencjalną* czy ogólniej brak poczucia sensu. A. Masłowa podobnie uważał, iż sama już niezdolność do cieszenia się życiem, określana przez niego mianem *anhedonii*, jest sygnałem obecności takich zakłóceń w sferze wyższych procesów psychicznych człowieka, które niebezpiecznie zbliżają go do neurastenii.

Niezależnie jednak od oceny trafności tych diagnoz i „ostrzeżeń”, warto zwrócić uwagę na symptomatyczność pojawiania się tego rodzaju stanowisk, które zdają się kwestionować normalność pewnych zachowań czy sposobów przeżywania sytuacji wyborów moralnych z tej tylko racji, że są one dość powszechnie obecne, i przeciwstawiają im mocniejsze (w ich rozumieniu) kryteria normy człowieczeństwa, postulatycznie pojmowanego. Tej właśnie formy niezgody na proces inercyjnego dostosowywania się ocen moralnych do dyktatu warunków ekonomicznych (ponieważ są konieczne!), czy zbyt pochopnych zastosowań w medycynie wyników badań z zakresu biologii molekularnej i transplantologii (ponieważ jest to technicznie możliwe!), można by dopatrzeć się w próbach sięgania do zwrotów czy nazw, które świadomie odsyłają nas do niemal archaicznej przeszłości w zakresie obyczajów, w dość powszechnym dzisiaj odczuciu „barbarzyńskich” lub „patologicznych”.

Funkcję taką zdają się spełniać przykładowo określenia, które zwracają uwagę na analogię zabiegu transplantacji narządów ludzkich innemu człowiekowi – do *kanibalizmu*¹⁴. Podobnie ekspresyjnie brzmi wspomniane wcześniej określenie struktury osobowości człowieka bez reszty dostosowanego do norm społeczeństwa technologicznego (i modelowanej przez nie), które zaproponował Fromm, po-

dotyka, a który polega na obsesyjnym wręcz zainteresowaniu przedmiotami „martwymi” (technicznie i technologicznie niezwykle złożonymi, często niszczycielskimi w swoich zastosowaniach), przy jednoczesnej atrofii sfery uczuciowej więzi z innymi ludźmi i wartościami głębiej pojętymi.

¹⁴ Chyba najbardziej znanym obrońcą takiego spojrzenia na problem transplantacji narządów ludzkich jest B. Wolniewicz, ku temu pogładowi wydaje się również skłaniać J. Kopania – że wymienimy tylko niektóre z przykładów. Zob. m.in. B. Wolniewicz, *Neokanibalizm*, w: tenże, *Filozofia i wartości*, Warszawa 1998, s. 259-263, oraz J. Kopania, *Transplantacje – oznaka nowej moralności*, „Kwartalnik Filozoficzny” XXVII, 1, 1999.

sługując się określeniem *osobowość nekrofiliczna*. Dezaprobatę niewłaściwego stosunku człowieka do świata animalnego wyraził swego czasu Marian Zdziechowski użyciem wyrażenia: *zwierzożerstwo*, protestując w ten sposób przeciwko nie dostrzeganiu problemu analogii tego obyczaju do ludożerstwa.

W zestawieniu z tymi określeniami znacznie bardziej stonowane wydają się te sytuacje, w których przywoływane bywa słowo *zabójstwo*, dla wskazania na te formy naruszania normy „nie zabijaj”, które obecność aktu zabójstwa lokalizują w innym obszarze zachowań, niż to tradycyjnie dotąd bywało im przypisywane. Przykładowo, J. S. Mill nazywał *moralną zbrodnią* zaniedbania rodziców w kształceniu umysłu dziecka, powiadając: „Nie uznajemy jeszcze, że obdarzenie dziecka życiem bez widoków zapewnienia mu nie tylko pokarmu dla ciała, ale i umysłowego wykształcenia jest moralną zbrodnią zarówno wobec nieszczęsnego potomka, jak wobec społeczeństwa; i że jeśli rodzice nie wypełniają tego obowiązku, państwo powinno dopilnować jego wypełnienia, o ile możliwości ich kosztem”¹⁵. I to mówi, o czym warto pamiętać, klasyk filozofii liberalizmu społecznego i politycznego, kwestionujący prawo wtrącania się państwa w prywatne sprawy obywateli. Świadczy to dodatkowo o tym, jak bardzo „zbrodnia moralna” zaniedbań w wychowaniu traktowana była przez niego jako czyn nie do usprawiedliwienia. To tak chętne odwoływanie się do widma niszczenia życia w obrazowaniu wielopostaciowości form naruszania zasady nie zabijania może najpełniej zostało wyrażone przez współczesnego teologa katolickiego, Hansa Künga, który podkreślając szczególną aktualność piątego przykazania Dekalogu we współczesnym świecie, rozumie normę „Nie zabijaj!” niezwykle szeroko. Tak szeroko, że staje się ona niemal synonimem walki z wszelkimi postaciami zła, które pośrednio (bo w dłuższej sekwencji czasowej) zabijają człowieka, chociaż w sposób niejawni, podstępny, niszcząc środowisko psychiczne i fizyczne egzystencji człowieka w świecie.

Wszystkie wymienione tu określenia, takie jak „kanibalizm”, „nekrofilia”, „zwierzożerstwo”, „zbrodnia moralna”, „zabójstwo moralne”, itp. mają pewne cechy wspólne, a mianowicie: wszystkie one w ten lub inny sposób ujawniają ukryty za nimi system wartości, sytuowany na antypodach śmierci, a także wszystkie wyrażają głęboką repulsję w stosunku do działań tymi wyrażeniami sygnowanych. O tym, że są to wyrażenia pełniące funkcję perswazyjną, trudno wątpić. Ale czy tylko – i czy głównie?

Pytanie, które można by sobie w tym miejscu zadać, brzmi: czy semantyka tych określeń kryje w sobie realny problem natury merytorycznej, i jaki? Czy sygnalizuje ona powrót do przebrzmiałych (jak można by mieć nadzieję!) etapów

¹⁵ J. S. Mill, *O wolności*, tłum. A. Kurlandzka, w: tenże, *Utylitaryzm. O wolności*, PWN, Warszawa 1959, s. 271.

kształtowania się obyczajowości społecznej, określanej niskim poziomem świadomości moralnej (a właściwie jej nieobecności, gdyż zwyczajowość reguł wyprzedzała refleksję moralną) i trudnymi warunkami przeżycia biologicznego? (I co powraca, pozornie paradoksalnie, współcześnie, w innej, bardziej zakamuflowanej formie jako skutek niezwykle wysokiego rozwoju cywilizacji technicznej, stwarzającej niemal nieograniczone możliwości biotechnologiczne w tym względzie?) Przypominałoby to do pewnego stopnia sytuację charakterystyczną dla niektórych ujęć problemu dopuszczalności eutanazji z przyczyn ekonomicznych. Rytuály uśmiercania niesprawnych fizycznie rodziców, traktowane jako obowiązek dzieci w plemionach nomadów prowadzących koczowniczy tryb życia, stanowiły swoistą racjonalizację bardzo prymitywnych warunków życia, w których niemożność zmiany miejsca łowów groziła śmiercią całemu plemieniu. Dziś można spotkać się z podobną argumentacją niektórych obrońców tezy o dopuszczalności eutanazji z przyczyn ekonomicznych, którzy zwracają uwagę na zjawisko rosnącej dysproporcji między liczbą ludzi zatrudnionych w produkcji, a powiększającą się grupą tych, którzy pozostają na ich utrzymaniu (czy, innymi słowy, o problemach, jakie stwarza starzenie się społeczeństwa na skutek poprawy ekonomicznych warunków życia i postępów medycyny, ratującej życie ludzkie, często przy pomocy środków nadzwyczajnych).

A więc jest to pytanie o to, czy radykalnie odmienna sytuacja ekonomiczna (prymitywne formy zdobywania pożywienia przez zmianę miejsc bogatych w zwierzę i runo leśne z jednej strony – i niezwykle wysoko rozwinięte społeczeństwa postindustrialne z drugiej) może rodzić podobne w gruncie rzeczy problemy w płaszczyźnie inercyjnie dostosowującej się do niej obyczajowości, gdzie zmienia się tylko forma ich nieświadomego (lub celowo zakamuflowanego) ujmowania – istota samego zjawiska pozostaje jednak taka sama?

Ale możliwe jest również inne spojrzenie na ten sam problem „kanibalizmu” terapeutycznego, „nekrofilii” zachowań społecznie tolerowanych czy „zwierzożerstwa” kulturowo i cywilizacyjnie akceptowanego. Jako na wyraz głębokiego uwrażliwienia na dylematy moralne, dostrzegane w tych obszarach mentalności i zachowań ludzkich, w których one wcześniej nie były dostrzegane i uświadamiane sobie przez człowieka. Byłoby to zatem związane z przemieszczaniem się zakresu zjawisk ocenianych w kategoriach moralnych na te obszary działań ludzkich, które wcześniej wydawały się neutralne moralnie (np. polityka gospodarcza, stosunek do zwierząt itp.)¹⁶.

¹⁶ Symbolicznego poniekąd charakteru nabierają w tym kontekście: *Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela* z 1789 r., *Deklaracja Praw Człowieka* opracowana pod patronatem ONZ z 1948 r. i *Powszechna Deklaracja Praw Zwierząt* proklamowana w 1978 r. przez ONZ, w pięćdziesiąt lat po ukazaniu się broszurki M. Zdziechowskiego *O okrucieństwie* (1928), w której autor tak eks-

Konkluzje

Każdy z wymienionych wyżej sposobów możliwego rozumienia bioetyki ma swoje, dość czytelne, ograniczenia. Pierwszy z nich wiąże to pojęcie z długotrwałą tradycją kształtowania się refleksji moralnej człowieka w poczuciu jedni z przyrodą, eksponując wartość życia jako kategorii biologicznej, fundamentalnej dla zaistnienia jakichkolwiek innych wartości. W sytuacji jednak szczególnie drastycznych zagrożeń tej wartości (w skali indywidualnej lub społecznej czy gatunkowej życia ludzkiego) staje się ona (na zasadzie zadziałania psychologicznego mechanizmu kompensacji) niemal jedyną wartością uznawaną, sprowadzając moralny wymiar postępowania człowieka prawie bez reszty do trwania i przetrwania biologicznego. (Znajduje to swój wyraz w semantycznych próbach dowartościowywania tego rodzaju opcji aksjologicznej przez podkreślanie ich moralnie wiążącego charakteru przykładowo w takich propozycjach programowych, jak *etyka przetrwania*.)

Drugi sposób rozumienia bioetyki, na ogół uważany za podstawowo ważny w określaniu funkcji bioetyki, mieści w sobie zagrożenie pewnego rodzaju ubezwłasnowolnieniem aksjologicznym etyki, która zaczyna przejmować zadania regulaminowo jej wyznaczane i wiązane bardziej z kazuistyką legalizmu, aniżeli etyką w sensie właściwym.

Trzeci sposób rozumienia bioetyki też nie jest wolny od słabości. Mimo iż sięga on najdalej w pytaniach o prawidłowy kierunek rozwoju mechanizmów życia (w tym głównie mechanizmów rozwoju życia psychicznego człowieka, gdzie rozum i sumienie stanowią konstytutywne warunki bycia człowiekiem), dysponuje dość niebezpiecznym narzędziem orzekania o sferze aksjologicznych wyborów człowieka, jakim jest przesądanie o normie i patologii. (Nawet dodanie przedrostka *meta* w nozologii tego typu zaburzeń, tzn. mówienie o *metapatologii* w odniesieniu do najwyższych czynności psychicznych człowieka, może rodzić pytania o zakres tolerancji i nietolerancji odmienności samych procedur myślenia i wartościowania moralnego.)

Otóż mimo „ułamności” każdej z tych trzech form obecności bioetyki we współczesnej refleksji etycznej – łącznie stanowią one współkoniczne warunki głębiej pojętego związku etyki teoretycznej (filozoficznej) i etyki aplikacyjnej, praktycznej, użyczając sobie nawzajem niezbędnych korekt w przypadku tendencji do uskrajniania się jednej z tych tendencji.

presyjnie wyrażał pogląd o analogii zwierzożerstwa z ludożerstwem. Współcześnie coraz częściej mówi się o niedostrzeganym wcześniej tak mocno barbarzyństwie wojen – i to wszelkich, nawet tych „sprawiedliwych”. Czy i kiedy wpłynie to na zmianę praktyki działań politycznych w tym względzie?

Ale jeśli zgodzić się z taką propozycją spojrzenia na pole obecności bioetyki, kopernikanizm „nowej” etyki, proponowanej przez Petera Singera, jest nie do przyjęcia. Nie kwestionując bowiem trafności pewnych szczegółowych rozwiązań, myląca jest sugestia, iż novum tej etyki polega na radykalnym zakwestionowaniu etyki tradycyjnej. W historii etyki w ogóle trudno o „przewroty”, ponieważ jest ona procesem nieustającego drażenia sensu pojęć etycznych i odnajdywania coraz głębszych uwarstwień ich sensów właściwych. Jeśli zatem w ogóle można by mówić o „przewrotach” w etyce, to głównie w znaczeniu śmiałości myślenia teoretycznego, znoszącego zastane kanony dychotomizacji i dogmatycznego uskrajniania przeciwieństw. Taki przykładowo charakter miała koncepcja filozofii stoickiej (nie zawsze doceniana w tym względzie), unieważniająca myślowo dychotomiczny podział na obywateli i niewolników (czy Greków i barbarzyńców) – i przeciwstawiająca mu kategorię *ludzkości*. Udobitniało to rewolucyjną na owe czasy tezę, iż wszyscy ludzie są równi, ponieważ są dziećmi natury. Taki również charakter miało Nowotestamentowe przykazanie *miłości bliźniego*, zmieniające perspektywę ujmowania relacji *wróg-przyjaciel* i głoszące postulat miłości *k a ż d e g o* bliźniego, również i wroga (Ewangelia św. Mateusza). Z podobnych racji należałoby docenić wkład Kanta w pogłębienie pojęcia *autonomii moralnej* człowieka, sytuującego się myślowo w relacji do nieskończoności (wszechświata) i wykraczającego poza legalizm i przystosowanie do norm społecznie danych, a zarazem abstrahującego w swoich wyborach moralnych od interesów, skłonności itp. na rzecz dobra moralnego jako takiego, formułą imperatywu kategorycznego osądzanego.

Listę tych koncepcji i propozycji aksjonormatywnych, które znacząco wpięły się w historię myśli etycznej, można by oczywiście znacznie rozszerzyć. Istotne jednak jest tu co innego. Wszystkie te koncepcje mają jedną, i to ważną, cechę wspólną. Są one próbą przeciwstawienia się praktyce działań społecznie (czy kulturowo) akceptowanych i „zdroworozsądkowo” przyjmowanych potocznie – a podejmowane są z pozycji głębiej rozumianych kryteriów wartościowania moralnego. Tymczasem propozycja „nowej etyki” P. Singera zmierza dokładnie w przeciwnym kierunku. Stara się przystosować teorię etyki do bieżących potrzeb praktyki (szczególnie medycznej) – i to właśnie stanowi zasadniczy argument przeciwko nazywaniu tej propozycji „przełomem kopernikańskim w etyce”.

HALINA PROMIĘNSKA

REAL AND APPARENT
 “COPERNICAN REVOLUTIONS” IN ETHICS
 OR SOMEWHAT CONTROVERSIAL REMARKS ON BIOETHICS

(Summary)

Presented here is an analysis of the situation of modern world, which decides about the uncommon meanings created values of life as biological category – but also – as moral category. In this context basic importance becomes attached to the analysis of three variants of possible understandings of the idea of bioethics, pointing on methodological difficulties concurrent every from them. The title question of this article, whether “Copernican revolution” in ethics (which has been proclaimed by Peter Singer) is really revolution in ethics obtains a negative answer.

Key words: bioethics, ethics, “Copernican revolutions”.

Adres do korespondencji

Address for correspondence

prof. dr hab. Halina Promieńska
 Uniwersytet Śląski
 Instytut Filozofii
 Bankowa 11
 40-007 Katowice

DANUTA ŚLĘCZEK-CZAKON

BIOETYKA W POSZUKIWANIU TEORII WIELKIEGO ZASIĘGU

1. Sytuacja metodologiczna bioetyki

Bioetyka powstała w latach 60-tych w USA jako interdyscyplinarna refleksja nad sytuacjami krańcowymi w ludzkim życiu, szczególnie tymi zrodzonymi przez technikę medyczną i postęp wiedzy. Od początku swego istnienia i burzliwego rozwoju bioetyka wykazywała tendencję do autonomii – odcinała się od tradycyjnej etyki lekarskiej, filozofii, etyki ogólnej, widząc w tym gwarancję neutralności i możliwość osiągnięcia szerokiego porozumienia w rozstrzyganiu dylematów moralnych. Bioetyka powstała jako etyka szczegółowa, odnosząca się do specyficznej grupy problemów wymagających podjęcia natychmiastowych decyzji i to w dodatku takich, które uwzględniałyby interesy i poglądy ludzi, których mają dotyczyć. To, że bioetyka powstała w społeczeństwie demokratycznym, ma wpływ na sposób jej rozumienia i na prowadzenie refleksji bioetycznej:

- Bioetyka nie jest jedynie domeną ekspertów, dopuszcza się tu i bierze pod uwagę opinie ludzi nie zajmujących się zawodowo etyką, filozofią, prawem czy w ogóle nauką (widać to szczególnie w komisjach etycznych skupiających przedstawicieli różnych zawodów, specjalności i grup społecznych);
- Rozstrzygnięć poszukuje się poprzez racjonalną dyskusję uwzględniającą różne racje, poglądy i interesy i usiłującą osiągnąć kompromis wśród sprzecznych propozycji, dlatego konkluzje, do jakich się dochodzi, nie są ostateczne;
- Funkcje, jakie spełnia bioetyka, są różne. Jest wśród nich i funkcja poznawcza, ale przeważają zadania praktyczne, by nie powiedzieć: pragmatyczne. Od początku istnienia bioetyki zajmujący się tą dyscypliną mają dostarczyć

konkretnych zasad działania w określonych sytuacjach, wskazać na możliwość uzasadnienia działań i decyzji, doradzić politykom, prawodawcom, lekarzom, jakimi zasadami należy się kierować w podejmowaniu decyzji w sytuacji nowej, dylematycznej. Oprócz tej funkcji doradczej bioetyka pełni także rolę edukacyjną (nagłaśnia problemy, informuje o trudnościach w ich rozwiązaniu, wskazuje możliwe zagrożenia) oraz usiłuje kontrolować badania naukowe i ich zastosowania. Spełniając tak wiele funkcji, z konieczności bierze pod uwagę aspekty prawne, medyczne, socjologiczne, psychologiczne rozpatrywanych problemów.

W Polsce bioetyka dopiero od kilku lat pojawia się w życiu umysłowym, naukowym i dyskusjach społecznych. Istnieje grupa ludzi podejmujących tę refleksję zawodowo (prawnicy, socjologowie, filozofowie, psychologowie, lekarze, dziennikarze). Pojawienie się bioetyki w Polsce jest skutkiem kontaktów z cywilizacją zachodnią, po części warunkowane jest modą, a w pewnej mierze tym, że i u nas pojawiają się problemy typowe dla współczesnej cywilizacji technicznej i jej zastosowań w medycynie.

Bioetyka to dyscyplina młoda, trudno wymagać, by wypracowano tu standardy metodologiczne zadowalające większość, choć normalnym stanem rzeczy jest to, że bioetycy usiłują zdobyć świadomość metodologiczną i ulepszyć tę dyscyplinę pod względem metodologicznym. Pojawia się jednak wątpliwość, czy opracowanie metodologii bioetyki jest potrzebne, możliwe i na ile byłoby podstawą dla rozstrzygnięcia problemów bioetycznych. Rozpatrzmy to w kontekście tezy o kryzysie bioetyki.

Zbigniew Zalewski, powołując się na opinię Tristrama Engelharda, stawia tezę, że „bioetyka (...) niemal od swojego powstania popadła w chroniczny kryzys. Stwierdzenie to brzmić może paradoksalnie, albowiem znakomita większość bioetyków żadnych znamion jakiegokolwiek kryzysu nie dostrzega. (...) Tymczasem jej kryzys jest faktem, który, co prawda, z dużym trudem, wydobywany jest jednak na światło dzienne, a świadomość tego faktu powoli dociera do samych bioetyków”¹. Przyczyny tego kryzysu autor upatruje w warunkach powstania i rozwoju samej bioetyki.

Po pierwsze, bioetyka powstała jako reakcja na potrzebę znalezienia zasad dopuszczalności ingerowania w ludzkie życie, stosowania nowych eksperymentalnych metod leczenia; dylematyczne sytuacje powstałe na skutek zastosowań techniki w medycynie wymagały natychmiastowych odpowiedzi – kiedy kończy się życie ludzkie, jaką definicję śmierci przyjąć, jakie zasady selekcji pacjentów stosować przy ograniczonej ilości aparatury podtrzymującej funkcje życiowe, kto

w ogóle ma dokonywać takich wyborów? Tradycyjna etyka lekarska nie dawała jednoznacznych wskazówek. Spadek zaufania do kodeksowej etyki lekarskiej i konieczność natychmiastowej odpowiedzi wymusiły powoływanie różnych komitetów rozstrzygających te problemy; komitety te działały doraźnie (*ad hoc*), z czasem pojawiły się stałe komisje bioetyczne (np. komisja prezydencka w USA). Doraźne rozwiązania stawały się regułą (przyjmowano, że w podobnych przypadkach należy postępować podobnie).

Po drugie, ujawniły się skutki niekontrolowanego zastosowania możliwości technicznych w nauce i medycynie, nadużycia w prowadzeniu eksperymentów naukowych i medycznych oraz brak należytej ostrożności w stosowaniu nowych leków (np. thalidomid) z jednoczesnym rozwojem ruchu na rzecz praw jednostki, jej autonomii. Wymusiło to określenie granic działalności badawczej i terapeutycznej oraz zmianę relacji między lekarzem i pacjentem (potępienie paternalizmu, uznanie zasady autonomii pacjenta).

„Spontaniczny i żywiołowy rozwój bioetyki dokonywał się różnymi torami. Próbowano zarówno adaptacji tradycyjnej etyki lekarskiej do zmienionej sytuacji poprzez rozszerzenie jej pola przedmiotowego i dołączanie doń nowych problemów bądź aplikacji funkcjonujących ogólnych teorii etycznych (zwłaszcza pochodzących z kręgu tradycji utylitarystycznej) do zagadnień szczegółowych, jak też rozpatrywania każdego z tych zagadnień w oderwaniu od kontekstu określonej teorii czy budowania nowych koncepcji lub nowych podstaw teoretycznych dla rozwiązywania praktycznych problemów”².

Dwa ostatnie sposoby, sądzi Z. Zalewski, zaczęły dominować – bioetyka stała się moralną kazuistyką, pogotowiem w nagłych przypadkach, a z drugiej strony w bioetyce próbowano wypracować teorie „średniego zasięgu”, oparte na kilku zasadach ogólnych, neutralne wobec teorii etycznych, założeń metafizycznych i światopoglądowych, lecz zdolne (jak zakładano) rozstrzygać wszystkie problemy. Obie drogi prowadzą donikąd – przedyskutowano wiele kwestii, podano wiele argumentów i kontrargumentów, dyskutujący sprecyzowali swoje stanowiska, zabrakło jednak najważniejszego: rozstrzygnięcia przedmiotu sporu. Każdy pozostał przy swoim zdaniu.

O słabości bioetyki decyduje nie tylko jej doraźny, antymetafizyczny charakter, lecz i to, że od początku swego istnienia miała ona dostarczać wskazówek, jakie regulacje prawne należy podjąć w delikatnej materii ingerencji w życie ludzkie (np. aborcja, eutanazja, eksperymenty); w rezultacie dyskurs bioetyczny z konieczności nie jest czystym dyskursem etycznym, filozoficznym, lecz hybrydą zawierającą także refleksję prawną, socjologiczną, psychologiczną.

¹ Z. Zalewski, *Co po bioetyce?*, „Kwartalnik Filozoficzny”, XXV, 2, 1997, s. 168-169.

² Tamże, s. 171.

Kryzys bioetyki jest faktem. Czy można z niego wyjść lub zastąpić bioetykę inną dyscypliną? Zdaniem Z. Zalewskiego, słabości bioetyki nie są nieusuwalne. Wystarczy, by bioetyka wróciła do filozofii. Filozofia może dostarczyć inspiracji do badań, refleksji – trzeba na nowo przemyśleć istotne kwestie filozoficzne, np. psychofizyczną naturę człowieka i możliwości jej poznania, źródła prawomocności rozstrzygnięć moralnych i in. Filozofia, nie wątpli Zalewski, uwolni bioetykę od doraźności, chwiejności, a jeśli nie dostarczy rozwiązań ostatecznych, to przynajmniej będą one lepiej ugruntowane.

2. Nurty w bioetyce

Bioetyka jest dyscyplina młoda i już z tego powodu trudno oczekiwać, że samoświadomość metodologiczna będzie w niej obecna. Większość bioetyków, podejmując dyskusję i przytaczając własne argumenty, nie ukrywa swoich powiązań z tradycją etyczną i filozoficzną. Wyróżnienie dominujących nurtów w bioetyce jest dyskusyjne – zależy m.in. od tego, jakie kryteria tu zastosujemy. Zbigniew Szawarski³ sądzi, że bioetyka uprawiana jest w ramach czterech nurtów filozoficzno-etycznych: (1) etyka sytuacyjna (np. Joseph Fletcher), (2) tradycyjna etyka lekarska wzmocniona sankcją religijną (Paul Ramsey), (3) filozofia analityczna odwołująca się do utilitaryzmu i etyki Kanta (Peter Singer), (4) sceptycyzm etyczny poszukujący oparcia w etyce cnót (Alasdair MacIntyre). Tadeusz Ślipko⁴ uważa, że zderzają się tu dwie orientacje filozoficzno-etyczne: (1) absolutyzm etyczny filozofii chrześcijańskiej, (2) relatywizm etyczny reprezentowany w utilitaryzmie i etyce sytuacyjnej.

Moje rozeznanie w bioetyce i źródłach, do jakich odwołują się i do których sięgają bioetycy, pozwala mi stwierdzić, że najczęściej jest to próba łączenia utilitaryzmu etycznego z etyką Kanta (tak czynią R. Gillon, J. Arras, R. Hunt, J. Bernard, H. R. Wulf, S. A. Pedersen, R. Rosenberg)⁵; niekiedy do tego dodaje się jeszcze etykę Arystotelesa, koncepcję Johna Rawlsa. Do tej grupy zaliczyłabym także Petera Singera – chociaż jest on zdeklarowanym utilitarystą, to i u niego pojawiają się kryteria osoby w ujęciu kantowskim, tyle że nie są wyraźnie związane z etyką Kanta. Ten nurt charakteryzuje pluralizm, relatywizm, otwartość

³ Z. Szawarski, *Bioetyka*, „Problemy” 4, 1986.

⁴ T. Ślipko, *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*, Warszawa 1988.

⁵ Zob. R. Gillon, *Etyka lekarska. Problemy filozoficzne*, Warszawa 1997; J. Arras, N. Rhoden (ed.), *Ethical Issues in Modern Medicine*, Mayfield Publishing Co., California 1989; J. Bernard, *Od biologii do etyki*, Warszawa 1994; H. R. Wulf, S. A. Pedersen, R. Rosenberg, *Filozofia medycyny*, Warszawa 1993.

epistemologiczna, sytuacjonizm – postawa taka (próbująca godzić różne tradycje etyczne, poszukująca kompromisu i rozsądnych a zarazem humanitarnych rozwiązań) z góry wyklucza jednoznaczne i nieodwołalne rozwiązania, dlatego trudno spodziewać się tu tworzenia wielkich teorii etycznych i filozoficznych, choć zdarzają się próby wypracowania małej czy średniej teorii uzasadniania w bioetyce. Najdalej posunęli się tu Tom L. Beauchamp i James F. Childress.

Druga grupa bioetyków związana jest z chrześcijaństwem rozumianym jako światopogląd, filozofia, i (lub) z etyką lekarską w ujęciu tradycyjnym (hipokratesowym); należą do niej m.in. P. Ramsey, a w Polsce neotomiści uprawiający bioetykę, np. T. Ślipko. Ta grupa też nie jest jednolita, dzieli ją rozumienie istoty chrześcijaństwa – przykładem może być J. Fletcher, który stylem i treścią refleksji raczej sytuuje się w grupie pierwszej. Dla większości katolickich bioetyków typowa jest postawa, którą można określić jako pryncypializm, absolutyzm, deontologizm, zamknięcie epistemologiczne. W tym wyróżnieniu dominujących nurtów przyznałabym rację T. Ślipce, który lepiej akcentuje przeciwstawność dwóch głównych tendencji w bioetyce (relatywizmu i absolutyzmu). Klasyfikacja Z. Szawarskiego ma tę wartość, iż pokazuje, że bioetycy szukają oparcia raczej w etyce, a nie w filozofii pojętej jako metafizyka.

3. Poszukiwanie etycznych podstaw bioetyki (koncepcja Beauchampa i Childressa)

Książka tych autorów⁶ w latach 70-tych zdobyła sobie sławę i została uznana za klasyczny podręcznik bioetyki. Zakres jej jest duży – znajdziemy tu problemy związane ze śmiercią i umieraniem, eksperymentami na ludziach, prokreacją, aborcją, z AIDS, problem sprawiedliwości w podziale środków medycznych. Autorzy zgadzają się z poglądem, że bioetykę ogarnął marazm, że znajduje się w kryzysie i brak jej teorii uzasadniania. Uważają, że w bioetyce należy opracować podstawy wydawania sądów moralnych oraz podejmowania decyzji we współczesnej medycynie. Kolejne wydania książki wzbogacane były treścią metodologiczną. Beauchamp i Childress chcą pokazać, jak teoria etyczna może służyć wyjaśnieniu problemów współczesnej medycyny i jak może pomóc przezwyciężyć ograniczenia tradycyjnego pojmowania odpowiedzialności moralnej. Od razu zastrzegają, że nie oczekują, by jakkolwiek teoria mogła dotrzeć do powszechnie uznanych prawd.

⁶ Zob. T. L. Beauchamp, J. F. Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford University Press 1979 (kolejne wydania 1983, 1989, 1994); wydanie polskie w tłumaczeniu W. Jacorzyńskiego: *Zasady etyki medycznej*, Warszawa 1996.

Model dedukcyjny ma, ich zdaniem, nikłe zastosowanie w etyce, bo znajomość ogólnych zasad nie gwarantuje słuszności sądów szczegółowych. Model indukcyjny także im nie odpowiada – indukcja, polegająca na wnioskowaniu od szczególnych przypadków do ogólnych twierdzeń, i wnioskowanie przez analogię, nie zawsze ma zastosowanie, nie można uogólniać przypadków bez odwołania się do ogólnych kryteriów. Oba te modele rzadko występują w czystej postaci – w istocie etycy jednocześnie stosują oba toki myślenia i uzasadniania. Autorzy proponują pogodzenie tych metod – swój model nazywają koherencyjnym. Przyznają, że podobny jest on do tego, co Rawls nazywał refleksyjną równowagą. Zaczynamy od ogólnych norm, uszczegóławiamy je przekształcając w konkretne reguły, przybliżamy do sytuacji. Gdy dopasowujemy reguły do sytuacji, może się okazać, że musimy odrzucić lub zmodyfikować wyjściowe reguły i ogólniejsze od nich zasady. Ostateczną instancją jest intuicja wzbogacona doświadczeniem i argumentacją.

Za Rawlsem uznają, że celem refleksyjnej równowagi jest zestroić, przykroić oraz zsynchronizować ze sobą rozważne sądy, a następnie uzgodnić z założeniami teorii. Inaczej mówiąc – zaczynamy od wzorcowych sądów na temat słuszności i niesłuszności, potem konstruujemy bardziej ogólną teorię, maksymalnie spójną z wyjściowymi sądami (usuwa się niekonsekwencje), potem sprawdzamy powstałe dyrektywy, by zobaczyć, czy nie prowadzą do niespójnych rezultatów. Jeśli tak, to je modyfikujemy lub rezygnujemy z tych dyrektyw. Ten proces wciąż się powtarza i nigdy nie osiągniemy stałej i pewnej równowagi; celem naszych zabiegów jest zbliżanie się do ideału refleksyjnej równowagi. Musimy pogodzić się z tym, sądzą, że jesteśmy tropicielami niekonsekwencji i że jesteśmy na to skazani przez to choćby, że zawsze istnieją niezgodne przekonania oraz nieprzewidziane sytuacje.

U Beauchampa i Childressa pojawia się nuta sceptycyzmu – sądzą oni, że uzasadnienie w niektórych dziedzinach (np. w kwestii aborcji czy praw zwierząt) jest rozpaczliwie trudne i nie da się osiągnąć nawet w stanie refleksyjnej równowagi. Jednak zaletą koherencyjnego modelu uzasadniania jest, zdaniem autorów, to, że ten model chroni etykę przed uprzedzeniami i przesadami oraz bardziej tworczy podchodzi do nowych problemów. Spójność nie gwarantuje prawdziwości, ale jest warunkiem koniecznym uzasadnienia moralnego. Autorzy nie podejmują się opracowania teorii prawdy w etyce, wątpią, czy kategoria prawdy ma tu w ogóle zastosowanie.

Uszczegóławianie i równoważenie zasad to dwie związane ze sobą metody modelu koherencyjnego – mają one dostarczyć sposobu rozwiązywania problemów moralnych, a nawet mogą pozwolić uniknąć nierozwiązywalnych konfliktów. Każda ogólna norma i moralność jako całość zawiera w sobie element nieokreśloności. Rozwój moralności polega na ich uszczegółowieniu – musimy je sprowadzić z poziomu abstrakcji i umieścić w konkretnych zdarzeniach, zdefiniować przypadki, które pod nie podpadają. Nie uszczegółowiona zasada jest pusta i nieprak-

tyczna. Weźmy na przykład zasadę nieszkodzenia, głoszącą, że nie powinniśmy wyrządzać krzywdy innym ludziom. Normalnie uważamy zabójstwo za wyrządzenie krzywdy, ale czy rzeczywiście wyrządza krzywdę ten, kto pomaga komuś na jego prośbę w samobójstwie czy czynnej eutanazji? Czy tu zostaje naruszona zasada nieszkodzenia? Bez uszczegółowienia zasada ta jest nieprzydatna do rozwiązywania problemów eutanazji i samobójstwa w asyście. Uściślając zasady, musimy brać pod uwagę takie czynniki, jak skuteczność, reguły obowiązujące w instytucjach, prawo i stopień akceptacji proponowanych dyrektyw. Uszczegóławianie to inaczej sprecyzowanie zakresu obowiązywania zasad i reguł, przejście od poziomu teorii do szczegółowych sądów i programów mających wpływ na nasze decyzje o znaczeniu praktycznym.

Z kolei wyważanie zasad, reguł, prawa polega na określeniu, która z norm ma większe znaczenie. Jest ono przydatne przy ocenie indywidualnych przypadków. Nie ma norm absolutnych, stałych hierarchii poza nielicznymi, takimi jak np. zakaz torturowania i okrutnego obchodzenia się z ludźmi – są one wersjami uszczegółowionych zasad i reguł, jest ich mało. Ciekawsze są normy kontrowersyjne, pretendujące do wyliczenia własnych wyjątków. Przykładem może być norma: „Przed podjęciem interwencji medycznej staraj się zawsze uzyskać świadomą zgodę pacjenta, jeśli jest on kompetentny, chyba że (1) pacjent znajdzie się w sytuacji krytycznej, (2) interwencja nie będzie dla niego zbyt ryzykowna, (3) rzekł się on swojego prawa do informacji”. Normę tę poddać trzeba dalszej interpretacji i uszczegółowieniu i dopiero potem może ona nabrać charakteru absolutnego (jeśli uda nam się uwzględnić wszystkie możliwe wyjątki i wykazać, że są one uzasadnione, to norma stanie się absolutną, bo nie popadnie w konflikt z innymi normami). Autorzy nie wykluczają możliwości formułowania norm absolutnych, ale wobec możliwości wystąpienia nieprzewidzianych konfliktów między zasadami wydaje im się to mało prawdopodobne.

Wyważanie i uszczegóławianie wymagają uwagi i są niezbędne dla rozumienia sądów moralnych. Model koherencyjny, sądzą, nie daje uniwersalnych recept, nie zadowolonych tych co chcą jasnych i dokładnych wskazówek, ani tych co wierzą w niezmienną hierarchię wartości i norm. W etyce medycznej Beauchamp i Childress umieszczają cztery zasady, które wywodzą z rozważnych sądów obecnych w moralności potocznej oraz z tradycji medycznej: (1) Szacunek dla autonomii, (2) niekrzywdzenie, (3) dobroczynność, (4) sprawiedliwość. Zasady te nie tworzą hierarchii, nie wiemy z góry, którą z nich przedłożymy nad inne w przypadku konfliktu. Z ich uszczegółowienia wywodzą reguły treściowe (prawdomówność, dotrzymywania obietnic, tajemnicy lekarskiej, prywatności, finansowania opieki zdrowotnej, asystowania w samobójstwie, świadomej zgody), reguły upoważnienia (określają kto powinien podejmować decyzje) i reguły proceduralne (procedury określające środki wyboru deficytowych środków medycznych).

Koncepcja etyki medycznej Beauchampa i Childressa oparta jest na zasadach i regułach (to rdzeń etyki medycznej), choć widzą też miejsce dla praw, cnót i odpowiednich reakcji uczuciowych. Teorie etyczne, które biorą pod uwagę, są różne i we wszystkich dostrzegają wady i zalety, nie odrzucają żadnej: utilitaryzm, kantyzm, etyka charakteru (cnoty), liberalny indywidualizm, komunitarianizm, etyka opiekuńcza, kazuistyka, moralność potoczna. Sądzą, że teorii etycznych nie należy traktować jako przeciwstawnych i wrogich sobie, w każdej z nich kryje się bowiem ziarno prawdy. Od każdej teorii można się czegoś nauczyć, bo każda wyjaśnia jakiś aspekt życia moralnego, i chociaż każda może popaść w konflikt z naszymi przekonaniem moralnymi, dostarcza jednocześnie norm, których nie chcemy odrzucić. Chociaż własną teorię określają jako etykę zasad, nie wybierają i nie bronią tylko jednej z nich, np. etyki obowiązków albo cnót, albo kazuistyki. W myśleniu moralnym odwołujemy się do wielu rzeczy naraz – zasad, reguł, praw, cnót, uczuć, przypadków analogicznych, przypowieści czy interpretacji. Nieuprawniony byłby wybór tylko jednego z tych elementów, jak też rezygnacja z jakiegokolwiek teorii. Czy można skonstruować teorię skoro koherencyjną metodę uzasadniania powiązało się z moralnością potoczną? – pytają. Przecież moralność ta jest chyba niespójna. Można założyć, że albo teoria jest obecna w moralności potocznej, albo da się z niej wywieść. Autorzy sądzą, że trzeba raczej skupić się na wypracowaniu zasad średniego szczebla, na ostrożnej analizie cnót moralnych i spójnych deklaracji ogólnoludzkich praw, niż na budowaniu teorii spełniającej wszystkie metodologiczne wymogi. Ważniejszy jest cel skromniejszy – wymaganie większej refleksji i spójności w uzasadnianiu. Wypracowanie jednolitej teorii, osiągnięcie maksymalnej jedności i powiązania reguł, wypracowanie procedur podejmowania decyzji wynikających z teorii uważają za niemożliwe.

4. Czy kryzys bioetyki? Między doraźnością i kazuistyką a bezwzględnością i dogmatyką

Powróćmy do pytań postawionych na początku. Czy bioetyka rzeczywiście znajduje się w kryzysie? Jeśli tak, to czy słabości bioetyki są możliwe do usunięcia poprzez powrót do filozofii lub opracowanie uniwersalnej metody uzasadniania sądów bioetycznych? Na pierwsze pytanie twierdząco odpowiedzą ci, którzy oczekują od niej jednoznacznych rozstrzygnięć i dostarczenia uniwersalnej teorii uzasadniania. Ci, którzy inaczej pojmują zadanie bioetyki (siebie zaliczam do tej grupy), odpowiedzą na to pytanie negatywnie. Jeśli uwzględnimy, że bioetyka od początku była refleksją (nie tylko etyczną) nad współczesnymi problemami i próbą znalezienia jakiegoś rozwiązania, podjęcia decyzji, i że warunki, w jakich powstała

ta dyscyplina, zaważyły na jej charakterze, to możemy uznać, że doraźność, kazuistyka, pluralizm, dążenie do kompromisu jest cechą istotną bioetyki. Dokładniej rzecz ujmując, w bioetyce widzę dwie tendencje, dwa style uprawiania refleksji bioetycznej⁷.

Zgodnie z pierwszą tendencją bioetyka rozumiana jest jako racjonalny spór o wybór najlepszych w danych warunkach rozwiązań problemu. Taka bioetyka jest wytworem społeczeństwa demokratycznego, zbieżna jest z pragmatycznym wzorcem filozofii (jest to wiedza użyteczna). Wielkiej teorii etycznej, metafizycznej czy metodologicznej tu nie ma i raczej nie będzie; dla pragmatycznego uzasadniania sądów swoisty jest pluralizm założeń – jeśli bioetycy sięgają do tradycji filozoficznej, to jest to kontakt z etyką, a nie z metafizyką. Kwestie metafizyczne nie są podejmowane, bo bioetycy nie są do tego przygotowani, ani tego nie chcą (metafizykę programowo odrzucają choćby dlatego, że obce są jej praktyczne zastosowania). Od wypracowania jakiejś metodologii nie odżegnują się, ale nie jest to dla nich najważniejsze.

W tendencji drugiej bioetyka rozumiana jest jako racjonalna metoda dochodzenia do prawd absolutnych, wiązana jest z teoretycznym (spekulatywnym) wzorcem filozofii. Sama wiedza jest tu najważniejsza. Zakłada się tu, że teoria metafizyczna jednoznacznie wskazuje, jakie normy praktyczne należy przyjąć i bezdyskusyjnie się do nich stosować.

Z tego powodu, że w bioetyce ścierają się te dwie tendencje, jest ona niejako skazana na oscylowanie to w stronę doraźności i kazuistyki, to w stronę dogmatyki i bezwzględności. Czy można te dwie tendencje pogodzić, np. przez sformułowanie ogólnej metodologii? Tu dochodzimy do próby odpowiedzi na drugie pytanie. Odpowiedź będzie negatywna. Nie, ponieważ z przyjęcia takiej czy innej metafizyki nie wynika porządek aksjologiczny. Nie, ponieważ założenia metafizyczne i aksjologiczne są obciążone arbitralnością i żadna metodologia tego nie usunie, ani nie wskaże, który z wyborów jest słuszny sam w sobie. Wielka filozofia jest domeną niektórych filozofów, pozostali widzą sens w uprawianiu małej, najwyżej średniej filozofii – szans na pogodzenie tych dwóch grup nie widać.

⁷ Ciekawe uwagi o filozofii i bioetyce wypowiadają J. Stanisławek, *Czym jest filozofia oraz J. Hartman, Metafizyczna czy pragmatyczna podstawa dla rozstrzygnięcia problemów bioetycznych?*, „Edukacja Filozoficzna” vol. 27, 1999.

DANUTA ŚLĘCZEK-CZAKON

BIOETHICS IN SEARCH FOR A BIG THEORY

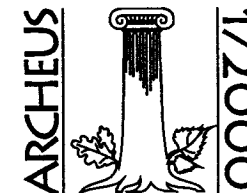
(Summary)

The article is devoted to the analysis of the thesis on the crisis of bioethics. This crisis appears in lack of philosophical or ethical theory used to arbitrate bioethics dilemmas, or shortage of general methodology justifying ethical judgements. Presenting the circumstances of the creation of bioethics and the specificity of discourse of bioethics the author claims that what we take to be a crisis of bioethic is a pragmatic feature (model) of philosophy. In bioethics the pragmatic model dominates and that is why a big universal theory of justifying has no chance to be realised.

Key words: **bioethics, methodology, theory.**

Adres do korespondencji**Address for correspondence**

dr Danuta Ślęczek-Czakon
 Uniwersytet Śląski
 Instytut Filozofii
 Bankowa 11
 40-007 Katowice



JÓZEF JARON

**PROBLEM BIOETYCYZACJI I EKOLOGIZACJI
 NAUKI I PROGRAMÓW SZKOLNYCH
 JAKO PROCES GLOBALNY XXI WIEKU**

„Ekologia jest nową świętą prawdą naszych czasów. Tak właśnie trzeba na to patrzeć, aby docenić głębię i znaczenie ekologii. Ekologia jest wielką integracją, nowym holizmem, nowym scaleniem świata i wiedzy. Jest też nową kanwą sensu. Jesteśmy wszyscy nitkami w wielkim Gobelinie Życia. To spostrzeżenie daje nam całościowy obraz świata, w którym wszystko się integruje i kooperuje w wielkim akcie wspólnej partycypacji. Świat ma sens, bo twórczość panuje w Kosmosie. My jesteśmy herodami i uosobieniem tej twórczości. Nowa duchowość wymaga nowej postawy, nowych czynów, aby nasza troska o uzdrowienie Ziemi nie była pustostawem”.

Henryk Skolimowski, *Święte siedlisko człowieka*,
 Warszawa 1999, s. 18-19)

Zagadnienia wstępne

Apogeum rewolucji naukowo-technicznej spowodowało od lat siedemdziesiątych XX wieku błyskawiczny rozwój dwóch jakże nietypowych dziedzin wiedzy: **ekofilozofii** i **bioetyki**. Nikt trzydzieści lat temu nie przypuszczał, że rewolucjonizują one dosłownie cały system edukacyjny na wszystkich kontynentach. Jeśli ekofilozofia zmierzała do wypracowania rozsądnych zasad ochrony naszego **środowiska przyrodniczo-społecznego**, to bioetyka uświadomiła uczy-nym różnych specjalności, ale także i zwykłym zjadaczom chleba, oczywistą dziś prawdę, że nadeszła już najwyższa pora, by upomnieć się o **prawne i etyczne normy**, które chroniłyby ludzi przed ryzykownymi eksperymentami medycznymi, przed różnoraką ingerencją w układ genetyczny i rozrodczo-prokreacyjny itp.

Ekofilozofią i pokrewnymi subdyscyplinami coraz częściej zajmują się naukowcy i uczeni o bardzo zróżnicowanych orientacjach światopoglądowych, społecznych i politycznych. W miarę rozwoju dyscyplin ekofilozoficznych wzrasta od lat przynajmniej piętnastu liczba myślicieli opowiadających się za propagowaniem **ekologii człowieka**. Twierdzi się wprost, że zdrowie ludzi zależy nie tylko od jakości środowiska przyrodniczego, ale i od środowiska społecznego, czym zajmuje się właśnie ekologia człowieka.

Sami zaś ekofilozofowie są niezmiernie zróżnicowani. Pewna ich część wyprowadza swe poglądy z dziedzictwa myśli europejskiej (poczynając od jońskiej filozofii przyrody a kończąc na współczesnych jej ujęciach). Inna natomiast grupa hołduje pewnemu specyficznemu synkretyzmowi – bierze się tu pod uwagę różne wątki proekologiczne zawarte w filozofiach różnych kręgów kulturowych (budyzm, szintoizm, taoizm, konfucjanizm). Jest też sporo ekofilozofów, wywodzących swe poglądy z judaizmu i chrześcijaństwa. Niektórzy zaś ekofilozofowie podkreślają zbieżność swych poglądów z ruchem New Age czy też ekofeminizmem.

Ekolodzy wywodzący się spośród biologów szybko dostrzegli konieczność współpracy, w tworzeniu nowych teorii ekologicznych, w powiązaniu z innymi gałęziami nauki. Na przykład znajomość geologicznej historii danego terenu była podstawą, do opracowania chronologii występowania szaty roślinnej i przewidywania jej dalszych zmian. Współpraca zaś ekologów z geografami i klimatologami okazała się istotna podczas opracowywania koncepcji wpływu klimatu na organizm i tworzenia się dużych jednostek ekologicznych.

Postęp w badaniach ekologicznych, zauważalny szczególnie przed II wojną światową, a także zainteresowanie ekologów takimi dyscyplinami, jak geologia, geografia, gleboznawstwo doprowadziły do sformułowania podstawowej kategorii – to jest **ekosystemu**. Ekologia w początkowym okresie miała charakter **opisowy**. Ekologowie ówcześni szukali przede wszystkim prawidłowości w wyglądzie i budowie organizmów pochodzących z różnych środowisk. Ekologowie badali więc rozmieszczenie organizmów, ich liczebność oraz występowanie, w pewnych nieprzypadkowych zespołach. Z czasem ekolodzy przeszli od opisu struktury i składu gatunkowego zbiorowisk oraz ich formalnej klasyfikacji, do studiowania **funkcji** układów ekologicznych. Obecnie ekolodzy zajmują się bardziej tym, jak przyroda działa, aniżeli jak wygląda.

O specyfice ekologii – jako dyscypliny naukowej decydują badania nad zjawiskami, zachodzącymi na pięciu szczeblach organizacji żywej przyrody, to jest: osobniczym, populacyjnym, gatunkowym, biocentrycznym i biosferycznym¹.

¹ Biosfera – miejsce występowania życia na ziemi: powierzchnia i górna warstwa litosfery, dolna część atmosfery i hydrosfera.

Aktualnie rzecz ujmując, w stosowaniu pojęcia **ekologia** panuje wręcz chaos, na którego ograniczenie kompetentni ekolodzy nie mają prawie żadnego wpływu, albowiem o funkcjonowaniu poszczególnych terminów językowych decyduje głównie praktyka społeczna. Faktycznie – w skali całego naszego globu – pojęcie ekologii jest z pewnością nadużywane, ale trzeba ten stan po prostu tolerować. Tak więc – pod wpływem głównie środków medialnych, w świadomości społecznej ekologia identyfikuje się z nauką o **kryzysie środowiska naturalnego** i jego przyczynach, związanych z gospodarczą działalnością człowieka, a także o **jego ochronie**.

Teoretycznym zaś uzasadnieniem wielu skomplikowanych roztrząsań z szeroko pojętej ekologii jest **ekofilozofia**. Rozwija się ona w sposób żywiołowy od ponad trzydziestu lat, bez względu na to, co się o niej twierdzi. Filozofem, który termin ten upowszechnił w skali międzynarodowej, jest polski filozof Henryk Skolimowski, który przez ponad ćwierć wieku wykładał filozofię na kilku uniwersytetach amerykańskich².

Termin „ekofilozofia” używany jest zamiennie z pojęciem **filozofia ekologiczna**. Ekofilozofia usiłuje odpowiedzieć na trzy zasadnicze pytania:

1. które z założeń zachodniej cywilizacji naukowo-technicznej spowodowały fatalne skutki dla środowiska naturalnego?
2. jakie znaczenie ma środowisko przyrodnicze dla zdrowia ludzkiego i poczucia sensu życia?
3. jakie ogólne strategie mogą odwrócić obecny, wciąż pogłębiający ekologiczną zapaść, stan na naszym globie?³

W tej chwili nie ma jednolitej definicji ekofilozofii (i chyba nigdy jej nie będzie), a to z tej głównie przyczyny, że zbyt wiele zagadnień ogarnia ona swym zasięgiem. Główne kierunki ekofilozofii zostały przedstawione m.in. w książce autora niniejszego artykułu⁴. Trzeba dodać, że ekofilozofia była dla wielu bioetyków – punktem wyjściowym, do studiowania arcytrudnych zagadnień z pogranicza nauk biomedycznych i etyki.

Oczywistym jest faktem, że pod wpływem żywiołowego rozwoju ekologii, ekofilozofii i ekoetyki następuje zjawisko **ekologizacji nauki**. To samo dotyczy i bioetyki, o czym będzie mowa w dalszej części tego artykułu. Konsekwencją tego procesu jest dążenie w różnych państwach do przeorientowania programów szkolnych

² Jest on autorem ponad 30 książek. Niektóre z nich ukazały się w Polsce. Są to: *Filozofia żyjąca jako drzewo życia* (Warszawa 1993), *Ocalić ziemię* (Warszawa 1991), *Nadzieja matką mądrych. Eseje o ekologii* (Łódź 1991), *Technika a przeznaczenie człowieka* (Warszawa 1995), *Wizje nowego Millennium* (Kraków 1999), *Święte siedlisko człowieka* (Warszawa 1999).

³ Zob. K. Waloszczyk, *Kryzys ekologiczny w świetle ekofilozofii*, Łódź 1996, s. 15.

⁴ Zob. J. Jaroń, *Ekologia, sozologia, ekofilozofia, ekoetyka, ekologia proekologiczna*, Warszawa 1997.

z przedmiotów humanistycznych i przyrodniczych w kierunku **holistycznego** ujmowania wiedzy, z zakresu nauki o człowieku i społeczeństwie oraz z zakresu nauk przyrodniczych (nauk o Ziemi, biologii, zoologii i medycyny). Jest to przedsięwzięcie wręcz rewolucyjne, którego realizacja musi być rozłożona na kilka dziesięcioleci. W Polsce ten proces już się zaczął, a sprzyja mu (krytykowana z różnych stron) reforma naszego szkolnictwa. Pojawiają się artykuły prasowe i pierwsze książki na ten temat. Jedną z nich jest praca zbiorowa pod redakcją Mariana Piotrowskiego: *Jakość edukacji w nowej strukturze administracyjnej kraju*⁵.

Osobną grupę stanowią publikacje dotyczące edukacji w XXI wieku, a także charakterystyki tzw. przyszłego społeczeństwa informatycznego, które już wywiera ogromny wpływ na innowacyjne tendencje w różnych sferach życia. Pozycje książkowe z tego zakresu niezbędne są przede wszystkim dla personelu nauczającego, na różnych szczeblach scholaryzacji. Na szczególną uwagę zasługują w tym względzie następujące książki:

1. R. Pacholiński, *Oświata XXI wieku. Kierunki przeobrażeń*, Warszawa 1999;
2. U. Świętochowska, *Systemy edukacyjne przelomu XX i XXI wieku*, Toruń 2000;
3. B. Sitarska (red.), *Kształcenie i doskonalenie nauczycieli w nowej rzeczywistości edukacyjnej*, Materiały z Międzynarodowej Konferencji Naukowej, Siedlce 25-26 października 1999, Siedlce 1999;
4. *Edukacja wobec wyzwań XXI wieku*, Opracowanie zbiorowe, Warszawa 1996;
5. *Nauka w Polsce w perspektywie XXI wieku*, Opracowanie zbiorowe, Warszawa 1997;
6. *Trwałe wartości a zmiany świata*, Opracowanie zbiorowe, Warszawa 1995;
7. *Świat przyszłości a Polska. Przemiany systemowe w Polsce a tendencje rozwojowe współczesnej filozofii cywilizacji*, Warszawa 1996;
8. L. Kuźnicki, *Polska w roku 2010. Projekcja optymistyczna*, Warszawa 1995;
9. J. Stacewicz, *W kierunku alternatywnej wizji przyszłości*, Warszawa 1997;
10. J. D. Bolter, *Człowiek Turinga. Kultura Zachodu w wieku komputera*, Warszawa 1990;
11. D. Dziewulak, *Systemy szkolne Unii Europejskiej*, Warszawa 1997;
12. T. Husen, *Oświata i wychowanie w roku 2000*, Warszawa 1974;
13. Z. Malosik, *Współczesne amerykańskie spory edukacyjne*, Poznań 1994;
14. R. B. Reich, *Praca narodów. Przygotowanie do kapitalizmu XXI wieku*, Toruń 1996;
15. S. Vardan, K. Brown, *Podróże w Internet*, Warszawa 1995;
16. R. B. Woźniak, *Zarys edukacji i zachowań społecznych*, Koszalin 1997;

17. R. S. Nickerson, P. P. Zodiates (red.), *Technology in Education: Looking toward 2000*, Hillsdale 1988;
18. M. Heim, *Virtual Realism*, New York 1998;
19. M. W. Hill, *The Impact of Information on Society*, London 1999;
20. T. Landauer, *The Trouble with Computers*, Cambridge 1995;
21. B. Poole, *Education for an Information Age. Technology in the Computerized Classroom*, Madison 1995;
22. N. Postman, *The End of Education: Redefining the Value of School*, New York 1995;
23. Michio Kaku, *Wizje, czyli jak nauka zmieni świat w XXI wieku*, Warszawa 2000;
24. E. Lutwak, *Turbokapitalizm. Zwycięzcy i przegrani światowej gospodarki*, Wrocław 2000;
25. E. Torrino, *Człowiek ziemi*, Warszawa 1999;
26. *Integracja europejska*, Materiały seminarium dla konsultantów i doradców historii i wiedzy o społeczeństwie, Madralin 1995;
27. R. Gregory, *Mózg i maszyny*, Warszawa 2000;
28. A. Buller, *Sztuczny mózg. To już nie fantazje*, Warszawa 1998;
29. J. Horgan, *Koniec nauki, czyli o granicach wiedzy u schyłku ery naukowej*, Warszawa 1999;
30. J. R. Searle, *Umysł, mózg i nauka*, Warszawa 1995;
31. H. Skolimowski, *Wizje nowego Millennium*, Kraków 1999;
32. L. W. Zacher (red.), *Problemy społeczeństwa informacyjnego. Elementy analizy, ewaluacji i prognozy*, Warszawa 1997;
33. B. Minc, *Ekonomia na rozdrożu. O symptomach kryzysu gospodarki i teorii ekonomii*, Warszawa 1998;
34. L. R. Brown, H. Kane, D. M. Roodman, *Świat w którym żyjemy. Trendy kształtujące naszą przyszłość*, Warszawa 1995;
35. J. O. Green, *Nowa era komunikacji*, Warszawa 1999;
36. A. Finkielkraut, *Zagubione człowieczeństwo*, Warszawa 1999;
37. A. C. Grayling, *Wartości moralne*, Warszawa 1999;
38. S. P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, Warszawa 1997;
39. A. Papuziński, *Życie, nauka, ekologia*, Bydgoszcz 1998;
40. R. Sobański (red.), *Prawa człowieka w państwie ekologicznym*, Warszawa 1998;
41. J. M. Dołęga, J. W. Czartoszewski, *Ochrona środowiska w filozofii i teologii*, Warszawa 1999;
42. J. M. Dołęga, *Człowiek w zagrożonym środowisku. Z podstawowych zagadnień sozologii*, Warszawa 1998;

⁵ Są to materiały z konferencji naukowej w Łowiczu (MWSHP) 19-21.X.1999, Radom 1999.

43. M. G. Gumiński, *Ekologiczne zagrożenia zdrowia człowieka*, Kraków 1989;
44. B. Primrose, *Zasady analizy genomu. Przewodnik do mapowania i sekwencjonowania DNA różnych organizmów*, Warszawa 1999;
45. P. C. Turner, A. G. McLennau, A. D. Bates, M. R. White, *Biologia molekularna*, Warszawa 1999;
46. K. Kloskowski, *Filozofia ewolucji i filozofia stwarzania*, t. I: *Między ewolucją a stwarzaniem*, t. II: *Pogodzone bliźniaki. Rzecz o ewolucji stwarzania*, ATK, Warszawa 1999.

Wspomnieć też trzeba, że miesięcznik „AURA” – poświęcony kształtowaniu i ochronie środowiska, wydawany przez naczelną Organizację Techniczną w Polsce, publikuje systematycznie „dodatki ekologiczne” dla szkół, w którym zamieszczane są autorskie programy, z zakresu ekologii z ochroną środowiska⁶.

Interesujące materiały z ekologii i ekofilozofii można znaleźć też w czasopiśmie „Biznes i Ekologia”, redagowanym przez Aleksandrę Wójtowicz (Prezesa Towarzystwa Przyjaciół Filozofii Ekologicznej w Warszawie)⁷.

1. Społeczeństwo informatyczne a system edukacji w XXI wieku

Od lat kilku propaguje się tezę, że w XXI w. w rozwiniętych krajach ludzie będą zmuszani do zmiany zawodu i miejsca pracy mniej więcej co siedem lat. Zjawisko to ma być konsekwencją zmierzchu dotychczasowej cywilizacji naukowo-technicznej, która ma być zastąpiona przez tzw. **cywilizację informatyczną**⁸.

Ten nowy, nadchodzący typ cywilizacji jest przez jednych entuzjastycznie wycekiwany, inni natomiast upatrują w społeczeństwie informatycznym więcej zła aniżeli dobra. Na przykład niektórzy ekonomiści z różnych krajów od trzech lat malują w sposób iście apokaliptyczny obraz ludzi zdolnych do pracy zawodowej. Powiela się tu pogląd o formule 20:80. Z formuły tej wyprowadza się wniosek, iż w nowym typie cywilizacji tylko 20% ludzi w sile wieku będzie zatrudnionych. Pozostali – to znaczy 80% – zasilą szeregi ludzi bezrobotnych. Ta pierwsza grupa ludzi to oczywiście osobnicy władający biegle kilkoma językami, znający arkana postępowania się zmodyfikowanymi komputerami, a także wysokiej klasy specjaliści od tzw. robotyki (produkcja przeróżnych robotów). Będą mieć też zagwarantowane zatrudnienie biotechnologów oraz specjaliści z zakresu genetyki i inżynierii

⁶ Adres redakcji „Aury”: 31-016 Kraków, ul. Sławkowska 17.

⁷ Adres redakcji: 05-850 Piastów, ul. Królowej Jadwigi.

⁸ Niektórzy autorzy używają terminu „informatyczna”.

genetycznej. Poszukiwani też będą specjaliści, których zadaniem będzie produkcja zupełnie nowych przedmiotów z dziedziny bioniki, nanotechniki, elektroniki optycznej, pojazdów napędzanych wodorem, różnych skanerów dla celów medycznych i tzw. „nowych materiałów” (głównie ceramicznych), które zastąpiłyby dotychczasowe metale⁹.

O skutkach cywilizacji informatycznej wypowiadali się do tej pory dwaj polscy uczeni: filozof Adam Schaff i ekonomista filozofujący Bronisław Minc. Przewidywania pierwszego z nich nie są niestety optymistyczne. Przewiduje on totalny wzrost bezrobocia w sytuacjach, kiedy ludzi zaczną zastępować i wypierać roboty i wciąż ulepszane komputery. Według Schaffa, spowodować to może nieoczekiwany rozwój wypadków, łącznie z **nową rewolucją społeczną** o charakterze **globalnym**¹⁰.

Próby podobnej wizji XXI w. podjął się też B. Minc¹¹. Powołuje się on na poglądy Davida Lodge'a zawarte w jego książce *Nice Work* z 1988 r.¹² Dialog, który przytacza Minc z książki Lodge'a, brzmi następująco: „O, proszę. To jest nasza jedyna CNC. Co takiego? Maszyna z numerycznym sterowaniem komputerowym... Za jakiś czas będą tylko fabryki bez światła, pełne takich maszyn – stwierdził Vilcox. Dlaczego bez światła? Maszyny nie potrzebują światła. Są ślepe. Jeśli tylko uda się zbudować w pełni skomputeryzowaną fabrykę, będzie można ją zamknąć, wyłączyć światło i zostawić, żeby sama produkowała silniki albo odkurzacze. I tak przez cały tydzień po dwadzieścia cztery godziny. A dyrektor? Czy komputer zajmie również jego miejsce? Vilcox zastanawiał się przez chwilę poważnie nad tym pytaniem. Komputer nie potrafi myśleć. Zostanie zawsze ktoś, kto będzie musiał ustalić zakres i rodzaj produkcji”¹³.

Zdaniem B. Minca, pierwsza w pełni skomputeryzowana fabryka może pojawić się około 2040 roku. Podobnie jak A. Schaff, zastanawia się on nad kardynalnym problemem przyszłych czasów – to znaczy **totalnym bezrobociem**. Wówczas za jednym zamachem znikają robotnicy i nabywcy wytwarzanych przez skomputeryzowaną fabrykę produktów. Powstaje ogromne bezrobocie. Można by wprawdzie rozdáwać za darmo wytwarzane produkty, ale skąd wzięto by środki niezbędne do zakupu materiałów, energii itp. Skomputeryzowane fabryki (przedsiębiorstwa) zbankrutowałyby. Zniknęłyby przy tym bodźce do pracy. Byłoby to

⁹ Wyliczone tu wrywkowo nowe przedmioty stanowią tylko niewielką część wynalazków, nad którymi pracują już różne gremia naukowców i konstruktorów, na różnych kontynentach.

¹⁰ Zob. A. Schaff, *Dokąd prowadzi droga? Skutki drugiej rewolucji przemysłowej*, Seria Klubu Rzymskiego, Szczecin 1988.

¹¹ Zob. B. Minc, *Ekonomia na rozdrożu. O symptomach kryzysu gospodarki i teorii ekonomii*, Warszawa 1998.

¹² Polskie wydanie: *Fajna robota*, Poznań 1995.

¹³ B. Minc, *Ekonomia na rozdrożu*, wyd. cyt., s. 198.

faktycznie rozpadem społeczeństwa i jego upadkiem. Cóż więc należałoby robić?¹⁴ Minc (długoletni profesor SGPiS i SGH w Warszawie) sugeruje, by proces komputeryzacji fabryk realizowano stopniowo, mając na uwadze jego społeczne i ekonomiczne skutki. Inaczej mówiąc – nie można absolutnie dopuścić do żywołości tego procesu. B. Minc przewiduje więc, że produkty wytwarzane w skomputeryzowanych fabrykach będą sprzedawane. Zachowane zostaną takie elementy ekonomiczne jak: koszty, ceny, odsetki od kapitału, zysk i strata. A ponadto procesy automatyzacji produkcji spowodują **wzmoczoną rolę państwa w sferze ekonomicznej**. Minc sądzi, że obecnie tylko w USA istnieje zjawisko automatycznego wytwarzania urządzeń dla automatycznej produkcji na szeroką skalę.

B. Minc omawia też prognozę profesora informatyki Jana Angela w London School of Economics. Prognoza ta została ogłoszona pod tytułem „Czeka nas nierówność” i można ją zawrzeć w tezie, że w gospodarce światowej liczyć się będą tylko elity, a większość ludzi czeka degradacja społeczna, zawodowa i finansowa¹⁵. J. Angell kreśli wprost katastroficzną wizję bezrobocia i likwidację związków zawodowych. Zagrożeni też będą menedżerowie średniego szczebla zarządzania. Proces zwalniania pracowników będzie trwał, ponieważ rutynowe czynności na stanowiskach pracy przejmą roboty. Płace będą się wyrównywać i osiągną poziom tzw. „Trzeciego Świata”. Sterowanie globalne gospodarką przejmą natomiast silne korporacje, które będą się przemieszczać fizycznie, fiskalnie i elektronicznie. W sumie – rządzić ekonomią będzie przedsiębiorcza elita¹⁶. J. Angell dochodzi do ostatecznej konkluzji, iż w XXI w. nastąpi zmierzch państw narodowych, a w następstwie zostanie zdemontowana demokracja, które ulegnie degeneracji. Na pytanie, co właściwie pozostanie po zgonie państwa narodowego, Angell odpowiada, że pozostaną globalne korporacje i przedsiębiorcza elita. B. Minc, ustosunkowując się do tych kasandrycznych wizji, proponuje, by za wszelką cenę przeciwstawiać się ryzyku totalnego bezrobocia.

„Cywilizacja informacyjna dociera do nas dziś wieloma drogami: przez komputeryzację prac biurowych zarządzania, księgowości; przez sieci komputerowe, Internet; przez reklamy wielkich firm międzynarodowych; przez informacje o inicjatywie „Globalnej Infrastruktury Informacyjnej” wiceprezydenta USA Al Gore’a; poprzez działania Unii Europejskiej, oparte na „Rapocie Bangemanna”¹⁷. Przytoczone tu przestrogi i opinie (a jest ich mnóstwo, zawarte są w wielu publikacjach

¹⁴ Tamże, s. 198.

¹⁵ Prognoza J. Angella ukazała się w „The Independent” z 25 września 1996 r. i przedrukowana została w przekładzie polskim w tygodniku „Forum” z 13 października 1996 r.

¹⁶ B. Minc, *Ekonomia na rozdrożu*, wyd. cyt., s. 201-202.

¹⁷ A. P. Wierzbicki, *Rola techniki w cywilizacji informatycznej*, w: L. Zacher (red.), *Problemy społeczeństwa informacyjnego*, Warszawa 1997, s. 93-94.

zachodnich) niekoniecznie muszą się sprawdzić, chociażby z tej oczywistej przyczyny, że totalna komputeryzacja i automatyzacja procesów produkcyjnych fabryk nie będzie odbywać się jednocześnie we wszystkich państwach. Może ona przebiegać stopniowo, poczynając od krajów najbardziej zaawansowanych technicznie i ekonomicznie (to jest najbogatszych), poprzez kraje średnio zaawansowane, by obejmować wreszcie swym zasięgiem cały nasz glob.

W tej chwili trudno mówić i pisać w sposób odpowiedzialny o wymiernych skutkach cywilizacji informatycznej, w sferze **przyszłego modelu edukacyjnego w skali globalnej**. Nie ulega jednak wątpliwości, że ów system musi być na tyle elastyczny, by uwzględniał zdobywanie coraz to nowych wiadomości z przeróżnych dziedzin i był organizowany na poziomie ustawicznym. Z pewnością w miarę upływu czasu wzrastać będzie ranga nowych sposobów uzupełniania wiedzy i reorientacji zawodowych. Absolwent szkoły średniej i wyższej musi z góry być nastawiony na konieczność zmian profesji kilka razy w życiu. Wzrastać więc będzie znaczenie kształcenia podyplomowego, zaocznego, wieczorowego i tzw. wirtualnego. To wszystko z pewnością wymuszać będzie ciągle ulepszanie podręczników szkolnych i wszelkich niezbędnych, dotychczas nieznanych, pomocy naukowych. Proces ów stawia wreszcie w zupełnie innym świetle pozycję i rolę nauczyciela, który też będzie musiał zmieniać swoje kwalifikacje i ciągle się dokształcać. Zniknie więc z pewnością zjawisko nauczyciela jako znawcy tylko jednego przedmiotu lub profesora o wyłączonej wąskiej specjalności.

2. Bioetycyzacja wiedzy i jej konsekwencje

Bioetycyzacja jest oczywiście rezultatem niezwyklego rozwoju bioetyki. Za początek bioetyki uważa się 1971 rok, w którym onkolog R. van Potter opublikował sławną już dziś książkę *Bioethics: Bridge to the Future* („Bioetyka pomostem do przyszłości”). Po raz pierwszy więc w tytule tej publikacji pojawiło się pojęcie bioetyka (od grek. *bios* – „życie”). Potter w wymienionym dziele pojmował bioetykę jako tę część biologii, która zajmuje się wykorzystaniem możliwości nauk biologicznych, w celu uzyskania – przy ich właściwym użyciu – lepszej jakości życia¹⁸. Pierwszym, który przybliżył problematykę bioetyki w warunkach polskich, był Roman Tokarczyk, który wielokrotnie w celach naukowych przebywał w USA i tam się bliżej zetknął z tą problematyką¹⁹.

¹⁸ Zob. A. Pardo, *Bioetyka a utilitaryzm*, „Ethos”, nr 25-26, Lublin 1994, s. 102.

¹⁹ Zob. R. Tokarczyk, *Prawa narodzin, życia i śmierci. Etyczne problemy współczesności*, Lublin 1984.

W literaturze światowej (a więc i w polskiej) istnieją dwojakiemu rodzaju definicje bioetyki. Jedne z nich pojmują bioetykę jako naukę o sytuacjach granicznych w życiu człowieka – jego narodzinach, przebiegu życia i wreszcie śmierci. Drugi typ definicji podkreśla interdyscyplinarność tej nowej dyscypliny naukowej, która swym zasięgiem obejmuje coraz to inne a zatem szersze zagadnienia. Rozważania o definicjach bioetyki można znaleźć w publikacjach ks. T. Ślipki²⁰, ks. W. Bołoz²¹, Z. Szawarskiego²², a także autora niniejszego artykułu²³.

W niektórych krajach (Francja, Anglia, USA, kraje skandynawskie) istnieją w szpitalach różnych szczebli tzw. „komitety bioetyczne”, których zadania są niezmiernie trudne. Między innymi komitety te opiniują listy osób oczekujących na transplantację serca, nerki czy też innych narządów. W wielu krajach bioetycy występują w roli ekspertów rządowych, a także przy prezydentach czy monarchach. Można rzec, że z roku na rok zwiększa się rola bioetyków, w skali globalnej. Sam bioetyk zaś to bardzo nietypowa postać. Może pochodzić ze świata lekarskiego, prawniczego, filozoficznego. Bioetycy są biologami, farmaceutami itp. Wreszcie rekrutują się spośród duchownych różnych wyznań.

Bioetyka – jako część etyki normatywnej – musiała powstać, ponieważ etyka uprawiana w sposób tradycyjny przestała objaśniać i tłumaczyć wiele skomplikowanych zagadnień biomedycznych, które pojawiły się w wyniku błyskawicznego postępu medycyny, biologii i szeroko pojętej techniki. Ponadto – bioetyka uświadomiła uczonym oczywisty fakt, że pomijanie biologicznej (cielesnej) sfery człowieka przez etyków musi powodować różnego rodzaju fatalne skutki dla jego zdrowia fizycznego i psychicznego. Ta nowa dyscyplina, która rozwinęła się najpierw w USA, w stosunkowo szybkim tempie została rozpropagowana dosłownie na wszystkich kontynentach. Wykłada się ją na wielu uniwersytetach, akademiach medycznych, uczelniach katolickich, w zakładach kształcących nauczycieli itp.

Cechą charakterystyczną bioetyka jest konieczność permanentnego dokształcania się. Musi on mieć spore predyspozycje do harmonijnego łączenia wiedzy humanistycznej z wiedzą biologiczno-medyczną. Nic tedy dziwnego, że pierwsza generacja bioetyków rekrutuje się z przeróżnych środowisk i że cechuje ją jakieś zafascynowanie samym zakresem badawczym tej nowej chwytliwej dziedziny. Wszystko wskazuje na to, że dopiero za lat kilkanaście pojawią się w miejsce hobbystów

²⁰ Zob. ks. T. Ślipko SJ, *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*, Kraków 1994 (wyd. I: 1988).

²¹ Zob. ks. W. Bołoz, *Życie w ludzkich rękach. Podstawowe zagadnienia bioetyczne*, Warszawa 1997.

²² Zob. Z. Szawarski, *Bioetyka*, „Problemy” 4, 1986.

²³ J. Jaroń, *Bioetyka. Wybrane zagadnienia*, Warszawa 1999.

autentyczni bioetycy, dobrze przygotowani pod względem merytorycznym i metodologicznym.

Nad rozwojem aktualnym bioetyki czuwają specjalne instynkty czy centra naukowe, przeważnie w USA, Australii, Anglii, Francji, Włoszech, Japonii i w krajach skandynawskich. W Polsce widoczna jest pewna grupa (z pewnością ponad stuosobowa) bioetyków wykładających ten przedmiot w różnych uczelniach, publikująca książki czy artykuły naukowe i popularno-naukowe.

Na obecnym etapie rozwoju bioetyki, w jej skład wchodzi (według dokumentacji Ośrodka Bioetyki Instytutu Etyki Josepha i Rose Kennedych w Waszyngtonie) następujące subdyscypliny: historia etyki medycyny (programy bioetyki), filozofia biologii, filozofia medycyny, pielęgniarstwa i innych zawodów medycznych, nauka i technika a społeczeństwo (ocena techniki, społeczna kontrola nad nauką i techniką), kodeksy etyki medycznej, socjologia medycyny (edukacja medyczna), stosunki między personelem medycznym a pacjentem, opieka zdrowotna, seksualność, antykoncepcja, aborcja, sztuczne technologie rozmnażania, genetyka, biologia molekularna, etyka ekologiczna, eksperymenty medyczne, eugenika, inżynieria genetyczna, biotechnologia, tanatologia (nauka o śmierci), eutanazja, suicydologia (nauka o samobójstwach), jurysprudencja (kwestie prawne, wchodzące w zakres bioetyki), transplantologia, zdrowie psychiczne, etyka osób niepełnosprawnych, problem wojen, międzynarodowe i polityczne wymiary biologii i medycyny²⁴. Obserwacje dotychczasowe wskazują, że dosłownie co rok w skład bioetyki wchodzi coraz to inne subdyscypliny i jest to niewątpliwie zjawisko normalne.

Wymienione zagadnienia, którymi para się z różnym powodzeniem bioetyka, doprawdy zmieniają i zmieniać będą kształt programów szkolnych różnych szczebli. Wiele z tych zagadnień wpływa na model reorientacji całego systemu edukacji w wielu państwach. Jak wiemy, do upowszechniania się wiedzy bioetycznej przyczyniają się media – radio, telewizja, Internet, prasa typu „Nature”, „Science” (przedruki artykułów z tych czasopism docierają już do większości państw). Bioetykę propagują też wydania książkowe ze zorganizowanych sympozjów naukowych poświęconych wybranej tematyce bioetycznej. Bioetyka przeniknęła też do podręczników z różnych przedmiotów.

Tematyka bioetyczna w programach szkolnych ma przede wszystkim na celu zwrócenie uwagi na następujące kwestie:

1. podkreślenie istotnego wpływu środowiska przyrodniczego i społeczne na kondycję zdrowotną człowieka (etyka ekologiczna),

²⁴ Zob. *Bioetyka*, Klasyfikacja biblioteczna Ośrodka Bioetyki Instytutu Etyki Josepha i Rose Kennedych (Waszyngton), „Ethos”, nr 26, Lublin 1994, s. 83-87. Nie wszystkie wymienione subdyscypliny zawarte są w czasopiśmie lubelskim.

2. zwrócenie uwagi na potrzebę humanitarnego traktowania zwierząt (warunki hodowli i przewożenia, zasady przeprowadzania eksperymentów),
3. zwrócenie większej uwagi na etyczny aspekt przeróżnych eksperymentów medycznych (farmakologicznych, chirurgicznych, stosowanie technik terapeutycznych w zwalczaniu nowotworów, a także tzw. chorób cywilizacyjnych),
4. podkreślenie roli społecznej kodeksów etyki lekarskiej, zwłaszcza w sytuacji wprost fatalnej reformy służby zdrowia w Polsce,
5. podkreślenie wielkiej złożoności i kontrowersyjności problematyki aborcyjnej,
6. ustawiczne informowanie społeczeństwa o stanie opieki zdrowotnej (szczególnie ważne w Polsce, w warunkach skomplikowanej wielce transformacji społeczno-politycznej),
7. informowanie w sposób popularny o roli genetyki, biologii molekularnej i mikrobiologii w nadchodzącym stuleciu,
8. próba oceny dotychczasowych osiągnięć transplantologii w Polsce i w skali globalnej,
9. próba przybliżenia społeczeństwu wiedzy z zakresu tanatologii (nauki o śmierci), ze szczególnym zwróceniem uwagi na możliwość przedłużenia przeciętnego życia ludzkiego w następnym stuleciu nawet do lat 100,
10. względnie obiektywne podawanie informacji z zakresu możliwości klonowania zwierząt, a może w przyszłości i *homo sapiens*,
11. zwrócenie społeczeństwu uwagi o szkodliwości wojen – i tych wielkich, i tych etnicznych – dla zdrowia ludzi i samego środowiska przyrodniczego,
12. przekazywanie pewnego kompendium wiedzy z zakresu eutanazji,
13. propagowanie wśród społeczeństwa naprawdę humanitarnego stosunku wobec osób niepełnosprawnych.

3. Ekologizacja nauki

Jak już zauważono, pod wpływem żywiołowego rozwoju ekologii, ekofilozofii i ekoetyki ma miejsce niespotykane dotychczas zjawisko **ekologizacji nauki**. Po prostu – różne subdyscypliny ekologiczne przenikają do wszystkich nauk przyrodniczo-humanistycznych. Ekologizacją objęte zostały następujące dyscypliny naukowe: filozofia, etyka, socjologia, teologia, psychologia, pedagogika, prawo, historia, archeologia, literaturoznawstwo, języki ojczyste, geografia, geologia historyczna, klimatologia, hydrologia, glaciologia, paleontologia, zoologia, botanika, ewolucjonizm, toksykologia, fizyka jądrowa, chemia, kosmologia, wszelkie nauki medyczne.

Oczywiście ekologizacja różnych nauk spowodowała konieczność dokonywania znaczących korekt w programach szkolnych. Nie wszyscy jednak nauczyciele i wykładowcy wyższych uczelni przyjmują do wiadomości fakt, że **proces ekologizacji jest nieodwracalny i ma zasięg globalny**. Nauczyciele, studenci oraz uczniowie szkół średnich powinni koniecznie dotrzeć do następujących pozycji z zakresu ekologii, sozologii i ekofilozofii:

1. Danuta Cichy (red.), *Edukacja środowiskowa. Agenda 21 – realizacja zadań edukacyjnych*, Warszawa 1997;
 2. Ewa Pyłka-Gutowska, *Ekologia z ochroną środowiska*, Warszawa 1997;
 3. Christian-Dietrich Schönwiese, *Klimat i człowiek*, Warszawa 1997;
 4. Stefan Kozłowski, *W drodze do ekorozwoju*, Warszawa 1997;
 5. ks. Tadeusz Ślipko SJ, ks. Andrzej Zwoliński, *Rozdroża ekologii*, Warszawa 1999;
 6. Bazyli Poskrobko, *Zarządzanie środowiskiem*, Warszawa 1998;
 7. Vitus B. Dröschler, *Ludzkie oblicze zwierząt*, Warszawa 1996;
 8. Marek Żbik, *Kosmiczne katastrofy w historii Ziemi*, Warszawa 1995;
 9. Janusz Kuczyński, *Ogrodnicy świata*, Warszawa 1998;
 10. Stefan Kozłowski, *Ekologiczne problemy przyszłości świata i Polski*, Warszawa 1998;
 11. Janusz Kuczyński (red.), *Ziemia naszym domem*, Warszawa 1996;
 12. *Ochrona środowiska jako problem globalny*, Warszawa 1998;
 13. Al Gore, *Ziemia na krawędzi. Człowiek a ekologia*, Warszawa 1996;
 14. Jürgen Moltmann, *Bóg w stworzeniu*, Warszawa 1995;
 15. Witold Wilczyński, *Idea przyrody w historii myśli geograficznej*, Warszawa 1996;
 16. Andrzej Papuziński, *Życie, nauka, ekologia*, Warszawa 1998.
- Ekofilozofia spełnia następujące zadania w procesie edukacji:
1. usystematyzowanie wiadomości dotyczących powstania wszechświata i Ziemi,
 2. uchwycenie relacji między postępowaniem technicznym a środowiskiem przyrodniczym,
 3. charakterystyka degradacji środowiska,
 4. próba oceny problemu wyżywienia ludzi w skali globalnej,
 5. charakterystyka sytuacji ekologicznej w Polsce,
 6. charakterystyka organizacji ekologicznych w świecie i w Polsce,
 7. dostarczenie minimum wiedzy z zakresu ekonomii proekologicznej²⁵.

²⁵ Szczegółowsze sugestie dotyczące omawianych zagadnień zawarte są w artykule: J. Jaroń, *Edukacja ekologiczno-ekofilozoficzna nauczycieli u progu XXI wieku*, w: B. Sitarska (red.), *Kształcenie i doskonalenie nauczycieli w nowej rzeczywistości edukacyjnej*, Siedlce 1999.

Refleksje końcowe

Rzeczywistość przemian cywilizacyjnych przy końcu naszego XX w. spowodowała na szeroką skalę zmianę profilu kształcenia. Do lamusa odchodzi model wiedzy encyklopedycznej i dotychczasowa praktyka wąskich specjalizacji naukowych. Nadszedł czas na zmiany programowe w uczelniach wyższych a także w szkolnictwie średnim i podstawowym. Powoduje to konieczność pisania w zupełnie innej niż dotychczas konwencji podręczników szkolnych. Przykładem tego stanu rzeczy są na przykład dwa podręczniki, wydane przez wydawnictwo Prószyński i S-ka:

1. L. D. R. Wilford, B. Earl, *Chemia. Podręcznik dla gimnazjum*, Warszawa 1999, w którym cała część II uwzględnia podstawowe wiadomości z zakresu „Składników naszej planety” (podróż do wnętrza planety, wulkany, powstanie atmosfery, paliwa kopalne, kwaśne deszcze);
2. S. Gater, V. Wood-Robinson, *Biologia. Podręcznik dla gimnazjum*, Warszawa 1999, w którym w sposób harmonijny została połączona ogólna wiedza biologiczna z wiadomościami o organizmie człowieka i środowiska przyrodniczego, o rozmnażaniu i znaczeniu procesu ewolucji.

Rozwój bioetyki i ekofilozofii zmienia i zmieniać będzie profil programów nauczania na całym globie, albowiem podstawowe kwestie tych nowych dziedzin dotyczą możliwości przetrwania gatunku ludzkiego a także świata zwierząt i roślin.

- Bioetycy apelują do elit rządzących, naukowców, przemysłowców i pracodawców poszanowanie godności ludzkiej a także o zagwarantowanie podstawowych praw obywatelskich w poszczególnych krajach.
- Ekolodzy i ekofilozofowie uświadomili naukowcom i nauczycielom tę prawdę, iż dotychczasowe osiągnięcia naukowe, dotyczące odtworzenia dziejów kosmosu, Ziemi, a także dziejów naszych przodków są niestety bardzo skromne.
- Obowiązujące współcześnie opinie o samym wieku kosmosu (15-17 miliardów lat), a także wieku Ziemi (około 4,6 miliarda lat) mogą w następnym stuleciu zostać zweryfikowane. Aktualne przypuszczenia w tej materii są tylko wielkimi przypuszczeniami.
- Nie jest do końca wyjaśniona jest sama zagadka powstania ożywionej materii na Ziemi. Funkcjonujące teorie na temat z pewnością będą modyfikowane.
- Niewątpliwie ogromnym osiągnięciem jest rozwój biologii molekularnej, dzięki której spenetrowano skomplikowaną budowę i funkcję pojedynczej komórki ciała zwierzęcych i ludzkich.
- To samo można rzec o dynamicznie rozwijającej się genetyce i inżynierii genetycznej. Świat naukowy z niecierpliwością oczekuje pełnego rozszyfrowania genomu ludzkiego. Ma to nastąpić w 2003 roku. Obecnie trwa nerwowy wyścig i konkurencja między prywatną firmą amerykańską Celera Genomics a pań-

stwowymi instytucjami naukowymi (w USA, Anglii, Japonii itp.) o prymat w tym zakresie. Porozumienie zawarte między Celera Genomics a międzynarodowym projektem Human Genom (HUGO) skupiającym ponad tysiąc naukowców z pięćdziesięciu krajów doprowadziło do odczytania 97% ludzkiego DNA. Rozszyfrowanie całości genomu ludzkiego uruchomi lawinę produkcji przeróżnych leków zwalczających choroby genetyczne (dotychczas odkryto takich chorób około 2000). Wynika stąd wniosek, że już w tej chwili inżynieria genetyczna wykorzystywana jest dla celów komercyjnych.

- Ogromne perspektywy ma przed sobą transplantologia, która umożliwia poprzez stosowanie przeszczepu naprawę uszkodzonych narządów ludzkich.

Nauczyciel w XXI wieku musi być bardziej inteligentniejszy i bardziej dociekliwy, aniżeli personel nauczający przy końcu naszego stulecia, ponieważ wiele kwestii ekologicznych i ekofilozoficznych jest tendencyjnie naświetlanych w różnych publikacjach naukowych i popularno-naukowych. Dotyczy to zwłaszcza takich zagadnień jak: zmiana ewentualna klimatu globu, kwestia tzw. „dziury ozonowej”, prognoz demograficznych w XXI wieku, świadomości ekologicznej ludności, ewentualnych katastrof kosmicznych, postaw ludzi wobec katastrof na naszym globie (susze, powódzie, wybuch wulkanów, trzęsienia ziemi i skutków „El Nino” i „El Nina”).

JÓZEF JARON

THE PROBLEM OF BIOETHIZATION AND
ECOLOGIZATION OF SCIENCE AND SCHOOL CURRICULA
AS A GLOBAL PROCESS IN THE XXI CENTURY

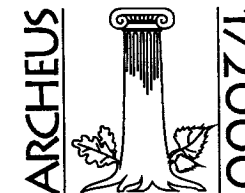
(Summary)

The article is an appeal addressed to scholars, university lecturers and teachers of all types of schools, to include in their research projects and school curricula two important processes of global nature taking place for twenty years now. These processes concern infiltration of ecological, ecophilosophical and bioethical knowledge into disciplines such as philosophy, ethics, sociology, theology, psychology, pedagogy, law, history, archeology, literature, languages, geography, historical geology, climate research, toxicology, nuclear physics, chemistry, cosmology, all medical sciences etc. These two processes – bioethization and ecologization – created a necessity to take a fresh look at the education of university graduates and researchers. In other words we observe the decline of a scientist as a “narrow specialist”. The encyclopedic expert of yesterday needs to be replaced by a researcher of broad horizons, who can harmoniously combine humanities with sciences. In the article special attention is paid to the so called information society of the 21st century, bioethization of knowledge and its consequences, as well as ecologization of science.

Key words: **bioethization, ecologization, science, school curricula.**

Adres do korespondencji**Address for correspondence**

prof. dr hab. Józef Jaron
Akademia Podlaska
Wydział Humanistyczny
Katedra Filozofii i Socjologii
Żytnia 17/19
DS-4
08-110 Siedlce



KAZIMIERZ WOJNOWSKI

ONTOLOGIA ETYKI UNIWERSALNEJ
PROPOZYCJA DO AKSJOLOGII MORALNEJ
POZAOSOBOWEGO BYTU NATURALNEGO

Problematyka nazwana tym tytułem jest próbą włączenia bytu naturalnego do przedmiotu etyki, ponieważ w takim ujęciu jest ona obecnie wyrażana w poglądach ekoetyków oraz w filozofii moralnej środowiska przyrodznawców, a nawet w poglądach strategów rozwoju gospodarczego i postępu technicznego w skali globalnej. Moja propozycja mieści się w przedmiocie filozofii etyki i ma charakter propozycji wstępnej dla tworzenia ontologii etyki bytu naturalnego, obejmującego również dobra przedmiotowe, będące wytworem działań ludzkich, motywowane wartościami etycznymi i mające pozytywne skutki moralne. Jest to propozycja uczynienia etyki przedmiotowej bytu naturalnego oraz wykreowanego przez człowieka etyką stosowaną o kategorycznym imperatywie dobra pragmatycznego w pozaosobowej sferze moralnej.

Byt naturalny oraz dobra przedmiotowe, będące rezultatem motywu etycznego sprawstwa człowieka, mają najogólniejszy sens znaczeniowy, a ich przedmiotowa obecność ma wyraz koniecznego istnienia i powszechnego przejawiania się. Sens ontyczny rzeczywistości pozaosobowej, naturalnej zawiera uniwersalistyczne konotacje znaczeniowe, którym proponuję nadać również sens aksjologiczny (wartość etyczną i znaczenie moralne).

1. Uniwersum ontyczne jako byt etyczny

Wychodząc z obiektywistycznego stanowiska filozoficznego o wielości rzeczy różnych i ich zmienności, przyjmujemy, że przedmiotem i podmiotem moralnym

jest wszechbył, wszechobecność nie tylko osobowa. Sprawcą skutków moralnych jest wówczas Bóg oraz człowiek – byty świadome. Rezultaty działań bytów świadomych wchodzą w zakres ontycznego uniwersum, będącego obszarem rozważań etyki uniwersalnej i jej praktyki moralnej.

Pytań jest wiele, odpowiedzi mało – to dylemat wszelkiej wiedzy, bez którego nie istnieje poznanie. W wiedzy moralnej dominują pytania typu: kto lub co jest przedmiotem etyki uniwersalnej i jaki status ontyczny posiada prawodawca moralny tej etyki? Czy uniwersalność jest tożsama z materialistycznym, idealistycznym, czy dualistycznym rozumieniem wszechbytu? Jeżeli jest tożsama z którymś z tych rozumień bytu, to jaka jest ontyczna autonomia podmiotu moralnego, jego epistemologiczna świadomość i samodzielność oraz aksjologiczna wolność? Pytania i wątpliwości możemy mnożyć dopóty, dopóki nie sformułujemy, przynajmniej w sposób koherentny logicznie i obiektywnie zrelatywizowany do określonej przedmiotowości, przedmiotu etyki uniwersalnej – przedmiotu ontologicznego, gnoseologicznych aspektów poznania moralnego oraz dyrektywalnego systemu wartości tej etyki.

Stan wiedzy społecznej o człowieku, dotyczący historycznych i obecnych form jego bycia-istnienia jest współcześnie na tyle zobiektywizowany, że możemy zdefiniować i kategorialnie opisać zachowania człowieka w obszarze jego świata. Ludzkie zachowania osobowe i międzyosobowe oraz nakierowane na przedmiotowość przyrodniczą są już – przynajmniej od stu lat – rozpoznane przez naukę w sposób zadawalający etyków, prawników i teologów. Nie wnoszą oni zastrzeżeń pod adresem rozpoznania obszarów ludzkiego socjum, będących przedmiotem ich normatywistycznych formułowań i działań. Znane są też przyrodnicze, ekonomiczne i moralne skutki zachowań ludzkich – zwłaszcza zachowań negatywnych. Każde działanie człowieka ma swój skutek, niezależnie od wyrazu, w jakim się on uzewnętrznia. Może on uzewnętrzniać się w reaktywności drugiego człowieka, jako skutek dekomponujący jego cele, interesy, dobra i wartości. Może on przejawiać się również w obszarze samoświadomości, poprzez różne stany świadomości moralnej u ich sprawcy moralnego.

2. Przeciw redukcji etycznej bytu

Czy możliwa jest i jaką jest uniwersalność świata ludzkiego, gdy rezygnujemy z uniwersalności boskiej, pojętej jako dzieło stworzenia? Uniwersalność odniesiona (zakreślona) do świata ludzkiego wyłącza z tego świata całą rzeczywistość przyrodniczą, czyli część naturalną Kosmosu. W takim przypadku działania ludzkie mające swoje skutki w przyrodzie byłyby wolne od waloryzacji moralnej – w istocie

tak było do tej pory, a obecne zmiany są nieznaczne. Zatem tylko relacje między-ludzkie tworzyły ową uniwersalność o charakterze moralnym, ze względu na stanowione przez ludzi systemy wartości moralnych. Lecz zachowania międzyosobowe nie realizują się bez kontekstu przedmiotowego, szczególnie zachowania moralne. Zachowania mające sprawstwo i skutek moralny posiadają kontekst przedmiotowy, będący substancjalnym odniesieniem dla waloryzacji etycznych.

Nie jest się złym moralnie bez względu na „coś” pozaosobowe, jak i nie czyni się dobra moralnego bez przedmiotowego odniesienia, które owo dobro ucieleśnia. Relacje moralne zawsze istnieją w sposób przedmiotowy, mają swoją ontologię. Ontologii tej przyporządkowana jest aksjologia etyczna, służąca ocenie zachowań moralnych.

Problem zasadniczy zdaje się tkwić w etycznym określeniu tych stanów rzeczy (bytów), które są realnie i potencjalnie warunkami (przesłankami) umożliwiającymi zaistnienie relacji moralnej nie tylko międzyosobowej, lecz i osobowo-przedmiotowej. Sprawstwo działań kulturowych i cywilizacyjnych człowieka dokonało dotychczas i nadal w szybkim tempie i gwałtownej formie dokonuje ekspansji aksjologicznej oraz eksploatacji fizycznej bytu osobowego i bytu przedmiotowego w rozmiarach nie dających się już dzisiaj objąć istniejącą etyczną i prawną sankcją.

3. Człowiek a pozaosobowy byt etyczny

Wszystko, co istnieje w obrębie świadomego horyzontu poznawczego człowieka, jest warunkiem zaistnienia relacji moralnej, przebiegającej między osobami, wewnątrz osoby, między osobą a bytem nieosobowym. Ludzkie zachowania ze względu na rozmiary i doniosłość skutków rozszerzają granice świata człowieka. Stąd zachowania te powodują w granicach świata ludzkiego skutki waloryzowane etycznie, tym samym zakreślają obszar ontycznej uniwersalności moralnej. Człowiek rozszerza swą ekspansję w bycie, a przez to rozszerza dotychczasową przestrzeń zdarzeń moralnych. Naznacza on stygmatem etycznym nowe obszary bytu. Dzieje się to przeważnie poprzez negatywne rezultaty jego ekspansywności.

Dotychczas tak było i nadal jeszcze tak jest, że człowiek działając racjonalnie (przede wszystkim efektywnie ekonomicznie) na swej drodze opanowywania bytu nie uwzględnia „interesu etycznego” przedmiotu swoich usiłowań. Dopiero negatywne skutki tych usiłowań, objawiające się w sferze racjonalności, reflektowały go do uwzględniania etyczności w działaniu przedmiotowym, czyniły obecnym sumienie moralne.

Człowiek stał się – i jest – wobec świata pozamoralny, ponieważ granicą moralności były wyłącznie sprawy międzyludzkie, podmiotowe. Tym samym świat ze-

wnętrzny wobec człowieka jawił mu się jako neutralny moralnie, bezaksjologiczny etycznie. Działania ludzkie, podlegające rozlicznym typom waloryzacji ze względu na powodowane skutki, stworzyły antropocentryczny paradygmat etyczny. Tradycyjna etyka chrześcijańska zamykała w tym paradygmacie jedynie podmiotowość ludzkich działań, motywacje i skutki odnosiła do teologicznie zinterpretowanej aksjologii moralnej. Tradycja etyki imperatywnej od Sokratesa i Epikura do Kanta, a także w pewnej mierze św. Franciszka z Asyżu, rozszerzyła sferę przedmiotowości etycznej poza wymiar antropocentryczny. Wiele wątków uniwersalistycznych zawartych jest w systemacie filozoficznym P. Teilharda de Chardin, a obecnie w teologii moralnej Jana Pawła II.

Śródziemnomorski obszar kulturowy i cywilizacyjny, oparty na aksjologicznie uhierarchizowanej dualności ontycznej Kosmosu, determinował dualność i różnowalentność porządku świata ludzkiego – świata intencji i skutków czynów oraz warunków ich dokonywania. Dominujący walor miała intencja przed skutkami oraz warunkami przedmiotowymi jej realizacji. Moralnej kwalifikacji i ocenie podlegała intencja i negatywny lub pozytywny skutek, natomiast przedmiot ucieleśniający ów skutek był wyłączony z „interesu moralnego”. Istnienie poza sferą moralną przedmiotu realizacji zamysłów, planów, wartości moralnych miał ten skutek, że człowiek zatracił (zerwał) genetyczny i egzystencjalny kontakt z przedmiotowością, w której i dzięki której istnieje. Nastąpiło wyeliminowanie ze sfery świadomości moralnej człowieka świata przedmiotowego – przyrodniczego – i wytworów praktyki przedmiotowej człowieka. Świat ten pozostał bez „ochrony moralnej” i „dozoru moralnego”, stając się narastająco niezrozumiałym poza epistemologią moralną, której nie było w odniesieniu do niego, a przez to stał się obcym i niezradko jawił się jako wrogi człowiekowi.

4. Osobowo-przedmiotowa relacja moralna

Przedmiotem etyki jako teoretycznej wykładni aksjologii skutków działań ludzkich nie może być w dobie dzisiejszej tylko człowiek. Polem czynów moralnych nie może być obecnie tylko społeczeństwo ludzkie. Przedmiotem mającym etyczne uzasadnienie powinien (musi) być każdy byt kosmiczny, a podmiotem czynu moralnego i oceny etycznej każdy dekomponowany działaniem ludzkim stan naturalny. Nie ma w tym absolutyzacji abstrakcyjnej panetyczności, która przedmiotowo ukonkretyzowana wydaje się być bardzo potrzebna w dobie dzisiejszej.

Dotychczasowy stan rozwoju moralnego człowieka osobowego i społeczeństwa preferował rozwijanie jego odpowiedzialności (w tym sensie wrażliwości), jego podmiotowości. Podmiotowość osobowa człowieka wyraża się w kategoriach

etycznych. Rozliczne etyki oraz praktyki moralne absolutyzowały byt podmiotowy, uznając go za istotę, kwintesencję etyczności. Absolutyzacja ta doprowadziła do usytuowania poza polem moralnym bytów pozaludzkich, czyli całego kompleksu przedmiotowego i przyrodniczego życia człowieka. Nastąpiło rozerwanie jedności rzeczy i myśli, myśli i rzeczy. Myśli pojęte jako inwentarz świata duchowego człowieka były polem uprawiania dobra moralnego w czynach. Rzeczy pojęte jako przedmiotowe warunki istnienia świata duchowego znalazły się poza tym polem. Rzeczy tworzące wyposażenie zewnętrznego świata człowieka, w tym stany naturalne (przyroda), były uznawane za wrogie człowiekowi, które należało sobie podporządkować, z którymi należało walczyć, a nie partnersko i etycznie współżyć. Istniejąca na gruncie etyki i praktyki moralnej dwoistość ontologiczna jest zasługą przede wszystkim etyków, moralistów i teologów.

Obecny stan teorii etycznych i propagandy moralnej skutecznie omija „zapuszczone pole pozamoralne” tak bytu ludzkiego, jak i pozaludzkiego. Przyrodnicy, filozofowie, nawet technokraci dzisiaj bardziej są widoczni w publicznym komunikowaniu problemu etyki środowiska przyrodniczego, etyki gospodarki, niż etycy i moralisci. Wynika to po części z braku kompetencji merytorycznych oraz niedostatku teorii etycznych dotyczących zjawisk „dnia dzisiejszego”.

5. W stronę nowego imperatywu etycznego

Wychodząc z założenia, że podstawą podmiotowości człowieka jest jego etyczność, postulujemy uzupełnienie tej etyczności przez włączenie do jej konotacyjnego sensu etyki środowiska przyrodniczego, pokoju światowego, sprawiedliwości ludzkiej (dotychczasowa nią nie jest), etosu globalnego, etyki dialogu, etyki wiary. Ponadto do etyczności osobowej należy włączyć konieczną powinność moralną przekazywania życia, nie tylko poprzez płodzenie, lecz również poprzez wyrażenie zgody na pobranie po śmierci narządów dla utrzymania życia innych ludzi. Ten obowiązek moralny powinien posiadać znaczenie imperatywu moralnego o charakterze kategorycznym.

Zadania te są możliwe do zrealizowania, jeżeli człowiek świadomie zamierza nadal istnieć jako *homo ethicus*. Współczesny imperatyw kulturowo-cywilizowany powinien wyrażać się w przeświadczeniu moralnym, że warunkiem istnienia człowieka jest konieczność ochrony środowiska przyrodniczego, utrwalanie progresywnych tendencji jego samorozwoju. Dla niwy etycznej i postawy moralnej wynika stąd postulat ontologicznej jedni człowieka z całym Kosmosem. Wszechświat jest bowiem domem ludzkim i tylko on jest domem człowieka, a dom jest wartością uniwersalną i w tym sensie moralną. Teraz odpowiemy, że Natura obok Logosu

jest również prawodawcą moralnym, i że przedmiotem etyki uniwersalnej jest ontyczność Przyrody i Ducha. Jedność ontyczna oraz różność aksjologiczna mają swoją obiektywizację – pierwsza naturalną, druga świadomościową. Porządek ten musi uznać teoria etyczna i realizować praktyka moralna, jako bezalternatywny – konieczny.

6. Aksjologia uniwersum ontycznego

„Uniwersum etyczne” to „uniwersum przedmiotowe” tak rozległe, jak rozległa może być ludzka myśl oraz możliwość jej praktycznej realizacji. Waloryzacji etycznej powinny podlegać czyny ludzkie mające bezpośrednio i pośrednio swój skutek w każdym obszarze Kosmosu. Każdy obszar bytu kosmicznego musi mieć ochronę w prawie moralnym. Przez stosunek do przyrody, która jest naturalną podstawą istnienia człowieka, wyposaża on w istotowe cechy swoją osobowość. Przede wszystkim przez stosunek pozytywny do nieświadomego i aksjologicznie niereaktywnego z nim środowiska, człowiek ucztowicza siebie i wytwarza w sobie poczucie ontycznej i aksjologicznej tożsamości z całą przyrodą, Kosmosem, Wszechświatem. Ontologia bytu etycznego i podmiotowości moralnej jest uniwersalna przyrodniczym (naturalnym) statusem swego istnienia oraz uniwersalna treściami norm etycznych, jak również realizacją dobra moralnego nie tylko w praktyce intencjonalnie moralnej, lecz w każdej innej.

Uniwersalność jest własnością genetycznie i funkcjonalnie przynależną istnieniu naturalnemu (przyrodzonemu), przyrodniczemu. Uznawanie za uniwersalne stanów będących obiektywizacją ducha, tj. wytworów (wartości) kulturowych, bądź dóbr cywilizacyjnych – a etyka i moralność oraz inna normatywność takimi są – jest kolizyjne z relatywizmem kulturowym, jaki istnieje w społeczeństwie, oraz popada w sprzeczność z pluralizmem aksjologicznym w obrębie waloryzowania bytów kulturowych. Stąd też wynikają wątpliwości dotyczące zasadności poszukiwań w obrębie kultury duchowej (etyka jest jej głównym składnikiem) wspólnych, tożsamyh stanów rzeczy i wartości. Relatywizm kulturowy jest zaprzeczeniem wszelkiej standaryzacji i uniwersalizacji. Relatywizm aksjologiczny przeciwstawia się unifikacji, dzięki czemu mamy kulturowe bogactwo form i treści uprzedmiotowionego ducha. Usiłowania zmierzające do stworzenia jednej aksjologii etycznej i tożsamej wszędzie praktyki moralnej są wyrazem braku tolerancji, są formą totalizacji jednorodności nad wielością rzeczy różnych.

W doktrynach etycznych i praktyce moralnej kategoria tolerancji nie istnieje. Kategoryczność treści norm etycznych i ich realizacje moralne pozostają zawsze w pewnej niekonsekwencji, lecz nie jest to dostateczny powód dla możliwości stwo-

żenia uniwersalnej aksjologii moralnej. Różnorodność waloryzacji etycznej nie zniknie, wielorakość funkcjonujących ocen etycznych dla jednego rodzaju czynu moralnego będzie istniała, ponieważ prawodawstwo moralne jak dotychczas zmonopolizował człowiek. Człowiek jest nieokreślonością, wolną w swych wyborach, w tym moralnych. Stąd możemy mówić, zamyslać o etyce uniwersalnej jedynie w aspekcie jej ontologii, a nie aksjologii. Nie ma jednej (jednostkowej) wartości, wartości istnieją w sensie zbioru. Gdyby była możliwość stworzenia takiej jednej wartości moralnej, to nie byłaby to wartość, lecz bezalternatywny normatyw, jednowymiarowy szablon etyczny, porządkujący nieskończone bogactwo osobowego i przedmiotowego świata. Byłby to swoisty reduktor ontologiczny. Etyka uniwersalna w sensie aksjologicznym byłaby jej samolikwidacją.

7. Etyczny paradygmat dobra naturalnego

Etyka uniwersalna w sensie jej ontologii jest możliwa i bardzo potrzebna. Cała bowiem rzeczywistość przedmiotowa i podmiotowa, ludzka, animalna i roślinna ma wspólną, tożsamą podstawę egzystencjalną – przyrodniczą (naturalną), w tym sensie obiektywną. Właśnie ta obiektywność jest dobrem moralnym, które należy utrwalac i chronić przed działaniami zagrażającymi mu. Niezależnie od tego, w jakiej formie zjawiskowej i na jakim poziomie świadomości, czy też poza jej wyrazem, występuje to dobro, owa obiektywność, bezwzględnie wymaga ona utrwalania. Paradygmat dobra naturalnego, jako warunek dobra kulturowego, należy stworzyć na gruncie etyki, albowiem dobro naturalne jest niemym sumieniem wszelkiego bytu, mającego m.in. swój wyraz w sumieniu moralnym człowieka. Sumienie moralne człowieka należy wyposażać w treści i wartości dotyczące wszystkich obszarów uniwersum ontologicznego.

W semantyce etycznej istnieje z tego powodu pustka, brak jest pojęciowej terminologii dla przedstawienia w kategoriach etycznych sensów znaczeniowych działań i zachowań o charakterze moralnym, realizowanych przez człowieka w jego naturalnym (przyrodniczym) środowisku. Nie istnieje praktycznie język, który opisywałby ontologię etyki uniwersalnej. Niedostatek semantyczny odnosi się również do tradycyjnie pojmowanej przedmiotowości w dotychczasowych systemach moralnych i doktrynach etycznych. Dotychczasowa wyłączność antropocentrycznego ujmowania moralności sytuowała poza tym ujmowaniem coraz bardziej rozszerzające się obszary ludzkiej penetracji mikro- i makrokosmosu. Człowiek swym kulturowo-cywilizowanym sprawstwem przechodził przestrzenie bytu bez auto- bądź interreaktywności moralnej, jak gdyby nie mając nic wspólnego z moralnością na szlaku swego przemarszu. Bardzo wiele obszarów przedmiotowych realizacji ludz-

kich zamierzeń, celów i interesów (w tym przeważnie osobistych) pozostaje nadal poza lub obok świadomości etycznej człowieka, np. polityka, praktyka religijna, naukowa, konsumpcja dóbr, komercja, eksploatacja zasobów naturalnych. Inaczej można powiedzieć, że stan świadomości moralnej społeczeństwa i samoświadomości osobowej, ukształtowany przez dotychczasowy sposób poznania rzeczywistości epistemologią obiektywistyczno-scjencyzną, oraz dotychczasowe paradygmaty moralnej waloryzacji zachowań człowieka pozostawiły poza jego refleksją etyczną czynniki sprawcze jego istnienia i warunki konieczne ich realizacji. Poza refleksją etyczną znalazły się fundamentalne warunki egzystencji filogenetycznej człowieka oraz egzystencji innych form życia w świecie.

8. Przed dylematami etyki uniwersalnej

Realizacja dobra moralnego winna mieć miejsce we wszystkich sferach ludzkiego działania, samoistnienia biologicznego człowieka, jako wyraz uznania i przestrzegania prawa natury. Natura-przyroda nie pozostawia alternatywy dla tego prawa. Z obiektywnego istnienia bytu kosmicznego w przyrodzie nie ma zła – jakiegokolwiek zła, w tym moralnego. Zło jest wytworem tylko ludzkim; gdzie ono jest, tam nie ma uniwersalności, tam jest redukcja ontologiczna, redukcji bytu ponad bogactwo zawarte w jego jestestwie. Redukcja bytu jest – jak kto woli – nie tylko zamachem na dzieło stworzenia, i w tym sensie grzechem, lecz przede wszystkim jest przestępstwem w świetle prawa przeciwko wszelkiemu samoistnieniu.

Jak tego unikać w swoim działaniu, jak to likwidować, gdy już się stanie? Na gruncie etyki należy tworzyć systemy aksjologiczne, których treści muszą być obiektywnie adekwatne do rzeczy, zdarzeń i spraw, o których orzekają, oraz proporcjonalnie egalitarne w aksjologicznej waloryzacji człowieka-osoby i przedmiotu pozaosobowego.

Etyka uniwersalna nie może być pojmowana jako absolutyzacja bezalternatywnej aksjologii moralnej określonej (jakiejś) doktryny etycznej. Stworzenie takiej doktryny moralnej byłoby zaprzeczeniem zmienności rzeczy różnych, w tym sensie byłoby bezpłodnym poznawczo usiłowaniem i oderwanym od potrzeb człowieka „niczym” przesłaniem. Etyka uniwersalna jest swego rodzaju egalitaryzacją wszystkich elementów tworzących uniwersum ontyczne Kosmosu. Etyka uniwersalna jest bardziej cechą moralną bytu, niż postulatem powinności, który jest nakazem woli. Moralną cechą bytu zaświadcza jego obiektywne istnienie, w postaci dobra kulturowego bądź dobra naturalnego.

Człowiek zawsze „gdzieś”, w czymś i jakoś istnieje. Istnieje nie sam, lecz jako zbiorowość i osoba, istnieje przez to, że inne byty istnieją – bez nich istnieć nie

może. Z prawa do własnego istnienia człowieka wynika racjonalny sens czynienia Dobra nie tylko w kulturze – przede wszystkim w pozaosobowym bycie, w Naturze.

9. Postulaty powinności i wymogów

Byt naturalny należy uznać za przedmiot waloryzacji etycznej, a stosunek człowieka do świata pozaosobowego za podmiotową relację o charakterze moralnym. Dotychczasowe istnienie oraz dalsze pozostawanie stosunku sprawczego człowieka wobec bytu naturalnego bez sankcji moralnych należy uznać za wyraz kulturowego zła. Etyczność człowieka winna obejmować stosunki międzyosobowe, środowisko przyrodnicze, dialog kultur i wierzeń, działalność gospodarczą oraz politykę, działalność naukową, techniczną i administracyjną, a także przekaz informacji. Etyka uniwersalna nie jest aksjologicznie monistyczna, jest ona aksjologicznie pluralistyczna i stąd zawiera w sobie realną możliwość wykorzystania jej dla tworzenia dobra moralnego w obszarze bytu naturalnego. Etyka uniwersalna powinna generować zachowania moralne o charakterze wspólnotowym różnych kultur, wyznań oraz poziomów ekonomicznych i obszarów cywilizacyjnych.

Powinnościowy aspekt motywu etycznego staje się obecnie wymogiem bardzo potrzebnym dla powodowania moralnie **dobrych** skutków w świecie zwierząt i roślin oraz w nieożywionej przedmiotowości przyrodniczej. Rezultaty moralnie **dobrego** działania człowieka w środowisku naturalnym są współcześnie jeszcze bardzo rzadkim wyrazem jego motywacji etycznej. Pozaprzyrodnicze środowisko i wyposażenie przedmiotowe człowieka były dotychczas etycznie **niczyje**, a ludzkie sprawstwo skutków w nim dokonywanych pojmowano jako wyłączone z waloryzacji moralnej. Stan świadomości moralnej dotyczącej środowiska naturalnego, istniejącego tak w interesie człowieka, jak i w interesie inwentarza żywego tego środowiska, jest „**moralnie zdegradowany**” w stopniu zagrażającym przyrodniczej konieczności jego istnienia.

Aksjologia normatywna: prawna i etyczna oraz religijna **zagubiła się** w pan-cywilizacyjnym dążeniu człowieka do wartości pragmatycznych, wartości uzyskiwania efektywnego rezultatu. Wyrazem negatywnego stanu kultury osobowej człowieka oraz społeczeństwa jest obecny stan bytu naturalnego, stan zdegradowany do granic swego samoistnienia. Stan ten jest niemy oskarżeniem kultury i cywilizacji ludzkiej. Sytuacja ta współcześnie osiągnęła postać groźnego paradoksu w tym, że to co jest naturalne, we wszystkich swych aspektach staje się zależne w swym **byciu** od koniecznej „naprawy” dotychczasowej etyczności i moralności człowieka. Odwróceniu uległy relacje determinujące – to, co było dotychczas obiek-

tywne, naturalne i konieczne, teraz staje się subiektywnie zależne, a to, co było subiektywną wolą, staje się warunkiem istnienia dotychczas obiektywnego. Taka sytuacja jest wyrazem głębokiego kryzysu aksjologii etycznej i braku pozytywnej praktyki moralnej w sferze świata pozaosobowego. Należy dążyć do zmiany takiej sytuacji poprzez tworzenie i rozwijanie etyk powinnościowych oraz postępowanie według ich zasad.

W zakończeniu

Etyki stosowane zawierają w swej aksjologii powinnościową wymowę i mają dyrektywalny charakter. Moralistyczna wymowa tych etyk jest nieunikniona, ponieważ zawierają one rygorystyczny nakaz spełnienia. Powinnościowa aksjologia tych etyk opiera się na przesłankach pochodzących z treści poznawczych nauk lub z praktyki albo innych doktrynalnych, w tym filozoficznych lub religijnych, przeświadczeń. Postulowana etyczna aksjologia pozaosobowego bytu naturalnego przyjmuje założenie o egalitarnej istocie bytów znajdujących się w granicach świata osobowego; założenie uznające wspólnotowość istnienia ludzi, zwierząt, roślin i nieorganiki; założenie odwołujące się do pierwotnej tożsamości genezy bytu człowieka i bytów pozaosobowych oraz do racjonalności myślenia i działania człowieka jako bytu aktywnego aksjologicznie wśród inertnego aksjologicznie jego otoczenia. Aktywizm aksjologiczny jest zobowiązaniem człowieka również wobec Kosmosu.

WYBRANA LITERATURA

- Altermalt U., *Kataklizm a nowoczesny świat*, Kraków 1995.
 Bonnenberg K. (red.), *Witając wiek ekologiczny*, Warszawa 1993.
 Eibl-Eibesfeld I., *Miłość i nienawiść*, Warszawa 1987.
 Gore A., *Ziemia na krawędzi*, Warszawa 1996.
 Grzegorzczak A., *Życie jako wyzwanie*, Warszawa 1990.
 Hall E.T., *Poza kulturą*, Warszawa 1984.
 Heller M., Życiński J., *Dylematy ewolucji*, Tarnów 1996.
 Heller M., Życiński J., *Wszechświat – maszyna czy myśl. Filozofia mechanizmu: powstanie, rozwój, upadek*, Kraków 1988.
 Kotarbiński T., *Medytacje o życiu godziwym*, Warszawa 1975.
 Kucia T., *Filozofia biogenezy*, Londyn 1981.
 Poel I. E. J., *W poszukiwaniu wartości ludzkich*, Warszawa 1987.

- Sedlak W., *Życie jest światłem*, Warszawa 1985.
 Skolimowski H., *Filozofia żyjąca. Ekofilozofia jako drzewo życia*, Warszawa 1993.
 Skolimowski H., *Nadzieja matką mądrych*, Warszawa 1992.
 Tischner J., *Etyka wartości i nadziei*, w: tenże, *Wobec wartości*, Poznań 1982.
 Weber R., *Poszukiwanie jedności: nauka i mistyka*, Warszawa 1990.
 Weizsacker C. F., *Jedność przyrody*, Warszawa 1978.

KAZIMIERZ WOJNOWSKI

ONTOLOGY OF UNIVERSAL ETHICS
A PROPOSAL TO MORAL AXIOLOGY
OF EXTRA-PERSONAL NATURAL BEING

(Summary)

The object of ethics, as theoretical interpretation of axiology of the results of human activity in present time cannot be restrained only to a man. The field of moral acts cannot be restrained only to the human society. The object, which is ethically justified, should be any cosmic being, and the subject of moral act and moral appreciation – any natural state, decomposed with human activity. Generalising the above completion we can state that „ethical universe” is an objective universe, as large the human thought may be and practical possibility of its realisation. In other words, ethical valorisation should relate to human acts, resulting directly and indirectly in every area of cosmic being. Every area of this type should be prefixed in moral law. Through the relation to the nature which is a basis for human existence, the man gives his subjectivity important traits. First of all, by his positive relation to his unconscious and axiologically non-reactive environment, the man gives himself human traits and creates the sense of ontological and axiological identity with the whole nature, cosmos and the universe. Ontology of ethical being and moral subjectivity should be of universal character, by natural status of its existence and universal through the contents of ethical standards, as well as through realisation of moral right, not only in intentionally moral practice, but also in any other realisation.

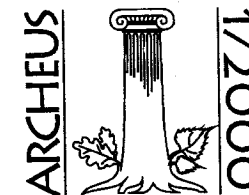
Human behaviours, due to the dimension and importance of their consequences, widen the borders of human world. Therefore, human behaviour, resulting in morally valorised consequences within this world, defines the area of ontological moral universality. A man widens his expansion within the being and at the same time widens hitherto existing range of moral behaviour. He marks with an axiological stigma new areas of being. This is realised mainly through negative results of his expansiveness.

Key words: **natural being, axiology, universality, moral, ethics.**

Adres do korespondencji

Address for correspondence

dr hab. Kazimierz Wojnowski
Akademia Rolnicza w Poznaniu
Katedra Nauk Społecznych
ul. Wojska Polskiego 28
60-637 Poznań



JAN TRĄBKA

PODEJŚCIE CHAOTYCZNO-GNOZYJNE
DO ETYKI I MORALNOŚCI

Dzięki akceptacji koncepcji chaotycznej w ujęciu gnozyjnym, jako najogólniejszej, światopoglądowej podstawy cywilizacji i kultury, możliwym stało się traktowanie subiektywnych przeżyć i estymacji etyczno-moralnych w sposób zobiektywizowany na równi z wszystkimi pozostałymi wzorcami zachowania obejmującego zarówno procesy poznawcze jak też realizacje ruchowe¹. Już od dawna wielu autorów wskazywało na hipotezę chaotyczną tłumaczącą adekwatnie naturalną dynamikę mózgową, ale nikt nie przedstawił tak spójnego i w pełni rozwiniętego z teoretycznego i doświadczalnego punktu widzenia, modelu chaotycznego, jak to uczynili A. Skarda i W. J. Freeman w 1987 roku². Wprawdzie ich model odnosił się wyłącznie do najważniejszego u królika analizatora węchowego, ale ich interpretacja może posłużyć za wzór do zrozumienia wszystkich chaotycznych procesów percepcyjnych, nie wyłączając oceny moralno-etycznej. Węchową informację reprezentuje przestrzenna konstelacja chaotycznej czynności bioelektrycznej, obejmującej wszystkie neurony opuszki węchowej królika. Znany uprzednio zapach zajmuje jedną z kilku okresowych orbit, nowo wprowadzony zapach natomiast unika wszystkich dotychczas istniejących atraktorów okresowych, ale musi polować chaotycznie dopóty, dopóki nie ustali się nowy okresowy atraktor, tworząc nowy symbol i dając nowe wrażenie.

¹ Zob. J. Trąbka, *Natura objawia swą moc. Współczesna Gnoza*, Wyd. DREAM, Kraków 1993, oraz tenże, *Nauki neurologiczne a gnoza, Antykwa*, Kraków 1997.

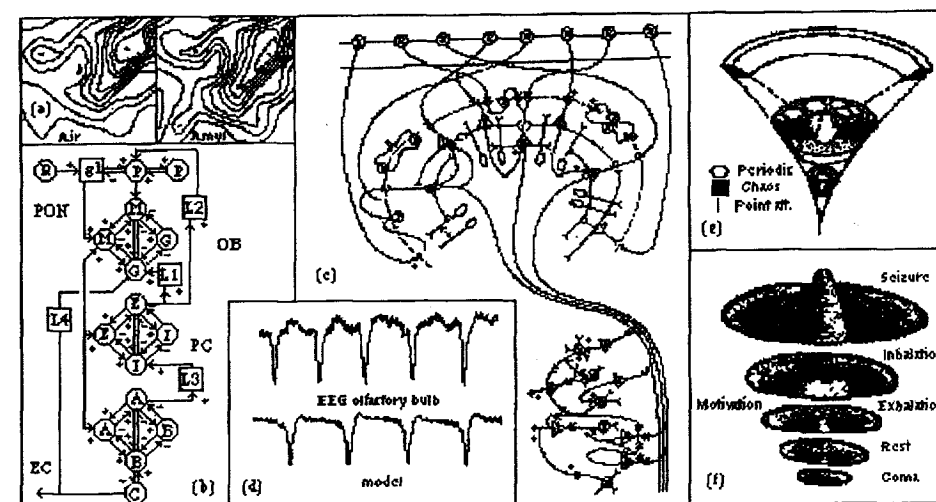
² Zob. A. Skarda, W. J. Freeman, *How brains make chaos in order to make sense of the world*, „Journal of Behavioral Brain Science” 10, 1987, 161-195.

W czasie wdechu (inhalacji) powstaje bifurkacja – rozgałęzienie trajektorii na jedną odnogę złożoną z wielu okresowych orbit dla każdego wyuczzonego zapachu, utopionego w morzu chaotycznej dynamiki mózgu, oraz na drugą odnogę przeznaczoną do ustabilizowania się atraktora dla nowo poznawanej cechy. Analogicznie wygląda sytuacja, gdy człowiek konfrontuje się z nowym wyzwaniem etyczno-moralnym, określonym swoistym desygnatem mózgowo-psychicznym³. Warto podkreślić tu niezbywalną, choć dotychczas nie odkrytą w neurodynamice rolę chaosu, który nie dopuszcza do tego, aby nowo tworzący się atraktor dla nieobecnego jeszcze w mózgu fraktala etyczno-moralnego „upadł” na stare, ustalone atraktory, uniemożliwiając rozpoznanie i ocenę niuansów nowej sytuacji etyczno-moralnej. Prawdopodobnie identycznie tworzą się w mózgu fraktale idei dobra, sprawiedliwości i piękna. Identycznie, to znaczy spontanicznie, automatycznie, w sposób prawie emergentny i przy niskim udziale świadomości intencjonalnej. O aktualnej ocenie etyczno-moralnej w poważnym stopniu decyduje chaotyczna dynamika całego narządu.

Po raz pierwszy w historii rodzaju ludzkiego nadarza się sposobna okazja, aby dla idei platońskich, czyli dla uniwersaliów (powszechników), oraz kwaliów, dla abstrakcyjnych wartości etycznych, jak sprawiedliwość, dobro i piękno, dla ukrytych cnót wiary, nadziei i miłości, poszukiwać w mózgu odpowiedników psychoneuralnych. Oczywiście, podkreślimy to dobitnie, nie chodzi tu o pośrednie i odległe korelacje, czyli o odpowiedniki statystyczne wydarzeń, np. neurofizjologicznych z wyższą czynnością nerwową, które w najlepszym razie związane są między sobą tylko czasowo (dzięki odnotowaniu momentu zadziałania bodźca zewnętrznego), ale nie przestrzennie, bo każdy wynik otrzymuje się w trakcie stosowania różnej aparatury. Chodzi tu może także o luźne zestawienie faktów z różnych poziomów organizacyjnych lub z różnych pięter ośrodkowego układu nerwowego, z których każdy posiada własną specyfikę i odmienną parametryczną charakterystykę czasowo-przestrzenną. To wynika z faktu, że w obrazach czynności mózgu można znaleźć niemal wszystko, co się chce, w zależności od założeń i metod użytych do ich realizacji. Tak powstało mnóstwo prac, które zestawiały z sobą na różnych osiach czasowych wyniki doświadczeń mikroelektrodowych z całościowymi obrazami elektroencefalograficznymi. Tu nie można było wykazać żadnej synchronii ani syntopii. Także do działu metodologicznie niedopracowanego należały publikacje porównujące relacje świadomości wewnętrznej (subiektywnej) z danymi obiektywnymi. Podejście chaotyczne pozwala podnieść poprzeczkę doświadczeń na najwyższy poziom przez uczasowienie (*timing*) przeżyć w jaźni (*self*). Obecnie

³ Zob. J. W. Freeman, *Dynamics of image-formation using nerve cell assemblies*, w: E. Basar, H. Flohr, H. Haken, A. J. Mandell, *Synergetics of the Brain*, Springer-Verlag, Berlin – Heidelberg, 102-121.

potrafimy operować faktami jednorodnymi i ustawiać je metodą „stan do stanu”, „atraktor do atraktora” lub „fraktal do fraktala”.



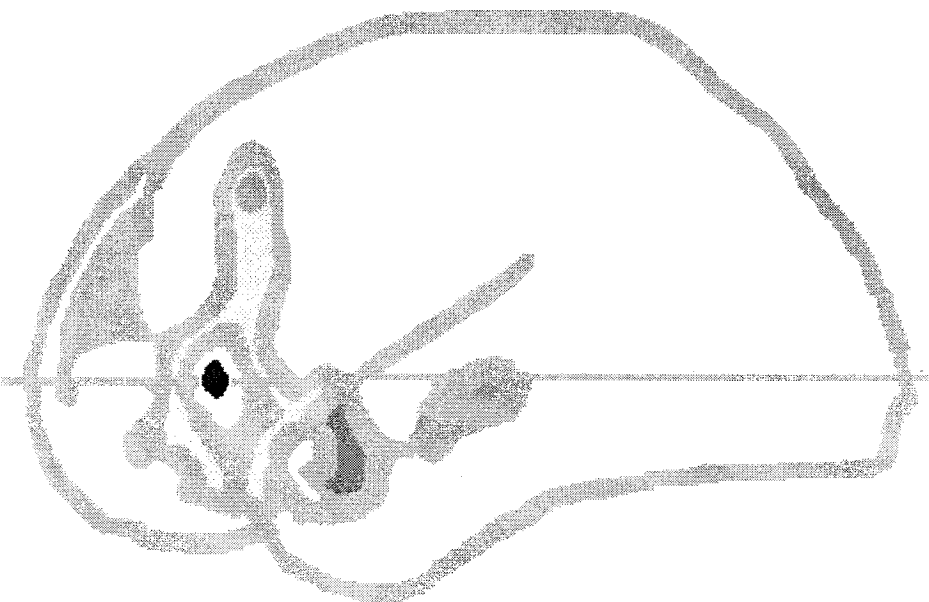
Ryc. 1. Zestawienie wyników doświadczeń A. Skardy i J. W. Freemana

Po raz pierwszy w dziejach psychiatria – „przyklepiona” do nauk filozoficzno-humanistycznych i pozbawiona zdecydowanej bazy przyrodniczej – zdobyła szansę, aby mogła być zaliczona do nauk eksperymentalnych. Obecnie fraktale mózgowe uformowane pod wpływem psychoanalizy freudowskiej mogą być stawiane w jednym szeregu z fraktalami powstałymi z raportów klinicznych uzyskanych przy pomocy różnych kwestionariuszy i baterii testów. Dopiero teraz na oczach współczesnych rodzi się psychiatria bifurkacji, atraktorów i fraktali, które są zapowiedzią obiektywizacji szacunków etyczno-moralnych, będących dotąd elukubracją subiektywnych, dowolnych ocen typu „widzi mi się” i pozornych wartościowań.

Podkładką do werdyktów etyczno-moralnych mogą być jeszcze chaotyczne kaskady biochemiczne w skali mikrocząsteczkowej⁴. Badacze dostarczają ogromnych ilości różnorodnego materiału stosowanego do spontanicznego tworzenia się atraktorów chemicznych, zdolnych do przekształcania się pod wpływem czynników morfogenetycznych we fraktale i hologramy. Na użytek etyki i moralności większe

⁴ Zob. R. Anwyl, *Metabotropic glutamate receptors: Electrophysiological properties and role in plasticity*, „BrainResearch Review” 29, 1999, 83-120.

znaczenie miałyby hologramy jako pierwotnie całościowe, chaotyczne struktury stabilizowane, czyli graniczne słupy niewzruszonego sumienia⁵. Niemniej jednak badania chemiczne, mikrocząsteczkowe, którym daleko jeszcze do makroskopowych fraktali, pomimo obowiązującej zasady Bohra, są trudne w realizacji, ponieważ zawierają wiele luk i braków. Mimo to przypuszczam, że tak jak można zobrazować „smutną myśl” w mózgu przy pomocy tomografu opartego na emisji pozytronowej⁶, tak samo można przedstawić atraktorowo-fraktalową sylwetkę „moralno-etyczną”. Wszak wszystko w mózgu ma fraktalowy (tzn. nie-integralny) charakter.



Ryc. 2. Obraz „smutnej” myśli. Za: M. D. Lemonick, *Glimpses of what is consciousness? memory? emotion? science?*, „Time” 1995, 17 July, 44-52.

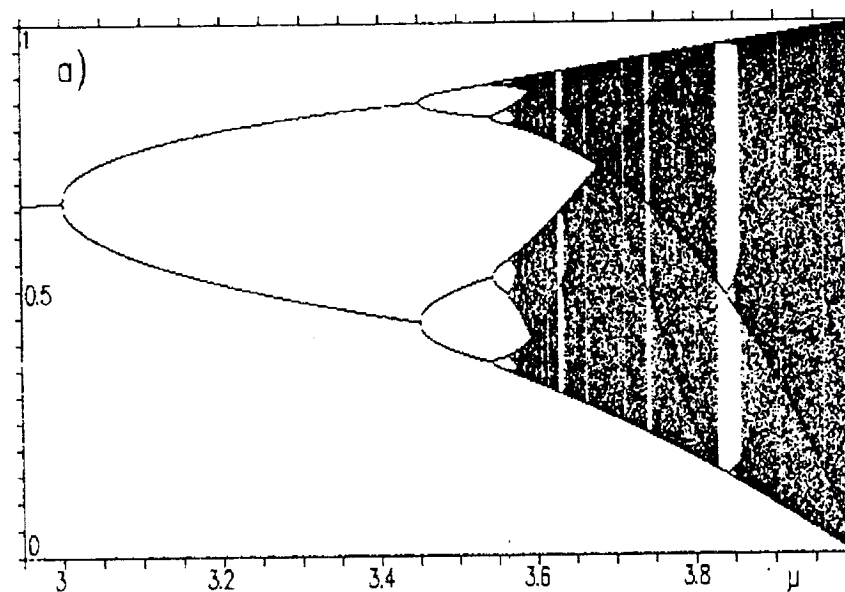
Każda wartość moralno-etyczna, zarówno normatywna jak i opisowa, posiada swoją charakterystykę zarówno jakościową (łatwą do akceptacji, bo będącą w powszechnym użytku), jak również ilościową. Z dotychczasowych rozważań dialektyczno-filozoficznych wiedzieliśmy, że tylko ilość przechodzi w jakość, podczas gdy

⁵ Zob. M. F. Bear, *A synaptic basis for memory storage in the cerebral cortex*, „Proceedings of the National Academy of Sciences, USA” 26, 1996, 13453-13460.

⁶ Zob. R. A. Zappula, F. F. Le Fever, J. Jaeger, R. Bilder, *Windows on the brain*, „Annals of New York Academy of Sciences” 62, 1991, 128-164.

chaos dostarczył dowodu na to, że także jakość może przechodzić w ilość. Są to tzw. uniwersalia M. Feigenbauma, czyli wartości liczbowe „dojrzewające na drzewie figowym, określające każdą ideę przy pomocy dwóch parametrów”. Dla przykładu podam fikcyjne wyliczenia: idea dobroci charakteryzuje się kątem rozwarcia między rozgałęzieniami wynoszącymi 47° oraz czasem połowicznego podziału rozgałęzień równym 25 mikro-sekund. Idea „dobroci” ma więc wygląd kalafiora, zagęszczającego się w miarę oddalania się od pnia wyjściowego. Oczywiście nie mogę podać tu żadnych przykładów konkretnych, ale jedynie odmalować perspektywę, być może odległą, a bliską raczej marzeniom, niż rzeczywistości.

Liczby, wywodzące się z prawa Feigenbauma⁷, w bezpośredni sposób doprowadzają człowieka do sedna, w którym tkwi tajemnica natury. Jak bierzemy pod uwagę ciągi bifurkacyjne, to obydwie trajektorie mają zakończenia maczugowate (kalafiory), będące wyrazem tendencji do samopowieliania i samopodobieństwa. Nurtującym jednak pozostaje pytanie: jak natura dokonuje wyboru kąta rozchodzenia się i czasu połowicznego podziału odgałęzień bifurkacji? To są zagadki w naturalnej enigmie, czekające ciągle na wyjaśnienie.



Ryc. 3. Obraz drzewa Feigenbauma. Za: J. Kudrewicz, *Fraktale i chaos*, WNT, Warszawa 1993, 66.

⁷ Zob. M. Feigenbaum, *Universal behavior in non-linear systems*, Physica D. North Holland Publ. Co 1983, 16-39, oraz I. Stewart, *Czy Bóg gra w kości? Nowa matematyka chaosu*, PWN, Warszawa 1994, 193-252.

Ponadto trzeba wykazać ograniczoność, niewydolność i brak skuteczności tzw. idealizmu moralnego, ostatniego bastionu filozofii idealistycznej, aby uporać się z wszystkimi zagrażającymi ludzkości zwyrodnieniami cywilizacyjno-kulturowymi, a przede wszystkim z ich fałszywymi prorokami i fanatycznymi obrońcami, czyli perfidnymi interpretatorami wolności indywidualnej i tolerancji zbiorowej. Trzeba też udowodnić, że mierniki wartości moralnych, jak miłość, sprawiedliwość, piękno i dobro, nie spadają z obłoków z deszczem, ale rodzą się i konstytuują w mózgu jako wzorce moralności w sposób spontaniczny i autonomiczny. Jako zawór bezpieczeństwa dla człowieka działa wiara, że Bóg wytycza jedynie swym autorytetem słupy graniczne między złym a dobrym i przydaje im mocy obowiązującej, spisując je na tablicach Dekalogu jako zakazy, jako kategoryczne, negatywne imperatywy. Moja misja podejmowana wobec ludzi, którzy nie uznają Boga i całego ustawodawstwa będącego odblaskiem Boskiego nadnaturalnego porządku jawi się w sposób oczywisty. W swej trosce nie pomijam także bliźnich, którzy ogłaszają się osobistymi wrogami Boga i wszystko robią na przekór. Dlatego za wszelką cenę chcę unikać potyczek słownych i zażartych polemik, czyli przelewania pustego w próżne, ale pragnę pokazać jakie realne szkody w mózgu wywołują kłamstwa i oszustwa.

Jak misterne mechanizmy fizjologiczne i konkretne przemiany chemiczne w tkance mózgowej są zaangażowane w wypracowanie poczucia norm moralnych? Jak głębokie studnie i baseny atraktorów determinujących uniwersalia są bez troski i nieodpowiedzialnie dewastowane i w sposób brutalny zasypywane przez sprzeniewierzenie się prawdzie i sprawiedliwości? Jak gangsterizm i propaganda obraca w perzynę wynurzający się chaotyczny krajobraz mózgu, warunkujący moralny profil człowieka? Jedyne poznaniu gnozyjnemu dostępne są przybliżone szacunki, ile misternego i precyzyjnego wysiłku mózgowego trzeba wydatkować na to, aby powstałe w świadomości skutkowo-przyczynowej przeżycia przekuć na idee moralne korygujące lub piętnujące ludzką egzystencję, czyli aby wykrzywić lub stłumić w sobie sumienie. Instytucje logiki i lingwistyki oddają moralności niedźwiedzią przysługę przez to, że aby w sposób łatwy z idei prawdy zrobić coś zgoła przeciwnego, wystarczy dodać zaprzeczenie „nie”. Natomiast prawie nikt nie zdaje sobie sprawy z tego, jak totalny przewrót musi dokonać się w mózgu, aby z prawdy zrobić nieprawdę. To fakt tak nieprawdopodobny, jak nagłe wgniecenie lub zapadnięcie się masywu górskiego wraz ze szczytem Giewontu na głębokość 1356 metrów poniżej poziomu morza. To „nie”, gładko wypowiedziane, pociąga za sobą niewiarygodne skutki. Jeżeli prawda uruchamia kolosalną buchalterię mózgu, to logicznie myśląc, nieprawda powinna wymagać przeglądu identycznej rachunkowości, ale od końca i w kierunku przeciwnym. Nic bardziej mylnego nie może powstać w umysłowości człowieka. Kłamstwo czyni niepomierne większe spustoszenie. Ideę prawdy wypełniają chmury znaczeniowe znajdujące się na różnych pułapach intelektosfery. Sprzeniewierzenie się prawdzie wywołuje apokaliptyczne

zamieszanie i kolosalny kłopot. Destrukcyjny chaos stworzony celowo przez hipokrytę, fałszerza i oszczercę diametralnie różni się od twórczego chaosu naturalnego spontanicznego. Jestem przekonany, że gdyby człowiek miał na tyle świadomości i wyobraźni, aby uzmysłwić sobie, co konkretnie i faktycznie znaczy kłamstwo, to nie miałby nigdy odwagi go popełnić. Diabeł-oszczerca ukrył starannie przed człowiekiem to, że sprawia okrutne zamieszanie w mózgu. Burząc fundament osobowości, odbiera ludziom spokój i anuluje ich szczęście.

System moralny zapisany w oazach stabilizacji fraktalowej, dostępny jedynie gnozie, niestety często ulega gwałtom, ale to wszystko – niestety – dzieje się poza świadomością. Na wynurzone w psychice fraktale prawdy lub sprawiedliwości, dobroci, czy piękna człowiek praktycznie ma kolosalny, ale nie w pełni uświadomiony wpływ. Fraktal nie może być przez człowieka poddawany bezpośredniej analizie, ani korekturze. Ale też mozolne wysiłki moralne nie rozpluwają się we mgle lub w intelektualnej nicości, lecz wzmacniają poprzez czynniki neuralno-genetyczne potencjał fraktalowo-holograficzny idei moralnych. Działanie sprawiedliwe wzmacnia fraktal sprawiedliwości. Natomiast zachowanie niesprawiedliwe destabilizuje i niweluje fraktal sprawiedliwości przez to, że atraktor, który wyindukował ów fraktal, słabnie i traci przyciąganie. Siła atrakcji może spaść do zera. Atraktor w mózgu może także przybrać dziwny charakter, a nawet stać się odpychaczem (repilerem). Wtedy człowiek traci orientację, co jest sprawiedliwe, a co nie. Co więcej, gdy atraktor zmieni się w repiler, czyli staje się ogniskiem repulsji-odpychania, to sprzyja czynom niesprawiedliwym, kłamstwu itp. Perfidia i hipokryzja, czyli świadome propagowanie zła jako dobra, sprawia, że na nieboskłonie psychiki pojawiają się chmury burzowe z piorunami i błyskawicami, a pojęcia kotłują się i zlewają w sposób wróżący katastrofę. Człowiek przewrotny traci osobowość i tożsamość, staje się nikim. Gdyby człowiek istotnie zdawał sobie sprawę ze spustoszenia w mózgu wywołanego przez kłamstwo i propagandę zła, to nigdy nie poważyłby się na ów psychiczny samogwałt, czyli na to, aby mózgowy, piękny, słoneczny krajobraz górski zamienić na ponury widok pustynny.

Ewolucja kulturowo-genowa, która w sposób najogólniejszy, a jednocześnie najszlachetniejszy, relacjonuje rozwój i dzieje natury, staje się polem zmagania dwóch przeciwstawnych, jakkolwiek przeplatających się wzajemnie, tendencji: różnicującej i scalającej. Zarówno czynniki kulturowe, leżące w gestii psychologii, jak też czynniki genowe, należące do kompetencji biologii, są terenem, na którym zacierają się i wzajemnie przenikają obydwie tendencje⁸. Co więcej, są sytuacje, w których ewolucję kulturowo-genową lepiej uważać za jedno, jednolite i niepodzielne zjawisko obok sytuacji, w których rozsądniejszym wydaje się ujmować

⁸ Ch. J. Lundsden, E. O. Wilson, *Promethean Fire. Reflections on the Origin of Mind*, Harvard Univ. Press, Cambridge (Mass), London 1983.

komponenty psycho-socjologiczne rozłącznie i oddzielnie od komponent biologicznych. Z tego właśnie powodu raz widzi się rzeczywistość jako jednolitą panoramę dziejów, a innym razem rozpatruje się ją jako sztafetę złożoną z naprzemiennych odcinków. Stoimy ciągle wobec dylematu, czy cechy nabyte ontogenetycznie są, czy nie są dziedziczne. Jednoznacznej odpowiedzi nie ma. Z jednej strony stwierdzono, że nawet ulotne przeżycia, krótkotrwałe stresy psychiczne i urazy fizykochemiczne, jak np. duszenie, czyli nagłe odcięcie organizmu od tlenu atmosferycznego, powoduje wyraźne, doświadczalnie uchwytnie poruszenie w przestrzennie rozległych wzorcach genowych, a z drugiej, uznajemy starodawny dogmat, że pula genowa ma charakter monadyczny i zachowuje się jak wieża z kości słoniowej oporna na wszelkie zewnętrzne bodźce. Z jednej strony przekonani jesteśmy o kategoryalnych różnicach między *psyche* a *fyzis*, a z drugiej żywimy intencje, że zachodzi jedność życia i świadomości traktowanej jako najważniejszego reprezentanta psychiki. W jednym aspekcie: bezdenna przepaść między zjawiskami cerebralnymi a mentalnymi, a w drugim – jedność, którą w sposób sztuczny rozszczepia odmienność metod badawczych. Dusza mózgu daje najpełniejszy wyraz zespoleniu genowo-kulturowemu. Jakkolwiek do chwili obecnej operujemy jedynie jej biegunowymi fragmentami, z jednej strony – genami zdeponowanymi w jądrach komórek nerwowych, a z drugiej – ideami lub pojęciami rodzącymi się w świadomości. Stąd wrażenie nieprzebytego dystansu i przerwy, ponad którą nie można przepiąć żadnego pomostu.

Ogromną lukę poznawczą w ewolucji genowo-kulturowej wypełnił G. Edelman, który w 1972 roku otrzymał nagrodę Nobla, co prawda nie za przyczynę do map mózgu, zawierających wyselekcjonowane grupy neuronów tworzących atraktory lub fraktale, ale za osiągnięcia immunologiczne. Uziemienie metafory „geny-świadomość” nosi późniejszą datę – 1992 rok, kiedy to autor ogłosił „Teorię selekcji grup neuronalnych”⁹. Dla lepszego zrozumienia znaczenia owej teorii wraz z jej pochodnymi hipotezami, jak darwinizm neuronalny, przypomnijmy, że neurony z genetycznego punktu widzenia są finalnymi produktami ewolucji i że straciły zdolność rozmnażania się, a jądro materialu genowego przeszedł w stan śródkomórkowego rozproszenia. Intuicja G. Edelmana głosi, że wybrane grupy neuronów darwinowskich stanowią ważne ogniwo w mechanizmach ekspresji genowej. Pojedynczy gen nie może bezpośrednio wpływać na konformację idei, ani na krystalizację pojęć, ale uczynnione ich konstelacje obejmujące różne układy chromosomowe za pośrednictwem wyselekcjonowanych neuronów, mogą stać się symbolicznym, zakodowanym wyrazicielem pojęć lub idei. Krótkie spięcie bio-

⁹ Zob. G. M. Edelman, V. B. Mountcastle, *The Mindful Brain. Cortical Organization and the Group Selective Theory of Higher Brain Functions*, The MIT Press, Cambridge (Mass.) 1979, 83-85.

chemiczno-psychosocjologiczne jako symptom magicznego myślenia nie wchodzi w grę.

Materiał chromosomalny typuje zestaw komórek nerwowych, które w dalszym ciągu stają się nośnikami zapisów polaryzacji, czyli ukierunkowują czynność mózgową. Owe genetycznie uwarunkowane grupy neuronów tworzą – według G. Edelmana – mapy wartości lub ocen, także moralnych. Stosując terminologię klasyczną powiedzielibyśmy, że w podświadomości powstają ośrodki głodu i nasylenia, zimna i gorąca, niepokoju i odprężenia, które wtórnie przedzierają się do świadomości.

Właśnie do ich kompetencji powinna należeć podświadoma selekcja grup neuronalnych odpowiedzialnych za wypracowanie naturalnych parytetów dobra i zła, prawdy i kłamstwa, sprawiedliwości i bezprawia. Czym istotnie czy istotowo miałby się różnić przyrodzony głód chleba od głodu sprawiedliwości stojącego na straży porządku moralnego? Zdolność tworzenia norm – między innymi – moralnych należy zawdzięczać właśnie chaotycznej koncepcji funkcjonowania mózgu, a zwłaszcza emergencji cech moralnych wynurzających się na terenie podświadomego komputera biologicznego mózgu. Intuicja dobra i zła oraz innych wyznaczników moralnych miałaby postać ideogramu (pierwotnie holistycznego) lub fraktala (pierwotnie elementalistycznego), czyli byłoby wyrazem stabilizacji deterministycznego chaosu. Stąd właśnie fraktale dobra, piękna i prawdy po przeprojektowaniu się do górnego świadomościowego piętra psychiki wywoływały u I. Kanta wrażenie kategorycznych imperatywów moralnych. Ponadto hipoteza chaotycznego porządku fraktalowo-holograficznego zwalnia neurologa od poszukiwania dyrygenta dla harmonijnie brzmiącej orkiestry mózgu. Muzyczny bowiem ład mózgu wypływa nie „z zewnątrz”, ze środowiska, ale „z wewnątrz” (*from within*), czyli z zapisów fraktalowo-ideograficznych, polaryzujących i surowo determinujących czynność podświadomego mózgu. Świadomości przypada jedynie rola przytakiwania lub odrzucania tego materiału fraktalowo-holograficznego, który po prześwietleniu przybrał formę idei moralnych lub postać pojęć moralnych.

Akceptowanie tego poglądu pociąga za sobą poważne konsekwencje. Grupa selektywna neuronów darwinowskich, będąca pierwotnie reprezentacją pochodną od układów chromosomalno-genowych, a wtórnie – siedliskiem idei moralnych, wydaje się być usprawnieniem w realizacji dziedzicznego zachowania. Przekazywanie dziedziczne samych zapisów genetycznych, bez pośrednictwa neuronów wyselekcjonowanych pod kątem potrzeb moralnych, byłoby ze względu na predeterminację gorsze, bo mniej plastyczne i bardziej sztywne. Ponadto prezentowany tu pogląd likwidowałby filozoficzny wymysł tzw. idealizmu moralnego. Moralność ma także biologiczne korzenie sięgające do podświadomego mózgu. Skoro kanony moralne zależą w pierwszym rzędzie od systemów chaotycznej dynamiki mózgu, to na nieporozumieniu polega szereg pomysłów filozoficznych, jak uniwersum semantyczne

H. Fregego¹⁰, czyli absolutna pula znaczeń, jak wszechświat błakających się pod niebem idei Platona, jak wreszcie absolutna logika czy gramatyka. Nie może być mowy o idealistycznym absolutyzmie tam, gdzie pierwociny wszystkich wartości – także i moralnych – wykluwają się z rzeczywistości mózgowej.

JAN TRĄBKA

CHAOTIC-GNOSTIC APPROACH TO ETHICS AND MORALITY

(Summary)

Gnostic-chaotic conception allows us to undertake trials of the objective moral and ethic estimations. With the aid of the methods of neurobiology one can follow an arising of the rabbit brain smell patterns of the sneezing stimuli. We suppose that psycho-neuronal substrates of the human ethic-moral estimation are the Feigenbaum trees with measurable values of the chaotic parameters: angle of bifurcation and half-time of its shortening. Each of the moral estimations has specific, universal features.

Key words: **chaos, gnosis, ethics, morality, neurobiology.**

Adres do korespondencji

Address for correspondence

prof. dr hab. med. Jan Trąbka
 Uniwersytet Jagielloński
 Collegium Medicum
 Zakład Biocybernetyki
 Kopernika 7
 31-034 Kraków

¹⁰ Zob. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, PWN, Warszawa 1970, t. III, s. 267.

JACEK LEJMAN

**ETYKA A TEMPERAMENT
Z BADAŃ NAD OSOBOWOŚCIĄ U MAŁP CZŁEKOKSZTAŁTNYCH**

Wstęp

Przedmiotem zainteresowania współczesnych biologów coraz częściej stają się problemy aksjologiczne, które pojawiają się jako wynik analiz gromadzonego materiału empirycznego. Jest to w dużej mierze efektem trwającej od blisko półwiecza pracy etologów, a później socjobiologów i genetyków na temat zachowania najbliższych człowiekowi małp człekosształtnych. Celem artykułu jest zrelacjonowanie najważniejszych koncepcji wykształconych tą drogą. Zasadnicze idee sprowadzić tu można do postulatu rozszerzenia granic obejmowania naszej etyki na najbliższej z nami spokrewnione genetycznie naczelne. Powodów zaś takiego stanowiska upatrywać należy w przekonaniu badaczy, iż w przypadku omawianych istot mamy do czynienia z rozwiniętą na bazie temperamentu osobowością pozwalającą na skomplikowane życie społeczne, którego jednym z konstytutywnych elementów jest istniejąca w obrębie grupy moralność. Artykuł zdaje sprawę z głównych problemów, na jakie narażone jest takie myślenie, jednak jego autor wyraża przekonanie, że omawiany materiał stanowi wystarczającą podstawę do wszczęcia filozoficznej debaty na temat budowy teorii etycznych, które w sposób zadawałaby uwzględniałyby postęp wiedzy w omawianej dziedzinie.

Etyka niezależna a etyczny postulat czci dla życia

W pracy *Through a Window – Thirty Years with the Chimpanzees of Gombe* z 1990 r. znana etolog Jane Goodall wysunęła postulat stworzenia nowej nie-

ograniczonej etyki, opartej na koncepcji etyki czci dla życia Alberta Schweit- zera¹. Etyka taka miałaby respektować prawo do życia wszelkich istot, jednak jej zasadnicze punkty w istocie odnoszą się do najbliższych z nami spokrewnio- nych małp człekokształtnych: szympansov, bonobo, goryli. Chodzi tu głównie o kwestie związane z wykorzystywaniem zwierząt do celów laboratoryjnych oraz akty okrucieństwa wobec nich. W tym celu Goodall przywołuje koncepcję Schwe- itzera, w której naczelnym postulatem etycznym jest cześć dla życia jako ta- kiego.

Koncepcja ta ma jednak wiele punktów niekoherentnych w stosunku do za- mierzeń brytyjskiej etolog. Po pierwsze, wskazuje choćby na rozdźwięk między prawem moralnym a prawem natury. „Spójrzcie na pajaka – powiada Schweit- zer – czyż nie koszmarnie jest rzemiosło, którego wyuczyła go przyroda”². Jakże zatem możliwa jest etyka zawieszona w bezsensownym i pozbawionym porządku etycznego świecie przyrody? Konstytuuje się ona jako swoiste doznanie mistyczne – duchowe zjednoczenie z bytem. W ten sposób, by nie popaść w sprzeczność, to nie poznanie świata, ale jego doznawanie kształtuje nasz do niego stosunek. I dalej – „współodczuwanie” to pojmowanie siebie nie w oderwaniu od innych istot. Czy zatem da się tak przeformułować jego postulat, aby pasował do kon- cepcji, której najistotniejszym elementem jest postęp w poznaniu „pozaludzkich zwierząt”³? Wydaje się, że pozytywnej odpowiedzi można udzielić w stosunku tylko do bazowej zasady tej etyki. „Ogólnie Schweitzer wyjaśnia, że zasady nie- zabijania – tłumaczy Lazari-Pawłowska – nie należy w przypadku zwierząt trak- tować jako autonomicznie cennej, lecz winna ona służyć miłosierdziu i jemu być podporządkowana”⁴. W zasadzie teoria ta dotyczy bliźniego; jest etyką czci dla bliźniego. Jeśli teraz za *Towarzystwem Przyjaciół Schweitzaera* uznamy, że bliź- nim jest każda istota obdarzona życiem, etyka czci dla życia stanie się „etyką czci dla wszelkich istot żywych”⁵. Jest to jednak problem etyki w wyższym sta- dium rozwoju ludzkiego myślenia, o którym Schweitzer pisze: „Zaczynamy rozu- mieć, że etyka ma do czynienia nie tylko z ludźmi, ale również ze zwierzętami. Łączy je z nami ta wspólna cecha, że one również pragną szczęścia, że są nara- żone na cierpienie i że czują groźbę przed zagładą. (...) Myślenie musi uznać, że **dobrotliwe** [podkr. moje – J. L.] zachowanie wobec zwierząt jest naturalnym

¹ Zob. wydanie polskie: J. Goodall, *Przez dziurkę od klucza. 30 lat obserwacji szympansov nad potokiem Gombe*, tłum. J. Prószyński, Prószyński i S-ka, Warszawa 1995, s. 265-266.

² A. Schweitzer, *Aus meinem Leben und Denken*, cyt. za: I. Lazari-Pawłowska, *Schweitzer*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1976, s. 40.

³ Por.: R. Wrangham, D. Peterson, *Demoniczne samce. Małpy człekokształtne i źródła ludzkiej przemocy*, tłum. M. Auriga, PIW, Warszawa 1999, s. 224.

⁴ I. Lazari-Pawłowska, dz. cyt., s. 48.

⁵ Por. Tamże, s. 48.

postulatem etyki”⁶. Powodem, dla którego nasze systemy etyczne tak ociągają się z uznaniem tego faktu, jest nasz subiektywny stosunek do świata, który w tym wypadku sprowadza się do dylematu: ratując jedno życie, zabijamy inne. Czy można przez to rozumieć, że zaprzestając laboratoryjnych eksperymentów nad szympansam, jednocześnie poprzez spowolnienie postępu w medycynie zabijamy nieuleczalnie w tej chwili chorych? I czy skazanie na cierpienia i śmierć jednej istoty zrekompensować może uratowanie innych, a jeśli tak w jakiej skali: 1:2, 1:5, 1 do miliona?

Odpowiedź na te pytania częściowo znajdziemy w intelektualnej transforma- cji poglądów Jane Goodall na kwestie związane z zabijaniem i eksperymentowa- niem na zwierzętach, szczególnie tych najbliższych z nami spokrewnionych. W swej wcześniejszej pracy z 1971 roku *W cieniu człowieka* rozprawiając o losie szym- pansów, pisała: „Nie próbuję wmówić nikomu, że nie powinniśmy używać szym- pansa jako zwierzęcia laboratoryjnego. (...) Szympan jest przypuszczalnie jedy- nym naprawdę dobrym dublerem człowieka, którego zastępuje wtedy, kiedy ze względów etycznych nie można wykonać badań na ludziach. (...) Z drugiej strony jednak, choć zgadzam się, że jeśli to konieczne, to należy używać szympansov w podobnych eksperymentach, to także jestem pewna, że należy znacznie po- prawić warunki życia szympansom hodowanym w laboratorium”⁷. W napisanej trzydzieści lat później, cytowanej już książce czytamy: „Szympan nie ma ro- zumnej zdolności stania się męczennikiem, ofiarowania swojego życia dla sprawy. (...) Z punktu widzenia moralności trudno jest uzasadnić używanie jakiegokol- wiek szympansa jako żywej próbki doświadczalnej, nawet w najkorzystniej- szych warunkach. To, że tolerujemy stałe ich wykorzystywanie w takich warunkach laboratoryjnych, jak opisałam powyżej, dyskwalifikuje wartości etyczne naszych czasów”⁸.

Spytajmy, co spowodowało tak dramatyczną zmianę stanowiska u brytyjskiej etolog? Wydaje się, że odpowiedzi szukać należy w dwóch sferach. Po pierwsze, w gwałtownym rozwoju naszej wiedzy biologicznej (etologicznej, socjobiologicz- nej i genetycznej) o innych naczelnym. Po drugie, istotne też jest trzydzieści lat spędzonych przez nią z jedną tylko grupą szympansov. To pierwsze pozwoliło uzmysłwić nam, jak podobne w zachowaniach są do nas szympany, bonobo, goryle czy nawet orangutany; to drugie dało niezbędny czas na odkrycie cechy szczególnej: indywidualnej osobowości u badanych małp człekokształtnych.

⁶ A. Schweitzer, *Problem etyki w wyższym stadium rozwoju ludzkiego myślenia*, w: I. Lazari- Pawłowska, dz. cyt., s. 229.

⁷ J. van Lawick-Goodall, *W cieniu człowieka*, tłum. G. Bujalska-Grüm, L. Grüm, PWN, Warszawa 1974, s. 303-304.

⁸ J. Goodall, *Przez dziurkę od klucza*, wyd. cyt., ss. 230, 247.

Moralność u zwierząt

Pojęcie moralności u zwierząt to jeden z najbardziej drażliwych tematów współczesnej etologii i socjologii. Zakłada ono istnienie w obrębie grup zwierzęcych swoistego nieformalnego kodeksu postępowania regulującego zachowania społeczne osobników w grupie. Zakłada jednak też istnienie pewnej świadomości etycznej u poszczególnych jednostek zdolnych rozpoznawać znaczenie poszczególnych swych działań oraz działań innych osobników w kontekście różnie rozumianego dobra grupy. To odróżnianie złego i dobrego zachowania nie dziedziczone jest chyba jednak drogą genetyczną – tą, co najwyżej, może dziedziczyć się pewna skłonność do tego typu zachowania – musimy zatem przyjąć, że proces przyswajania sobie takiej wiedzy musi odbywać się na drodze edukacji, jaką grupa stosuje wobec swych członków. Zakłada więc istnienie pewnego systemu aksjologicznego u zwierząt oraz pozagenetycznej ścieżki jego przekazu.

W pracy *Spór o naturę ludzką – Socjologia czy socjologia?* Adam Mościkier odnajduje możliwości zbudowania pomostów między moralnością zwierząt i człowieka⁹. Mieszczą się one w obrębie kilku grup tematycznych: więzi społecznej, świadomości indywidualnej (jaźni) oraz łączących je mechanizmów kontroli i samokontroli (sumienia). W efekcie, tak jak można mówić o moralności poszczególnych grup ludzkich, można też zasadnie wnosić o istnieniu u zwierząt społecznych systemów w dużej mierze zbieżnych z nią w najistotniejszych punktach. Jest to istotny punkt naszych rozważań prowadzący do wskazania na psychologiczne podobieństwa między człowiekiem a zwierzętami. „Wskazanie na psychologiczną zbieżność natury człowieka i zwierzęcia – słusznie sądzi Mościkier – jest samo w sobie nobilitacją tego ostatniego, poważnym argumentem na rzecz szeroko rozumianego równouprawnienia ludzi i zwierząt”¹⁰. Opiswane przykłady wskazują na istnienie w omawianych społeczeństwach tak norm moralnych, jak i kontroli społecznej wyższego rzędu. Jeśli chodzi o tę pierwszą, działa ona w obrębie więzi społecznej kształtującej pozytywne i negatywne postawy osobników. „Norma moralna – tłumaczy Mościkier – wykształca się zatem, ponieważ członkowie grupy uznają jej dobroczynne skutki dla każdego z nich”¹¹. Drugie zaś pozwala wnosić o istnieniu osądu moralnego w mentalności małp¹². Powstaje jednak wątpliwość co do różnic między płynącą z obopólnych korzyści współpracą grupową a względnie stałym systemem społecznie usankcjonowa-

⁹ Zob. A. Mościkier, *Spór o naturę ludzką. Socjologia czy socjologia?*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1998, s. 166.

¹⁰ Tamże, s. 81.

¹¹ Tamże, s. 137.

¹² Zob. Tamże, s. 147.

nych nagród i kar, które w efekcie w przypadku człowieka prowadzą do zinstytucjonalizowania więzi społecznej i moralności. System ten może bowiem skutecznie działać, tj. w tym wypadku być forsowaną przez ewolucyjne przystosowanie strategią działania, jedynie gdy założymy istnienie istotnych, po części genetycznych, po części nabytych, różnie indywidualnych istniejących w obrębie grupy.

Indywidualność a osobowość

Problem, z jakim stykamy się na tym etapie naszych badań, polega na przyznaniu, że jeśli u zwierząt da się zaobserwować istnienie moralności grupowej, to owa zakłada istnienie jasno określonego podmiotu (podmiotów) owych działań. W związku z tym ważne staje się badanie indywidualnych cech osobowości obserwowanych zwierząt.

Według teorii Jana Strelaua, temperament to „względnie stałe cechy organizmu, pierwotnie biologicznie zdeterminowane. Przejawiają się one w formalnych cechach zachowania, sprowadzających się do poziomu energetycznego i charakterystyki czasowej reakcji”¹³. W tej definicji istotne są dla nas dwa wątki. Po pierwsze, temperament jest pierwotnie biologicznie zdeterminowany, przez co rozumieć należy, że „stanowi on wynik ewolucji biologicznej (...) i że zjawisko zwane przez nas temperamentem występuje nie tylko u człowieka, ale również i u zwierząt”¹⁴. Po drugie, jego pierwotną cechą jest zróżnicowana indywidualnie reaktywność¹⁵. W odróżnieniu od temperamentu, osobowość jest już cechą wyłącznie ludzką, wytworem warunków społeczno-historycznych. Nie jest też ona zdeterminowana genetycznie, ale kształtuje się w działaniu, tj. poprzez interakcje człowieka ze środowiskiem społecznym. Jest to raczej aspekt treściowy zachowania, podczas gdy temperament stanowi ledwie jego formę. Jednostka wyraża w niej swój stosunek do świata i samej siebie¹⁶.

Wydaje się, że obserwacje etologiczne pozwalają rozciągnąć obszar występowania indywidualnych cech osobowościowych również i na pozostałe naczelne, szczególnie zaś na szympansy i bonobo. Badania i obserwacje prowadzone w tym celu skupiają się na kilku podstawowych punktach. Pierwszym i bodaj najbardziej

¹³ J. Strelau, *Temperament osobowość działanie*, PWN, Warszawa 1985, s. 266.

¹⁴ Tamże, s. 270.

¹⁵ Zob. tamże, s. 274-295.

¹⁶ Zob. tamże, s. 397-398.

wpływowym są długotrwałe obserwacje zachowania naczelnych w stanie naturalnym. W badaniach tych daje się zauważyć wyraźną tendencję odchodzenia od „martwej procedury badawczej”, gdzie poszczególne osobniki były numerycznie uszeregowane (samiec alfa, beta itd.) na rzecz bliższego, niemal rodzinnego stosunku do badanych zwierząt, co już samo w sobie jest pewnym argumentem. Ważniejsze jednak jest to, co znajduje się w opisach zachowania obserwowanych zwierząt. Podstępna i okrutna Passion, zazdrosna Fifi, ponura Pom, ambitny Figan to niektóre tylko określenia szympanów z Gombe i choć mogą razić antropomorfizmem, wskazują na istnienie różnych temperamentów wśród opisywanych zwierząt.

Drugim ważnym elementem definiującym naczelne jako istoty posiadające samoświadomość są testy i eksperymenty osobowościowe, szczególnie zaś tzw. test lustra (zwierciadła) oraz „test” kłamcy. Ich celem jest zbadanie zdolności do samorozpoznawania oraz określenia się w grupie. Pierwszy polega na umiejętności odnajdywania siebie w konfrontacji ze swoim odbiciem w lustrze. Z eksperymentu tego obronną ręką wychodzą przede wszystkim szympan i orangutan, które potrafią rozpoznać się w lustrze¹⁷. Drugie doświadczenie jest nieco bardziej skomplikowane. Polega ono na próbie odgadywania przez szympanów swoich wzajemnych intencji. W jego efekcie dostrzegamy ich zdolność do oszukiwania i stosowania metapoziomowych podstępów¹⁸.

Trzecim elementem konstytuującym osobowość jest potrzeba wyrażania samego siebie i swojego stosunku do świata. I tu znowu możemy wyróżnić dwa projekty badawcze: eksperymenty dotyczące ekspresji malarskich małp znajdujących się w niewoli oraz obserwacje ich zachowania w stanie naturalnym (tańce, gimnastyki itp.). Pierwsze przeprowadzone zostały m.in. przez znanego brytyjskiego etologa Desmonda Morrisa na szympanie Congo w londyńskim ogrodzie zoologicznym, a następnie szczegółowo opisane w pracy *The Biology of Art*¹⁹. Eksperymenty wykazały, jak pisze Morris, iż zarówno małpy, jak i człowiek przejawiają pewien wrodzony zmysł estetyczny, wyrażający się w postaci zamazywania (zamalowywania) pewnych ograniczonych przestrzeni w sposób wskazujący – poprzez rytmiczny charakter owych „plam” – na istnienie pewnego repetytywnego wzorca działania²⁰. To „artystyczne zaangażowanie” nie dotyczy tylko niedostymulowanych zwierząt trzymanych w ogrodach zoologicznych. Ten sam autor za-

¹⁷ Zob. G. Gallup, *Self-awareness and the emergence of mind in primates*, „American Journal of Primatology” 2, 1982.

¹⁸ Zob. R. Byrne, A. Whiten, *Tactical deception in primates: The 1990 database*, „Primate Report” nr 27, 1990.

¹⁹ Zob. D. Morris, *The Biology of Art*, Methuen, London 1962.

²⁰ Zob. tamże, s. 141.

uważa, iż w stanie wolnym szympanie tańczą, gimnastykują się, bawią²¹. Małpa posiada więc swoistą potencję artystyczną, która mobilizuje ją do wyrażania samej siebie.

Nauka

Jednym z ważniejszych przejawów inteligencji u małp człekokształtnych, który wpływa na powstanie i rozwój osobowości, jest zdolność uczenia się. Według Morrisa, jest ona wynikiem szerszego programu behawioralnego mieszczącego się w obrębie ogólnego zmysłu badawczego, charakterystycznego dla naczelnych²². Monika Meyer-Holzappel nazywa takie zachowanie eksploratywnym lub „z ciekawości”.

Z naszego punktu widzenia istotne jest, czy prowadzi ono do wytworzenia się indywidualnych cech osobowościowych u małp. Wedle przekazywanych opisów, tak właśnie jest, choć można mieć pewne wątpliwości, co do tego, na czym właściwie owa nauka miałaby polegać. Słynne już przykłady posługujących się językiem symbolicznym małp dowodzą jedynie plastyczności ich umysłu, nie zaś wyrażania samego siebie poprzez formy abstrakcyjne. Takiego zdania jest choćby Herbert Terrace badający szympana o przewrotnym imieniu *Nim Chimpsky*²³. Z drugiej jednak strony, skoro Koko – szympanica posługująca się językiem migowym i malująca zarazem – potrafiła na zadanie „narysuj miłość i nienawiść” odpowiedzieć dwoma rysunkami (czerwony kłęb zakrętasów jako miłość, czarne ostre kontury jako nienawiść)²⁴, to nie dziwi, że owe „zbieżności” między ludzkimi intuicjami a ekspresjami szympanów muszą zastanawiać.

Strategie

Znakomitym przykładem istnienia indywidualnej osobowości u zwierząt są tak zwane strategie postępowania. Mieszczą się one w interesującym nas układzie w tym, co John Maynard Smith nazywa *evolutionary stable strategy* (strategia

²¹ Zob. D. Morris, *Naga małpa*, tłum. zbiorowe, Wiedza Powszechna, Warszawa 1974, s. 182.

²² Zob. tamże, s. 174.

²³ Zob. A. Hoffman, *Wokół ewolucji*, PIW, Warszawa 1983, s. 10.

²⁴ Podaję za: R. Wrangham, D. Peterson, *Demoniczne samce*, wyd. cyt., s. 308.

ewolucyjnie stała lub stabilną)²⁵. W wersji Antoniego Hoffmana, „strategia ewolucyjnie stała to taka strategia postępowania, że jeśli stosują się do niej wszystkie osobniki w populacji, to żaden mutant, który chciałby zachować się inaczej, nie odniesie sukcesu i zostanie przez dobór naturalny wyeliminowany”²⁶. Jej popularną wersją jest tzw. *hawk and dove strategy* (strategia jastrzębia i gołębia), która radzi, że aby odnieść sukces, trzeba zależnie od sytuacji dobrać do niej odpowiednio długofalowe działanie: być gołębiem, kiedy trzeba, innym zaś razem jastrzębiem. W tym wypadku przypomina ona to, co radził swojemu księciu Niccolò Machiavelli: „Przeto książę, zmuszony umieć posługiwać się dobrze naturą zwierząt, powinien spośród nich wziąć za wzór lisa i lwa, albowiem lew nie umie unikać sidła, a lis bronić się przed wilkami. Trzeba przeto być lisem, by wiedzieć, co sidła, i lwem, by postrach budzić u wilków”²⁷. W radzie Machiavellego widać wyraźnie, na czym polega strategia ewolucyjnie stała – wystarczy tylko zastąpić lwa jastrzębiem, a lisa gołębiem.

W ostatnich latach tę wywiedzioną z teorii gier symulację skutecznie stosuje się do opisu i analizy wielu sytuacji konfliktowych (np. walki płci, pokoleń itp.) zarówno w opisach działań ludzi, jak i zwierząt²⁸. Teoria samolubnego genu Richarda Dawkinsa podaje jej uwspółcześioną wersję, z której jasno wynika, że staje się ona skuteczna tylko wtedy, gdy jednostka – nieważne, czy nazwiemy ją osobnikiem, maszyną genową, czy jeszcze inaczej – jest w stanie świadomie dostosować swoje postępowanie do zastanej sytuacji, czyli po prostu dobrać do niej optymalny wariant działania „Strategię ewolucyjnie stabilną definiuje się jako taką strategię – powiada Dawkins – której od momentu, gdy zostanie przyjęta przez większość członków populacji, nie jest w stanie wyprzeć żadna inna strategia alternatywna. (...) Innymi słowy to, jaka strategia jest najlepsza dla pojedynczego osobnika, zależy od tego, co robi większość populacji”²⁹. Wymaga to jednak świadomości własnych możliwości i celów oraz tego, co dzieje się na zewnątrz, a w ostatnim etapie zestawienia ich ze sobą oraz pewnej społecznej zgody, co do wspólnoty interesów.

²⁵ Zob. J. Maynard Smith, *Problemy biologii*, tłum. M. A. Bitner, PWN, Warszawa 1992, 117 i n.

²⁶ A. Hoffman, *Wokół ewolucji*, dz. cyt., s. 31.

²⁷ N. Machiavelli, *Książę, Rozważania nad pierwszym dziesięcioleciem historii Rzymu Liwiusza*, tłum. Cz. Lange, PIW, Warszawa 1987, s. 87.

²⁸ Por. A. Hoffman, *Wokół ewolucji*, dz. cyt., s. 32.

²⁹ R. Dawkins, *Samolubny gen*, tłum. M. Skoneczny, Prószyński i S-ka, Warszawa 1996, s. 107.

Seks i opieka nad potomstwem

Seks jest tą sferą zachowań, w której indywidualność przejawia się w sposób szczególny i to nie tylko w ramach opisywanej powyżej strategii, choć to dla niego została ona początkowo stworzona. W rozdziale *Seks i superseks* swojej słynnej pracy *The Human Zoo* D. Morris wyróżnia dziesięć podstawowych funkcji seksu, z których tylko cztery można uważać za mechanizmy służące biologicznemu dobru gatunku czy populacji³⁰. Znamienny jest też opis bonobo podany przez Richarda Wranghama i Dale'a Petersona w pracy *Demoniczne samce*, gdzie wzajemne związki homoseksualne pomiędzy darzącymi się sympatią samicami regulują napięcia istniejące pomiędzy grupami i wewnątrz grupy³¹.

Podobna jest też rola opieki rodzicielskiej w przypadku naczelnych. Najczęściej silne związki między matką a dzieckiem tłumaczy się w kategoriach teorii nakładów rodzicielskich Roberta Triversa³². Teoria ta, podobnie jak teoria samolubnego genu Dawkinsa, stara się tłumaczyć wszelkie akty poświęcenia jednej osoby względem drugiej, w tym obok aktów altruizmu także opiekę rodzicielską, ekonomiczną analizą zysków i strat. Jednak nawet w tak skrajnej postaci zakłada istnienie silnych emocjonalnych więzi pomiędzy konkretnymi osobnikami.

Walka o władzę

Walka o władzę, agresja, przyjaźń i altruizm, a także współpraca między poszczególnymi osobnikami tworzącymi doraźne koalicje w celu osiągnięcia zamierzonego stanu rzeczy, przemawiają także za tezą o istnieniu złożonego życia społecznego u omawianych zwierząt. Czy na ich podstawie można wnosić o istnieniu złożonych osobowości poszczególnych jednostek w grupie? Sądzę, że tak. Oto krótki opis osobnika, podany przez zainteresowaną tą kwestią badaczkę: „Od początku było oczywiste, że Figan jest wyjątkowo inteligentny. (...) Równie wyraźna była jego determinacja zajmowania coraz wyższej pozycji w hierarchii samców”³³. Dalej dowiadujemy się, że samcowi chodziło o zdobycie dominującej pozycji w grupie i możliwie największej ilości samic, czyli o seks i władzę. Czy „ludzki” władcom, jakkolwiek by się maskowali, chodzi o coś więcej? Przypominam o biologicznych

³⁰ Zob. D. Morris, *Ludzkie Zoo*, tłum. P. Pretkiel, Prima, Warszawa 1997, s. 82-126.

³¹ Zob. R. Wrangham, D. Peterson, *Demoniczne samce*, dz. cyt., s. 254-256.

³² Por. R. L. Trivers, *Parental investment and sexual selection*, w: B. Campbell (red.), *Selection and Descent of Man*, Chicago 1972, s. 136-179.

³³ J. Goodall, *Przez dziurkę od klucza*, wyd. cyt., s. 56.

determinantach tzw. „afery rozporkowej”, gdzie w gruncie rzeczy szło o to samo. Dlaczego więc odmówić – skoro są równie sprytni, ambitni i bezkompromisowi w swym działaniu i zgodni co do celów – indywidualnych cech osobowościowych dominującym szympanom i gorylom, skoro doszukuje się ich u dawnych władców czy dzisiejszych polityków?

Dewiacje

Jednym z najciekawszych aspektów istnienia osobowości są dewiacje, czyli odstępstwa od ogólnie przyjętego wzorca zachowania. Czy w świecie zwierząt mamy do czynienia z psychopatycznymi mordercami, gwałcicielami, furiatami, ale i np. z artystami? Okazuje się, że tak. Orangutany-kały w przystępie „męskiej seksualnej desperacji” gwałcą samice³⁴, matka i córka z grupy szympanów z Gombe skrycie mordują dzieci innych samic³⁵, lew, który w akcie „słodkiej zemsty” pastwi się nad mordowaną, bezbronną już w tym momencie hieną³⁶, bonobo-filozof z opisów Roberta Yerkesa³⁷, wreszcie ulubieniec londyńskiego ogrodu zoologicznego i angielskiej telewizji szympan Congo, który w ferworze tworzenia nowych dzieł malarskich odmawia przyjmowania pokarmów³⁸, to niektóre tylko przykłady przemawiające na korzyść stawianej tezy. Wydaje się, że jeśli doszukiwać się tu jakichś różnic, to jedynie w stopniu nasilenia tego zjawiska. Jednak w tym wypadku ma to związek ze zgubnym wpływem nienaturalnego środowiska, jakim jest u ludzi miasto, a w przypadku zwierząt ogród zoologiczny³⁹.

Problem podmiotu zmian ewolucyjnych – pierwotny egoizm

Wszelkie powyższe rozważania tracą sens, gdyby okazało się, że w milcząco przez nas przyjmowanej teorii ewolucji podmiotem zmian ewolucyjnych nie są jednostki, ale inne – większe lub mniejsze – całości. Do takich zaliczyć można: ga-

³⁴ Zob. R. Wrangham, D. Peterson, *Demoniczne samce*, wyd. cyt., s. 162-175.

³⁵ Zob. J. Goodall, *Przez dziurkę od klucza*, wyd. cyt., s. 89-93.

³⁶ Por.: H i J. van Lawick-Goodall, *Zabójcy bez winy*, tłum. G. Bujalska-Grüm, L. Grüm, PWN, Warszawa 1973, s. 218.

³⁷ Zob. w: Wrangham, Peterson, *Demoniczne samce*, wyd. cyt., s. 267.

³⁸ Zob. D. Morris, *Animal Days*, Cape, London 1979, s. 166-167.

³⁹ Por.: D. Morris, *Ludzkie Zoo*, wyd. cyt., s. 7.

tunki, grupy krewniacze, plemiona-tryby⁴⁰, geny i genotypy, grupy-gangi⁴¹. Jednak w nowszych pracach poświęconych temu zagadnieniu coraz częściej odchodzi się od tego typu rozwiązań na rzecz tego, jakie zaproponował Karol Darwin, który nie wykluczając przecież istnienia większych podmiotów działań, stał na stanowisku, że podstawowym podmiotem ewolucji jest jednostka. W skrajnej współczesnej postaci tej teorii, reprezentowanej przez odchodzącego coraz bardziej od pierwotnych założeń swej socjobiologii Edwarda O. Wilsona, nawet w świecie owadów (mrówek w tym wypadku) istnieje pierwotny egoizm, który sprawia, że stojące na straconej pozycji w mrówczej wojnie robotnice wolą raczej poddać się, niż „umrzeć za królową”⁴².

Można zatem powiedzieć, że świat zwierząt charakteryzuje pierwotny egoizm, który u wysoce uspołecznionych gatunków naczelnych, takich jak szympan, bonobo, człowiek czy goryl, nabiera dodatkowych cech wyróżniających poszczególne osobniki. Zespół tych cech nazwać można osobowością i temperamentem.

Osobowość u małp czy małpia osobowość?

Wszelkie tego typu badania zmierzają, jak się wydaje, do dwóch wzajem najwyraźniej warunkujących się celów. Nie chodzi bowiem ani tylko o „zezwierzęcenie człowieka”, ani tylko o „uczłowieczenie małpy”, ale zarazem o jedno i o drugie. W efekcie zwierzęta stają się coraz bardziej ludzkie, ludzie zaś coraz bardziej podobni do zwierząt. Przykładem pierwszego typu jest sposób opisywania ich w ostatnich czterech dekadach XX wieku. I tak w latach 60-70. szympany i goryle były niczym hipisi, bawiły się, uprawiały seks, nie przejawiały agresywnych skłonności; słowem „dzieci-kwiaty lasów równikowych”. W następnej dekadzie przewagę zyskały *yuppies* – znerwicowane samce naczelnych bez przerwy walczące ze sobą o władzę, knujące intrygi, robiące karierę samce alfa i ich „usłudni do czasu” koalicyjanci, a kluczowym pojęciem staje się „wyścig szczurów”. Lata 90. przynoszą zmianę tego „pseudo-paradygmatu” biologicznego. Na pierwszy plan wysuwają się, jeszcze niedawno nie zauważane szympany karłowate, zwane teraz bonobo. Ich szczególną cechą jest rozwiązłość seksualna oraz swoisty „luz” – tym razem jednak w konwencji modnych w ostatniej dekadzie związków homo i biseksualnych.

⁴⁰ Od ang. *Tribe* – „plemię”.

⁴¹ Jest to jedna z nowszych propozycji; zob. *Demoniczne samce*, wyd. cyt., s. 206 i n.

⁴² Por.: B. Hölldobler, E. O. Wilson, *Podróż w krainę mrówek*, tłum. J. Prószyński, Prószyński i S-ka, Warszawa 1998, s. 204.

Z drugiej strony doszukiwanie się u naczelných osobowości, a w efekcie działań etycznych, ma na celu wskrzeszenie – tym razem w ewolucyjnej perspektywie – problemu natury ludzkiej⁴³. Jest to więc w gruncie rzeczy poszukiwanie naszych gatunkowych korzeni; w tym wypadku biologicznych źródeł moralności, indywidualizmu, kultury. Pytając zatem o moralność czy osobowość u małych człekokształtnych, pytamy tak naprawdę o siebie. Nie przekreśla to jednak wagi poruszanych zagadnień, jedynie uzmysławia nam część ukrytych intencji.

Zakończenie

Staralem się wykazać, że przynajmniej gdy mowa o naczelných, możemy wnieść o istnieniu złożonej indywidualnej osobowości, rozwiniętej – podobnie jak ma to miejsce w przypadku ludzi – na bazie temperamentu. Powstaje jednak pytanie, czy wystarcza to do stworzenia nowej etyki w zarysie zaproponowanym przez Jane Goodall. Uważam, że nie. Jedną z najważniejszych przeszkód w osiągnięciu tego celu jest komunikacja, rozumiana tutaj jako międzygatunkowe porozumiewanie. Już sama definicja społeczeństwa wyklucza taką możliwość, albowiem w jego skład wchodzi wyłącznie osobniki należące do jednego gatunku. Wydaje się też, że w świecie ludzkim stworzenie jednej uniwersalnej etyki w sytuacji tak wielkiego zróżnicowania wzorców kulturowych może być uznane za nieco utopijne. Czy zatem wciąganie w to jeszcze zwierząt, których światy znacznie bardziej różnią się od naszych, nie jest już całkowicie utopią? Czy nie istnieje istotna bariera komunikacyjna uniemożliwiająca istnienie takiej nieograniczonej etyki? Jeśli twierdząco odpowiemy na te pytania, pozostaje nam uznanie, że owym nowym kodeksem moralnym, w którym opisywane powyżej fakty miałyby swoje odniesienie, jest Karta Praw Zwierząt, która miałaby, jak proponuje D. Morris, zastąpić funkcjonujące do tej pory „ludzkie przykazania”⁴⁴. I dalej w gruncie rzeczy, używając zwrotu Jareda Diamonda, nie będziemy wiedzieli, „w którym miejscu zabicie staje się morderstwem, a zjadanie – kanibalizmem”⁴⁵.

Bez wątplenia jednak na obecnym stanie badań myśl Schweitzera staje się niezwykle aktualna: „Etyka – powiada on – która pozostawia poza obrębem swego

⁴³ Por. E. Morin, *Zagubiony paradygmat – natura ludzka*, tłum. R. Zimand, PIW, Warszawa 1977, s. 33 i n.

⁴⁴ Zob. D. Morris, *Nasza umowa ze zwierzętami*, tłum. K. Chmiel, Książka i Wiedza, Warszawa 1995, s. 92.

⁴⁵ J. Diamond, *Trzeci szympan. Ewolucja i przyszłość zwierzęcia zwanego człowiekiem*, tłum. J. Weiner, PIW, Warszawa 1996, s. 49.

zainteresowania nasz stosunek do zwierząt, jest niepełna”⁴⁶. Wydaje się zatem, że dalszym krokiem na drodze do zbudowania nieograniczonej etyki winno być zredefiniowanie podstawowych pojęć, takich jak jednostka, społeczeństwo, a w dalszej mierze wypracowanie rozwiązań, które pozwolą bądź ominąć pułapki bariery komunikacyjnej („etyka poza barierami”), bądź zminimalizować jej efekt.

⁴⁶ A. Schweitzer, *Problem etyki w wyższym stadium rozwoju ludzkiego myślenia*, wyd. cyt., s. 230.

JACEK LEJMAN

ETHICS AND TEMPERAMENT

(Summary)

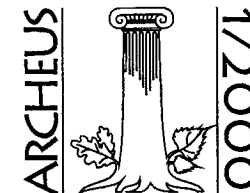
This article calls in question the opinion about the role of primate (animal) temperament in the process of evolution of morality. The present analysis of selected threads of ethology and sociobiology aims at reconstruction of the Goodall's conception of ethics. Inspired by Schweitzer's basic postulate of *die Ethik der Ehrfurcht vor dein Leben* Goodall postulates a new model of ethics based on the principles existing at the same level for humans and animals. What Schweitzer and Goodall postulate is essentially a question of moralism/immoralism in nature and our role and place in a world ecological system.

Interpreted in a new way this biological reduction seems to be only a method of analysis of the human and animal behaviour. This programme, conceived of as a revaluation of values, has given rise to many controversies and has been rather freely interpreted. The question moralism/immoralism, in addition to critical elements, includes a positive ethical programme proposed by ethologists and sociobiologists. This postulate is sufficient for the direct problem of objective/subjective subject of evolution. What is the essence of biological processes of morality, values, individual ethics in social animals? How do we translate it into a problem of human ethics, morality and law? Looking for answers to these question, ethologists point out that in everyday actions and behaviours social limitations and morality are frequently taken from evolutionary needs, also called evolutionary strategies, especially evolutionary stable strategies. As a result of it social animals make behavioural system transformed in a process of evolution in patterns of social behaviours. An analysis of representative biological conceptions of social behaviours in animals and men (learning, sexuality, pathological behaviours, creativity, paintings, etc.) reveals a crucial epistemological problem, which is an essential source of a crisis in the contemporary human science. The philosophical assumptions of these conceptions do not include any axiological or ethical descriptions of the situations of the scientific change. In the author's opinion we need to examine symptoms of the crisis and seek possibilities to find a way out of this situation.

Key words: **evolution, sociobiology, ethology, morality, social animals**

Adres do korespondencji*Address for correspondence*

dr Jacek Lejman
 Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej
 Instytut Filozofii
 Pl. Marii Curie-Skłodowskiej 4
 20-031 Lublin



STANISŁAW POPEK

**BADANIA EMPIRYCZNE
 NAD OSOBOWOŚCIĄ LUDZI TWÓRCZYCH
 WE WSPÓŁCZESNEJ PSYCHOLOGII**

1. Psychologiczne modele jednostek twórczych

Psychologia naukowa od początku swojego rozwoju nigdy nie była dziedziną jednolitą. Charakterystyka funkcjonowania człowieka jako jednostki społecznej przebiegała i przebiega jednocześnie w kilku nurtach. Podobnie przedstawia się problem dookreślenia tych właściwości psychofizycznych człowieka, które warunkują, czy też odpowiedzialne są za aktywność i efektywność twórczą. Podstawowe wątpliwości związane z tym problemem sprowadzały się do następującego pytania: czy o twórczości ludzkiej decyduje jakaś jedna, generalna właściwość, np. poziom intelektualny, czy też uzdolnienia twórcze człowieka zależą od wielu funkcji złożonych, a jednocześnie wewnętrznie zintegrowanych? Upraszczając można powiedzieć, że w tych dwu członach pytania mieszczą się dwa różne modele teoretyczne jednostki twórczej. Są to oczywiście modele hipotetyczne, wyznaczające nie tylko zakres opisywanych właściwości zapewniających podejmowanie skutecznej aktywności twórczej, ale także określające metodologiczne podstawy weryfikacji empirycznej przyjętych założeń. Można zatem przyjąć, że czynność tworzenia modeli wyjaśniających dyspozycje twórcze człowieka jest, jak sądził A. Koestler, za każdym razem konstruowaniem „kodów i macierzy”. Kody to reguły, schematy zachowania, świadome lub automatyczne, wchodzące w skład czynności twórczych i odtwórczych. Macierz jest całym zespołem właściwości i kodów zachowania, które w sumie składają się na daną właściwość, np. intelektualną. Twórczość może być zatem rezultatem jednorodnej macierzy lub też szczęśliwym połączeniem elemen-

tów wielu macierzy, tj. tak zwanego procesu bisocjacji (A. Koestler, 1965). Cele tego opracowania nie pozwalają na dalsze dywagacje, lecz zmuszają do konkretyzacji, stąd też potrzeba dookreślenia i nazwania owych modeli.

Model intelektualny lub poznawczy tworzony jest przez tych psychologów, którzy od czasów F. Galtona (1869) upatrują w poziomie intelektualnym człowieka główną bądź jedyną siłę sprawczą, odpowiedzialną za aktywność i efektywność innowacyjną. W nurcie tym proces twórczy sprowadzany jest do rozwiązywania problemów na drodze rozumowania, stopniowego dochodzenia (etapami) do uświadamiania sobie istoty trudności, poprzez wytwarzanie hipotezy, do ich weryfikacji i sprawdzania użyteczności bądź zgodności z pierwotnym celem. Model taki w klasycznej postaci zakłada pełny udział świadomości twórcy: od pomysłu, od dookreślenia problemu, do jego rozwiązania i sprawdzania.

Wyrazem takiego stanowiska może być określenie możliwości twórczych przez J. Trzebińskiego (1978, 1981), który pisał: „Pierwszą z nich jest poziom otwartości spostrzegania. Jest on określony przez ilość napływających z otoczenia informacji, które mogą być kodowane poznawczo, przez możliwości kodowania informacji w sposób niezdeformowany istniejącymi reprezentacjami poznawczymi i przez liczbę problemów powstających w wyniku kodowania napływających informacji. Drugą właściwością jest poziom oryginalności myślenia określany przez stopień, w jakim myślenie prowadzi do nowych rezultatów, nowych w stosunku do posiadanej przez człowieka wiedzy i reguł korzystania z niej, a także w stosunku do wiedzy funkcjonującej w jego społecznym otoczeniu.

Trzecią właściwością jest wielkość tolerancji niezgodności poznawczych i wielkość niezgodności poznawczych optymalnie zaspokajających motywację ciekawości.

Zgodnie z powyższym rozumieniem, im większa jest otwartość spostrzegania, im wyższa oryginalność myślenia, im większa tolerancja niezgodności poznawczych i im większe niezgodności zaspokajają ciekawość, tym większe są możliwości twórcze człowieka, tym bardziej prawdopodobne, że rezultaty jego działań będą odbiegały skalą swojej nowości i doniosłości od już znanych. Powyższe rozumowanie nasuwa wniosek, że uwarunkowań możliwości twórczych człowieka szukać należy wśród właściwości funkcjonowania podstawowych struktur jego umysłu” (J. Trzebiński, 1981, s. 8-9).

Oczywiście jest to wypowiedź przykładowa. Nie jest to pogląd nowy i odosobniony. Źródłem takiego pojmowania właściwości warunkujących wszelką twórczość należy upatrywać w poglądach pierwszych badaczy zdolności, za pomocą testów psychologicznych pozwalających na ilościowy pomiar ich poziomu. Takiemu podejściu towarzyszyło budowanie koncepcji zdolności, gdzie właściwości intelektualne były głównym i szczytowym czynnikiem, warunkującym poziom osiągnięć. Mam tu na uwadze F. Galtona, A. Bineta, T. Simona, J. M. Cattella, L. M. Termana,

I. R. Wechslera, a także w nowszych czasach J. P. Guilforda, dla których warunkiem wszelkich osiągnięć (w tym także twórczych) jest wysoki rozwój intelektualny człowieka (J. P. Guilford, 1978). Problemem rozstrzyganym ciągle od nowa, chociaż na zasadzie kontynuacji, jest wewnętrzna struktura zwana intelektem, co potocznie bywa określane jako natura ludzkiego umysłu.

Wzmiankowany nurt reprezentowany jest także w polskiej psychologii i badaniach empirycznych Z. Pietraśińskiego (1969, 1975), J. Rudniańskiego (1977, 1981, 1984), J. Kozieleckiego (1969), a w ostatnich latach przez wspomnianego J. Trzebińskiego (1981), C. Nosala (1979, 1990, 1992), E. Nęckę (1987, 1994) i wielu innych. Zdaniem C. Nosala, współczesne badania nad twórczością „koncentrują się głównie na mechanizmach przetwarzania informacji (...). Współczesną psychologię, podobnie jak wiele innych dziedzin nauki, obejmuje głęboka rewolucja poznawcza. Wyraża ją powstanie nowego paradygmatu, polegającego na coraz szerszym stosowaniu poznawczych (informacyjnych) wyjaśnień i modeli w rozwiązywaniu różnych problemów psychologicznych. Zgodnie z tym paradygmatem przyjmuje się, że proces tworzenia reprezentacji umysłowych i operowania symbolami mają podstawowe znaczenia w zrozumieniu istoty ludzkiej psychiki i jej różnorodnych mechanizmów regulacyjnych” (C. Nosal, 1992, s. 5). W świetle poglądów C. Nosala w procesie twórczym uczestniczą dwa główne mechanizmy: „kodowania informacji” i „przetwarzania informacji”, a podstawową właściwością odpowiedzialną za efektywność tych procesów jest myślenie.

Tak rozumiany proces tworzenia swoimi korzeniami sięga do niektórych poglądów psychologów postaci, dla których twórczość polegała na przestrukturalizowaniu znanych elementów (informacji) w nowe całości (układy spoiste), wcześniej nieznanne. Jest też nawiązaniem do założeń „teorii pola”, gdzie twórczość była określana jako reorganizacja pola spostrzeniowego i tworzenia nowych konfiguracji ze znanych elementów, dających w konsekwencji nową strukturę, nowy wytwór ideowy lub przedmiotowy (W. Wertheimer, H. G. Gough, B. McKeller, B. Ghiselin, J. Bruner i inni). Ale psychologowie ci nie wyjaśniali wówczas, jak powstają informacje całkowicie nowe, skąd pochodzą informacje pierwotne; czyżby tylko z postrzegania istniejącej rzeczywistości? Istotą było kodowanie informacji, a następnie przetwarzanie informacji już w kulturze istniejących. Czyżby informacje pierwotne posiadały genę natywistyczną? Skąd biorą się owe informacje, dla których trudno znaleźć formę kodów językowych, a przecież myślenie i język są ze sobą organicznie sprzężone? To tylko niektóre pytania, które rodzą się w sytuacji zawieszenia problemu w przestrzeni i w czasie.

Współczesne koncepcje poznawcze twórczości są niewątpliwie płodne w dokonania naukowe w odniesieniu do takich dziedzin, jak uczenie się, rozwiązywanie poznawczych zadań naukowych i technicznych. Trzeba stwierdzić, że natura tych dziedzin jest najbliższa poznawczym modelom rozwiązywania problemów. Czy

jednak struktura poznania i tworzenia treści naukowych i technicznych jest na tyle uniwersalna i globalna, że wyczerpuje i łączy wszystkie inne dziedziny życia? Wydaje się, że modele te są zbyt wąskie, a nawet bezradne wobec niektórych odmian (typów) twórczości artystycznej. Próby generalizacji tych koncepcji na wszelkie zachowania twórcze człowieka mogą być usprawiedliwione tym, że ich twórcy z autopsji doświadczają na ogół względnie jednorodnej twórczości naukowej. Wydaje się, że głównie z powodu braku rozstrzygnięcia wielu istotnych pytań od czasów refleksji filozoficznej rozwija się także inny model jednostki twórczej, opartej na kształtowaniu się obrazu osobowości ludzkiej.

Wzmiankowany tu jedynie model poznawczy wymaga dogłębnej analizy choćby z tego powodu, że jest jak się wydaje najbardziej czytelną koncepcją wyjaśniającą procesy twórcze. Będzie to przedmiotem rozważań w dalszej części tej pracy. Obecnie zajmiemy się **modelem osobowościowym ludzi twórczych**.

Badania empiryczne nad osobowością ludzi twórczych podjęto na szeroką skalę po roku 1950, a zatem po wystąpieniu J. P. Guilforda na Kongresie Amerykańskiego Towarzystwa Psychologicznego, na którym jako ówczesny przewodniczący zwrócił się z apelem o podjęcie badań nad zaniedbaną jego zdaniem dziedziną, jaką jest twórczość ludzka, a głównie nad jej psychologicznymi i społecznymi uwarunkowaniami (J. P. Guilford, 1950). Podjęte badania prowadzono, jak już wcześniej wspomniałem, w dwu głównych nurtach: pierwszy opierał się na tradycji psychologii ogólnej i dotyczył ujmowania twórczości sprowadzanej do intelektualnych uwarunkowań rozwiązywania problemów twórczych, odbioru i przetwarzania informacji, drugi nawiązywał do tradycji filozoficznej, a dalej rozwijał się na gruncie anglosaskiej psychologii różnic indywidualnych. Ten drugi nurt występował głównie w Stanach Zjednoczonych i zmierzał do opisu cech ludzi twórczych. Były to badania prowadzone w grupach dzieci, młodzieży i ludzi dorosłych, którzy wykazali się w swoim dorobku życiowym znaczącymi osiągnięciami twórczymi. Wielkie zasługi w tym zakresie położyli m.in. H. H. Anderson, F. Barron, R. B. Cattell, L. Hudson, P. W. Jackson, R. May, D. W. MacKinnon, S. J. Parnes, M. I. Stern, C. W. Taylor, E. P. Torrance i wielu innych, realizujących zespołowe badania w szkołach, uczelniach, w wojsku, przemyśle (A. Strzalecki, 1969, s. 5-7).

2. Metody badania osobowości twórczej

Gdy mówimy o badaniach empirycznych, zaraz na początku jawi się pytanie: jakimi metodami zbierano analizowane wyniki. W przypadku badań nad osobowością ludzi twórczych na początku należy wymienić wzmiankowaną wcześniej metodę biograficzną. Posługiwano się nią od przełomu XIX i XX wieku, a studium

H. Türka *Człowiek genialny* (1903) i L. Loewenfelda *Geniusz i jego przedstawiciele w sztuce plastycznej* (1909) do dzisiaj uchodzą za prace bardzo wartościowe. Metoda biograficzna jest to „psychologiczna analiza biegu życia ludzkiego, mająca na celu bądź poznanie prawidłowości ogólnych psychicznego rozwoju człowieka, bądź poznanie kształtowania się jego osobowości czy jakiegoś jej składnika strukturalnego w całokształcie zewnętrznych i wewnętrznych uwarunkowań” (W. Szewczuk, 1979, s. 140). Wspomniany L. Loewenfeld poddał analizie rozwój i właściwości psychiczne takich wybitnych twórców jak: Leonardo da Vinci, Michał Anioł, Tycjan, Rafael, Dürer, Holbain, Rubens, Rembrandt, Meissonier, Böcklin i Feuerbach. Na podstawie materiałów źródłowych porównywał takie czynniki jak: pochodzenie i stosunki rodzinne, rozwój umysłowy do piętnastego roku życia, wychowawczy wpływ otoczenia, sferę intelektualną, sferę uczuciową, sferę woli, charakter, cechy patologiczne, potomstwo, a w szczególności konkretne osiągnięcia twórcze.

E. Kretschmer w pracy *Ludzie genialni* (1938), wykorzystując dorobek naukowy C. Lombroso, F. Galtona i L. Loewenfelda, poddał analizie wielu wybitnych filozofów, muzyków, plastyków, kładąc akcent na sławne rodziny Bachów, Strausów, d'Albert, Beethovena, Brahmsa, Mozarta, Offenbacha, Schuberta, Vivaldiego oraz Schillera, Lessinga, Herdera i innych. W latach 50-tych metodą biograficzną posługiwało się wielu psychologów, m.in. R. B. Cattell i B. Ghiselin (analiza trzydziestu ośmiu wybitnych muzyków, poetów, malarzy i naukowców). Wspomniane badania wpłynęły na uściślenie metody. Wcześniej zarzucano badaczom dowolność, subiektywizm, posługiwanie się materiałem z pogranicza fikcji literackiej, nadmierną opisowość itp. Badania prowadzone przez psychologów po 1959 roku szły w kierunku kategoryzacji, opracowywania kwestionariuszy i skal, dających możliwość ilościowego opracowywania wyników (B. Ghiselin, 1964).

Po upadku atrakcyjności metody biograficznej w latach 50-tych i 60-tych, nastąpiło odrodzenie jej jako metody dającej wyniki jakościowe, prócz ilościowych, i to w sytuacji naturalnej dla twórcy. Świadczy o tym fakt pojawienia się setek prac na temat jednostek wybitnych. Dzisiaj wśród orientacji psychodynamicznej, behawioralnej czy fenomenologicznej, dla których można znaleźć określone poparcie empiryczne, żadna z nich nie ma i nie może mieć monopolu na empirycznie potwierdzoną teorię zachowania. Im bardziej skomplikowany problem, a do takich należy niewątpliwie osobowość ludzi twórczych, tym trzeba poszukiwać wielowymiarowych i pogłębionych metod badawczych.

Obserwacja zachowania się jednostek twórczych opiera się na kanonach dobrej obserwacji psychologicznej, tj. powinna charakteryzować się dobrym przygotowaniem obserwatora-badacza, jasno sprecyzowanym celem obserwacji, systematycznością i odpowiednią długością czasu trwania, trafnym wyborem czynności poddawanych obserwacji (np. proces twórczy, zachowanie się twórcy w kontaktach

społecznych, w nowych sytuacjach itp.). Obserwacja stanowi na ogół metodę pomocniczą w gromadzeniu faktów i formułowaniu hipotez, które należy poddać weryfikacji za pomocą innych metod i narzędzi badawczych. Może też towarzyszyć rozmowie, wspólnej analizie wytworów działalności twórczej i wówczas ma charakter tradycyjnych badań w warunkach naturalnych, po których następuje wypełnienie odpowiedniej dokumentacji: przygotowanego wcześniej kwestionariusza obserwacji, opisu itp. Metoda ta może mieć również charakter obserwacji „uzbrojonej”, tj. może być zapisem na taśmie filmowej, magnetofonowej, obserwowaniem przez specjalną szybę, pozwalającą na ukrycie obserwatora. Można także stosować obserwację uczestniczącą, np. podczas wspólnej pracy twórczej w pracowni, w plenerze.

W przypadku twórczych działań artystycznych, obserwacja jest najstarszą metodą poznania. Jak pisze R. Popok, „metodą obserwacji posługiwali się mistrzowie wszystkich epok, mimo że dopiero Renesans przynosi nam źródła pisane na ten temat. Była to na ogół obserwacja potoczna, dotycząca zachowania się młodego adepta sztuki (ucznia) w całym procesie przywarsztatowego kształcenia, od mieszania i ucierania farb poprzez proces przygotowywania warsztatu tworzenia, poprzez wielokrotnie powtarzający się proces twórczy, aż do ukończenia i oceny dzieła. Biografie wielkich mistrzów XVI-XIX wieku zawierają wzmianki na temat ocen wystawianych przez ich nauczycieli na podstawie długofalowej obserwacji i analizy wytworów. Podobnie w czasach nam współczesnych obserwacją posługują się wykładowcy średnich i wyższych szkół plastycznych i na ich podstawie wyrabiają sobie opinię o poziomie uzdolnień plastycznych, motywacji do pracy twórczej i innych cechach osobowości uczniów (studentów)” (R. Popok, 1998, s. 41).

Oczywiście przytoczony przykład jest jakimś wycinkiem rzeczywistości nas interesującej. Obserwacja prowadzona w celu analizy i opisu osobowości twórczej, w każdej dziedzinie twórczości, z uwagi na ich specyfikę, powinna być odpowiednio przygotowana i prowadzona ze znajomością dziedziny. To zaś w przypadku tradycyjnego przygotowania psychologicznego, stanowi poważną barierę.

W tym miejscu wypada także nadmienić o analizie wytworów – jako o projekcyjnej metodzie analizy osobowości. Analiza dzieł twórczych: literackich, plastycznych, muzycznych, gdzie treść i forma ma charakter subiektywny, niepowtarzalny, oddający tak zwaną prawdę artystyczną twórcy o świecie i o sobie samym, to problem zupełnie inny niż wykonywanie wytworów według instrukcji, opartych na algorytmach, traktowanych jako porównywalny materiał testowy. Wytwór spontaniczny to taki, który spełnia warunki twórczości (kryteria twórczości), tj. nowości, oryginalności, generatywności i społecznej akceptacji (z odpowiednim odroczeniem czasowym). Tylko taki wytwór zawiera odpowiedni materiał informacyjny o charakterze projekcyjnym.

Przekonanie, iż dzieło sztuki stanowi obraz wewnętrzny twórcy, jest o wiele wieków wcześniejsze niż psychologia jako nauka. „Pokaż mi dzieło swoje, a powiem ci, kim jesteś” – powiedział Leonardo da Vinci (1452-1519) do uczniów swoich (za M. Rzepińska, 1966), a należy dodać, że nie był prekursorem w tym względzie. Już Arystoteles (384-322 r. p.n.e.) przypisywał twórczości artystycznej właściwości *katharsis* dzięki rzutowaniu oczyszczającemu własnych stanów poprzez akt twórczy. Współcześnie „sztuka interpretowana jest jako akt kreacyjny o charakterze otwartym, co wymaga nieustannego współtworzenia, rekreacji, aktywnego uczestnictwa” (I. Wojnar, 1976, s. 178-179).

J. Zinker pisze, iż „każda twórczość jest wyrażonym, ujętym w zachowaniu rezultatem wielości obrazów, fantazji, wyobrażeń, myśli. Jest to proces płynący z tęsknoty za bardziej kompetentnym i wyrazistym doświadczeniem i ekspresją (...). W procesie tworzenia poszerzamy naszą psychikę, docierając do źródeł zarówno osobowościowych, jak i archetypowych” (J. Zinker, 1991, s. 12-13).

W świetle przytoczonych wywodów nie ulega wątpliwości, że wytwór artystyczny, naukowy, techniczny, a także inne formy twórczego zachowania się, stanowią materiał projekcyjny, zawierający określone informacje o osobie twórcy. W przypadku małych dzieci materiał taki (np. wytwory plastyczne) stanowi obraz związany z aktualną sytuacją, ze stanem emocji. Oznacza to, iż wytwory dziecięce nie stanowią stabilnego obrazu ich osobowości, bo też osobowość dzieci do okresu dojrzewania ma charakter dynamiczny. Przeto należy sądzić, że wytwory osób dorosłych są w miarę stabilnym materiałem informacyjnym. Trzeba w tym miejscu dodać, że nie chodzi tu o pojedynczy wytwór (obraz, wiersz, itp.), ale całą serię wytworów wykazujących wspólne cechy i właściwości.

Z analizy wypowiedzi psychologów, psychiatrów, niekiedy krytyków sztuki wynika, że materiał projekcyjny zawarty jest w trzech warstwach wytworów: w treści, formie i wartości obiektywnej, bądź subiektywnej dzieła, w odniesieniu do innych dzieł tego kręgu twórczości. Treść wypowiedzi stanowi o charakterze potrzeb, zainteresowań, aspiracji, postaw, a także cech charakterologicznych twórcy. Warstwa formalna jest materiałem pozwalającym na ocenę emocjonalności, cech temperamentalnych, ich względnej równowagi lub zaburzeń i objawów trwalszej dezintegracji. Wartości dzieła, takie jak nowość, oryginalność, generatywność świadczą o potencjale twórczym, o jakości uzdolnień, o talencie twórczym (S. Popok, 1999). Projekcyjna analiza dzieł twórczych należy do najbardziej skomplikowanych metod analizy osobowości.

Badania za pomocą inwentarzy cech, kwestionariuszy i skal osobowości ludzi twórczych to techniki wypytywania albo samoopisu, wprowadzane od lat 20-tych XX wieku, a uzyskujące w ostatnich latach coraz większe powodzenie. W przypadku inwentarzy cech, a także skal, istnieje możliwość opisu cech ludzi twórczych przez inne osoby (np. przez ekspertów). U podstaw wymienionych

narzędzi leży przekonanie, że każdy człowiek posiada w jakimś stopniu ukształtowany obraz własnej osoby („ja realne” i „ja idealne”). Funkcjonalistyczne teorie osobowości przyjmują hipotetyczne istnienie takich wymiarów jak ego (system integrujący i regulujący zachowanie się człowieka), a także self (system poglądów, wyobrażeń i postrzeżeń dotyczących własnej osoby). Te hipotetyczne zależności nasunęły przypuszczenie, że twórczość i twórcze zachowanie się człowieka jest funkcją jego wyobrażeń i poglądów o sobie samym (obraz swojej osoby) i roli, jaką pełni on w wykonywanym zawodzie (M. I. Stein, 1956). Efektem tych założeń stały się inwentarze cech w postaci stwierdzeń (zapisane w formie przymiotnikowej), określających arbitralnie zbiór cech osobowości twórczej.

W tym miejscu wypada także zaprezentować Kwestionariusz Twórczego Zachowania (KANH), oryginalne narzędzi badawcze opracowane przez S. Popka w roku 1980 (pierwsza wersja eksperymentalna) i doskonalona do 1989 roku, a następnie wydana wraz z podręcznikiem (1990). Koncepcja kwestionariusza opiera się na założeniu, że osobowość ludzi twórczych wyraża się poprzez postawę twórczą, na którą składają się dwie sfery: poznawcza i charakterologiczna. „Sfera poznawcza wynika z dyspozycji intelektualnych, ale w szerszym ujęciu niż to ma miejsce przy pomiarach ilorazu inteligencji, a wiążąca się z możliwościami instrumentalnymi tj. wysoką wrażliwością i zdolnością w postrzeganiu (uzdolnienia percepcyjne), zapamiętywaniu, a głównie w przetwarzaniu i wytwarzaniu informacji nowych”, a to za sprawą wyobraźni, intuicji i myślenia dywergencyjnego. Ta sfera poznawcza została określona jako zachowanie heurystyczne, ponieważ zakres pomiaru znacznie wykracza poza myślenie dywergencyjne. Cechy przeciwstawne wyznaczają typ konwergencyjny, określony w kwestionariuszu jako zachowanie algorytmiczne. Już na tym przykładzie widzimy, że każda wartość występująca w pomiarze zdolności jest traktowana dynamicznie jako cecha ciągła (*continuum*), stąd jednakowo ważne są tu oba skrajne wymiary: zachowania algorytmiczne i zachowania heurystyczne, mimo że osobowość twórczą określa zdecydowana dominacja zachowań heurystycznych nad algorytmicznymi (ale nie statyczna wyłącność).

Drugą sferę stanowi zespół cech charakterologicznych zabezpieczających aktywne realizowanie się potencjalnych możliwości poznawczych jednostki ludzkiej. Przyjmując zatem nadrzędność osobowości w stosunku do zdolności i uzdolnień specjalnych, wychodząc z założenia, że efektywne realizowanie się predyspozycji poznawczych możliwe jest jedynie we współdziałaniu z innymi cechami osobowości określonymi umownie jako postawa nonkonformistyczna lub konformistyczna.”

Ocena ekspertów jako metoda badań osobowości twórczej jest zbliżona w swoim założeniu do metody sędziów kompetentnych. Ta ostatnia stosowana jest najczęściej przy ocenie wytworów posiadających wartości subiektywne. Ocena ekspertów ma zakres znacznie szerszy, gdyż może opierać się na różnorodnym

materiale empirycznym: na obserwacji, wywiadach środowiskowych, rozmowach psychologicznych, analizie „biegu życia” twórców żyjących, wyników testów osobowości (wybranej sfery osobowości), analizie dzieł itp. Jest to zatem rodzaj psychologicznej charakterystyki sylwetki twórcy, kreowanej przez poszczególnych ekspertów niezależnie od siebie. Zasada niezależności formułowania oceny (charakterystyki), pozwala na uniknięcie manipulacji i presji psychicznej, wywierania sugestii przez członka zespołu ekspertów o najwyższym autorytecie osobowym lub formalnym, bądź też przez jednostkę o najwyższych (w danym zespole) uzdolnieniach makiawelicznych. Chodzi zatem o obiektywizację oceny, niwelację subiektywizmu, zbliżenie uzyskanej oceny do „wyniku uśrednionego”. Oczywiście sprawą zasadniczą jest dobór ekspertów (rzeczoznawców), gdyż tylko tacy ludzie gwarantują dogłębną ocenę i charakterystykę osobowości twórczej.

W literaturze przedmiotu spotykana jest także ocena osobowości twórczej na podstawie analizy wytworów. Oczywiście kompetentnie prowadzona analiza nie może odnosić się do dzieł jednostkowych, ale musi obejmować całą serię prac wykonywanych przez twórcę na przestrzeni długiego okresu czasu. Ocena taka może obejmować dzieła literackie: prozę, eseistykę, poezję, dzieła muzyczne (kompozycje), plastyczne, a nawet naukowe. Przedmiotem analizy sędziów kompetentnych jest warstwa treściowa (powtarzające się ciągi treściowe na przestrzeni dłuższego okresu czasu), model bohatera pozytywnego, bądź tak zwane „czarne charaktery”, ich wartościowanie przez samego autora, tło społeczno-obyczajowe, ideowo-polityczne, a zatem system wartości i postawa twórcy, odzwierciedlająca się na zasadzie projekcji osobowości w warstwie poznawczo-aksjologicznej dzieł. Taką rolę spełnia najczęściej podmiot liryczny. „Jest on zindywidualizowaną konstrukcją literacką, stanowiąc równocześnie w większej lub mniejszej mierze realizację pewnego wzoru osobowego, mówiącą o swoich doświadczeniach wewnętrznych. Na wzór taki składają się zarówno utrwalone w tradycji literackiej, jak też specjalnie rozróżnione wzory osobowe (np. podmiot liryczny jako żołnierz, agitator, myśliciel, kapłan, czuły kochanek itp.). Podmiot liryczny bywa w znacznym stopniu literackim. ekwiwalentem osoby pisarza, wiążąc się z jego doświadczeniami życiowymi, zapatrywaniami czy aspiracjami” (J. Sławiński, 1985, s. 187).

Jak się wydaje najpełniej oddaje osobowość twórczą „postawa ksobna”, gdzie twórca wypowiada się bezpośrednio o sobie. Taki typ poezji, czy prozy poetyckiej preferowany był m.in. przez romantyków i ekspresjonistów. Nieco trudniej analizować jest treść przedstawieniową w dziełach plastycznych, a najtrudniej w muzyce, która jest najbardziej symboliczno – abstrakcyjną formą wypowiedzi ludzkiej. Niemniej jednak powtarzające się zainteresowania tematyczne twórcy odbijają się w jego dziełach.

Ukrytym brylantem osobowości można nazwać formę dzieła sztuki, jego kompozycyjne ukształtowanie, jego kolorystykę i walorowość, dynamikę lub statykę

elementów formy, realizm, symboliczność lub abstrakcyjność przekazu myśli, charakter ukształtowanego tworzywa, owego języka sztuki, którym jest nie tylko słowo, ale kreska, plama barwna, kontrast, rytm itp. Elementy formy są nośnikiem (projekcją) treści nieświadomych, emocjonalnych przeżyć (napieć i chwiejności emocjonalnej, skłonności do melancholii i depresji, agresji bądź lęku, pogody ducha, bądź przygnębionego nastroju, itp.) Przykładem autoanalizy jest dokonana na przestrzeni kilkunastu lat ocena rysowanych, kolorowych mandali przez C. G. Junga. Jak stwierdził Jung, tworzenie mandali (kolorowych kompozycji opartych na formie koła) stało się dla niego znakomitym odkryciem, ewolucji zmian osobowości” (C. G. Jung, 1993).

Psychologowie o orientacji poznawczej, preferujący metody eksperymentalne i testy psychologiczne, a więc analizę ilościową materiałów empirycznych, prowadzą badania nad osobowością twórczą dzieci i młodzieży, obejmując nimi celowo dobrane grupy, będące reprezentacją określonej populacji. Badania te wnoszą wiele nowego w aspekcie analizy funkcji poznawczych osobowości, uzdolnień do obserwacji, koncentracji uwagi dowolnej, typu pamięci, a głównie wyobraźni i myślenia twórczego. Wiąza się one głównie z ujmowaniem twórczości jako procesu twórczego, a przy okazji pozwalają na opis poznawczej sfery osobowości jednostek twórczych (F. Barron, J. Bruner, H. Gardner, R. J. Sternberg, E. Nęcka, C. Nosal, A. Strzałecki, A. Tokarz, A. Trzebiński i inni).

Polska psychologia współczesna, w tym psychologia osobowości, wyrastała w większym stopniu z tak zwanej psychologii obiektywnej, z behawioryzmu, niż z psychologii głębi czy z rodzącej się psychologii humanistycznej. W tym, jak sądzę, należy upatrywać zapóźnień w badaniach nad osobowością ludzi twórczych. Pytanie, „kim jest człowiek?”, „kim jestem?” – pytanie zawarte w encyklice Jana Pawła II – to również (a może głównie) pytania współczesnej psychologii, doceniającej badania zobiekttywizowane, ale także „wgląd w siebie”, samopoznanie i refleksję nad samym sobą. Wiedza o sobie to z jednej strony wiedza świadoma o własnym „ja”, z drugiej strony – próba dotarcia do treści słabo uświadomionych i nieświadomych. Człowiek jest istotą „transgresyjną”, a na ową właściwość mają wpływ nie tylko treści świadome, podległe woli i motywacji, ale także tkwiące w archetypie, w nieświadomości zbiorowej i indywidualnej. Treści nieświadome to nie tylko treści wyparte do podświadomości (jak zakładali przedstawiciele psychoanalizy), ale także treści przyswajane mimowolnie, „nasiąkanie” treściami obyczajowo-kulturowymi, to także odczucia emocjonalne, intuicyjne kształtowanie się systemu wartości itp.

Tak więc obraz własnej osoby rozkłada się na kontinuum między tym, co jest świadome, a tym, co jest przedświadome czy nieświadome. Wspominam o tym dlatego, że większość metod badawczych, a także treści zdobywane za ich pomocą, to głównie treści w większym lub mniejszym stopniu uświadomione. Jedynie wytwory

projekcyjne i analiza wytworów działalności twórczej pozwalają dotrzeć do treści nieświadomych, ukrytych, ale zarazem ważnych z punktu widzenia trafnego budowania obrazu osobowości twórczej.

3. Osobowość twórcza w świetle badań empirycznych – próba syntezy

Synteza, którą postaram się przedstawić, a która dotyczy wiedzy o osobowości twórczej człowieka, opiera się na mniej lub bardziej poprawnie organizowanych badaniach empirycznych. Współczesne badania odbiegły znacznie od refleksji C. Lombroso, a nawet L. Loewenfelda. Przyczynili się do tego psychologowie postaci, a głównie psychologowie osobowości o orientacji poznawczej i humanistycznej. Stopniowo powstawała swoista mozaika cech ludzi twórczych. W latach sześćdziesiątych M. I. Stein dokonał syntezy cech i właściwości w świetle badań amerykańskich. Oto wykaz tych cech:

1. Ludzie twórczy są stanowczy, dominatywni, przywódcy, pełni inicjatywy, aktywni i samowystarczający; zespół tych cech wykazały badania następujących autorów: Shannon (1947), Van Zelst i Kerr (1951), Barron (1956, 1957), Cattell i Drevdahl (1959), MacKinnon (1961), Garwood (1966), Parloff (1965).
2. Ludzie twórczy są mniej zahamowani, mniej formalni i konwencjonalni, nie tłumią popędów; Van Zelst i Kerr (1951), Barron (1956), Drevdahl (1965), Blatt i Stein (1957), MacKinnon (1967).
3. Posiadają silną motywację, umiłowanie i zapał do pracy, dużą wewnętrzną dyscyplinę, upór, dużą energię, są dokładni: Rossman (1931), Roe (1946, 1949), Shannon (1947), Bloom (1956), Blatt i Stein (1957), Peck (1958).
4. Są niezależni; Roe (1953), Barron (1956, 1957), Blatt i Stein (1957), Peck (1958), Parloff (1965).
5. Twórczy ludzie są konstruktywnie krytyczni, mniej zadowoleni z połowicznych rozwiązań: Rosman (1931), Shannon (1947), Van Zelst i Kerr (1951), MacKinnon (1963).
6. Mają szerokie zainteresowania i dużą wiedzę, są elastyczni; White (1931), Barron (1956, 1957), MacKinnon (1963).
7. Twórcy są uczuciowo i emocjonalnie chłonni, są bardziej subiektywni, witalni i entuzjastyczni; Shannon (1947), Van Zelst i Kerr (1951), Peck (1958), MacKinnon (1963).
8. Posiadają w szerokim rozumieniu estetyczny stosunek do świata, estetyczny typ inteligencji i uczuciowości; Roe (1946, 1949), Blatt i Stein (1957), MacKinnon (1963).

9. Mało interesują się sprawami ekonomicznymi; Rossman (1931), MacKinnon (1963).
10. Mają „kobiecy” zainteresowania, brak męskiej agresywności; Roe (1946, 1949), Mustenberg i Mussen (1953), Blomm (1956), Blatt i Stein (1957), MacKinnon (1963).
11. Twórcy w niewielkim stopniu interesują się sprawami stosunków międzyludzkich, są introwertykami, ludźmi niezbyt towarzyskimi, pełnymi rezerwy; Roe (1946, 1949), Mustenberg i Mussen (1953), Bloom (1956), Blatt i Stein (1953), Cattell (1959), MacKinnon (1963), Parloff (1965).
12. Twórcy są emocjonalnie niezrównoważeni, lecz potrafią skutecznie wykorzystać swoją zmienność. Źle przystosowani w sensie psychologicznych definicji, ale dobrze przystosowani do pracy i społecznie użyteczni; Roe (1946, 1949), Cattell i Drevdahl (1965) (za: A. Strzałęcki, 1969, s. 139-140).

Syntezę zamieszczonych wyników poddał krytyce J. A. Ponomariow, badacz problematyki myślenia i twórczego rozwiązywania problemów. Zarzucał tym wynikom brak wewnętrznej struktury, słabe powiązanie z konkretną teorią osobowości, a także statykę i ograniczenie się do starej problematyki. Jako przykład rozproszenia cech twórców nauki i techniki przytacza opracowanie Taylora i Andersona, którzy sporządzili następujący wykaz: „Niebywała energia, wynalazczość, pomysłowość, zdolności poznawcze, uczciwość, prostota, bezpośredniość, tendencja do operowania faktami, tendencja do posługiwania się regułami (prawidłowościami), ukierunkowanie na odkrycia, zdolności informacyjne, sprawność, zręczność, mistrzostwo eksperymentalne, gibkość, zdolność do szybkiego przystosowania się do nowych faktów, okoliczności i warunków, upór, konsekwencja, niezależność, zdolność do spostrzegania wartości zjawisk i ich konsekwencji, zdolność do współpracy, intuicja, zdolności twórcze, tendencja do rozwoju, rozwijanie siły ducha, zdolność dziwienia się, wpadania w zakłopotanie w zetknięciu się z czymś nowym lub niezwykłym, zdolność całościowego orientowania się w problemie, zdawanie sobie jasno sprawy z jego treści, spontaniczność, bezpośredniość, spontaniczna gibkość, adaptacyjna gibkość, oryginalność, myślenie dywergencyjne, zdolność do szybkiego nabywania nowej wiedzy, otwartość na nowe doświadczenia, zdolność do łatwego pokonywania umysłowych ograniczeń i zahamowań, umiejętność ustępowania, rezygnowania z własnych teorii na korzyść nowych, zdolności do «rodzenia się codziennie na nowo», zdolność do odrzucania tego, co nieistotne i drugorzędne, zdolność do ciężkiej, upartej pracy, zdolność do zestawiania złożonych struktur z poszczególnych elementów, do syntezy, zdolność do rozkładania na elementy – analizy, zdolność do «kombinowania», zdolność do różnicowania zjawisk, entuzjazm, zdolność do «samowyróżnienia» ekspresji, wewnętrzna dojrzałość, sceptycyzm, odwaga, dzielność, upodobania do okresowego nieporządku, chaosu, tendencja do zajmowania się tym samym przez długi okres czasu, podkreślanie

swojego «ja», zdolność do trwania przy swoich poglądach w warunkach niepewności (nieokreśloności) itd.” (J. A. Ponomariow, 1976, s. 225-226).

Wzmiankowany autor przytoczony wykaz, a także wiele mu podobnych, określa jako surowiec do naukowej obróbki. Nie uwzględnia on bowiem wieku rozwojowego, a więc dynamiki uzdolnień twórczych człowieka, wpływu czynników genetycznych, środowiska i własnego doświadczenia oraz, co wydaje się najważniejsze, specyfiki dziedziny twórczości. Owo rozproszenie nie pozwala zbudować hipotetycznego, „wewnętrznego planu aktywności” (tak zwanego WPA). Ponomariow w swoich badaniach skoncentrował się na intelektualnych wyznacznikach twórczości: intuicji i dyskursywnym myśleniu (J. A. Ponomariow, 1975, 1976).

Współcześnie wielu badaczy przychyła się do poglądu, że twórczość ludzka jest najbardziej skomplikowanym fenomenem aktywności. Próby wyjaśnienia psychologicznych uwarunkowań tego zjawiska, a także przebiegu procesu twórczego za pomocą prostych predyspozycji, bądź nawet skomplikowanych funkcji jednorodnych (np. inteligencji czy, jeszcze bardziej wąsko, myślenia dywergencyjnego), a także prostych mechanizmów, symulowanych w próbach eksperymentalnych, a zarazem jednorodnych dla wszystkich dziedzin twórczości – to jakby usiłowanie otwierania wielu skomplikowanych, a zarazem zróżnicowanych zamków za pomocą jednego, prymitywnego «wytrycha». Niekiedy czynność taka jest skuteczna, ale odbywa się to na zasadzie przypadku, prób i błędów, co poznaniu naukowemu, ujmującemu jednostkę ludzką czy grupy społeczne systemowo, nie przynosi chluby, a cofa ją do świata królestwa prostej mechaniki.

Najnowsze koncepcje wyjaśniania osobowościowych i społecznych mechanizmów twórczości opierają się na założeniu wieloaspektowości tego zjawiska, a zarazem istnienia istotnych różnic indywidualnych między twórcami i różnymi dziedzinami twórczości (Csikszentmihalyi, 1988; Feldman, 1980; Gardner, 1988, 1993; Robinson, 1986; Walters, 1986).

Osobiście przyjmuję założenie, że w aktywności twórczej uczestniczy pełna struktura osobowości, a nie jej pojedyncze, choćby nawet najbardziej skomplikowane właściwości psychiczne. Prócz tego porównywalne osiągnięcia twórcze w jakiejś dziedzinie twórczości mogą być efektem odmiennych właściwości osobowościowych, z zachowaniem wspólnoty właściwości wiodącej, co zgodne jest ze strukturą indywidualną osobowości twórców.

W świetle dotychczasowych badań empirycznych można pokusić się o sporządzenie indeksu cech i właściwości osobowościowych warunkujących uzdolnienia potencjalne i aktywność twórczą człowieka, z podziałem na funkcje poznawcze, emocjonalne, wolitywno-motywacyjne, określane przez niektórych badaczy jako charakterologiczne, a także na uzdolnienia społecznego funkcjonowania twórców. Sądzę, że taki podział porządkuje systemowo rozproszone do tego czasu właściwości osobowościowe ludzi twórczych.

1. Ponadprzeciętne uzdolnienia poznawcze.

- a. Ludzie twórczy odznaczają się wysokim poziomem uzdolnień do percepcji otaczającego świata; składają się na to:
 - wysoka wrażliwość zmysłów na bodźce, ponadprzeciętna aktywność określonego zmysłu, np. wzroku (plastyka, architektura), słuchu (muzyka, teatr), powonienia, smaku, dotyku,
 - otwartość spostrzeżeniowa i chłonność informacyjna,
 - spostrzegawczość i zdolność do obserwacji,
 - wrażliwość na nowe doświadczenia,
 - sprawność i zręczność percepcyjna prowadząca do mistrzostwa czynności wykonawczych (np. manualnych).
- b. Ludzie twórczy wyróżniają się specyficznymi właściwościami uwagi; składają się na to:
 - ponadprzeciętna zdolność koncentracji uwagi na obiekcie zainteresowań,
 - koncentracja w warunkach niekorzystnych,
 - duża trwałość uwagi i odporność na zmęczenie,
 - duża przerzutność uwagi (uwalnianie uwagi),
 - wybiórczość i selektywność uwagi, a równocześnie szerokie pole uwagi przy rozświetlaniu terenu rozpoznania poznawczego,
 - niekiedy rozproszenie uwagi w warunkach poprzedzających iluminację i rozpoczęcie właściwego procesu twórczego.
- c. Ludzie twórczy odznaczają się specyficznymi właściwościami pamięci:
 - odznaczają się ponadprzeciętną chłonnością, koncentracją i dużym zakresem pamięci, przy równoczesnej koncentracji na obiektach własnych zainteresowań i upodobań,
 - odznaczają się dużą trwałością pamięci (pamięć odroczone),
 - wykazują się łatwością uczenia się treści nowych,
 - szybko osiągają sprawność i mistrzostwo w odpoznanawaniu i przypominaniu treści i obrazów wcześniej przyswojonych.
- d. Ludzie twórczy odznaczają się ponadprzeciętnym poziomem inteligencji:
 - w szczególności odznaczają się myśleniem dywergencyjnym o cechach dużej płynności, giętkości i oryginalności,
 - przejawiają zdolność do szybkiej analizy i syntezy nowego materiału, a także do postrzegania układów spoistych i zależności w materiale niezorganizowanym,
 - wykazują zdolność do manipulowania pojęciami,
 - są zdolni do selekcji treści i zmiany ich wewnętrznej struktury, poprzez samodzielne rozwiązywanie problemów,
 - wykazują się dociekliwością intelektualną, a zarazem otwartością i chłonnością intelektualną,

- wykazują się zdolnością do szybkiego rozumienia i rozumowania w sytuacji pojawienia się nowej wiedzy (idei i rzeczy),
 - przejawiają łatwość werbalizacji swoich myśli, tworzenia idei i hipotez,
 - odznaczają się myśleniem praktycznym i wynalazczością,
 - wykazują się logicznym myśleniem, a zarazem krytycyzmem i samokrytycyzmem w sytuacjach problemów nowych i otwartych,
 - wykazują się uzdolnieniami do transformacji i plastyczności pojęciowej, myślenia metaforycznego i symbolicznego,
 - wykazują się wewnętrznym poczuciem kontroli intelektualnej,
 - odznaczają się dużą tolerancją na sprzeczności poznawcze, wykazują szczególną żywość umysłu, zdolność do dziwienia się w sytuacjach nowych i zaskakujących poznawczo.
- (Barron, Bruner, Drwal, Dobrołowicz, Fałrowicz, Fromm, Koziński, Limont, Lubart, MacKinnon, Nęcka, Nosal, Piaget, Pietrasiniński, Poincare, Ponomarier, Popok, Ricoeur, Rogers, Rudniański, Smith, Sternberg, Stróżewski, Strzałecki, Trzebiński.)
- e. Ludzie twórczy odznaczają się bogatą wyobraźnią i intuicją twórczą:
 - w szczególności wykazują się oryginalnością i generatywnością wyobraźni, a przy tym preferują wyobraźnię metaforyczną – symboliczną i fantazję twórczą,
 - wykazują się także zdolnością intuicyjnego przewidywania, łatwością ośnienia („insight”), a także zdolnością do intuicyjnej oceny zjawisk i hipotez,
- (Adcock, Araseh, Barron, Dobrołowicz, Kocowski, Marek, Martin, Nęcka, Nosal, Piaget, Pietrasiniński, Popok, Ricoeur, Rudniański, Rogers, Singer, Smith, Strzałecki, Tokarz, Trzebiński, Żuk).
2. Specyficzne właściwości emocjonalne.
 - a. Ludzie twórczy odznaczają się wysokim poziomem wrażliwości emocjonalnej:
 - w szczególności wykazują się ponadprzeciętną wrażliwością, a niekiedy nadwrażliwością emocjonalną,
 - twórcy sztuki, częściej niż inni mają skłonność do dezintegracji emocjonalnej, przeżywania stanów melancholii i okresowej depresji,
 - niekiedy odznaczają się nieśmiałością i zahamowaniem emocjonalnym w sytuacjach społecznych,
 - w badaniach empirycznych ujawniają tendencję do introwersji i podwyższonej neurotyczności,
 - równocześnie wykazują zdolność do samoregulacji emocjonalnej, odporność na stres i czerpanie energii twórczej z emocjonalnego przeżywania konfliktów.

- b. Wykazują się tendencją do fascynacji problemem i pomysłami ich rozwiązania, przejawiają entuzjazm w sytuacji nowości i samorealizacji własnego „ja” (radosne bawienie się pomysłami).
 - c. Przejawiają odporność emocjonalną w sytuacjach niepowodzeń, a także na negatywne oceny środowiska, a nawet osób najbliższych.
 - d. Wykazują się poczuciem komizmu.
 - e. Przejawiają silną potrzebę samotności z wyboru, przy wysokim poziomie społecznej empatii.
 - f. Wykazują się zdolnością do spontanicznej ekspresji, która staje się dla nich instrumentem rozwoju i wyrażania.
(Barron, Fromm, Goldstein, Dobrołowicz, Góralski, MacKinnon, Maslow, Popek, Stein, Shannon, Strzałecki, Trzebiński, Van Zelst i Kerr, Żuk).
3. Specyficzne właściwości wolicjonalno – motywacyjne.
- a. Ludzie twórczy odznaczają się siłą woli i uporem w realizacji celu nawet w sytuacji szczególnie niekorzystnej:
 - odznaczają się pewnością siebie i odwagą twórczą,
 - cechuje ich wczesne i pogłębione ukształtowanie zainteresowań, upodobań i pasji twórczej,
 - charakteryzują się bardzo silną motywacją poznawczą i działaniową, umiłowaniem i zapałem do pracy, dużą wewnętrzną dyscypliną i energią.
(Bruner, Fromm, Goldstein, Bloom, Blatt i Stein, Peck, Poincare, Popek, Nęcka, Limont, Kocowski, Tokarz, Shannon, Żuk).
4. Specyficzne właściwości charakterologiczne.
- a. Ludzie twórczy charakteryzują się konstruktywnym nonkonformizmem:
 - co ujawnia się silną potrzebą niezależności i wolności psychologicznej (potrzeba autonomii),
 - elastycznością adaptacyjną i mniejszą zahamowalnością w sytuacjach nowych,
 - nastawienie na przekształcanie, a nie na przystosowywanie się, czyli „rodzenie się każdego dnia od nowa”,
 - oryginalnością w zachowaniu,
 - otwartością skierowaną „ku światu”.
 - b. Ludzie twórczy mają wysokie poczucie tożsamości, wartości „ja” i silnie zintegrowane „ego”, przy równoczesnych objawach niedojrzałej (twórczo) osobowości.
 - c. Odznaczają się odwagą twórczą, pewnością siebie, aktywnością i witalizmem (ekspresyjnym zachowaniem), a równocześnie autodyscypliną (są samosterovalni).
 - d. Mają wysokie aspiracje twórcze i wysoką samoocenę oraz przejawiają agresję w obronie własnego „ja”.

- e. Cechuje ich upór, pracowitość i wytrwałość w pracy, aż do zupełnego wyczerpania.
 - f. Są entuzjastyczni, radują się nowymi pomysłami i lubią podejmować ryzyko.
 - g. Odznaczają się głębokimi zainteresowaniami (niekiedy wąskimi), pasją twórczą i niebywałą energią.
 - h. Cechuje ich skłonność do nieporządku (bałaganu i chaosu) w swoim najbliższym otoczeniu i miejscu pracy.
 - i. Są tolerancyjni w stosunku do innych ludzi i do odmiennych wartości.
(Adcock, Anderson, Barron, Dobrołowicz, Fromm, Garwood, Koziński, Ponomariew, Parloff, Popek, Rogers, Rummo, Singer, Smith, Taylor, Van Zelst i Kerr).
5. Specyficzne przystosowanie społeczne.
- a. Ludzie twórczy odznaczają się specyficznym przystosowaniem społecznym:
 - przejawia się to słabszym przystosowaniem bezpośrednim, a dobrym przystosowaniem pośrednim poprzez swoje wytwory,
 - twórcy z wyboru skazują się na okresową samotność, co sprzyja koncentracji i intelektualnej refleksji, a także oddawaniu się bez zbędnego rozpraszania procesowi twórczemu.
 - b. Ludzie twórczy odznaczają się powściągliwością, zahamowaniem i nieśmiałością w kontaktach społecznych, szczególnie w nowym otoczeniu, są przy tym ludźmi niezbyt towarzyskimi i pełnymi rezerwy.
 - c. Twórcy nie ulegają autorytetom, a zarazem cenią wartości osobowe, a nie formalne, są krytycznie nastawieni do otoczenia, równocześnie są odporni na krytykę tego otoczenia («robię swoje»), wykazują przy tym zdolności do akceptowania konfliktów i napięć społecznych (są nonkonformistami).
 - d. Twórcy koncentrują się bardziej na ideach, wytworach niż na innych sprawach życia społecznego (np. ekonomicznych), a także na innych ludziach.
(Blatt i Stein, Blomm, Cattell i Drevdahl, MacKinnon, Mustenberg i Musen, Popek, Roe, Rogers, Schulz, Strzałecki).
- Podstawowe pytania związane są zatem z różnicami indywidualnymi ludzi, układającymi się na kontinuum: twórczy – nietwórczy, a wynika to z odwiecznego dylematu: jacy są, jaką posiadają osobowość ludzie twórczy, na które zgodnie z naturą właściwości psychicznych człowieka, można jedynie formułować odpowiedzi w kategoriach opisowych, przez wskazanie na źródła i metody identyfikacji tych cech. Badania takie nasilono w latach 60-tych i 70-tych (Gough, 1961; Golann, 1963; Chambers, 1964; Parloff, 1965; MacKinnon, 1963, 1968; Cattell, 1956). Ale, jak uprzednio wspominałem, brakuje spójnej teorii osobowości twórczej, stąd cechy te stanowią swoistą mozaikę. Przy czym nie bardzo wiadomo, które z tych cech są przyczyną, a które skutkiem twórczości, gdyż to, że sama twórczość roz-

wija osobowość twórczą, nie ulega wątpliwości. Innym dylematem jest to, na ile istnienie cech potencjalnych wyjaśnia do końca istotę twórczości. Wydaje się, że podstawową wadą pomiarów ilościowych, np. myślenia twórczego czy poziomu inteligencji, jest to, że pomiar ten nie uwzględnia całego zespołu właściwości, które sprawiają, że te potencjalne cechy aktywizują się i zamieniają się w efektywne działania.

Zdaniem T. Tomaszewskiego, E. Nęcki i K. Drat-Ruszczak, samo stwierdzenie istnienia cech potencjalnych nie wyjaśnia do końca aktywności twórczej, gdyż nie uwzględnia to mechanizmu wyzwalającego ową aktywność, prowadzącą do wyniku twórczego. Z jednej strony istnieją właściwości, a z drugiej struktura działania, w której ujawniają się właściwości, a także kierunek działania, czyli związek znaczeniowy pomiędzy elementami działania a założonymi celami (jakby ten cel był niezależny od osobowości, jak gdyby był czymś zewnętrznym).

E. Nęcka jest zdania, że ów mechanizm twórczości może być wyjaśniony, gdy uwzględnimy fakt, że „aktywność twórcza jest z natury swojej celowa, bo polega na dążeniu do stanów wyróżnionych, którym można przypisać cechy nowości i wartości (...). Każda czynność jest analizą sytuacji poprzedzającej, a dopiero później następuje sytuacja (czynność) wykonawcza. Jeżeli każda kolejna operacja wykazuje zgodność z założonym celem, to wówczas czynność jest akceptowana. Czyli, że cel a etapy wykonania wykazują rozbieżności, które należy stopniowo niwelować, aż do zbieżności wykonania z celem” (E. Nęcka, 1987, s. 23).

Inni psychologowie są zdania, że ów zewnętrzny cel jest istotny, ale głównie dla osób o niskiej samosterowności wewnętrznej, czyli niskiej motywacji twórczej. Prócz tego dotyczy to osób początkujących i słabo zaawansowanych w twórczości, a nie twórców, dla których sam cel jest zawsze taki sam: „tworzyć i jeszcze raz tworzyć”. Całościowe działanie zakłada, iż każdy proces twórczy jest efektem stanów świadomych, gdyż kluczowe znaczenie przypisuje się tu procesom planowania i programowania działań, kontroli przebiegu realizacji celu zgodnie z programem, tzn. procesem programująco-kontrolnym (sterowniczym). Wymienione procesy i uwarunkowane nimi właściwości działań wiążą się, zdaniem M. Tyszkowej, z ogólnymi zdolnościami umysłowymi lub inteligencją pojmowaną w jej najszerszym rozumieniu (M. Tyszkowa, 1990, s. 10-11). Ostateczne efekty działalności człowieka zależą od interakcji funkcjonowania podstawowych bloków czynności poznawczych (czynności odbioru, kodowania, przetwarzania informacji, programowania działań i kontroli ich przebiegu), a także od osobowości jednostki. Warunki osobowościowe zależą zaś od stanu i możliwości ośrodkowego układu nerwowego (mózgu), wpływających na rozwój bądź ograniczenie ogólnych możliwości oraz interakcji ze środowiskiem. Przeto „w każdym momencie ontogenezy nie jest możliwe oddzielenie działania czynników środowi-

skowych i własnej aktywności jednostki w tym procesie” (M. Tyszkowa, 1990, s. 12).

Tak więc nadal mamy do czynienia z podstawowym pytaniem o determinanty aktywności twórczej. Jak do tej pory na powyższe pytanie uzyskujemy odpowiedzi niesprzeczne, ale zarazem bardzo ogólne. Zależy to od stopnia zaawansowania badań neurofizjologicznych nad funkcjonowaniem centralnego systemu nerwowego, złożoności i różnicowania funkcji lewej i prawej półkuli mózgowej, spontanicznych czynności bioelektrycznych, charakterystyki tzw. potencjałów wywoławczych. Jak pisał J. Strelau, „ciągle jeszcze dalecy jesteśmy od pełnego zrozumienia mechanizmu anatomiczno-fizjologicznego tak złożonego zjawiska psychicznego, jakim jest inteligencja” (J. Strelau, 1987, s. 92). Stwierdzenie to można rozszerzyć na całą strukturę osobowości, i to tym zasadniej, iż sfera intelektualna jako jedna z podstawowych jest do tego czasu najpełniej poznana, chociażby z tego względu, że jest bardziej dostępna intelektualnie.

W odniesieniu do pełnego uwarunkowania aktywności twórczej człowieka tym bardziej zasadne staje się pytanie „czy efektywne funkcjonowanie człowieka zależne jest tylko i wyłącznie od struktur poznawczych umysłu, czy przypadkiem potencjalne możliwości, a głównie ich rozwój i wykorzystanie, nie zależą od innych pozaintelektualnych właściwości osobowości?” Zasygnalizowany problem wydaje się równie istotny dla zdolności twórczych, jak wewnętrzna struktura intelektu. Pytania te jawią się wówczas, gdy rozpatrujemy siły sprawcze i mechanizmy zachowania się człowieka w ujęciu świadomościowo-celowościowym. Jeszcze kilkanaście lat temu wydawało się, że jest to jedyna droga wyjaśniania możliwości zachowania się typowego dla człowieka. Tymczasem dzisiaj przyjmowane założenie, że każde zachowanie ma charakter świadomy i celowy, nie wydaje się tak pewne, a nawet istotne z poznawczego punktu widzenia. Stanowisko takie miało charakter redukcyjny i wyłączało poza nawias wiele działań ludzkich (w tym także twórczych), które w wielu fazach procesu stawania się nie przebiegają z pełną świadomością czynności psychofizycznych, a w wielu przypadkach efektywne czynności zachodzą w sytuacji motywacji nieświadomej. Gdyby więc poszukiwać celowości dążenia, to ma ono postać słabo dookreślonej i wiąże się nie tyle z formą i strukturą czynności, ile raczej z mglistym kierunkiem działań finalnych” (S. Poppek, 1996, s. 18).

Trzeba się zatem zgodzić z twierdzeniem, iż „większość psychologów i teoretyków osobowości zdaje się uważać ludzi za istoty zmierzające do celu, lecz nawet wtedy (...) trzeba brać pod uwagę względną doniosłość nieświadomych determinant zachowania” (C. S. Hall, J. Lindzey, 1990, s. 624). W ten sposób sądzili m.in. Freud, Murray, Jung, Maslow, ale także badacz osobowości tej miary jak R. B. Cattell – uwzględniający wielość uwarunkowań efektywnego zachowania się ludzi, w tym różnorodnych motywów jako siły sprawczej w postaci: postaw, ergów i sentymentów (emocji).

W świetle przedstawionej syntezy opisowych cech osobowości twórczej nasuwa się jeszcze jedno i to, jak się wydaje, pytanie podstawowe: czy wymienione cechy stanowią niezbędny indeks składający się na strukturę właściwości każdej jednostki twórczej? Albo można to uprościć i zapytać: czy każdy człowiek wykazujący się twórczymi zachowaniami, a także tymi, których w dotychczasowych badaniach nie zdołano jeszcze wykryć, musi je posiadać w całości?

Dotychczasowe wyniki badań nad ludźmi twórczymi, wykazującymi się różnymi uzdolnieniami naukowymi, artystycznymi czy technicznymi wskazują, że wewnętrzna struktura uzdolnień w tych dziedzinach wykazuje się zasadniczymi różnicami indywidualnymi. Nawet tak wąskie uzdolnienie artystyczne, jakim jest aktywność plastyczna, wskazuje, że inne właściwości elementarne posiadają jednostki uzdolnione malarsko, inne do grafiki, jeszcze inne do rzeźby, a jeszcze odmienne do urbanistyki i architektury. Oczywiście uzdolnienia do twórczości plastycznej, z uwagi na odmienne dziedziny plastyki, różnią się od siebie, ale też posiadają wspólny rdzeń sprawiający, albo też wynikający z tych elementów formy i języka, które sprawiają o wspólnocie tej dziedziny.

Gdy odniesiemy niniejszą tezę do tendencji badawczych nad uzdolnieniami twórczymi człowieka, głównie w stosunku do nurtów poznawczych, to zauważymy tam tendencję odwrotną. Głównym celem koncepcji teoretycznych, a także planowanych badań jest wykazanie jednorodności właściwości psychicznych, warunkujących osiągnięcia twórcze w każdej dziedzinie życia. Jest to założenie słuszne, ale z punktu widzenia tradycyjnego pojmowania nauki. Chodzi bowiem o wykrywanie ogólnych właściwości biogenetycznych, a także ich mechanizmów warunkujących aktywność ludzką w określonej sytuacji społecznej. Wiedza ogólna o właściwościach psychicznych człowieka, a także psychologia różnic indywidualnych, której celem jest poszukiwanie swoistych zachowań jednostek i grup społecznych, zdają się wskazywać na dwie równoprawne drogi poznania, co od dawna ujawnia się w stosunku filozofii i psychologii (jako dziedziny w tym przypadku bardziej szczegółowej), a co prowadzi do budowania wiedzy ogólnej (generalizacji), a także wiedzy bardziej szczegółowej, będącej w stosunku do tej pierwszej weryfikacją, konkretyzacją i równocześnie dostarczycielem danych indukcyjnych do budowania nowych uogólnień. Tak więc z naukowego punktu widzenia, a w tym celów nauki i strategii poznania naukowego, w tej dwutorowości nie można dopatrywać się jakiegokolwiek sprzeczności.

Sądzę więc, że można przyjąć założenie, iż na osobowość twórczą składają się właściwości ogólne, typowe dla każdej jednostki twórczej oraz właściwości indywidualne, pozostające ze sobą w różnych związkach, zależnie od dziedziny jej specyfiki, a także indywidualnego typu percepcyjnego, intelektualno-poznawczego, emocjonalnego i motywacyjnego. Z takiego założenia wynika, iż konkretna jednostka twórcza nie musi wykazywać się takimi samymi właściwościami szczegółowymi,

a już paradoksem byłoby założenie, że każda jednostka twórcza powinna charakteryzować się wszystkimi cechami osobowości twórczej, stwierdzanymi w dotychczasowych badaniach empirycznych.

Literatura cytowana

1. Allport W. G., *Personality*, Holt, New York 1937.
2. Cattell R. B., *The Personality and Motivation of the Researcher*, 1956, *Motorskills* 6.
3. Chambers J. A., *Relating Personality and Biographical Factors to Scientific Creativity*, „Psychological Monographs”, 78, 1964.
4. Csikszentmihalyi M., *Society, culture and person: A systems view of Creativity*, w: Sternberg R. J. (red.), *The nature of creativity*, Cambridge Univ. Press, 1988, s. 325-340.
5. Feldman D. H., *Beyond universals in cognitive development*, A Blex Publishing Corporation Norwood, New Jersey 1980.
6. Gardner H., *Creative lives and creative works: A synthetic scientific approach*, w: Sternberg R. J. (red.), *The nature of creativity*, Cambridge Univ. Press, 1988, s. 298-321.
7. Gardner H., *Creating mind: An anatomy of creativity seen through the lives of Freud, Einstein, Picasso, Stravinsky, Elliot, Graham and Ghandi*, Basic Books, New York 1993.
8. Ghiselin B., Rompel R., Taylor C. W., *A creative process check list: Its development and validation*, w: Taylor C. W. (red.), *Widening horizons in creativity*, Wiley, New York 1964.
9. Golann S. E., *Psychological Study of creativity*, „Psychological Bulletin” 6, 1963, s. 548-565.
10. Gough H. G., *Techniques for Identifying the Creative Research Scientist*, w: *Conference on the Creative Person*, Berkeley 1961.
11. Guilford J. P., *Creativity*, 1950.
12. Guilford J. P., *Natura inteligencji człowieka*, PWN, Warszawa 1978.
13. Hall C. S., Lindzey G., *Teorie osobowości*, PWN, Warszawa 1998.
14. Jung C. G., *Archetypy i symbole. Pisma wybrane*, Czytelnik, Warszawa 1993.
15. Koziński J., *Koncepcje psychologiczne człowieka*, PWN, Warszawa 1976.
16. Kretschmer E., *Ludzie genialni*, Warszawa 1938.
17. Loewenfeld L., *Geniusz i jego przedstawiciele w sztuce plastycznej*, Warszawa 1909.

18. MacKinnon D. W., *Identifying and Developing Creativity*, „Journal of Secondary Education”, 1963.
19. MacKinnon D. W., *The study of creativ persons: a method and some results*, w: Hogan J. (red.), *Creativity and Learning*, Boston 1968.
20. Nęcka E., *Proces twórczy i jego ograniczenia*, UJ, Kraków 1987.
21. Nosal Cz., *Mechanizmy funkcjonowania intelektu*, PWN, Wrocław 1979.
22. Nosal Cz., *Psychologiczne modele umyśtu*, PWN, Warszawa 1990.
23. Nosal Cz. (red.), *Twórcze przetwarzanie informacji*, Wrocław 1992.
24. Parloff M. B., *Personality Characteristics the Potentially Creative Scientist*, National Institute of Mental Health, Laboratory of Psychology 1965.
25. Pietrasiński Z., *Myślenie twórcze*, PZWS, Warszawa 1969.
26. Pietrasiński Z., *Twórcze kierownictwo*, PWN, Warszawa 1975.
27. Ponomariow J. A., *Psychotogija tworczy*, Moskwa 1975.
28. Ponomariow J. A., *Psychotogija tworczy i piedadogika*, „Piedadogika”, Moskwa 1976.
29. Popek S., *Kwestionariusz Twórczego Zachowania: KANH*, UMCS, Lublin 1990.
30. Popek S. (red.), *Zdolności i uzdolnienia jako osobowościowe właściwości człowieka*, UMCS, Lublin 1996.
31. Popek S., *Zdolności i uzdolnienia – systemowe ujęcie problemu*, w: Popek S. (red.), *Zdolności i uzdolnienia jako osobowościowe właściwości człowieka*, UMCS, Lublin 1996.
32. Popek S., *Barwy i psychika*, UMCS, Lublin, 1999.
33. Popek R., *Z badań nad uzdolnieniami plastycznymi młodzieży*, UMCS, Lublin 1998.
34. Rudniański J., *Nauka, twórczość, organizacja*, PWN, Warszawa 1977.
35. Rudniański J., *Homo cognitas. O myśleniu twórczym i kryteriach wartości*, Warszawa 1985.
36. Rudniański J., *Sprawność umysłowa*, WP, Warszawa 1984.
37. Rzepińska M., *Studia z teorii i historii koloru*, WL, Kraków 1966.
38. Sławiński J., *Podmiot liryczny*, w: *Literatura Polska. Przewodnik encyklopedyczny*, PWN, Warszawa 1985.
39. Strelau J., *O inteligencji człowieka*, Warszawa 1987.
40. Strzałecki A., *Wybrane zagadnienia psychologii twórczości*, PWN, Warszawa 1969.
41. Szewczuk W. (red.), *Słownik psychologiczny*, WP, Warszawa 1979.
42. Trzebiński J., *Osobowościowe warunki twórczości*, w: Reykowski J. (red.), *Osobowość a społeczne zachowanie się ludzi*, KiW, Warszawa 1976.
43. Trzebiński J., *Twórczość a struktura pojęć*, PWN, Warszawa 1981.
44. Tyszkowa M., *Zdolności, osobowość i działalność uczniów*, Warszawa 1990.

45. Waters J. M., Gardner H., *The crystalliving experience: discovering an intellectual gift*, w: Sternberg R. J., Davidson J. E., (red.), *Conception of giftedness*, Cambridge Univ. Press, 1986, s. 306-331.
46. Wojnar I., *Teoria wychowania estetycznego*, PWN, Warszawa 1976.
47. Zinker J., *Proces twórczy w terapii gestalt*, Warszawa 1991.

STANISŁAW POPEK

EMPIRICAL STUDY OF THE PERSONALITY OF CREATIVE PEOPLE
IN CONTEMPORARY PSYCHOLOGY

(Summary)

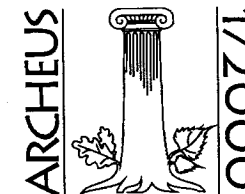
This study is an attempt to overcome the domination of the reflexive method of creating the knowledge about creative personality of outstanding people and supplementing it with synthetic perception of qualities (features) discovered during the process of empirical study. For empirically oriented psychology reflexive knowledge is a set of hypotheses which ought to be confirmed or treated still as imaginative creativity that „it cannot be so”. This attainment of „measurable” knowledge on the grounds of scientific psychology has been going on along two paths over the last hundred years, depending on the vision of creative people. The first, narrow stream treats artistic abilities, and thus also features responsible for them, as effects of intellect and consciousness (cognitive path), while the other stream, derived from a philosophical tradition, acknowledges that not only intellect but also other features of personality such as emotions, motivation, character, temperament, and in the cognitive sphere intuition, perception, fantasy, bring about, in the process of interaction, this potential human creativity. This study undertakes ordering of empirical knowledge according to a wide model of qualities responsible for creativity.

Key words: **creativity, creative personality, creative process, creative attitude, theoretical models of creative abilities, methods of creative abilities, methods of discovery, systemic perception of creative qualities**

Adres do korespondencji

Address for correspondence

Prof. dr hab. Stanisław Popek
Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej
Instytut Psychologii
Pl. Litewski 5
20-081 Lublin



BARBARA KOEHLER

DYNAMIKA DUCHA
W TWÓRCZYM PROCESIE SAMOREALIZACJI
NA ŚCIEŻCE VAJRAYANY

Bramin Vyali¹ poszukiwał uparcie primae materiae w formie eliksiru nieśmiertelności (amrta-kalasa, s.). Gdy wyczerpał cały swój kapitał na kosztowne eksperymenty, zdesperowany wyrzucił zapiski form alchemicznych do Gangesu i został żebrakiem. Zbiegiem okoliczności notatnik ten wyłowili kąpiąca się tam hetera. Zwróciła go właścicielowi, który pod wpływem jej namowy ponownie rozpoczął próby laboratoryjne. Wspierająca odtąd bramina niewiasta przypadkiem zmieszała sok korzenny z alchemiczną miksturą, tworząc poszukiwany nektar doskonałości. To, co nie udało się światłemu braminowi w ciągu wielu lat intensywnej pracy, powstało dzięki niezręczności niewykształconej kobiety z najniższej kasty. Symboliczny charakter tej legendy jest oczywisty. Esencja istnienia, tajemnica nieśmiertelności nie może zostać odkryta jedynie przy udziale intelektu i egoistycznych pragnień. Wymaga bezpośredniego doświadczenia rzeczywistości na drodze intuicyjnego poznania.

¹ Został wliczony w poczet osiemdziesięciu czterech Mahasiddhów. Legendę o braminie i praktykowanej przez niego *sadhana* (s.) podaje Keith Dowmann, *Die Meister der Mahamudra. Leben, Legenden und Lieder der 84 Erleuchteten*, München 1991, s. 444 nn. Mahasiddhowie byli mistykami o nieograniczonych możliwościach psychiki, dysponowali tzw. zdolnościami paranormalnymi, osiąganymi przy okazji duchowego treningu. Celem ich ćwiczeń (*sadhana*) była *mahamudra-siddhi* (s.) urzeczywistniana na drodze najwyższej tantry (*anuttarayoga-tantra*, s.). Terminologia buddyjska podana w tekście w języku palijskim (p.) pochodzi z Kanonu Palijskiego, w sanskrycie (s.) – charakterystyczna jest dla buddyzmu Mahayany, oznaczona (t.) – w języku tybetańskim.

Vajrayana² (Mantrayana, s.) – buddyjska tradycja rozwinięta w wielowiekowym dynamicznym procesie historycznym uwarunkowanym specyfiką struktur nacjonalnych, kulturowych i socjalnych³ – jest kolejnym stadium przejściowym (po buddyzmie pierwotnym i buddyzmie Mahayany, s.) w ewolucji myśli buddyjskiej⁴. Jako tantryczna szkoła Mahayany, korzysta z jej doktrynalnych założeń (Traktaty *Prajnaparamita*, s.), przyjmując za podstawę filozoficznych spekulacji pojęcie *shunyata* (s.) szkoły Madhyamika (s.). *Shunyata* – niepojęta racjonalnie pustka, będąca jednocześnie nieskończonym twórczym potencjałem, uznana jest za pracę świadomości, ostatnią instancję poznania⁵. Vajrayana proponuje szybką i skuteczną metodę („ścieżka bezpośrednia”) osiągnięcia oświecenia za pomocą odpowiednio celebrowanych rytuałów o niespotykanej dotąd w buddyzmie niezwykle rozwiniętej symbolice. Ekspozuje ludzkie ciało, przedstawiając je jako odbicie kosmosu w skali mikro, podlegające tym samym prawom mechaniki co wszechświat.

W tradycji Vajrayany analityczny realizm Theravady (p.) i abstrakcyjno-metafizyczny idealizm filozofii Mahayany zostaje zastąpiony przez twórcze idee i intuicję, dzięki którym ludzka osobowość ulega transformacji w procesie ewolucji świadomości na drodze introspektywnego samopoznania. Sięgająca korzeniami indotybetańskiej Vajrayany tradycja Siddhów, kultywująca buddyjską tantrę, spełniając rolę impulsu duchowego renesansu, propagowała naukę o egzystencji opartej na spontaniczności doświadczeń, a nie metafizycznych spekulacjach, jak też hołdowała świeckim tradycjom zamiast klasztornej rezygnacji i wszelkim formom ascezy. Fundamentalne dzieła Vajrayany, *Guhyasamaja-Tantra* (z VI w. n.e.) i *Kalachakra-Tantra* (z X w. n.e.), dokumentują początek i koniec tej tradycji. Przekaz oprócz kompletu tantr zawiera także duchowe pieśni mahasiddhów (s.), poświęcone doświadczeniu Mahamudry (s.)⁶. Na tej ścieżce tantrycznego treningu namiętności podtrzymujące istnienie świata nie stanowią zła same w sobie, stają

² Słowo „Vajrayana” znaczy „wóz diamentu”.

³ Historyczny rozwój Vajrayany zob. D. Snellgrove, H. Richardson, *A Cultural History of Tibet*, Boston – London 1986, P. Kvaerne, *Tibet: The Rise and Fall of a Monastic Tradition*, w: H. Bechert, R. Gombrich (ed.), *The World of Buddhism*, London 1984, s. 253 nn., W. Heissig, G. Tucci, *Die Religionen Tibets und der Mongolei*, Stuttgart 1970, s. 13 nn, H. Hoffmann, *Die Religionen Tibets*, Freiburg 1956, s. 16 nn i s. 126 nn.

⁴ M. Baumann, *Deutsche Buddhisten*, Marburg 1995, s. 303.

⁵ Szerzej na temat pustki (*shunyata*) zob. Garma C. C. Chang, *The Buddhist Teaching of Totality. The Philosophy of Hua Yen Buddhism*, Pennsylvania State University 1971, s. 60 nn. i s. 88 nn.

⁶ Praktyka Mahamudry zob. Lati Rinpoche Rinbochay, *Meditative States in Tibetan Buddhism. Concentrations and Formless Absorptions*, London 1983, Gyatso Geshe Kelsang, *Clear Light of Bliss. Mahamudra in Vajrayana Buddhism*, London 1982, Rabten Geshe, *Mahamudra, der Weg zur Erkenntnis der Wirklichkeit*, Zürich 1979. *Mahamudra* jest tybetańską praktyką umysłu prowadzącą do przemiany ludzkiej świadomości. Ma dwa wymiary; ziemski (osiągnięcie sześciu nadprzyrodzonych zdolności, sześciu dodatkowych zdolności sensorycznych, czterech technik przekształcania świadomości) i ostateczny (osiągnięcie stanu Buddy).

się jedynie takimi w wyniku nadużywania ich przez ludzi w stanie niewiedzy (*avijja*, p., *avidya*, s.). Adept systemu tantr nie wyrzeka się więc namiętności, ale przekształca je w moc służącą mu do praktyki, podobnie jak chory osiągający zdrowie dzięki leczeniu metodą homeopatii.

Dwa klejnoty Vajrayany

Istotę symboliki buddyzmu tantrycznego trafnie definiuje C. G. Jung. Symbol wyraża tu dążenie do wyjaśnienia za pomocą analogii czegoś, co należy jeszcze do sfery niewiadomego, lub czegoś co ma dopiero nastąpić⁷. Wiedza zawarta w symbolu nie jest dostępna bezpośrednio. Musi zostać odszyfrowana. Reinterpretacja prastarych symboli w celu wyrażenia nowych treści uwspółcześionych znaczeń to działający od pokoleń mechanizm dynamiki ewolucji ludzkiej kultury, mający u podstaw międzyludzką komunikację. Różnorodna symbolika buddyjska jest dziedzictwem swoistych doświadczeń i wynikiem dojrzałości starożytnych cywilizacji azjatyckich. Za pośrednictwem symboli dostępne są ludzkiej świadomości psychiczne procesy zamienione w obrazy-wzorce wszelkich zjawisk konkretnych. Intuicyjnie wyobrażona idea (*pannatti*, p.) nie ogranicza się jedynie do logicznej abstrakcji, lecz wyraża również duchową praformę (archetyp), obraz, symbol wewnętrznego doświadczenia, którego wyrazem jest np. wizualizacja (*patibhaganimitta*, p.) mająca dopomóc w osiągnięciu wyższej płaszczyzny świadomości, przemianie idei w doświadczenie, w przeżyciu, oglądzie rzeczywistości intuicyjnej. Myślenie i refleksja (*vitakka-vicara*, p.) w praktykach medytacyjnych pełnią ograniczoną rolę czynników przygotowawczych i zanikają po spełnieniu swojej funkcji. Proces medytacji rozwija się od refleksyjnego do intuicyjnego stanu świadomości, określanego jako wgląd, ekstaza, trans itp. Wszystkie te pojęcia wyrażają stan bezpośredniego poznania, zrozumienia rzeczywistości nie na drodze dyskursywnego myślenia.

W tantrze buddyjskiej wizualizacja symboli ucieleśniających najwyższe dążenie do uchwycenia w akcie przeżyciowo-poznawczym ludzkiego ducha ma charakter kreatywnego procesu duchowej projekcji przemieniającej i manifestującej wewnętrzne przeżycie na wzór twórczego aktu artysty przekształcającego subiektywne emocje i wizje w obiektywne dzieło sztuki⁸. Będąca wytworem takiego

⁷ C. G. Jung, *The structure of the unconscious*, w: *Collected works*, v. 7, Princeton Univ. Press 1953, s. 287.

⁸ Odnośnie do faz w medytacji z wizualizacją zob. K. Dowmann, *Sky dancer. The secret life and songs of lady Yeshe Tsogyel*, London 1984, s. 199 nn, także s. 57 i s. 245.

aktu **dakini** (s., *khadroma*, t.) jako inspirująca siła świadomości **tantryka** pełni funkcję integratora wyzwolonych przez niego energii w celu zniszczenia płynącej w nim „krwi wątpliwości” i stymulacji aktywności jego ciała, mowy i świadomości. Atrybuty ścieżki tantrycznej, tj. zniszczenie niewiedzy poprzez jej oczyszczanie zawierają się w symbolu rytualnego noża (*kartrka*, s.) i czarki z czaszki (*kapala*, s.) napełnionej nektarem nieśmiertelności (*amrta*, s.), będących rekwizytami dakini⁹.

Tantra (s.), wielki symbol doświadczania i zrozumienia kosmosu z perspektywy dynamicznej natury indywiduum, wyraża zasadę kontynuacji w czasie i przestrzeni, niekończącą się zmienność wszechrelacji poddającą się bezpośrednio doświadczeniu na drodze introspektywnego samopoznania. Uczy identyfikacji czynników psychicznych warunkujących myśli, odczucia, oraz transcendencji z niewiedzy, nietolerancji, stagnacji na poziomie natury animalnej, pozbycia się egoizmu prowokującego wszelkie przeszkody na drodze duchowego rozwoju. Quasi-alchemiczna transformacja świadomości nie ogranicza się do sfery intelektualnej, ale jest przede wszystkim „doskonałą przemianą serca”¹⁰. Na płaszczyźnie tantry motyw kontrastowania płci urasta do symbolu uniwersalnej polarności, która musi zostać doświadczona na wszystkich poziomach praktyk tantrycznych w celu „poznania kobiety” i przez to zrozumienia wiecznego żeńskiego bieguna¹¹.

Jednakże popularny pogląd określający tantrę jako swoistą fuzję magii z mistycyzmem o podłożu erotycznym wzbogaconą wątkami filozoficzno-religijnymi, nie dotyczy tantry buddyjskiej, a wynika z nieodróżniania jej od erotycznego shaktyzmu (*shakti*, s.) tantr hinduskich¹², jak też błędnych interpretacji ikonografii i przekazu źródłowego buddyzmu tantrycznego. Nieporozumienie, że cała joga tantryczna jest jogą seksualną, wywodzi się właśnie z często przytaczanej analogii płci, metafor i symboli tantrycznych opisujących procesy psychiczne praktykującego. Poprzez stosowanie języka podwójnego znaczenia słów (*sandhyabhasa*, s.) kodowano najwyższe poznanie w formie paradoksu lub groteski, aby chronić tajemnice jogicznych metod przed intelektualną infiltracją i nadużyciem uzyskanych tą drogą nadnaturalnych umiejętności i sił psychicznych (*mahamudra-siddhi*, s.). Przede wszystkim jednak finezyjna symbolika tantry wyręczała język potoczny, niezdolny sprostać opisowi duchowych subtelnych doświadczeń medytacyjnych interpretowanych w kontekście zdarzeń realnych i przeżyć świata zewnętrznego transformowanych w procesy medytacyjne.

⁹ G. W. Essen, T. T. Thingo, *Die Goetter des Himalaya*, München 1989, s. 72 i s. 149.

¹⁰ H. Johari, *Wege zum Tantra*, Freiburg 1987, s. 13.

¹¹ Lama Anagarika Govinda, *Die Grundlagen tibetischer Mystik*, Bern – München 1979, s. 115.

¹² Wprowadzenie do tantry hinduskiej zob. A. Bharati, *Die Tantra Tradition*, Freiburg 1977; shaktyzm: zob. Ajit Mookerjee, Madhu Khanna, *Die Welt des Tantra in Bild und Deutung*, Bern 1978.

Symbolika tantry buddyjskiej jest efektem technik medytacyjnych i środków przekazu: mandali (s.), mantry (s.) i mudry (s.) – odpowiedników trzech eksponentów: ducha (*citta*, s.), mowy (*vaca*, s.) i ciała (*kaya*, s.)¹³. Wyróżnienie męskiej i żeńskiej zasady nie dotyczy sfery seksualnej, ale aspektu najwyższej duchowej rzeczywistości procesu oświecenia. Celem praktyk tantrycznych jest poszukiwanie związku wszystkich rzeczy i zjawisk, ducha w materii, rzeczywistości w symbolu, odbicia makrokosmosu w mikrokosmosie. Wizualizowane postacie posiadają polarność jedynie symboliczną, nadindywidualną, znikającą w momencie osiągnięcia stanu pustki (*shunyata*, s.). Realizacja oświecenia opiera się o wyższą, duchową formę miłości pozbawioną egoistycznej zaborczości i dążeń indywidualnych, miłości nieograniczonej przez jeden przedmiot. „Żeński” (w sensie płci) jest synonimem kobiecych przymiotów rozpoznawalnych jako „boska matka” transcendentnej mądrości (*prajna-paramita*, s.)¹⁴. Zjednoczenie nie ma charakteru fizycznego zespolenia z kobietą, ale jest urzeczywistnieniem przez tantryka żeńskiej zasady swojej własnej natury¹⁵. Ludzka istota manifestująca się w formie męskiej lub żeńskiej (zmiennie w różnych inkarnacjach) doświadcza z tego względu dualistycznej percepcji świata. Wzajemne relacje kobiet i mężczyzn uwarunkowane są indywidualnym, biegunowo zorientowanym ograniczeniem przez formę (materię).

Z tantrycznego punktu widzenia samorealizacja, czyli dążenie do uzyskania doskonałości przybiera charakter gry zewnętrznych i wewnętrznych jakości istnienia będących bliźniaczymi aspektami samourzeczywistnienia; mądrości (*prajna*, s.) urzeczywistniającej diamentową naturę wszystkich zjawisk (*shunyata*), i wrażliwości przejawiającej się w oświecającej aktywności (*upaya* s.)¹⁶. W tym kontekście kobieta posiada zewnętrzną jakość mądrości, a wewnętrzną jakość wrażliwości, mężczyzna zaś odwrotnie. Zrealizowanie własnego potencjału cech wyraża się uaktywnieniem i zjednoczeniem męskiej i żeńskiej rzeczywistości (taniec *khadromy* i *pawo*). Każda istota płci żeńskiej (*khadroma*) ma naturalną

¹³ O symbolice Vajrayany zob. K. Sagaster (Hg), *Ikongraphie und Symbolik des tibetischen Buddhismus*, Wiesbaden 1986 (sześć tomów), A. K. Gordon, *The iconography of Tibetan Lamaism*, New Delhi 1978, B. Bhattacharya, *The Indian Buddhist iconography*, Calcutta 1968, L. S. Dargyab, *Tibetan religious art*, Wiesbaden 1977 (dwa tomy), H. Hoffmann, *Symbolik der tibetischen Religionen und des Schamanismus*, Stuttgart 1967. O symbolice kultu siddhów w sztuce tybetańskiej zob. H. R. Downs, *Rhythms of a Himalayan Village*, San Francisco 1980.

¹⁴ *Prajna-paramita* (s.), symbol matki Tary (matki wszystkich buddów) w buddyzmie tantrycznym, zob. Garma C. C. Chang, *The Buddhist Teaching of Totality. The Philosophy of Hua Yen Buddhism*, Pennsylvania State University 1971, s. 115; szerzej na ten temat zob. S. Beyer, *The cult of Tara Magic and Ritual in Tibet*, Berkeley 1973.

¹⁵ Zob. pouczenia Naropy w: H. Guenther, *The life and teaching of Naropa*, Oxford Univ. Press 1963, s. 76 nn i s. 39.

¹⁶ O różnicy między matką-tantrą, a ojcem-tantrą zob. H. Hoffmann, *Die Religionen Tibets*, Freiburg 1956, s. 119.

zdolność doświadczania wolności w wymiarze przestrzeni (*dharmadhatu*, s.), symbolizowanej przez taniec duchowej mądrości w nieograniczonej przestrzeni. Jakość tańca wyraża się przez aktywność mądrości pojawiającej się spontanicznie z nieuwarunkowanego stanu oświecenia (zawsze istniejącego potencjału czekającego na aktywację). Męska zasada (*pawo*, t.) rozpoznaje ów potencjał, inicjuje egzystencjalną interakcję i doświadcza. Każda z płci konfrontowana jest z relacjami własnych i pierwotnych jakości. Musi je odkryć ponownie, zidentyfikować i zrealizować, aby zaistnieć w doskonałości.

W tantrze buddyjskiej kobieta i mężczyzna służą sobie wzajemnie jako źródło inspiracji, pouczenia i pomocy¹⁷. Nie warunkują się wzajemnie jak ma to miejsce w sutrayanie (s.), gdzie proces samorealizacji wymaga różnych form ascezy, a przede wszystkim celibatu. W tantrze buddyjskiej nakładanie jakichkolwiek samoograniczeń nie ma znaczenia, gdyż podstawą jest filozofia pustki, zasadą – transformacja świadomości, a metodą prowadzącą do tej przemiany – osiągnięcie urzeczywistnienia naturalnej czystości wszystkich fenomenów zjawisk. Istota tantry zawiera się w ambiwalencji uczuć, przedmiotów, sytuacji, prezentowanej przez taniec pustki i formy (*khadroma* i *pawo*), tj. energii i materii. Obie formy egzystencji zostają zintegrowane, ponieważ w rzeczywistości posiadają taką samą naturę. Esencjonalna natura danego indywiduum jest esencjonalną naturą innego indywiduum. Kobieta i mężczyzna postrzegając i doświadczając świata zjawiskowego z perspektywy własnego bieguna, osiągają doskonałą percepcję płci przeciwnej, a poprzez zrealizowanie siebie realizują istotę wszechświata. Osiągnięcie pierwotnej jedności natury własnej i natury uniwersum znosi iluzoryczny dualizm¹⁸.

Zjawisko **Buddy** zawarte jest w pochodzącej z Mahayany (s.) koncepcji trzech ciał (*trikaya*, s.), czyli trzech modułów istnienia. Pozostając nierozdzielone, stanowią trzy sposoby manifestowania się oświeconej natury na różnych poziomach w zależności od percepcji istot, którym mają służyć¹⁹. Energetyczny moduł istnienia, wymiar światła i energii (*sambhogakaya*, s.) i fizyczna inkarnacja, materialny aspekt oświeconej natury (*nirmanakaya*, s.) jednoczą się w moduł doświadczenia pustki (*dharmakaya*, s.), ostateczną unię pozornej dwoistości energii i materii. Na ścieżce praktyk doświadcza tantryk ciągłości przestrzeni i osiąga wiedzę, że wszystkie rzeczy są puste, a istnieje tylko przejryste światło.

W tym kontekście, odpowiedzi na pytanie o egzystencję przedmiotów percepcji zmysłów i materialnego uniwersum udziela filozofia Mahayany. Pustka jest

¹⁷ Ngakpa Chogyam Rinpoche, *Der Biss des Murmeltiers. Einblicke in die inneren Lehren des Tibetischen Buddhismus*, Paderborn 1993, s. 22.

¹⁸ Namkhai Norbu, *Crystal and the Way of Light. Sutra, Tantra and Dzogchen*, Boston – London 1986, s. 124.

¹⁹ Traleg Rinpoche, *Trzy kaje*, Kraków 1996, s. 3.

formą, a forma jest pustką²⁰. Twierdzenie Mahayany, że nic nie istnieje poza obszarem duchowym i zmysłowym, potwierdza, iż absolutną rzeczywistość znajdzie człowiek w świetle dnia codziennego, że pustka jest formą. **Tantryk** poszukuje powrotu do stanu, w którym zaczyna się wszelka kreacja, do pustki. Pustka jest pusta pozornie. Zawiera potencjał od niej nieoddzielony²¹. **Dakini**, przestrzeń kosmiczna, czysty wymiar energii i światła staje się obrazem wyłonionym z pustki. Urzeczywistnienie całkowite oznacza, że tantryk uświadomił sobie swoją tożsamość z ostatecznym wymiarem bytu (*dharmakaya*), wymiarem prawdziwej rzeczywistości. Jest nią wszechobecna pustka. Oświecony tantryk (budda tantryczny) staje się jednością z przedmiotem poznania (*shunyata*). Najwyższe poznanie to świadomość pustki²². Pustka i wgląd doskonały są więc tym samym aspektem nieokreślonego absolutu, niewyraźnego niedualizmu.

Elementy tantrycznego zjednoczenia – wgląd całkowity (*prajna*) i skuteczna metoda (*upaya*) – mają naturę nierozdzielnej dwoistości, pary opisującej istotę wszystkich męsko-żeńskich przymiotów, z których najważniejsze to pustka i wrażliwość. **Dakini**, jedna z wielu form wizualizacji, które można spostrzec wyłącznie dzięki rozwinięciu wizyjnej zdolności i przejrzystości umysłu, przynosi mądrość doskonałą, świadomość diamentową (*para-samvit*, s.). **Tantryk** zaś ucieleśnia i realizuje metodę prowadzącą do oświecenia. W odróżnieniu od tantr hinduskich²³ przeciwieństwa nie są tu postrzegane jako biegun aktywny i pasywny²⁴. Relacja dotyczy rozdzielenia i wyobcowania (nierozpoznawania jedności). Radykalna dwoistość – metoda i wgląd – interpretowana jest różnie w różnych tantrach, podobnie jak na różnych poziomach zaawansowania praktyk istnieją różne cele. Generalnie jednak metoda (*upaya*) określana jest jako wrażliwość (bodhisattvy spontanicznie

²⁰ Kwintesencja ta pochodzi z filozofii Mahayany (Traktaty *Prajnaparamita*), z Sutry Serca i stanowi filozoficzną podstawę także buddyzmu tantrycznego; zob. E. Conze, *Buddhist Scriptures (Hrdaya-mahayana-sutra)*, London 1959, s. 162-163.

²¹ Lama Anagarika Govinda, *Buddhismus als Wirklichkeitslehre jenseits von Pessimismus und Optimismus*, w: D. Kantowsky, *Buddhistischer Modernismus*, Bd 12, Konstanz 1996, s. 162-163.

²² Namkai Norbu, *Crystal and the Way of Light*, wyd. cyt., s. 130-131.

²³ H. Glassenapp, *Buddhistische Mysterien*, Stuttgart 1940, s. 39 nn, tenże, *Buddha. Pfad zur Erleuchtung*, Düsseldorf – Köln 1981, s. 202, jak też H. Hoffmann, *Die Religionen Tibets*, wyd. cyt., s. 21-22 wyrażają opinię, że Vajrayana przyjęła hinduski tantryczny rytualizm i zasymlowała wiele bóstw z obcych kultów, rozszerzając tym samym liczbę bogiń w panteonie bogów Mahayany i przyporządkowując je buddom i bodhisattvom na wzór Durgi-Kali i Shivy. Diamentalnie różne stanowisko prezentuje indyjski uczyony Benoytosh Bhattacharya, *An Introduction to Buddhist Esoterism*, Oxford Univ. Press 1932, s. 163, który przytaczając religijno-historyczne, literackie i ikonograficzne dowody twierdzi, iż tantry hinduskie są produktem Vajrayany i tym samym jedynie mniej wartościową imitacją tantr buddyjskich. Błędne jest więc twierdzenie, że tantry buddyjskie były inspirowane shivaizmem.

²⁴ Na temat wprowadzenia do teorii i praktyki jogi kundalini zob. Shivananda, *Kundalini Yoga*, München 1953, także tłumaczenie wraz z komentarzami podstawowego dzieła o jodze kundalini, *Shat-Chakra-Nirupana*, w: A. Avalon, *Die Schlangenkraft*, Bern 1982.

reagującego na zjawiska w świecie poprzez niezliczoną ilość skutecznych metod), a wgląd doskonały jako pustka²⁵. Metody znajdują odbicie w ogromnym panteonie bóstw tantrycznych²⁶.

Twórczy akt samorealizacji

Człowiek Zachodu skonfrontowany ze światem lamaizmu odkrywa inną płaszczyznę istnienia, nieznaną dotąd wymiar percepcji, w którym charakter doświadczeń determinuje intelekt, a natura odkryć duchowych wolna od wiedzy pojęciowej pozostaje poza zmysłowym poznaniem. W tybetańskiej rzeczywistości wgląd w świadomość intuicyjną osiągany jest dzięki językowi symboli aktów medytacyjnych, praktyk inicjacyjnych i misteryjnych rytuałów. Na siłę wyobraźni, będącą głównym katalizatorem ewolucji świadomości intuicyjnej, nie bez znaczenia pozostaje wpływ przejrzystości powietrza oraz intensywność ciszy. Mantry, jak i akty medytacyjne swoją oczyszczającą mocą oddziałują w sposób silnie refleksyjny i racjonalnie niewytłumaczalny.

Introspektywna podróż w głębinę ludzkiego ducha proponowana przez budyzm tantryczny umożliwia ludzkiej istocie urzeczywistnienie wolności poprzez eksperymentowanie z twórczymi formami jej wyrażania. Determinująca wolność jednostki wola nie jest stałą absolutną, ma wymiar indywidualnego przeżycia. Akt twórczy staje się wyrazem wolnej woli, jeśli spełni warunek realizacji etycznych postulatów, tj. wewnętrzną swobodę wyboru, osobowościowy indeterminizm. Krocząc „bezpośrednią ścieżką” Vajrayany rozwija człowiek zdolność kreatywnego myślenia, działania, intuicyjnego postrzegania procesów psychicznych, czyli doświadczenia uniwersalnego głębokiego poziomu świadomości (*alaya-vijnana*, s.)²⁷.

Życie duchowe, będące w swojej istocie aktem twórczym, ma u podstaw zdolność rozwoju percepcji intuicyjnej osiąganej na drodze bezpośredniego poznania (joga), umożliwiającej przekroczenie granicy zwykłej (dziennej) świadomości. W obszarze świadomości intuicyjnej poziom werbalny przestaje wystarczać do

²⁵ K. Dowmann, *Die Meister der Mahamudra. Leben, Legenden und Lieder der 84 Erleuchteten*, München 1991, s. 31. Bodhisattva (s., czynny stan Buddy) jest oświeconą istotą prowadzącą dzieło ludzkiego wyzwolenia.

²⁶ Odnośnie do kultu tantry buddyjskiej (*Guhyasamaya-Cakrasamvara-Mahamaya-Yamari-Tantra*) zob. B. Bhattacharya, *History of the Tantric Religion*, Delhi 1982 (szczególnie rozdział drugi), S. B. Dasgupta, *An introduction to tantric Buddhism*, Berkeley 1974, A. Wayman, *The Buddhist tantric. Light on Indo-Tibetan esotericism*, New York 1973.

²⁷ Lama Anagarika Govinda, *Warum ich Buddhist bin, w: Schriftenreihe des Arya Maitreya Mandala*, nr 2, Stuttgart 1987, s. 27.

opisu odczuć i doznań, zaś intelekt nie jest w stanie przekroczyć kręgu już znanych struktur logicznych. Urzeczywistnienie nauk *prajna-paramita* (s.), tj. przeżycia przez człowieka uniwersalności swojej własnej natury, wymaga praktyk medytacyjnych otwierających inny wymiar duchowego doświadczenia pozostającego poza granicami świadomości nieukierunkowanej (*lokiya*, p.), osiąganego przy założeniu wyciszenia myślenia dyskursywnego²⁸. Warunkiem doświadczenia uniwersalności jest pełne przeżycie indywidualności, uporządkowanie chaotycznie zmieniających się stanów świadomości determinowanych emocjami, wrażeniami zmysłowymi, zewnętrznymi wpływami. Transformacja świadomości ma charakter ukierunkowanej koordynacji, harmonii i integracji wszystkich czynników świadomości (*cetasika*, p.). Buddyjska medytacja (*bhavana*, p.) obejmuje zarówno wstępne stopnie myślenia, refleksji i koncentracji na określonym przedmiocie czy temacie (*parikamma-bhavana*, p.), jak też stany całkowitej doskonałości (*appana-bhavana*, p.) i percepcji intuicyjnej (*jhana*, p., *dhyana*, s.). Proces doświadczania uniwersum (makrokosmosu) przez człowieka (mikrokosmos) może przebiegać na różne sposoby (rozsądek, intuicja) prowadzące do pojęcia rzeczywistości, tj. eliminacji niewiedzy (*avijja*, p.). „Ale tam tylko jest wolny duch, gdzie obecna jest Mahamudra (s.)”. Poprzez jej realizację osiąga się najwyższe oświecenie (*anuttara sammāsambodhi*, s.)²⁹. Postawę taką, obcą intelektualnej scholastyce, skostniałym dogmatom i monistycznym regułom, charakteryzują – współistniejące w doskonałej harmonii z intelektem i równowagą umysłu – uczucia i emocje. Przekształcenie ich w moc służącą do praktyki twórczej samorealizacji ma na celu manifestację wyższego poziomu świadomości, w którym znikają ostatnie ślady ułudy (*moha*, p.)³⁰.

Aktywność sfery emocji i uczuć znajduje wyraz w takich twórczych formach, które są manifestacją zintensyfikowanych przeżyć i sił psychicznych pochodzących z głębin świadomości. Świadomość ta (*alaya-vijnana*) osiągana tylko na drodze introspekcji, medytacji, kontemplacji przekracza bariery indywidualnych ograniczeń (iluzoryczne Ja), a każde nowe, kolejne doświadczenie na poziomie intuicyjnego poznania przybliża tantryka do momentu przebudzenia w stanie doskonałej harmonii z prawem uniwersalnym (*dhamma*, p., *dharma*, s.). Synonim indywidualności – osobowość – jest komplementarnym biegunem uniwersalności i jedno-

²⁸ W aspekcie finalnego celu samorealizacji wyróżnia się świadomość ukierunkowaną (*lokutara*, p.) na cel wyzwolenia i nieukierunkowaną (*lokiya*, p.) na cel, zdominowaną przez instynktowne motywy, uzależnioną od wpływów świata zewnętrznego.

²⁹ Lama Anagarika Govinda, *Der Weg der weissen Wolken*, München 1987, s. 237. Mahamudra jest tybetańską praktyką umysłu prowadzącą do przemiany ludzkiej świadomości. Ma dwa wymiary: ziemski (osiągnięcie sześciu nadprzyrodzonych zdolności, sześciu dodatkowych zdolności sensorycznych, czterech technik przekształcania świadomości) i ostateczny (osiągnięcie stanu Buddy).

³⁰ Helmuth von Glassenapp, *Buddha. Pfad zur Erleuchtung*, Düsseldorf – Köln 1981, s. 201; Giuseppe Tucci, *Geheimnis des Mandala*, Weilheim/Obb. 1972, s. 57.

cznie punktem ogniskowym, poprzez który tę uniwersalność można doświadczyć³¹. Przeżycie takie staje się udziałem tantryka dzięki urzeczywistnieniu przez niego indywidualnego potencjału świadomości, odkryciu rzeczywistości w procesie autokreacji³². Tybetańskie techniki medytacji z wizualizacją umożliwiają spełnienie się twórczego potencjału człowieka, zmanifestowanie się jednostki poprzez twórczość, tj. przeżycie twórczych aspektów własnej psychiki. Detektor twórczego potencjału osobowości – uczucia i emocje – są refleksem doświadczania świata przez indywidualum, jego reakcją na wymianę impulsów z otoczeniem. Akumulacja ciągłych przeżyć, wrażeń, bodźców wzbogaca psychikę i przybliża horyzont estetycznych wartości i piękna stymulujących twórczą refleksję. Odczuwanie estetyki, kompozycji barw, harmonii słów i dźwięków ma charakter silnie inspirujący, nie warunkujący. Czyste, nieegoistyczne, wyzwolone z Ja doznania estetyczne są już namiastką przeżycia nirwany (s., *nibbana*, p.)³³.

Uniwersalna świadomość (*alaya-vijnana*) asymiluje i transformuje treści doświadczeń, aż do chwili, w której złączą się one w archetypowe formy symbolu i splecą w sieć nieskończonych relacji, współzależnych zjawisk. Ich centrum stanowi indywidualny poziom świadomości (*bhavanga-sota*, p.) będący w ciągłym ruchu, w nieustającym stanie tworzenia się na skutek absorbowanych doświadczeń. Jest on osią centralną psychicznego rozwoju jednostki, ewoluującego przez liczne, wzajemnie uwarunkowane karmicznie i nieprzerwanie następujące po sobie egzystencje³⁴. Zawiera twórczy potencjał pochodzący z przeszłości (skutek karmy), a uzewnętrzniający się aktualnie w nowym uporządkowaniu (*sankhara*, p.) i innych okolicznościach. Strumień świadomości (*bhavanga-sota*) zachowuje ciągłość swojego przepływu, pojawiając się raz w formie spektakularnej (między urodzeniem a śmiercią), raz w formie latentnej (między śmiercią a ponownym urodzeniem). Podtrzymuje płynność pasywnej strony egzystencji (*upapatti-bhava*, p.) tak długo, dopóki nie wygaśnie aktywność reprodukcyjnej karmy przeszłości (*janakakamma*, p.) determinującej teraźniejszą egzystencję. Tylko w tym kontekście można mówić o stałości strumienia świadomości jako jedynej trwałej nici w umyśle zachowującej ciągłość w czasie. Świadomość (pojęcie na opisanie długotrwałego, ciągłego procesu stawania się świadomym) ulega transformacji na kolejnych

³¹ Karfield von Duerckheim, *Hara. Die Erdmitte des Menschen*, München 1981, s. 81.

³² Ken Winkler, *Die Biographie Lama Anagarika Govinda*, Grafing 1994, s. 169.

³³ Lama Anagarika Govinda, *Dynamik des Geistes. Die psychologische Haltung der frueh-buddhistischen Philosophie und ihre systematische Darstellung nach der Tradition des Abhidhamma*, München 1992, s. 132.

³⁴ Lama Anagarika Govinda, *Buddhistische Reflexionen. Die Bedeutung von Lehre und Methoden des Buddhismus für westliche Menschen*, Bern – München – Wien 1986, s. 30. Przejścia od egzystencji do egzystencji nie należy utożsamiać tu z metempsychozą. Jest to rodzaj prześnięcia centrum strumienia (energii) świadomości nie ograniczonej czasem ani przestrzenią na oś jego kierunku rozwoju.

stopniach medytacyjnego zatopienia (*jhana*) odpowiadających przeżyciu wyższych obszarów istnienia.

Celem treningu tantrycznego jest rozpoznanie przez tantryka relatywnego charakteru egzystencji (*anicca, dukkha, anatta*, p.) i zrozumienia latentnej zdolności świadomości do ewolucji³⁵. Rzeczywisty świat tantryka jest produktem subiektywnego doświadczania go, określonym przez rodzaj i poziom jego świadomości. Wyraża się dynamicznym stanem zmieniających się w sposób ciągły uwarunkowań ewolucji świadomości. Relacją pomiędzy następującymi po sobie doświadczeniami i ich przyczynami. Przejawia się w doskonałej koordynacji treści doświadczeń w ludzkim duchu, a więc w akcie twórczym, którego istota realna i potencjalna zależy od całkowitej współzależności pomiędzy wszystkimi jego komponentami. W procesie nieustannych przemian nie ma dla człowieka stałego punktu odniesienia. Zjawiska świata, jakie zna ludzki intelekt, posiadają tylko uwarunkowane istnienie podlegające prawom przemian wynikających z relacji przyczynowo-skutkowej (*kamma*, p.). Ścisła interpretacja względności ludzkiego poznania zmuszająca do uznania braku jakiegokolwiek elementu trwałego, zakłada jednocześnie istnienie wyzwoleniczej mocy dyscypliny i zdolności ludzkiej natury do samowyzwolenia. Służyć ma temu właśnie indywidualny rozwój świadomości człowieka prowadzący do osiągnięcia wymiaru znajomości prawdziwej istoty bytu ziemskiego i pojęcia mechaniki praw nim rządzących. Wraz z doskonaleniem poznania traci tantryk poczucie wyizolowanego, substancjalnego i trwałego Ja. Jego umysł otwiera się na świat i doświadcza, że iluzoryczne postrzeganie rzeczywistości nie jest jedyną formą przeżycia³⁶. Twórczy moment przeżycia (wizualizację jako partykuły osobowości), będący w swojej najgłębszej istocie wolny od pojęcia, ma naturę rzeczywistości *in statu nascendi*. Materializuje impulsy pochodzące ze sfery świadomości medytacyjnej (intuicyjnej). Granice tej świadomości nie pozostają niezmiennie, gdyż duch nie ma granic oprócz tych, które sam sobie stwarza³⁷. Krystalizacja i formowanie impulsów determinuje dalszy rozwój procesu twórczego, tzn. ewolucję potencjału ludzkiej uniwersalnej natury (droga Buddy). Twórczy akt samourzeczywistnienia poprzez przemianę świadomości samorealizującego się zmienia jego sposób i charakter odbioru świata. Człowiek pierwotny myśli symbolami, intelektualista definiuje rzeczywistość za pomocą pojęć, a rozwinięty duchowo tantryk powraca do sfery symbolu, ale już z doskonałym zrozumieniem jego istoty³⁸.

³⁵ Lama Anagarika Govinda, *Vajrayana und Zen*, w: „Der Kreis” nr 88, 1970, s. 5.

³⁶ O wymiarze tego doświadczenia poucza Budda w: *Majjhima Nikaya* 26 i 140.

³⁷ Lama Anagarika Govinda, *Lebendiger Buddhismus im Abendland. Vision und Vermaechtnis des grossen Mittlerers zwischen Ost und West*, Bern – München – Wien 1986, s. 118.

³⁸ Lama Anagarika Govinda, *Die Antwort der Religionen. Der Buddhismus*, w: Detlef Kantowsky (Hg), *Buddhistischer Modernismus*, B. 12, Konstanz 1996, s. 125-6.

Intelekt, rozsądek, logiczne myślenie (*vitakka-vicara*, p.) są niezbędne w procesie medytacji, jednakże zostają ograniczone w swoich funkcjach w płaszczyźnie czasoprzestrzennej. Pełnią rolę czynnika przygotowawczego umożliwiającego rozwój świadomości od jej stanu refleksyjnego do intuicyjnego. Poznanie intuicyjne może kształtować świadomość, jeśli zostaje zdefiniowane na drodze intelektualnej. Podobnie myśli i twierdzenia rozwinięte na płaszczyźnie intelektu muszą zostać zweryfikowane empirycznie, aby mogły mieć moc przemiany ludzkiej świadomości. Doświadczenia zmysłowe także nie są wyeliminowane³⁹. Brak funkcji procesu postrzegania na bazie pięciu zmysłów (*panca-dvara-vithi*, p.) i umysłu (*mano-dvara*, p.) pozbawiłby świadomość intuicyjną wartości poznawczej. Im bardziej wykształcony jest profil intelektualny człowieka, tym większą osiąga on zdolność do zrozumienia współzależności zjawisk (*paticcasamuppada*, p.). Ćwiczenia medytacyjne spełniają zaś rolę ścieżki, na której pokonuje się ograniczenia wynikające z uprzednio rozwiniętej intelektualnej postawy człowieka⁴⁰. Percepcja zmysłami w swojej esencjonalnej formie subtelnieje, ulegając sublimacji w twórczą strukturę aktywnych refleksów wizualizacji. Ten akt autoekspresji ma charakter odkrycia treści nadindywidualnych, stanu doskonałej przejrzystości praformy ludzkiego ducha, wyrażającego się poprzez pryzmat psychicznych impulsów. Zamanifestowane jako twórcza forma prezentują stan duszy tantryka, jego nastroje, uczucia, namiętności.

Poprzez twórczy proces medytacji z wizualizacją uzewnętrznia tantryk kształt świata, jaki go wypełnia i latentnie kontroluje jego duszę. Stara się urzeczywistnić najwyższy zakres ludzkiej wolności mający u podstaw zrozumienie konieczności. Cecha ta ilustruje stan świadomości, któremu obce jest wszystko, co celowe. Wola nie wymaga już przygotowania na zdarzenia losu, akceptuje wszystko chętnie i spokojnie. W rzeczywistości fizycznej nazywa się to brakiem potrzeb i wyrzeczeń wszelkich pragnień. Ten nieuwarunkowany moment przekroczenia subiektywizmu osiąga tantryk dzięki intuicji. Łączą się bieguny rzeczywistości subiektywnej i obiektywnej. Ograniczoność zmienia się w nieskończoność, indywidualność w uniwersalność. Indywiduum realizuje bezpośrednią świadomość relacji kosmogenicznych podniesioną do symbolu światła najwyższego poznania (*prajna*, s.). Immanencja staje się transcendencją. Świat jako transparentne kosmiczne zdarzenie odbija na zewnątrz doskonałość wnętrza (indywidualności). Doświadczenie „bezczasowości” uwalnia tantryka od indywidualnego świata iluzorycznego. Przeszłość pokonuje on urzeczywistnieniem terażniejszości, dyskursywne myślenie zastępuje intuicyjnym, zaś iluzję czasu znosi realizującym kosmiczną świadomość

³⁹ Karfield von Duerckheim, *Zen und Wir*, München 1982, s. 103.

⁴⁰ Lama Anagarika Govinda, *Vom Theravada zum Zen*, w: „Bodhi Baum” 9, 1, 1984, s. 30.

przeżyciem przestrzeni wykraczającej ponad wszelką wymiarowość⁴¹. W twórczym akcie samorealizacji tantryk sam staje się twórczą formą. Realizuje ostatni etap w procesie transformacji i ewolucji świadomości – jej trwały stan przemiany. Osiąga najwyższy poziom człowieczeństwa, wyrażający się doskonałym zrozumieniem *samsary* (s.) – nirwanę⁴².

⁴¹ Lama Anagarika Govinda, *Grundlagen der tibetischer Mystik*, Bern – München 1979, s. 332.

⁴² Lama Lobsang Lhalungpa, *The Life of Milarepa*, New York 1977, przedmowa.

BARBARA KOEHLER

THE DYNAMIC OF SPIRIT
IN THE CREATIVE PROCESS OF SELF-REALISATION
ON THE PATH OF VAJRAYANA

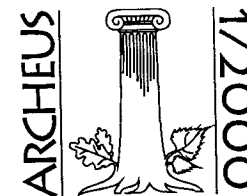
(Summary)

The thematic area originated from the perspective of *Vajrayana* and *Siddhi-Tradition*. The philosophical discipline is regarded as university-level and comparatively abstract. I try to describe dynamic and creative character of Tibetan Buddhism and provide an overview of the development of intuition. It is essential to epistemology that the subjective co-ordinates required for the production of reality are consciously decided upon. Beyond this the Buddhist is concerned with the accommodation of a person's own viewpoint. The effect his experience is evidence for the multiperspectivity of our awareness. The intuition leads back to and then onwards with the theme of the "treasury consciousness" (*alaya-vijnana*). Universal consciousness (*alaya-vijnana*) is neither the problem to solve of modern science alone nor is it the subject of current religions. I steer attention towards the immediately experience (yoga) and deal with the so-called "other side" of scientific theory compared to the natural sciences. I present the capacity of humanity to the creative act of self-realisation.

Key words: **Tibetan Buddhist, Vajrayana, Self-realisation.**

Adres do korespondencji*Address for correspondence*

mgr Barbara Koehler
Podchorążych 18
20-811 Lublin



ANNA JANICKA

DOŚWIADCZENIE CIAŁA I CHOROBY
W LISTACH GABRIELI ZAPOLSKIEJ

*„Choroba czyni człowieka poważnym.
Miłostki, awanturki, pijatyczki – ustępują
miejsca smutkowi, długiemu smutkowi rozmyślań”.*

S. Żeromski, *Dzienniki*, t. 5, Warszawa 1965, s. 37

„Kobiece cierpienia to długotrwałe często, ale nie zagrażające życiu choroby” [I, 57]¹ – pisze Zapolska w liście do Adama Wiślickiego, próbując pocieszyć przyjaciela zmagającego się z nieuleczalną chorobą żony. Kondycję kobiety wyznacza więc – zdaniem autorki – rytm nieustannej oscylacji pomiędzy zdrowiem a chorobą, dający co prawda skutki uboczne (cierpienie), ale pozwalający istnieć. Taka diagnoza zdaje się mieć potwierdzenie w dotychczasowym doświadczeniu pisarki, może trochę zanadto wyczerpanej, zmęczonej, udręczonej pracą, ale sytuującej się ciągle po stronie „zdrowia”. We wcześniejszym liście do redaktora „Przeglądu” pisała:

„Ja sama **zdrowa nie jestem**, bo zanadto pracuję. Sypiam mało, po cztery godziny, a praca mnie niszczy bardzo”. [I, 41]

Ciągle więc, zgodnie z własną definicją kobiecego losu, balansuje między zdrowiem i chorobą. Pogodzona z przynależnymi biografii homeopatycznymi dawkami cierpienia, określa swój stan jako „brak zdrowia”, co nie jest jeszcze poważnym zakłóceniem funkcjonowania psychofizycznego. Choroba istnieje ciągle jako cień,

¹ Wszystkie cytaty z listów Zapolskiej pochodzą z wydania: G. Zapolska, *Listy*, zebrała S. Li-nowska, wstępem poprzedził E. Krasiński, t. I-II, Warszawa 1970. Liczba rzymska oznacza tom, arabska – stronę. Wszystkie podkreślenia w tekstach Zapolskiej moje – A. J.

sący się za ledwie w przestrzeń życia, podporządkowana biegowi faktów i wydarzeń.

Już wkrótce jednak ten stan swoistej równowagi zostanie utracony na zawsze. Biografia pisarki zostanie przez chorobę wchłonięta. Rytm choroby stanie się rytmem istnienia; choroba stanie się biografią. Początek tej sytuacji wyznacza dramatyczne wydarzenie 1888 roku:

„Jestem bardzo zdenerwowana i życiem zmęczona. (...) Wiele zmartwień przyczyniło się – całe moje życie; wreszcie [zdecydowałam się] na krok szalony. Targnęłam się na własne życie (...)”. [I, 64]

Wydaje się, że od tej pory Zapolska funkcjonuje przede wszystkim jako **pacjentka**, dotychczasowe role własnej biografii – aktorki, autorki, emancypantki – podporządkowując tej, którą wyznacza rytm istnienia w chorobie. Wyjazd do Paryża, intensywne zabiegi o możliwość zaistnienia na scenach paryskich, pogłębiają i zwielokrotniają objawy choroby:

„Bo – widzisz Pan, jestem **trochę chora** – kaszlę i krwią pluję. Ja wiem, że to nic, że to ta ohydna wilgoć jest temu winna, wilgoć, brak słońca i dużo! dużo innych braków!” [I, 103]; „**Krwia pluję coraz częściej**, osłabienie moje dochodzi po prostu do szczytu”. [I, 105].

Pisarka podejmuje oczywiście próby uwolnienia własnej biografii od konwulsyjnego rytmu istnienia w chorobie:

„Byłam ciężko chora przez tydzień, podniosłam się jednak, bo **czasu chorować nie mam**”. [I, 116]

Wkrótce jednak, osłabiona tymi zmaganiem, zaczyna doświadczać choroby jako elementarnego wymiaru egzystencji. Zawarte w listach relacje o jej objawach tracą więc stopniowo charakter wyznania czy zwierzenia, zyskując w zamian znamię oczywistości, o której można mówić nieustannie (co stanie się regułą w listach Zapolskiej) bądź też zaniechać mówienia, jak o oczywistości właśnie:

„Aha! **Zapomniałam ci powiedzieć, że jestem chora**. Bardzo cierpię na krzyż, ale to tak strasznie, że ani chodzić, ani stać nie mogę”. [I, 141]

Początkowo opisy chorób pojawiają się – o czym wspominałam już wcześniej – jako element towarzyszący relacjom o wydarzeniach i faktach zupełnie niezależnych wobec doświadczenia choroby. Stopniowo jednak zyskują atrybut autonomności. Ilościowemu przyrostowi tych opisów towarzyszy także ich uszczegółowienie; zyskują na wyrazistości, z listu na list zwiększa się ich nasycenie konkretem. I tak od stwierdzenia typu:

„Włokę dzień za dniem. Jestem wyczerpana. Sił mi brak”. [I, 173];
poprzez wyznanie:

„(...) jestem już u krawędzi. (...) Rozprzęgło się wszystko, ale to wszystko. Nawet organa moczowe są w jak najstraszniejszym nieporządku. (...) Ciągłe mam zapalenie, które może się obrócić nieszczęśliwie”. [I, 202];

aż do:

„I rozporządzili [tj. konsylium] tak, że odebrali mi wszystkie alkalia i przygotowali kwas mlekowy do brania. W ostatnich czasach popsuło mi się rzeczywiście strasznie, ciągle miałam wymioty, ale kwasu ani śladu, tylko nie strawione pokarmy. A ja jeszcze wyniszczałam resztę”. [II, 216]

Nasycenie biografii chorobą zakłóca w listach Zapolskiej podział na sferę oficjalną i nieoficjalną. To podstawowe doświadczenie pozwala przenikać relacjom o wysokim stopniu intymności do listów o charakterze niemal urzędowym, przez co rozmywa się nieco w przestrzeni tej korespondencji pojęcie tabu. Szczegółowe, naturalistyczne niemal opisy tkniętego konwulsjami choroby ciała znajdujemy przede wszystkim w listach do przyjaciół, kochanków, ale także – w złagodzonej oczywiście formie – w listach do adresatów, z którymi nie łączyła Zapolską ani przyjacielska, ani erotyczna zażyłość. Informacje o chorobie znajdujemy więc w listach do Józefa Wolffa, Wilhelma Feldmana, Wojciecha Dziedzica czy Paula Cazina.

Nie bez wpływu pozostaje też doświadczenie choroby na kształt i materię listów. Spazmatyczne ataki zniekształcają nie tylko ciało autorki, kawałkują nie tylko jej biografie – deformują też ciało listu; częstokroć nawet zagrażają jego istnieniu. Listy okaleczone składają się ze strzępów, epatują adresata swoistą gramatyką. Ich ciągłość jest wyraźnie zakłócona, substancjalność zapisu – rozrzedzona:

„Piszę do Ciebie na takich kawałkach, bo już nie mam papieru. Od pozawczoraj męczą mnie tymi proszkami. Chwilami formalnie mdleję (...)”. [II, 356];

„Nie piszę do Ciebie dużo, bo przyjechawszy leżę (naturalnie) w barłogu”. [II, 413];

„(...) wczoraj nie napisałam, ale byłam ciężko chora”. [II, 504];

„twój list mi przeczytano, ale nie mogłam zaraz na niego odpisać. Leżałam bez ruchu i możliwości pisania. Już dawno, jak jestem chora (...)”. [II, 615];

„Piszę do Pana znów słów kilka, (...) dlatego, że nigdy nie jestem pewna, czy zdrowie mi pozwoli napisać jutro (...)”. [II, 621]

To właśnie materia listu pokazuje, jak Zapolska coraz bardziej pograża się w chorobę. Temu przejściu ze światła rampy w przestrzeń cienia towarzyszy nie tylko zanikanie osoby, lecz także zanikanie listu, który staje się materią coraz bardziej przezroczystą, niepewną – tak jak autorka – własnego istnienia:

„Znów piszę ołówkiem. Rozumiesz, co znaczy. Miałam atak”. [II, 372];

„Piszę do Ciebie ołówkiem, bo leżę od wczoraj po moim zwykłym ataku”. [II, 464];

„(...) piszę ołówkiem i pobieżnie, ale oto 2 tygodnie leżę nieruchomo w łóżku ciężko chora”. [II, 580]

„Powoli zapadam się w nicość – pisze Zapolska w roku 1906 do Paula Cazina – i czuję własne zanikanie”. [II, 199]

Owo zanikanie stanie się widoczne także w listach, które Zapolska coraz częściej sygnować będzie jedynie pierwszą literą swego nazwiska². Zjawisku temu towarzyszy znacząca zmiana w stylu życia pisarki. Zapolska odchodzi, wycofuje się ku – by tak rzec – innej rzeczywistości, którą można określić, oddając – jak sądzę, wiernie – intencje samej pisarki – jako świat sanatoryjny. W liście do Stanisława Janowskiego pisze:

„Mam trochę dosyć Krynicy, choć jest tu bardzo ładnie, ale to **życie pensjonatowe** mi kością w gardle siedzi”. [II, 329];

„To **hotelowe życie** męczy mnie i strasznie mi chwilami tu samej jakości ciężko”. [II, 284]

Buchalteria tego swoistego przekroczenia jest rzeczywiście przerażająca:

„Boże miły! Obliczyłam, iż na 36 miesięcy trzyletniego pożycia [tj. małżeństwa ze Stanisławem Janowskim] byłam 22 miesiące za domem, w sanatorium, na Lido, Krynicy, klinice, Mariówce”. [II, 476]

Z roku na rok liczba miesięcy spędzonych „na kuracji” będzie się lawinowo wręcz zwiększać. Towarzyszy temu początkowo poczucie osamotnienia, degradacji, śmierci za życia:

„(...) wierz mi, że to ja mam śmierć w sobie (...)” [II, 125];

„Zginę, czy dobrowolnie, czy zje mnie choroba, bo długo żyć w takim zdemotywaniu i osamotnieniu niepodobna. To przechodzi ludzkie siły”. [II, 154]

Zapolska jest przerażana – nie umie pogodzić się ze zmianą, kurczowo uczepiona dawnych zwyczajów i rytuałów. Sanatorium jednak rządzi się swoimi prawami i ta najstłynniejsza skandalistka literatury polskiej przełomu wieków musi pogodzić się ze swoim nowym wcieleniem. Dramatyczne gesty sprzeciwu wobec takiej sytuacji przekształcają się wkrótce w gesty aprobaty. Zapolska akceptuje własną chorobę wraz z przynależną jej sytuacją wycofania i oddalenia:

„Przyzwyczyłam się tu już do mego osamotnienia, do mego łóżka. (...) Tyle mego. Łóżko i to, co mi kto opowie”. [II, 259]

Już wkrótce zresztą poczucie zamknięcia czy nawet uwięzienia przekształci się w poczucie wyzwolenia, uwolnienia. Zaakceptowana choroba odłoni inną twarz swego Janusowego oblicza – destrukcja okaże się kreacją. Doświadczenie choroby okaże się jedynym – poza doznaniem estetycznym – przeżyciem uwolnionym od wmówień i mistyfikacji, przestrzenią ocalenia, a nie zniewolenia, jedynym dostępnym pisarce obszarem samoidentyfikacji. Zapolska samodzielnie umie siebie definiować tylko w chorobie i poprzez chorobę. Jedynie pejzaż dręczonego bólem

² Są to listy do różnych adresatów, pisane pod koniec życia, przede wszystkim do Stanisława Janowskiego, Wojciecha Dziedzica i in.

ciała okazuje się pejzażem tożsamości, a cierpienie jedyną dostępną figurą tożsamości³:

„Pozwól mi wolno i spokojnie badać siebie, gdyż dzieje się we mnie teraz ważny przewrót w moim życiu. Co dzień zmieniam się i prawie ze zdumieniem myślę o tym. Choroba moja wstrząsnęła nie tylko moim ciałem, ale i moją duszą. Chwilami zdaje mi się, że to nie ja, że ze mnie dawnej nie pozostało nic (...). Pozwól, aby powoli to dzieło przetwarzania się mojego w życie moje weszło. Gdy mnie zobaczysz, znajdziesz mnie inną. (...) Kto wie! Może i z mej duszy farba schodzi i **nareszcie ja zostaję sobą**, kobietą, a nie kłamliwym zbłąkanym ognikiem”. [I, 781-782]

Jeśli pozbawimy niektóre momenty uwalniania się choroby z ich naturalistycznego sztafażu, wydestylujemy metaforę z pożerającej samą siebie dosłowności, zobaczymy, jak w ataku choroby, tknięte konwulsją bólu, chore ciało Zapolskiej obnaża wszelkie mechanizmy mistyfikujące i wmówienia, którymi spętana była biografia pisarki⁴, realizowana przez nią w poczuciu przymusu, zmagania się z nieprzyjazną sobie materią istnienia, nieujawnionej wcześniej podwójności, będącej efektem uwewnętrznienia przez pisarkę nachalności cudzego dyskursu⁵:

„Odebrało mi mowę, wzrok, słuch (...). To trwało od 2-giej do 8-mej. Nagle o 8-mej zaczął ze mnie wychodzić ogromny soliter. (...) Jakie miałam bólesci, tego opisać niepodobna. Woźniak[owska] zaniosła mnie do łóżka, zebrała solitera – jest do 3 metrów – i włożyła w spirytus. Jest biały jak kość słoniowa (...)”. [II, 219];

„Patrzyłam na ten słój i na tę masę solitera. Myślałam, że to **część tego, co jest we mnie**, że ja to wykarmiłam swoimi siłami i że mnie to tak dręczyło (...)”. [II, 222]

Przyznając się do psychoanalitycznych intuicji i intencji wobec tej kluczowej sceny powiedzmy raz jeszcze – tylko doświadczenie choroby pozwala wydobyć tę swoistą płynność pomiędzy: swoim i obcym, **wmówionym i wybranym** w biografii Zapolskiej⁶. Tylko choroba pozwala odzyskać własne ciało jako ciało swia-

³ Formułę figur tożsamości – w odniesieniu do powieści Zapolskiej – wprowadziłam w artykule *Figury tożsamości. O języku bohaterów w powieściach Gabrieli Zapolskiej*, w: E. Paczoska, J. Sztachelska (red.), *Młoda Polska. Między XIX a XX wiekiem*, Białystok 1998.

⁴ Mam tu na myśli model biografii intymnej, dający się uchwycić w lekturze listów Zapolskiej. Jego cechą podstawową jest poczucie zapętlenia, uwięzienia w obcym sobie modelu, etykietce nadanej Zapolskiej w momencie jej debiutu przez język młodopolskiej krytyki, przez co pisarka bardzo wcześniej zaczyna doświadczać swego losu jako przestrzeni obcości, ziemi jałowej, labiryntu. Tylko – jak sądzę – doświadczenie choroby (i przeżycie estetyczne) uwalniają ją z tego swoistego osaczenia, uwalniają w jej biografii kategorię autentyczności. Zob. mój tekst *Listy Gabrieli Zapolskiej – lektura w poszukiwaniu biografii niemożliwej*, w: E. Dąbrowicz, J. Sztachelska (red.), *Sztuka pisania. O liście polskim w wieku XIX*, Białystok 2000.

⁵ Tamże.

⁶ Można tej problem zawrzeć – jak sądzę – w następującym pytaniu: „Czy to jestem ja, czy już nie ja?”, które jest kwintesencją realizowanej przez nią biografii.

dome, doświadczane wcześniej jedynie poprzez poczucie braku, odebrania, utraty bądź też poczucie nadmiaru. Choroba uczy także dystansu wobec własnej starości, pozwala pogodzić się z przemijaniem. Zapolska dopiero jako stara, schorowana kobieta wie, kim była, a kim nie była, chociaż mogła być.

Doświadczenie choroby zostaje pod koniec życia zintensyfikowane doświadczeniem wojny, którą Zapolska przeżywa we Lwowie, opuszczona, samotna, skazana na głód i skrajną nędzę. Te dwie choroby – starzejącej się kobiety i ludzkości – wzmacniają nawzajem swoje objawy. Pisarka cierpi jakby podwójnie, czuje się podwójnie nieszczęśliwa, ale jednocześnie dzięki temu podwojeniu, intensywnemu zakłóceniu ciągłości biografii wychyla się ku samej sobie, skupia na przeżywaniu każdej chwili, która i w kontekście agonii ciała, i w kontekście agonii historii może okazać się chwilą ostatnią:

„Dawno nie mam od Pana wiadomości – pisze Zapolska w liście do Stanisława Janowskiego z dnia 3 sierpnia 1916 roku – ale piszę nie licząc się, bo na konwenanse nie pora i nie czas. Chciałabym, aby i Pan nabrał tego przekonania i odczuł, że jedynie tylko trzeba iść za odruchem, bo **chwila istnieje**, a poza nią może być nic”⁷. [II, 586]

Utraciwszy w chorobie sprawność ciała, utraciwszy kobiecość⁷, Zapolska odnajduje w niej siebie jako osobę; nie musi już nic odgrywać, nie musi „reprezentować”⁸ – może tylko cierpieć i w tym cierpieniu rozpoznawać przestrzeń sensu.

Jeśli na koniec uruchomimy kontekst, który stał się dla nas kontekstem prymarnym w lekturze choroby w listach Zapolskiej – dyskurs emancypacyjny przełomu wieków – okaże się wówczas, że przeżycia pisarki dają się odczytywać jako tenże dyskurs *a rebours*. Ta emancypantka przeżycia, a nie deklaracji, pokazuje, jak bardzo ułudne i zwodnicze okazać się mogą obietnice i żądania feministycznych wyzwolicielek. Niechętna wobec zaciętości i koturnowości dyskursu publicystyki emancypacyjnej⁹ Zapolska wskazuje zupełnie inne obszary samoidentyfikacji, inne przestrzenie budowania własnej, niezależnej tożsamości. To, co dla feministek przełomu wieków jest szansą ukonstytuowania się nowej tożsamości ko-

⁷ Zapolska przechodzi skomplikowaną operację ginekologiczną, o której pisze w liście do Stanisława Janowskiego z dnia 11 grudnia 1903 roku: „Ja straciłam już to, co stanowi w kobiecie – kobietę” [II, 127]. W tekście listu zdanie to zostało przez Zapolską wyróżnione.

⁸ O nieustannej, wyczerpującej konieczności reprezentowania pisze Zapolska w paryskim liście do Adama Wiślickiego z dnia 7 grudnia 1891 roku [I, 260].

⁹ O tym aspekcie dyskursu feministycznego przełomu wieków pisze Jerzy Franke. Zob. tegoż autora, *Polska prasa kobieca w latach 1820-1918. Od sentymentalizmu do feminizmu*, Warszawa 1999, s. 225-251. O zmaganiach Zapolskiej z narzuconą jej rolą emancypantki i o stosunku pisarki do ruchów emancypacyjnych piszę w tekście *Listy Gabrieli Zapolskiej – lektura w poszukiwaniu biografii niemożliwej*, wyd. cyt.

biecej¹⁰, w przeżyciu Zapolskiej przekształca się w przestrzeń zniewolenia, przymusu i degradacji¹¹. Prawdziwej kobiecości, uwolnionej od złudnej gry pozorów i gorsetu etykiety (choćby to był gorset skandalistki i emancypantki) doświadcza się jedynie w cierpieniu, chorobie i starości.

¹⁰ Podstawowe elementy tej nowej tożsamości kobiecej to – zdaniem badaczek kultury spod znaku krytyki feministycznej – przede wszystkim uwolnione od przymusu powściągliwości erotycznej ciało, świadome własnej seksualności oraz możliwość pracy. Zob. S. Walczewska, *Damy, rycerze i feministki. Kobiety dyskursu emancypacyjnego w Polsce*, Kraków 1999, s. 16-35, 68-79.

¹¹ Mam tu na myśli przede wszystkim stosunek pisarki do własnego ciała i do pracy.

ANNA JANICKA

THE EXPERIENCE OF BODY AND DISEASE
IN THE LETTERS OF GABRIELA ZAPOLSKA

(Summary)

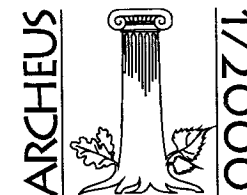
The article is an attempt to describe the experience of disease in the letters of Polish writer, playwright and actress Gabriela Zapolska (1860-1921). The disease, at first only a part of her life, gradually becomes the main experience, a basic dimension of her existence. Chronic and advancing disease deforms her body, deprives it of efficiency, but at the same time becomes the only available experience of identity. Zapolska can define herself only in disease and through the experience of being ill. The suffering of a deformed body turns out to be the area of sense and authenticity, the area of self-identity. The article also attempts to indicate and describe a relationship between the experience and the letter. The disease deforms not only Zapolska's body, but also the body of letters written by her. The letters that are written seem crippled, with a clearly broken continuity, while their grammar is governed by the rhythm of the attacks of the disease. The process of disappearing of the body affected by the disease is written into the substance of the letters.

Key words: Gabriela Zapolska, disease, letters

Adres do korespondencji

Address for correspondence

mgr Anna Janicka
Uniwersytet w Białymstoku
Instytut Filologii Polskiej
Pl. Uniwersytecki 1
15-420 Białystok



THOMAS SCHRAMME

SPÓR MIĘDZY NATURALISTAMI I NORMATYWISTAMI
O POJĘCIE CHOROBY UMYSŁOWEJ

Thomas Szasz powtarza niestrudzenie, że choroba umysłowa jest mitem. Do takiego wniosku dochodzi argumentując, że pojęcie choroby umysłowej nie jest pojęciem poprawnym metodologicznie. Wnioskowanie Szasza opiera się na dwu przesłankach. Przesłanka pierwsza: Choroba cielesna jest definiowana jako „strukturalna lub funkcjonalna nieprawidłowość komórek, tkanek, narządów lub ciała”¹. Jest to – zdaniem Szasza – ustalenie normy naukowej. Aby zdefiniować, czym jest choroba somatyczna, potrzebujemy jedynie terminów anatomicznych lub fizjologicznych. Przesłanka druga: Możemy powiedzieć, że choroba umysłowa jest schorzeniem mózgu. Jednak w ten sposób uzyskujemy wprawdzie pojęcie poprawne metodologicznie – ponieważ oparte jest ono na normie naukowej – ale gubimy w rezultacie pojęcie choroby *umysłowej*. Jeżeli w takim razie spróbujemy postąpić inaczej, mianowicie wskazując na konieczność podania innej normy, wówczas z konieczności zmuszeni będziemy zrezygnować z naukowego charakteru tego pojęcia. Zacytujmy Szasza: „Co jest normą, od której odchylenie uznajemy za chorobę umysłową? Nie można łatwo odpowiedzieć na to pytanie. Czymkolwiek jednak norma ta miałaby być, jednego możemy być pewni: tego mianowicie, że jest to norma ustalona w terminach opisujących pojęcia *psychospołeczne, etyczne* oraz *prawne*”². Ponieważ norma taka nie może być normą naukową, zatem pojęcie choroby umysłowej jedynie stwarza pozory, że posiada właściwy status medyczny.

¹ Thomas S. Szasz, *Insanity: The Idea and its Consequences*, John Wiley and Sons, New York 1987, s. 12.

² Thomas S. Szasz, *The Myth of Mental Illness*, „American Psychologist” 15, 1960, s. 21.

Pod maską wiedzy medycznej po prostu ukrywamy nasze normatywne idee tego, czego nie lubimy, co uważamy za szkodliwe lub złe.

Przedstawione stanowisko Szasza można streścić następująco: choroba umysłowa jest mitem, ponieważ nie istnieje ścisła norma naukowa, która pozwalałaby na jej ustalenie. Zauważmy jednak, że możliwe stanowiska wobec sformułowanego przez Szasza żądania stają się zależne od stanowiska względem przyjmowanych przez niego przesłanek. Normatywiści odrzucają przesłankę pierwszą, czyli tezę, że pojęcie choroby somatycznej jest pojęciem naukowym. Twierdzą oni, że zarówno definicja choroby somatycznej, jak i definicja choroby umysłowej wymagają sądów wartościujących. Naturaliści z kolei kwestionują drugą z przyjmowanych przez Szasza przesłanek. Żądają oni, aby choroba umysłowa mogła być zdefiniowana jako odchylenie od normy naturalnej.

Przedstawiając powyżej drugą przesłankę Szasza, sformułowałem ją jako składającą się z dwu części: albo zagubimy pojęcie choroby umysłowej w sensie właściwym, albo zaakceptujemy termin nienaukowy. Biologistycznie nastawieni psychiatrzy zazwyczaj odsuwają ten dylemat, mówiąc jedynie o schorzeniu mózgu. Ponieważ nie jest możliwe w krótkim tekście rozwiązać problem relacji między umysłem i ciałem, więc pominię stosowaną przez nich argumentację. Nie uważam zresztą, aby była ona przekonująca, ponieważ nie potrafię dostrzec, w jaki sposób moglibyśmy zredukować wyjaśnienie zjawisk umysłowych do poziomu zdarzeń neurologicznych. Skądinąd zresztą nie wszyscy naturaliści są redukcjonistami. W każdym razie naturalista broniący pojęcia choroby umysłowej musi pokazać, że istnieją naukowe normy *psychologiczne*, odchylenie od których stanowi kryterium patologii psychicznej. Do tej decydującej kwestii jeszcze powrócę, teraz jednak muszę powiedzieć kilka zdań o normatywizmie.

Na pierwszy rzut oka normatywizm jest bardzo pociągającą teorią. Wydaje się oczywiste, że choroba jest *nieprzyjemna*, *niepożądana* itd. Mówiąc w skrócie, choroba jest szkodliwa. Z drugiej strony zaś zdrowie jest stanem, w którym czujemy się dobrze. Oba te pojęcia mogą być zdefiniowane jedynie przez odniesienie do naszych ocen wartościujących. Taka jest właśnie podstawowa intuicja normatywistów: choroba to stan zawsze oceniany negatywnie.

Normatywizm może z łatwością wyjaśnić historyczne i kulturowe różnice w ustalaniu choroby. Np. masturbacja i homoseksualizm były przez długi czas uznawane za choroby umysłowe, ponieważ były negatywnie wartościowane. Dziś nasze wartościowanie się zmieniło i dlatego prawie nikt nie będzie dostrzegał w tych zachowaniach problemu mającego istotne znaczenie medyczne. Ponieważ teoria normatywistyczna zależy od tego, jak zinterpretowany zostanie odpowiedni sąd wartościujący, tj. od tego, czy możliwa jest wiara w wartości uniwersalne, zatem w konsekwencji teoria normatywistyczna jest także relatywistyczna.

Wielu normatywistów z tak zwanej tezy o wartościowaniu wyprowadza dodatkowo wniosek, że choroba jest zawsze stanem, który powinien być leczony. Oczywisty fakt, że choroba jest nieprzyjemna, wywołuje w nas pragnienie, aby stać się znów zdrowym. Jak pisze Lawrie Reznek: „Osąd, że pewien stan jest chorobą, skłania nas do jego zlikwidowania. A osąd, że pewien stan nie jest chorobą, skłania nas do powstrzymania się od działań medycznych”³. Z tego punktu widzenia patrząc, usprawiedliwiamy praktykę medyczną, ponieważ usuwa ona – jeśli oczywiście jej się to uda – niepożądane stany i przywraca zdrowie. Można by to nazwać „interwencyjną tezą” normatywizmu⁴.

Jeżeli jednak w ten sposób określimy teorię normatywistyczną, to ujawniają się jej pierwsze trudności. Przecież zazwyczaj sądzymy, że medycyna nie powinna zajmować się *wszelkimi* stanami niepożądanymi, lecz jedynie tymi, które podpadają pod jej kompetencje. Istnieje bowiem niebezpieczeństwo medykalizacji pewnych zjawisk nieakceptowanych – od ubóstwa poczynając, a na zachowaniach buntowniczych kończąc. Jest to problem doskonale znany, szczególnie w psychiatrii. Czy psychiatrzy rzeczywiście traktują odpowiednie zjawiska w sposób medyczny, czy jedynie dostosowują osobników zachowujących się w sposób „niepożądany” do standardu społecznego? Tak więc normatywiści potrzebują dodatkowych kryteriów, aby odróżnić chorobę od innych stanów nieprzyjemnych. Mówiąc w skrócie, nie każdy stan oceniany negatywnie jest chorobą, nawet jeśli choroba miałaby być z konieczności oceniana negatywnie.

Drugą stroną tego problemu jest dla normatywizmu kwestia, jak należy wyjaśnić naszą intuicję, że może istnieć pewien stan patologiczny, który *nie jest* zarazem oceniany negatywnie. Można przytoczyć wiele przykładów takich sytuacji: okaleczone stopy azjatyckich kobiet, okazywanie szacunku choremu umysłowo człowiekowi jako „guru” itp. Czy powinniśmy uznawać tego rodzaju stany za patologiczne nawet wówczas, gdy w danym społeczeństwie nie są one negatywnie oceniane lub gdy są pożądane przez jednostkę? Czy może raczej powinniśmy powiedzieć, że dane osoby popełniają błąd co do swoich „rzeczywistych” wartości?

Powróćmy teraz do stanowiska naturalistycznego. Naturaliści rozpoczynają swoje rozważania od stwierdzenia faktu, że ludzie są, tak samo jak inne organizmy, częścią przyrody. Za podstawę przyjmują intuicję, że istnieją pewne umysłowe i cielesne procesy, które mogą nie przebiegać w taki sposób, w jaki naturalnie się dokonują. Jeżeli tak się rzeczy mają, wówczas mówimy o stanie patologicznym. Nie znaczy to, że choroba jest „nienaturalna” lub że każdy stan nienaturalny

³ Lawrie Reznek, *The Nature of Disease*, Routledge & Kegan Paul, London and New York 1987, s. 171.

⁴ Zob. William K. Goosens, *Values, Health, and Medicine*, „Philosophy of Science” 47, 1980, s. 100-115.

jest chorobą. Naturaliści twierdzą jedynie, że *kryteria* odróżniania zdrowia od choroby powinny mieć swą podstawę w przyrodzie, nie zaś być wyznaczone przez wartości społeczne czy indywidualne. Może bowiem być tak, że wartościujemy negatywnie dany stan, ale nie jest to definicyjną charakterystyką choroby. Nawet gdyby każda choroba była wartościowana negatywnie, nie zmuszałoby to nas do określenia odpowiedniej normy. Wedle naturalistów, pojęcie choroby nie podlega więc wartościowaniu.

W kontekście powyższych twierdzeń wyjaśniają też naturaliści, dlaczego możliwe są ogólne sądy o chorobach. Ponieważ istoty ludzkie (tak samo jak inne organizmy należące do poszczególnych gatunków) są całkowicie do siebie podobne, jeśli chodzi o ich strukturę i pewne mechanizmy wewnętrzne, dlatego w ten sam sposób odczuwają one stan choroby w sytuacji, gdy pojawiają się jakies odchylenia od normy naturalnej. Niemniej jednak – zgodnie z interpretacją naturalistyczną – istnieje możliwość różnorodnych postaw wobec choroby. Wprawdzie bowiem przyroda dostarcza standardu medycznej normalności, jednak w różnych środowiskach może on mieć różną treść. Np. jeśli założymy, że silne stany lekowe są powszechnie uznane za chorobę, przecież mimo to mogą one wyrażać się w różny sposób w odmiennych kulturach. Tak więc mogą istnieć choroby zaszczepione kulturowo niezależnie od tego, że istnieją powszechne sądy stwierdzające choroby.

Tym, co naturalizm odrzuca, jest możliwość uznania choroby w sytuacji, gdy nie zachodzi odchylenie od normy naturalnej. Jeżeli takie uznanie zostaje dokonane, jak w podanym wyżej przykładzie masturbacji, wówczas sąd stwierdzający chorobę jest po prostu *błędny*, nie zaś „przestarzały” czy „nie odpowiedni w dzisiejszych czasach”, jak skłonni są twierdzić niektórzy normatywiści. Tak więc korzyścią z postawy naturalistycznej jest odrzucenie wszelkich sądów stwierdzających choroby wydawanych pod wpływem takich czy innych czynników interesownych. Jeżeli kryteria uznania choroby są wyznaczone przez naturę ludzką, wówczas wszelkie spory o to, czy pewne poszczególne stany są patologiczne – np. czy dysydenci w Chinach są umyślowo chorzy – mogą być rozstrzygane empirycznie.

Poświęćmy teraz nieco uwagi kwestii wiarygodności naturalistycznych rozważań dotyczących choroby *umysłowej*. Przede wszystkim zjawiska umysłowe zdają się być bardziej nie podatne na wyjaśnianie naturalistyczne, niż mechanizmy cielesne, jak też może się wydawać beznadziejnym usiłowanie znalezienia jakiejś naturalnej normy *psychologicznej*. Przyjęło się jednak mówienie o funkcjach umysłowych, np. w naukach kognitywnych, a także – co uważam osobiście za najbardziej interesujący program badawczy – w psychologii ewolucyjnej. W psychologii ewolucyjnej funkcje umysłowe wyjaśniane są jako powszechne cechy umysłu ludzkiego, który wykształcił się w toku ewolucyjnego procesu rozwoju, a zatem funkcje umysłowe są wyjaśniane w sposób naturalistyczny. Chociaż uważam osobiście, że

ten rodzaj wyjaśniania jest wielce obiecujący, to jednak nie mogę rozwijać tego wątku, ponieważ celem moim jest poczynienie bardziej ogólnych ustaleń dotyczących sporu naturalizmu z normatywizmem.

Zazwyczaj uważa się, że normatywizm i naturalizm są stanowiskami wzajemnie się wykluczającymi – albo jest się naturalistą, albo jest się normatywistą. Uważam jednak, że nie ma podstaw do takiego stawiania sprawy. Sądzę, że oba stanowiska są ważne i wzajemnie się dopełniają. Oświetlają one jedynie dwie różne perspektywy widzenia zjawisk medycznych. Naturaliści skupiają swoją uwagę na żywym organizmie i jego funkcjonalności lub jego dysfunkcjonalności – jednostka jest albo nie jest zdolna uruchamiać wewnętrzne mechanizmy. Nazwijmy ten punkt widzenia perspektywą *naukową*. Takie zazwyczaj jest stanowisko naturalizmu. Naturalizm pomija kwestię, jakie znaczenie ma dany stan dla – by użyć powszechnego terminu filozoficznego – *osoby*.

Normatywiści natomiast skupiają uwagę na ocenie swego stanu, a mianowicie na tym, co to znaczy dla osoby cierpieć z powodu choroby, jak też dlaczego choroba powinna być zlikwidowana. Nazwijmy ten punkt widzenia perspektywą *wartościującą*. Tak więc uważam, że naturaliści mówią o chorobie jako o odmianie stanu patologicznego, podczas gdy normatywiści mówią o chorobie jako o osłabieniu dobrego samopoczucia. Nie są to stanowiska ze sobą sprzeczne. Czasami jesteśmy zainteresowani *wyjaśnianiem* danego zjawiska, ale też czasami chodzi nam o jego *wartościowanie*. Można przytoczyć wiele przykładów tych różnych lecz dopełniających się punktów widzenia. Mówimy np. w sposób obiektywny o przedmiotach sztucznych, ale mówimy także w perspektywie wartościującej o dziełach sztuki.

Można postawić pytanie, dlaczego w ogóle potrzebny jest taki obiektywny punkt widzenia. Czy perspektywa oceniająca nie jest perspektywą znaczącą? Jest prawdą, że naturalizm nie potrafi wyjaśnić, dlaczego w różny sposób dokonujemy oceny odchylen od normy naturalnej. Taka wartościująca perspektywa jest istotna, gdyż umożliwia rozważenie odmiennych indywidualnych sytuacji różnych badanych osób i dzięki temu sformułowanie sądu, jakie działanie będzie w danej sytuacji najlepsze. Normatywiści wyrazili pogląd, że ustalenie choroby z konieczności prowadzi do sądu wartościującego, że nastąpiło coś złego, i do pragnienia usunięcia tego. Jeżeli natomiast przyjmemy perspektywę naturalistyczną, wówczas nie jesteśmy zdolni powiedzieć czegokolwiek na temat oceny takiego stanu. Tak więc jeśli uznanie choroby wolne od sądów oceniających ma tworzyć punkt wyjścia do usprawiedliwienia podjęcia działań medycznych, to perspektywa naturalistyczna musi być *dopełniona* wartościującą perspektywą normatywistyczną. Nie jest takie dopełnienie konieczne, aby określić stan patologiczny, ale jest niezbędne, aby osądzić, czy ma miejsce osłabienie dobrego samopoczucia. Dla pacjenta właśnie taka perspektywa patrzenia na zjawisko choroby jest perspektywą właściwą. Dla-

tego na pytanie, dlaczego potrzebujemy obiektywnego – lub naukowego – punktu widzenia, odpowiadam, że dlatego, aby móc odróżnić formę patologiczną od normalnej bez opierania się na subiektywnych sądach wartościujących. Jest to ważne rozróżnienie, konieczne, aby móc zatrzymać działania medyczne. Wskazałem już, że zazwyczaj normatywiści napotykają na trudności, gdy przychodzi im wyjaśnić różnicę między chorobą w sensie właściwym a stanami wartościowanymi ogólnie jako negatywne.

Chciałbym poczynić teraz drobną uwagę dotyczącą sporu między naturalistami a normatywistami. Zakłada się nieraz, że skoro nastawienie naturalistyczne prowadzi – wbrew twierdzeniu samych naturalistów – do przyjmowania dowolnych wartości (na przykład dlatego, że nie istnieje wolne od wartościowania wyjaśnienie pojęcia funkcji lub ponieważ nie istnieje wolna od wartościowań nauka), zatem ostatecznie wygrywa normatywizm. Otóż wydaje mi się, że jest to chybione stawianie sprawy. Musimy być bardzo ostrożni w kwestii, jakie wartości wchodzi tu w grę. Nie uważam bynajmniej za oczywiste, że w perspektywie naukowej będą to wartości *tego rodzaju*, jakie przedkłada normatywizm. Na przykład może być tak, że perspektywa naukowa zewnętrznie obciążona będzie wartościowaniem – ponieważ to od wartości naukowych zależy, jakie wyjaśnienie zostanie uznane za najlepsze – wewnętrznie natomiast będzie wolna od wartościowania, czyli od formułowania sądów wartościujących przy definiowaniu stanu patologicznego. Sądzę, że różnica między perspektywą naukową a perspektywą wartościującą może być ustalona niezależnie od kwestii, czy nastawienie naukowe jest, czy nie jest, całkowicie wolne od wartościowania.

Podsumowując to, co dotychczas powiedziałem. Perspektywa naukowa prowadzi do różnicy między zjawiskami normalnymi i patologicznymi. Stan patologiczny definiowany jest jako odchylenie od normy naturalnej. Podejście takie określa istotę zjawisk medycznych, tzn. jedynie stany patologiczne mogą być z perspektywy wartościującej nazwane w sensie właściwym chorobami. Proszę zauważyć, iż *nie* twierdzą, jakoby medycyna była nieuprawniona do niesienia ludziom pomocy w rozwiązywaniu problemów innych niż problemy chorobowe. Sformułowałem pewne twierdzenie dotyczące pojęcia choroby – takie mianowicie, że zakres pojęcia choroby jest wyznaczony przez zakres pojęcia patologii – nie wypowiadałem się zaś na temat, jaki jest cel właściwy medycyny.

Jednak stwierdzenie, że pewien stan jest stanem patologicznym, nie mówi nam tego, co chcielibyśmy także wiedzieć – mianowicie, czy i dlaczego jest on stanem szkodliwym. To musi dopiero zostać wyjaśnione w perspektywie wartościującej. Właśnie w tej perspektywie musimy stawiać ważną kwestię: kto podlega wartościowaniu? Dana osoba jako taka, lekarz, społeczeństwo? Czy osoba może mylić się co do swego samopoczucia? Czy osoba w stanie psychopatologicznym jest zdolna do oceny swego stanu?

Chciałbym zakończyć kilkoma uwagami o poruszonym przeze mnie problemie wartościowania. Można by sądzić, że nie jest to w ogóle problem, ponieważ pozostawanie w stanie patologicznym jest wystarczającym usprawiedliwieniem twierdzenia, że stan taki jest szkodliwy i powinien być usunięty. Nie uważam jednak, aby stanowisko takie było przekonujące. Wiele osób nie jest skłonnych uznać, że są chorzy, pomimo faktu, że mają jakieś schorzenie. Przykładem mogą być osoby głuchonieme. Nie odbierają oni swojej niezdolności do mówienia czy słyszenia jako czegoś szkodliwego, lecz raczej jako coś, co składa się na ich tożsamość. Także liczni pacjenci psychiatryczni odrzucają ocenę wyrażaną przez psychiatrów czy własnych krewnych i twierdzą, że nie postrzegają samych siebie jako w jakikolwiek sposób upośledzonych. Takie właśnie było jedno z założeń antypsychiatrii – że mianowicie to, co wielu ludzi uznaje za szkodliwe, niekoniecznie musi być takim w opinii osób, których to dotyczy. Tak więc tym, czego potrzebujemy w perspektywie wartościującej, jest rozstrzygające uzasadnienie, dlaczego tacy ludzie mogą mylić się w ocenie swego własnego samopoczucia. Jest to żądanie wygórowane, jako że domagamy się podania obiektywnego wyjaśnienia, na czym polega ludzkie dobre samopoczucie.

Mam wrażenie, że wielu normatywistów nie traktuje swego normatywizmu wystarczająco poważnie, a opieram to wrażenie na fakcie, że zazwyczaj definiują oni „szkodliwość” w odniesieniu do standardów kultury, w której dana osoba żyje. A przecież ustalenie, dlaczego stan patologiczny jest szkodliwy dla danej osoby, powinno wychodzić od perspektywy wartościującej poszczególnej jednostki. Być może istnieją rozstrzygające racje przeciwko subiektywnemu wartościowaniu dokonywanemu przez pacjenta. Przede wszystkim jednak pojęcie szkodliwości potrzebuje rozjaśnienia w równym stopniu, jak potrzebuje go pojęcie choroby.

Z języka angielskiego przełożył
Jerzy Kopania

THOMAS SCHRAMME

THE DEBATE BETWEEN NATURALISTS AND NORMATIVISTS
ON THE CONCEPT OF MENTAL ILLNESS AND DISEASE

(Summary)

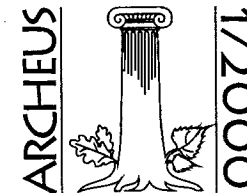
Naturalists claims that mantal disease can be defined as a deviation from a natural norm. Normativists assert that a definition both of the concept of somatic and mental illness involves a value- judgement. Usually naturalism and normativism are regarded as mutually exclusive positions. In author's opinion both accounts are significant and compatible. They merely reflect two different perspectives on medical phenomena: the scientific perspective, which is the stance of naturalism, and the evaluative perspective, which is characteristic of normativism. The scientific perspective leads to a distinction between pathological and normal phenomena. But to say that a certain condition is pathological does not tell us, whether and why it is harmful. This needs to be clarified in an evaluative perspective.

The text presented above is the Polish version of lecture given at the Second World Congress of Philosophy of Medicine, August 23-26, 2000, Kraków, Poland. The English text will appear in the materials of the Congress.

Key words: **illness, naturalism, normativism.**

Adres do korespondencji**Address for correspondence**

Dr Thomas Schramme
University of Mannheim
Department of Philosophy
D-68131 Mannheim
Germany



MARIA NOWACKA

TERAPIA TRANSPLANTACYJNA,
CZYLI OCZEKIWANIE NA UŻYTECZNĄ ŚMIERĆ

Powstanie i rozwój transplantologii stworzyło bardzo szczególną sytuację, w jakiej po raz pierwszy w swych dziejach znalazła się medycyna – nigdy dotąd nie było tak, iż jeden człowiek może zostać uratowany tylko pod warunkiem, że drugi człowiek umrze. Czy sytuacja ta może być moralnie obojętna?

Zastanawia fakt, że wątpliwości moralne pojawiające się u zdeklarowanych zwolenników transplantacyjnej metody leczenia dotyczą jedynie możliwości błędnego uznania za zmarłego osoby jeszcze żyjącej bądź wręcz niebezpieczeństwa świadomego przyspieszenia czyjejś śmierci po to, by uzyskać potrzebny narząd. Wybitny etyk katolicki tak ocenia zabieg transplantacji serca: „Transplantacja żywego serca sama w sobie, jako pobranie organu od jednej osoby celem przeszczepienia go drugiej osobie, jest moralnie obojętna. Jej moralna kwalifikacja jest zatem zależna od technicznych możliwości przeprowadzenia jej w sposób, który by przynosząc dobro jednemu człowiekowi nie naruszał prawa do życia drugiego człowieka”¹. Inny, równie znany etyk katolicki kreśli przed czytelnikiem obraz dwu sal operacyjnych – jednej przygotowanej do przeprowadzenia transplantacji serca i drugiej do pobrania serca od umierającego pacjenta – i czyni taką oto uwagę: „A trzeba pamiętać, że na śmierć potencjalnego sercodawcy czekają nie tylko lekarze operatorzy, lecz często także potencjalny sercobiorca i jego rodzina. Spodziewana śmierć tamtego pacjenta dla tej strony stanowi nadzieję i szansę życia. Czy w tych warunkach nie można się obawiać usiłowań zmierzających do skrócenia

¹ T. Ślipko, *Granice życia*, Wydawnictwo WAM, Kraków 1994, s. 216.

tego czekania, prób spowodowania czy przyspieszenia śmierci, bądź przynajmniej przedwczesnego uznania zgonu?”². Oba moralistom chodzi więc tylko o to, aby żyjącego jeszcze organizmu nie uznać za zwłoki, a tym bardziej nie przyspieszyć śmierci potencjalnego dawcy.

Całkowicie uchodzi uwadze moralistów biorca narządu – pacjent oczekujący na przeszczep. Czy jego sytuacja jest po prostu sytuacją skrajnie chorego człowieka, czy też może jest to sytuacja szczególna, nieporównywalna z sytuacją żadnego innego pacjenta? Oczywiście zarówno ciężki stan zdrowia, jak skrajność samej metody leczenia sprawiają, że pacjent oczekujący na przeszczep serca jest otoczony szczególną opieką psychologiczną. Jednak celem tej opieki jest rozładowywanie napięć stresowych i łagodzenie lęku o przebieg operacji i pomyślność rokowań pooperacyjnych, jak też podtrzymywanie pacjenta już po operacji, kiedy zaczyna on żyć wedle ściśle wyznaczonego reżimu³. Pacjent prawie zawsze wymaga też stałej opieki psychiatrycznej – poziom jego stresu musi być zmniejszany farmakologicznie⁴. Nie porusza się z pacjentem kwestii samej natury jego oczekiwania, wręcz przeciwnie – chroni się go przed takimi myślami. Człowiek oczekujący na przeszczep narządu pojedynczego, a więc pobieranego ze zwłok, bezpośrednio oczekuje

² S. Olejnik, *W kręgu moralności chrześcijańskiej*, ODISS, Warszawa 1985, s. 306-307.

³ Zob. B. Bętkowska-Korpała, *Przydatność relacyjnej koncepcji stresu u chorych kwalifikowanych do przeszczepu serca*, „Sztuka Leczenia” IV, 2, 1998, s. 51-56. Głównie chodzi jednak o pomoc psychologiczną dla osób oczekujących na przeszczep. Autorka pisze, iż pomoc w okresie oczekiwania „ma na celu przede wszystkim wykształcenie prawidłowej postawy wobec leczenia i transplantacji serca, zapewniając w ten sposób przetrwanie okresu oczekiwania w dobrym stanie psychicznym, ochronę i kształtowanie podmiotowości chorego w procesie leczenia oraz ułatwiając świadomą współpracę z personelem medycznym”; tamże, s. 53.

⁴ „Objawy trwogi i depresji często utrzymują się po podjęciu decyzji o operacji, gdy pacjent oczekuje na przeszczep. Zdarza się to szczególnie wtedy, gdy pacjent jest poważnie chory, gdy nastąpiło pogorszenie lub gdy przedłuża się i staje się coraz bardziej niepewny okres oczekiwania, kiedy narząd do przeszczepu stanie się osiągalny (...). [Psychiatrzy] podkreślają wagę zapewnienia całościowego psychiatrycznego i czysto ludzkiego wsparcia w tym okresie. Może być wskazane zarówno wsparcie ze strony grup profesjonalnych czy grup samopomocy, jak i farmakologiczne oddziaływanie benzodiazepinami i lekami antydepresyjnymi”; F. M. Mai, *Psychiatric Aspects of Heart Transplantation*, „British Journal of Psychiatry” 163, 1993, s. 286 (artykuł zawiera przegląd bogatej literatury psychiatrycznej na ten temat). Zdecydowanie więcej uwagi w aspekcie psychiatrycznym poświęca się jednak pacjentowi po operacji niż przed operacją. Wyróżnia się następujące okresy, przez które przechodzi pacjent w procesie terapii transplantacyjnej: (1) okres oceny szans na udany zabieg, (2) okres oczekiwania na organ, (3) okres pooperacyjny, (4) okres rekonwalescencji w szpitalu, (5) okres rehabilitacji po wypisaniu ze szpitala. W okresie pierwszym celem opieki psychologicznej i psychiatrycznej jest danie pacjentowi czasu na przystosowanie się do sytuacji, w której się znalazł, a w okresie drugim pomoc w zaakceptowaniu przez niego tej sytuacji i zachęcenie go do werbalizacji swych odczuć. W trzecim okresie trzeba pacjentowi zapewnić wsparcie emocjonalne, w okresie czwartym umożliwić kontakt z innymi pacjentami po transplantacji, a w ostatnim zapewnić dostępność opieki psychologicznej i psychiatrycznej, jeśli tylko zajdzie taka potrzeba. Zob. W. F. Kuhn, M. H. Davis, S. B. Lippmann, *Emotional adjustment in cardiac transplantation*, „General Hospital Psychiatry” 10, 1988, s. 108-113. Nieporównanie więcej problemów psychologicznych i psychiatrycznych stwarzają pacjenci po transplantacji serca niż po przeszczepie nerki.

na ten właśnie narząd – na serce czy wątrobę – ale pośrednio niejako oczekuje na śmierć drugiego człowieka, od którego narząd ten zostanie pobrany. Czy ta sytuacja może być uznana za moralnie neutralną?

Tak właśnie postawił kwestię Jerzy Kopania. Nie twierdzi on, że jest to oczekiwanie świadome. „Gdy człowiek znajdzie się w sytuacji skrajnej, najczęściej jego świadomość ulega gwałtownemu zawężeniu – wypełnia ją wyłącznie to, co stanowi zagrożenie. Dlatego w świadomości człowieka oczekującego na przeszczep serca czy wątroby może nie być już miejsca na rozpoznanie, że faktycznie oczekuje on śmierci drugiego człowieka jako warunku koniecznego, by sam mógł żyć nadal; a chodzi przy tym o «przydatną» śmierć – najlepiej, aby była to śmierć młodego, zdrowego człowieka w wypadku samochodowym, gdy zniszczeniu ulega mózg, a pozostałe organy zachowane zostają w nienaruszonym stanie”⁵. J. Kopania zakłada, że człowiek oczekujący na przeszczep albo wypiera ze świadomości fakt, iż w istocie oczekuje na czyjąś śmierć, albo wręcz nie jest zdolny o tym myśleć; w konsekwencji więc nie podlega on osądowi moralnemu. Ale właśnie dlatego szczególna odpowiedzialność moralna spada na lekarzy i moralistów. „Oczywiście nikt nie ma prawa potępiać takiego człowieka, ponieważ nikt nie potrafi przewidzieć, jak sam zachowałby się w sytuacji skrajnej. Każdy ma natomiast moralny obowiązek wiedzieć, jak powinien się w takiej sytuacji zachować. Oczekiwanie czyjejs śmierci po to, by samemu przetrwać, jest niegodne człowieka. Powinienem to wiedzieć teraz, nawet jeśli dopuszczam, że w sytuacji skrajnej mogę nie sprostać własnym oczekiwaniom i swoje życie uznam za ważniejsze od życia jakiegoś nieznanego mi człowieka. Tym bardziej powinien wiedzieć to moralista. A jednak ten aspekt transplantacji pomija się w rozważaniach etyków, co dowodzi, że powszechne i oczywiste stało się przeświadczenie, iż człowiek pragnie żyć za wszelką cenę – tyle tylko, że przeświadczenie to wypieramy usilnie ze świadomości”⁶.

Zdaniem J. Kopania, to dominujące pragnienie, aby żyć za wszelką cenę, jest przyczyną niemożności dostrzeżenia, że oczekiwanie czyjejs śmierci, łączenie z tą śmiercią jakichś nadziei, jest niegodne człowieka. „Chcemy żyć za wszelką cenę – nawet za cenę cudzego życia i własnej godności. Dlatego obłudnie rozróżniamy między pragnieniem zachowania własnego życia a oczekiwaniem cudzej śmierci. To oczekiwanie nie jest tylko oczekiwaniem danego chorego człowieka – razem z nim czeka jego rodzina i liczny zespół lekarski. Faktycznie w skali całego globu każdego dnia kilka tysięcy osób czeka na czyjąś śmierć, pragnie tej śmierci, choć wszyscy oni oszukują samych siebie, że czekają na nowy organ do przeszczepu.

⁵ J. Kopania, *Niemoralny aspekt transplantacji*, „W drodze” 1(281), 1997, s. 39. Zob. także J. Kopania, *Transplantacje – oznaka nowej moralności*, „Kwartalnik Filozoficzny” XXVII, 1, 1999; artykuł ten jest rozszerzeniem i dopełnieniem poprzedniego.

⁶ J. Kopania, *Niemoralny aspekt transplantacji*, tamże, s. 39-40.

I nie można temu zapobiec – pragnienie przeżycia jest silniejsze od wszelkich wątpliwości etycznych. Dodajmy do tego, że również ciekawość poznawcza, chęć eksperymentowania w sferze działań medycznych, silniejsza jest od rozterek moralnych. Te dwa czynniki wzajemnie się wspierają i wzmacniają⁷.

To oczekiwanie na śmierć drugiego człowieka nie jest więc jedynie oczekiwaniami pacjenta, lecz także jego rodziny i lekarzy. Zapewne ci drudzy także wypierają ze swej świadomości wiedzę o istocie tego oczekiwania⁸. Ale sytuacja szczególna powstaje, zdaniem J. Kopani, dla człowieka wierzącego, a więc dla takiego, który jest głęboko przeświadczony, iż może zwrócić się w modlitwie do Boga, prosząc Go o przywrócenie zdrowia. Natychmiast powstaje pytanie: o co modli się człowiek oczekujący na przeszczep serca czy wątroby? Można powiedzieć, że niejako bezpośrednio modli się o wyzdrowienie, ale pośrednio prosi Boga o śmierć bliźniego swego.

J. Kopania czyni w tym kontekście ilustratywną analogię z postawą jezuickich moralistów z XVI i XVII wieku, którzy uznali, że dla oceny moralnej działań ludzkich decydującym czynnikiem jest intencja działającego. Wychodząc z założenia, iż pewnych zwyczajowych zachowań, które same w sobie muszą być oceniane jako niemoralne, nie da się wykorzenić, moraliści jezuicy uznali, że należy w takim razie przynajmniej właściwie ukierunkować intencję działającego. Przykładowo: pojedynkowanie się byłoby czynem głęboko niemoralnym, gdyby intencją działających było zabicie przeciwnika, a nie jest niemoralne, jeżeli intencją jest obrona własnego honoru; w tym drugim wypadku ewentualne zabicie przeciwnika nie jest przecież świadomym i celowym zabójstwem, lecz niejako ubocznym, niechcianym skutkiem. Inny autentyczny przykład tego typu kazuistyki jest sam w sobie wręcz wstrząsający. Kazuiści jezuicy na pytanie, czy syn może pragnąć śmierci własnego ojca, odpowiadają, że pragnienie takie byłoby ciężkim grzechem, gdyby synem kierowała nienawiść do ojca, ale jest jedynie lekkim grzechem, jeżeli jego intencją jest otrzymanie spadku. Rysuje się przejrzysta analogia między osobą modlącą się o rychłe otrzymanie spadku a osobą modlącą się o nowy organ do przeszczepu.

Z jezuickimi moralistami polemizował z pasją Blaise Pascal w swych *Provincjałkach*. Francuski myśliciel nie miał wątpliwości, że przejawiają oni obłudę będącą oznaką głębokiej degeneracji moralnej. Ocena Pascala bierze się z jego przekonania, iż „nie jest możliwe żywienie tego rodzaju intencji w sposób szczerzy,

⁷ Tamże, s. 42.

⁸ W pewnym reportażu o ludziach z przeszczepionym sercem czytamy: „Zakwalifikowanie do transplantacji to dopiero początek drogi po nowe życie. Potem trzeba czekać na czyjąś śmierć. Nigdy nie wiadomo, ile dni, miesięcy, lat”; H. Kowalik, *Miej serce*, „Przegląd Tygodniowy” nr 37 (861) z 15 września 1999 r. Jednak autorka reportażu nie rozwija własnej przecież uwagi o tym „czekaniu na czyjąś śmierć”.

tnz. bez świadomości, o co naprawdę w danym wypadku chodzi. Zdaniem Pascala mamy tu do czynienia z żalosną próbą oszukania Boga”⁹. Z tekstu J. Kopani jednoznacznie wynika, iż podziela on ocenę dokonaną przez Pascala. Ale we własnej ocenie idzie nieco dalej. „Wydaje się jednak, że Pascal nie wziął pod uwagę innego aspektu tego zagadnienia. Otóż wprawdzie człowiek nie może oszukać Boga, może jednak bardzo skutecznie oszukiwać samego siebie. Uczestnik pojedynku może mieć w swej świadomości jedynie przeświadczenie, że broni swego honoru, a syn może tak bardzo pragnąć ojcowskiego spadku, że naprawdę nie jest zdolny pomyśleć, że w rzeczywistości oczekuje śmierci swego ojca. Oszukiwanie samego siebie jest niegodne człowieka, jest więc niemoralne. Dlatego powinnością moralisty jest rozpoznawanie tego rodzaju zachowań i uświadamianie ludziom rzeczywistych motywów i konsekwencji ich działań. Ponieważ ojcowie jezuici nawet nie byli zdolni tego pojąć, więc Pascal miał prawo uznać, iż ich kazuistyka jest świadectwem ich degeneracji moralnej”¹⁰.

Z powyższego wynika jednoznacznie negatywna ocena etyków usprawiedliwiających terapię transplantacyjną. Czy także lekarzy-transplantologów? Tutaj J. Kopania zdaje się być ostrożniejszy. „Zauważmy, że przedstawione wątpliwości odnoszą się także do lekarzy dokonujących transplantacji. Oni również, razem ze swymi pacjentami, czekają na nowe organy, czyli czekają na czyjąś śmierć. To oczywiste, że oczekiwanie czyjejs śmierci jest wręcz zaprzeczeniem powinności lekarza. Niemniej jednak właśnie dlatego, że obowiązkiem lekarza jest ratowanie ludzkiego życia, może on argumentować, że gdyby odmówił z powodów moralnych przeprowadzenia operacji przeszczepu, tym samym zrezygnowałby z ratowania czyjegoś życia. Lekarz woli zatem uznać, że z jego punktu widzenia zagadnienie sprowadza się do zasad pragmatyki medycznej – lekarz zobowiązany jest do wykorzystania każdej nadarzającej się okazji, by ratować życie człowieka, nawet jeśli okazję tę stwarza śmierć innego człowieka, której nie mógł przecież zapobiec”¹¹. Ale taka pragmatyczna postawa lekarzy rodzi inna wątpliwość moralną. Przecież lekarz, mając obowiązek wykorzystania każdej okazji do ratowania życia pacjenta, powinien korzystać także z tej okazji, którą stwarza egzekucja skazanego; z czysto pragmatycznego punktu widzenia odmowa wykorzystania narządów skazańca po egzekucji jest tym samym, co odmowa ratowania życia innego człowieka. „Można by nawet paradoksalnie argumentować, że w takiej sytuacji z zaistniałego zła (egzekucji skazanego) wydobywa się dobro (uratowanie czyjegoś życia)”¹².

⁹ Tamże, s. 38.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże, s. 40.

¹² Tamże.

Podkreślmy, że Jerzy Kopania wskazując na tę niepokojącą moralnie stronę praktyk transplantacyjnych, nie domaga się ich zaprzestania. Uznaje za niemożliwe zrezygnowanie z terapii, która stała się już rutynową, sądzi jedynie, iż „powinniśmy przynajmniej być świadomi, jak dużą cenę moralną przychodzi nam za to płacić”¹³. Spróbujmy więc przeanalizować podaną argumentację i zastanówmy się nad ową „ceną moralną”.

Omówione stanowisko J. Kopani spotkało się z natychmiastową krytyką w czasopiśmie, w którym zostało po raz pierwszy przedstawione. Razem z artykułem J. Kopani ukazał się wywiad nawiązujący do artykułu oraz artykuł polemiczny. Rozpocznijmy od tego pierwszego. Redaktorzy czasopisma odbyli rozmowę ze Zbigniewem Włodarczykiem, chirurgiem specjalizującym się w przeszczepianiu nerek. Na pytanie, jak odebrał artykuł, lekarz odpowiada: „Jest to referat napisany w bardzo profesjonalny sposób, ale opierający się na chłodnej logice. Zawsze się boję zarówno relatywizmu moralnego, jak i maksymalizmu moralnego. Opieranie się w logice tylko na przesłankach logicznych prowadzi często do zgubnych wniosków. Moralisci zajmują się często jedną stroną zagadnienia, zapominając o człowieku i jego słabościach. Jakże często moralistom wydaje się, że życie jest białe i czarne, a przecież życie ma mnóstwo odcieni bieli i szarości i wiele innych kolorów. Tekst Jerzego Kopani opiera się na założeniu, że transplantacja jest nierozzerwalnie związana z oczekiwaniem na śmierć. Rzeczywiście, istnieje związek czasowy między tymi dwoma zdarzeniami, bo najpierw ktoś umiera, a potem ktoś inny otrzymuje jego narząd, ale to wcale nie oznacza, że istnieje tu związek przyczynowo skutkowy. Nie oznacza to także, że muszą się tu pojawiać związki natury moralnej. Rozumując w ten sposób, trzeba by przecież powiedzieć, że przyjmowanie spadku od osób zmarłych jest również moralnie podejrzane, ponieważ istnieje związek pomiędzy spadkiem a czyjąś śmiercią”¹⁴.

Ta wypowiedź wyraża postawę charakterystyczną dla być może zdecydowanej większości lekarzy. Jeżeli istnieje metoda ratowania życia ludzkiego i metoda ta nie wyrządza szkody drugiemu człowiekowi, to lekarz skłonny jest ją stosować i woli nie roztrząsać niuansów etycznych; nie dlatego bynajmniej, jakoby był mniej wrażliwy moralnie, tylko dlatego, że mogą mu one stać się przeszkodą w realizowaniu jego podstawowego obowiązku zawodowego i moralnego zarazem – ratowania ludzkiego życia i zdrowia. Na pytanie, czy dopatrywał się w tekście Jerzego Kopani jakichś błędów, cytowany lekarz odpowiada: „Ja, jako nie-moralista, nie potrafię tych błędów wykryć. Ale rozumiem jak zwykły człowiek, a z filozofami mam

¹³ Tamże, s. 43.

¹⁴ Z. Włodarczyk [wywiad:], *Skoro mówimy do siebie: bracie i siostrze..., rozmawiają: J. Grzegorzczak i P. Kozacki OP, „W drodze”* 1(281), 1997, s. 55.

bardzo kiepskie doświadczenie”¹⁵. A nieco dalej stwierdza prosto i zdecydowanie: „Osobie, która nie żyje, już nie szkodzimy, nie szkodzimy jej ciału. Z drugiej strony pomagamy osobie, która potrzebuje narządu, przeszczepiając jej narząd zmarłego”¹⁶. Dodaje do tego ocenę, w której zawiera się moralny nakaz: „Człowiek zmarł i pojawia się problem ratowania życia drugiego człowieka. Zaniechanie działania transplantacyjnego jest zaniechaniem ratowania życia”¹⁷.

Nie wydaje się jednak, aby lekarze, mimo wszelkich „kiepskich doświadczeń” z filozofami, mogli poruszać się wyłącznie w kręgu zakreślonym pragmatyką uprawianego zawodu, pozostawiając innym rozstrzygnięcie dylematów moralnych. Pojawianie się bowiem sytuacji trudnych, wieloznacznych jest jakby wpisane w działania medyczne, a wraz z rozwojem nauk biomedycznych staje się coraz częstsze. Jak należy rozumieć tezę, że zaniechanie transplantacji jest zaniechaniem ratowania życia? Interpretacja skrajna nakazywałaby skorzystać z każdej okazji pozyskania organu, także wtedy gdy jest nią egzekucja lub działanie przestępcze. Jak w tym kontekście rozumieć należy art. 73 *Kodeksu Etyki Lekarskiej*, który głosi: „Lekarz nie może uczestniczyć w akcie pozbawiania życia, asystować w torturowaniu lub innym poniżającym traktowaniu człowieka. Nie może też wykorzystywać swej wiedzy i umiejętności dla ułatwienia stosowania jakichkolwiek form okrutnego postępowania”¹⁸. Wykorzystanie do przeszczepu organu skazańca jest w jakimś (moralnym) sensie uczestnictwem w egzekucji, przyzwoleniem na nią, jest też zarazem wykorzystaniem wiedzy medycznej dla ułatwienia stosowania okrucieństwa; odmowa wykorzystania jest zaniechaniem ratowania życia innego człowieka. Cytowany lekarz powiada: „Pobieranie narządów od skazańców w Chinach jest moralnie podejrzane, nawet jeżeli założyć, że skazany wyraził na to zgodę. Ale to nie transplantologia jest tam winna, tylko państwo”¹⁹. Czy należy tę wypowiedź rozumieć jako moralne przyzwolenie na udział lekarzy w tym procederze?

Zbyt wiele powstaje wątpliwości moralnych, aby można było zdać się na czystą pragmatykę medyczną. Zresztą cytowany lekarz sam uważa za konieczne odwoływanie się do czegoś więcej – do autorytetu religii. W kontekście wspólnoty religijnej dawstwo organów po śmierci jawić się może jako potwierdzenie komunii – sięgającego poza grób zjednoczenia wszystkich chrześcijan. „Zakładam, że rodziną w sensie szerszym jesteśmy my wszyscy. W Kościele mówimy do siebie, bracie i siostrze. Nie mówimy tego, bo tak jest miło i przyjemnie, tylko dlatego,

¹⁵ Tamże, s. 56.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże, s. 63.

¹⁸ *Kodeks Etyki Lekarskiej* (1993 r.), w: *Prawo dla lekarzy*, Dom Wydawniczy „Lege Artis”, Kraków 1998.

¹⁹ Z. Włodarczyk, cyt. wywiad, s. 60.

że Kościół rzeczywiście uważa, że jesteśmy rodziną”²⁰. Rodzina to także pewien obowiązek. W tym wypadku to obowiązek służenia własnym ciałem po śmierci.

Postawa pragmatyczna, choćby i wspierana interpretacjami religijnymi, nie usuwa jednak tej podstawowej wątpliwości postawionej przez J. Kopanię: że oczekiwanie na przeszczep jest w istocie oczekiwaniem na śmierć drugiego człowieka. Jak w takim razie przebiegać właśnie religijna, dokonana przez teologa argumentacja zbijająca powyższą tezę? Taką argumentację przeprowadza dominikanin Wojciech Giertych²¹. Jego polemika jest dość gwałtowna, z czego bierze się jej pewna chaotyczność, co sprawia, że trudno z niej wydobyć jeden spójny tok rozumowania. Wydaje się, że zarzut podstawowy dotyczy rozumienia zła. „U pana Kopani występuje jakieś dziwne, niepojęte u człowieka przemawiającego do lekarzy, pomylenie zła fizycznego ze złem moralnym. To nie to samo! Zło fizyczne to jakiś brak, brak tego, co być powinno. W złu fizycznym może być ból i cierpienie, może być przelanie krwi, a nawet i śmierć. Nie jest ono jednak tożsame ze złem moralnym. Lekarz, który dokonuje amputacji, wybiera działanie, w którym jest i ból, i cierpienie, i istotny brak tego, co być powinno. Inwalida bez nogi doświadcza zła fizycznego – ale czy może on oskarżać chirurga, który mu nogę uciął, o zło moralne? Dobro i zło moralne inaczej się mierzy niż zło fizyczne. Lekarz, który stosuje konieczne, ale drastyczne środki, nie jest winien zła moralnego. Jego działanie jest cnotliwe, nie grzeszne”²².

Pomińmy kwestię, na ile tak zwana prywatyna teoria zła jest filozoficznie zasadna. Ma ona wprawdzie starożytny rodowód, występuje zarówno w tradycji platońskiej, jak i w arystotelesowskiej, jednak jej prawomocność jest kwestionowana także we współczesnych nurtach filozofii chrześcijańskiej²³. Zresztą właśnie w kontekście działań medycznych widać wyraźnie jej nieprzydatność: lekarz dokonujący amputacji nogi mógłby ewentualnie zgadzać się z tym rozumieniem, ale z pewnością inaczej będzie zło fizyczne rozumiał lekarz zwalczający przyrost komórek rakowych. Niemniej jednak prawdą jest, że zło fizyczne i zło moralne nie utożsamiają się. Nie jest natomiast jasne, dlaczego o. Giertych sądzi, że teza, iż oczekiwanie na przeszczep jest oczekiwaniem na cudzą śmierć, jest tezą fałszywą z racji utożsamienia zła fizycznego z moralnym. Nieco dalej mówi: „Niewątpliwie perspektywa skorzystania z organów zmarłego człowieka stwarza dla chorego,

²⁰ Tamże, s. 62.

²¹ Zob. W. Giertych, *Życie, śmierć i dylematy profesora Kopani*, „W drodze” 1(281), 1997, s. 44-54.

²² Tamże, s. 46.

²³ Zob. S. Kowalczyk, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych, Warszawa 1980, s. 206-213. Teoria ta określana jest mianem prywatynnej, gdyż zgodnie z nią zło nie jest zwykłą negacją, zaprzeczeniem, bytu, lecz jest brakiem (negativa) bytowym; zob. tamże, s. 208.

który czeka na serce czy nerkę, sytuację wymagającą duchowej wrażliwości. Nie można jednak, identyfikując zło fizyczne ze złem moralnym, zamazywać moralne kontury i obarczać w takiej sytuacji chorego nieuzasadnionymi wyrzutami sumienia”²⁴. Niestety, nie wyjaśnia, w czym i jak ma się ta „duchowa wrażliwość” przejawiać.

Oczekiwanie na czyjąś śmierć nie jest złem fizycznym – jest złem moralnym, dokonuje się bowiem w płaszczyźnie sumienia. Być może mamy tu, podobnie jak w wypowiedzi cytowanego poprzednio lekarza, przeświadczenie, że wedle J. Kopani istnieje związek przyczynowo-skutkowy między oczekiwaniem na organ a śmiercią dawcy. Oczywiście nie stwierdzamy takiego związku i J. Kopania nie twierdzi, że on istnieje. Dodajmy od siebie, że faktycznie znaczy to tylko tyle, że obecnie dostępnymi metodami empirycznymi nie potrafimy ani wykazać, ani zanegować istnienia takiego związku. Jeżeli bowiem każdego dnia tysiące ludzi z nadzieją oczekuje «dostawy» narządu, to jak mielibyśmy bądź wykluczyć, bądź potwierdzić, że ma to jakiś wpływ na liczbę wypadków samochodowych czy zachorowań na guza mózgu?

Pozostawiając to pytanie bez odpowiedzi (tego rodzaju kwestie stawia się jak dotąd tylko na gruncie parapsychologii), zastanówmy się, o co może chodzić polemiciście. Rozważmy kolejny fragment. „Nie każda śmierć fizyczna oznacza czyjąś winę moralną i grzech. Nie ma więc nic zdrożnego w tym, że ze zła fizycznego, w tym również i tego zła fizycznego, jakim jest śmierć bliźniego, staramy się wydobyć dobro moralne. Zresztą nawet więcej, ze zła moralnego czy to takiego, którego się niewinnie doświadczyło, czy takiego, w które się ze słabości wpadło, można też starać się wydobyć jakieś dobro! Nadzieja męczenników jest dobrem, dobrem, które ma znaczenie i w społeczeństwie, i w tajemniczym wymiarze Kościoła. A upokorzenie własnego grzechu może stać się punktem zwrotnym, otwierającym na miłosierdzie Boże”²⁵. Ze zła fizycznego wydobywamy dobro moralne. Złem fizycznym jest śmierć człowieka. Co jest dobrem moralnym? Życie i zdrowie, które «otrzymuje» biorca narządu, jest dobrem w sensie bytowym; śmierć i choroba są złem fizycznym właśnie dlatego (wedle teorii prywatynnej), że są brakiem życia i zdrowia. Dobrem moralnym byłoby więc działanie lekarza, który poprzez przeszczep ratuje życie pacjenta. Jeżeli to rozumienie jest słuszne, to W. Giertych głosi tyle: ze zła fizycznego (śmierci człowieka) lekarz wydobywa dobro moralne, ratując życie drugiego człowieka. Nie jest natomiast jasne, jak w tym kontekście należałoby rozumieć tezę, iż dobro można też wydobyć ze zła moralnego. Złem moralnym byłoby świadome uśmiercenie człowieka w celu pobrania jego narządów. Czy W. Giertych twierdzi, że z zaistnienia takiego właśnie zła lekarz ma

²⁴ W. Giertych, art. cyt., s. 46.

²⁵ Tamże, s. 47.

wydobyć dobro? Byłoby to moralne przyzwolenie na przeszczepianie narządów pobranych ze zwłok skazańców, a także na kupowanie np. nerek od osób zmuszonych do takiej transakcji skrajną nędzą. Co w tym kontekście wyjaśniać ma owa „nadzieja męczenników” czy „upokorzenie własnego grzechu” – chyba nie sposób pojąć bez jakichś dodatkowych objaśnień.

Przyjmijmy, że W. Giertych to właśnie chce powiedzieć: że zła fizycznego lekarz wydobywa dobro moralne. Czy w takim razie należy uznać, że fakt ten przesądza ocenę moralną sytuacji biorcy, tzn. doznawanie dobra jest warunkiem wystarczającym pozytywnej oceny sytuacji, w jakiej znalazł się ten, kto owo dobro otrzymuje? Twierdzenie takie byłoby jawnie fałszywe, albowiem coś, co jest dobrem samo w sobie, można nabyć w sposób nieuczciwy. Nawet jeśli czyn przeszczepienia narządu ze zwłok jest dobrem sam w sobie, nie decyduje to o moralnej ocenie postawy biorcy. Cała ta dyskusja ukazuje bardzo wyraźnie, że ostatecznym punktem odniesienia wszelkich ocen moralnych terapii transplantacyjnej jest status moralny biorcy. Nie o sam akt przeszczepu tutaj chodzi, lecz o to, czy mamy moralne prawo korzystać z tego aktu. Inaczej mówiąc, czy mamy moralne prawo korzystać z metody leczenia, która może być zastosowana tylko pod warunkiem, że ktoś drugi uprzednio umrze.

Dochodzimy tutaj do najistotniejszej kwestii, mianowicie do pytania, czy jest godne człowieka oczekiwanie czyjejś śmierci po to, by samemu przetrwać. W. Giertych odrzuca jako fałszywe stanowisko, że jest to niegodne człowieka. Podaje przykład: więźniowie obozów i łagrów oczekujący śmierci Hitlera czy Stalina z nadzieją własnego przetrwania, nie grzeszyli w tym oczekiwaniu i w tej nadziei. Jest to przykład osobliwy, nie wiadomo bowiem, ani kto do kogo miałby tu być przyrównywany, ani dlaczego moralne usprawiedliwienie oczekiwania człowieka krzywdzonego na śmierć krzywdziciela miałyby uzasadniać moralne usprawiedliwienie oczekiwania biorcy na śmierć dawcy²⁶. W dalszym ciągu wywodów W. Giertych uznaje za wskazane bardzo obszernie wyjaśnić, że dla właściwej oceny moralnej czynu należy uwzględnić nie tylko intencję działającego (do czego, jego zdaniem, ogranicza się J. Kopania), ale nadto przedmiot czynu i jego okoliczności. Niestety nie wyjaśnia, co jest intencją człowieka oczekującego na przeszczep. Wydaje się zresztą, że w ogóle nie można tutaj mówić o intencji w sensie właściwym. Intencja jest bowiem pewnym aktem woli zamierzającej spełnienie jakiegoś czynu lub osiągnięcie jakiegoś celu. Człowiek oczekujący na przeszczep nie zamierza podjąć jakiegoś działania; chce osiągnąć pewien cel, mianowicie chce przeżyć, ale nie

²⁶ W drugim z cytowanych tutaj artykułów J. Kopania uznał za wskazane, zapewne w reakcji na podany przykład, poczynić następujące zastrzeżenie: „Dla uproszczenia pomijamy skrajne przypadki, gdy człowiek krzywdzony oczekuje z nadzieją śmierci krzywdziciela jako jedyne go sposobu wybawienia od cierpień”; tenże, *Transplantacje – oznaka nowej moralności*, art. cyt., s. 134, przypis 23.

osiąga tego celu poprzez swoje działanie, tylko poprzez poddanie się działaniom lekarzy. Nie tyle o intencji należałoby tu mówić, ile o świadomym pragnieniu, by nastąpił pewien stan rzeczy, oraz o nadziei, że pragnienie to się spełni. Należałoby więc ustalić, czy pacjent oczekujący na przeszczep ma jedynie nadzieję wyzdrowienia, która to nadzieja jest w jego odczuciu jakimś jednolitym, pojedynczym pragnieniem, czy raczej jest to (jak wskazuje J. Kopania) nadzieja, że ktoś umrze, a on dzięki tej śmierci przeżyje.

I faktycznie W. Giertych przechodzi do rozważań właśnie o nadziei. Wyjaśnia, że w teologii rozróżnia się dwa rodzaje nadziei: nadzieję naturalną i nadzieję teologalną, czyli nadprzyrodzoną. Pierwsza zawiera się w wymiarze naturalnym i jest ufnym nastawieniem woli na przyszłość, na zadania, które ona z sobą niesie; ta ludzka nadzieja jest moralną podstawą udanego życia, bez niej bowiem człowiek zamknie się w bierności czy rozpaczy. „Całkiem innego gatunku jest nadzieja nadprzyrodzona, dana jako szczególny dar łaski wierzącym w Chrystusa. Nadzieja teologalna jest przetworzeniem ludzkiej woli dokonany przez samego Boga po to, by człowiek w ufności do Boga przyłgnął”²⁷. Nadzieja teologalna ma swoje źródło i przedmiot zasadniczy w Bogu, ale dokonuje się również poprzez ludzi, poprzez ich działania, poprzez przygodne zdarzenia z tego świata. Gdy człowiek modli się do Boga, czyni tak w kontekście swej nadziei teologalnej. „Człowiek, który ma nadzieję teologalną, ufa, że Boże drogi okażą się najlepsze. W modlitwie chorego jest prośba skierowana do Boga i jest nadzieja na opatrnościowe pokierowanie wydarzeniami tak, aby się znalazła potrzebna nerka czy wątroba. Nie ma natomiast złośliwego pragnienia śmierci”²⁸.

Zdaniem W. Giertycha, przyczyną błędnej postawy J. Kopani jest jego niezdolność do „rozpoznania duchowego wymiaru nadziei”; właśnie dlatego może on twierdzić, iż modlitwa człowieka oczekującego na przeszczep jest w istocie modlitwą o śmierć drugiego człowieka. „Człowiek modlący się nie pragnie żyć, jak to twierdzi pan Kopania, za wszelką cenę, ale za cenę dobroci Bożej. Przedmiotem zasadniczym nadziei wierzącego człowieka nie jest więc złośliwa śmierć znanej czy nieznanego osoby (co oczywiście niosłoby za sobą deprawację woli), ale Opatrzność Boża realizująca się poprzez niezbadane i tajemnicze, ale zawsze dobre drogi Boże”²⁹. Kto uzna takie rozróżnienia za przejaw hipokryzji, ten – zdaniem o. Giertycha – da świadectwo, że nigdy się nie modlił. Modlitwa, podkreśla W. Giertych, jest obcowaniem z Bogiem i ufnym otwarciem się na Niego. Perspektywa znalezienia narządów zastępczych staje się więc swoistym wyzwaniem dla nadziei chorego.

²⁷ W. Giertych, art., cyt., s. 49.

²⁸ Tamże, s. 50.

²⁹ Tamże.

„...chory może przejść przez proces oczyszczenia swej nadziei, aby w jego duszy obok nadziei czysto ludzkiej, materialnej, odnalazła się i stała się wiodąca nadzieja boska. Jeżeli zabraknie u niego nadziei teologalnej, to niewątpliwie jego nadzieja tylko ludzka może stać się złośliwą, agresywną pretensją wobec ludzi zdrowych, którzy mają to szczęście, że mają zdrową nerkę. Dla człowieka, który Bogu wierzy, choćby na razie jego wiara była słaba i krucha, każde doświadczenie może służyć na drodze duchowego wzrostu”³⁰.

Zamierzeniem W. Giertycha było więc wykazanie, że oczekiwanie człowieka wierzącego na przeszczep nie jest w jego świadomości oczekiwaniem na śmierć bliźniego, lecz oczekiwaniem, że Bóg tak pokieruje wydarzeniami, iż zrealizuje się jego pragnienie i nadzieja przeżycia. Wydaje się nawet, iż z rozważań o Giertycha da się wysnuć wniosek, że jedynie człowiek wierzący, który całkowicie zawiera Bogu, jest zdolny do takiej postawy. Człowiek niewierzący jest bowiem zdany wyłącznie na swoją ludzką nadzieję, a ta realizuje się w płaszczyźnie naturalnej, w przyczynowo-skutkowym ciągu zdarzeń; pacjent niewierzący niejako zdany jest na świadomość, że jego nadzieja zrealizuje się pod warunkiem, że ktoś inny umrze, a więc jest zarazem nadzieją i pragnieniem śmierci drugiego człowieka. W tym momencie powstaje jednak pytanie, czy w wypadku człowieka wierzącego to całkowite „przyłgnięcie” do Boga eliminuje z jego świadomości wiedzę, o co naprawdę prosi w modlitwie. Przecież także nadzieja teologalna realizuje się poprzez ludzkie czyny i naturalne zdarzenia.

Podkreślmy w tym miejscu raz jeszcze, że tego rodzaju rozważania są z natury swej czysto teoretyczne. W realnej świadomości człowieka oczekującego na przeszczep może nie mieścić się kwestia oczekiwania na cudzą śmierć – zbyt duże jest przerażenie możliwością własnej śmierci. Skądinąd nie jest to istotne dla celu niniejszych rozważań; chodzi przecież o dokonanie oceny moralnej sytuacji, w jakiej transplantologia stawia ciężko chorego człowieka, i jest oczywiste, że to nie ów ciężko chory człowiek ma tej racjonalnej oceny dokonać. Ale ta uwaga stosuje się też do człowieka żywiącego ową nadzieją teologalną. Można zastanowić się, czy jest w ogóle zasadne mówienie o nadziei nadprzyrodzonej w tym właśnie przypadku. Nie ulega wątpliwości, że człowiek głęboko wierzący może z całkowitą ufnością prosić Boga o coś i żywić nadzieję, że Bóg prośbę spełni. Jednak z samej natury nadziei teologalnej wynika, że ufność pokładana w Bogu musi dotyczyć również sposobu, w jaki Bóg zrealizuje to, o co się Go prosi. Dlatego człowiek może prosić Boga o dobre życie, ufając, że Bóg lepiej wie, jaki kształt przybierze to dobre życie; albo prosić Boga o pomyślność dla swych dzieci, ufając, że Bóg lepiej wie, na czym ma ona polegać. Nawet gdy prośba jest bardzo skonkretyzowana, a więc

³⁰ Tamże.

kierowana z przekonaniem, że to, o co się prosi, jest dla proszącego dobre i wskazane, winien on mieć gotowość uznania, że Bóg wie lepiej, on zaś może się mylić. Jeżeli więc człowiek prosi Boga np. o otrzymanie danej posady, to po pierwsze jest przekonany, że właśnie to zatrudnienie będzie dla niego dobre, po drugie zaś jest gotów uznać, że jeśli tej pracy nie otrzyma, to z pewnością dlatego, że Bóg wiedział lepiej, co dla niego dobre. Należy do tego dodać, że taka przykładowa sytuacja przedstawia się inaczej, gdy prośba dotyczy nowo utworzonego miejsca pracy, inaczej zaś, gdy uprzednio ktoś to miejsce musi stracić. W tym drugim przypadku, jeśli ubiegam się o posadę, a nie mam żadnych podstaw, by twierdzić, że ten, kto ją ma obecnie, jest gorszy ode mnie, wówczas moja prośba skierowana do Boga jest w istocie maskowaniem własnego egoizmu rzekomym zdaniem się na Jego wolę.

W tym momencie widać moralną dwuznaczność postawy człowieka oczekującego na przeszczep. Zakładając (podkreślmy to raz jeszcze), że jest on zdolny prowadzić racjonalny wywód, musimy przyjąć, że wie on, iż jego nadzieja nadprzyrodzona realizowana będzie środkami ludzkimi. W. Giertych powiada, że w modlitwie chorego jest nadzieja, że Bóg tak pokieruje biegiem zdarzeń, „aby się znalazła potrzebna nerka czy wątroba”. Użyte tutaj niefortunne sformułowanie w sposób niezamierzony ujawnia niezdolność czy niechęć do spojrzenia prawdzie w oczy. Przecież ta potrzebna wątroba nie może «znaleźć się» inaczej, jak tylko w konsekwencji śmierci drugiego człowieka. W. Giertych faktycznie powiada, że w modlitwie człowieka chorego jest nadzieja, że Bóg sprawi, iż jakiś inny człowiek umrze. Nie da się tego przesłonić żadną interpretacją teologiczną. Można jedynie użyć argumentacji psychologicznej, wskazując, że oczekujący na przeszczep człowiek nie jest zdolny do świadomego przeżywania tego faktu, a zatem nie ma w nim winy moralnej. Ale i takie podejście nie usuwa wątpliwości. Jak bowiem w tym aspekcie przedstawia się sytuacja moralna człowieka oczekującego na przeszczep rogówki ocznej? Człowiek oczekujący na przeszczep rogówki nie jest zagrożony utratą życia – jemu grozi utrata wzroku. Jego świadomość nie musi więc być aż tak bardzo ścieśniona i zapewne pojawia się refleksja (najprawdopodobniej natychmiast tłumiona), że oto czeka on na czyjaś śmierć. Podobnie w wypadku człowieka oczekującego na przeszczep ręki nie ma zagrożenia życia. Dziwić może, iż J. Kopania nie użył i nie wyakcentował tych przykładów.

Jeśli człowiek w stanie skrajnego zagrożenia nie jest zdolny do racjonalnego namysłu, to w płaszczyźnie jego ludzkiej nadziei nie pojawia się problem śmierci drugiego człowieka, ale też nie ma podstaw, by uznać jego zdolność do żywienia owej nadziei teologalnej. Modlitwa człowieka skrajnie przerażonego zbliżającym się kresem jest błaganiem, a nie świadomym poczuciem ufności do Boga. Nie znaczy to, że możliwość namysłu w sytuacji skrajnego zagrożenia życia jest w ogóle niemożliwa. Z pewnością przy pewnym poziomie siły charakteru świadomość śmier-

telnego zagrożenia nie musi tłumić zdolności analizowania sytuacji w aspekcie moralnym. I z pewnością wielu ludzi nawet w chwilach krytycznych zachowuje postawę wolną od wszechogarniającego lęku; oczywiście łatwiej o zachowanie takiej postawy temu, kto oczekuje na przeszczep ręki, niż temu, kto oczekuje na przeszczep serca. A przy zachowaniu jasnej świadomości, na czym polega tragizm sytuacji oczekiwania na przeszczep, nie można nie być świadomym, że jest to oczekiwanie na czyjąś śmierć.

Takie oczekiwanie jest przede wszystkim oczekiwaniem w płaszczyźnie zdarzeń fizycznych i nie musi być tożsame z oczekiwaniem w płaszczyźnie intencji oczekującego. Oczekujący może rozumować w trybie warunkowym: jeżeli zdarzy się, że umrze ktoś, kto byłby właściwym dawcą, niech jego narząd mnie uratuje. Wątpliwość moralna polega na tym, że owo „jeżeli zdarzy się” może być nieodróżnialne od „niech się zdarzy”. I chyba lepiej być świadomym, że granica między jednym a drugim jest zamazana, a ludzka słabość może skłaniać nas ku drugiemu. To uczciwiej, niż zasłaniać się „nadzieją teologalną”. Nie zmienia to faktu, że Jerzy Kopania stawia kwestię w sposób skrajny: oczekiwanie cudzej śmierci jest niegodne człowieka, a zatem człowiek powinien odrzucić możliwość «wykorzystania okazji», którą stwarza śmierć i tragedia innych ludzi. Powiada nawet, że wielkim brakiem chrześcijaństwa jest nieobecność typu modlitwy, w której człowiek zwracałby się do Boga z prośbą o siłę, by mógł nie skorzystać z tej oto pojawiającej się możliwości. Bóg dając człowiekowi szansę przedłużenia życia kosztem tragedii innych ludzi, nie potępi go oczywiście za skorzystanie z niej, ale (powiada J. Kopania) Bóg wolałby, aby człowiek miał wystarczającą moc ducha, by odmówić³¹.

To są oczywiście dywagacje teologiczne i jako takie wykraczają poza ramy niniejszych rozważań. Zauważyć jednak musimy jedno: to prawda, że w wymiarze obiektywnym oczekiwanie na organ do przeszczepu jest oczekiwaniem cudzej śmierci; jednak wymaganie, by człowiek odrzucił szansę przeżycia dzięki przeszczepowi, jest żądaniem przyjęcia postawy heroicznej³². Możemy żywić wielki szacunek do tego, kto do takiej postawy jest zdolny, nie mamy wszakże prawa od nikogo jej żądać. A dodajmy, że nie można także żądać od lekarzy, by nie stwarzali chorym tego rodzaju szansy przeżycia. Heroizm nie może być normą etyczną.

Niemniej jednak powstanie medycyny transplantacyjnej jest zapowiedzią

³¹ Zob. J. Kopania, *Transplantacje – oznaka nowej moralności*, art. cyt., s. 140-148. Autor przytacza biblijną opowieść o Abrahamie wiodącym spór z Bogiem o to, czy godzi się zniszczyć grzeszne miasta, jeśli nie wszyscy ich mieszkańcy są grzeszni; Abraham jakby sprzeciwia się decyzji Boga, a tekst biblijny pozwala uznać, że Bóg takiej właśnie postawy od Abrahama oczekiwał.

³² Przez postawę heroiczną rozumie się gotowość do poświęcenia własnego zdrowia lub życia w obronie cenionych wartości czy osób; zob. S. Jedynak (red.), *Mały słownik etyczny*, Oficyna Wydawnicza Brandta, Bydgoszcz 1999, hasło „Heroizm”.

nadchodzących zmian naszej moralności. J. Kopania ujmuje to następująco: „Chcemy żyć za wszelką cenę – nawet za cenę cudzego życia i własnej godności. Dlatego rozróżniamy między pragnieniem zachowania własnego życia a oczekiwaniem cudzej śmierci. Z punktu widzenia moralności dotychczasowej takie rozróżnienie jest zwyczajną obłudą; nowa moralność uznaje je za oczywiste i usprawiedliwione świętością życia doczesnego. Pragnienie przeżycia okazało się silniejsze od wszelkich wątpliwości etycznych”³³. W świetle poczynionych wyżej uwag te słowa mogą wydać się za ostre. Ale jednak zwracają uwagę na początek dokonujących się zmian. Tę perspektywę zmian dostrzega, a raczej tylko przeczuwa, inny lekarz, który podjął dyskusję z tezami J. Kopani.

Andrzej Kaliciński, profesor kardiologii, w przeznaczony dla szerokiego czytelnika książce poświęconej mechanizmom działania i chorobom serca poświęca osobny rozdział przeszczepom serca³⁴. Z wielkim uznaniem pisze o działalności Zbigniewa Religi, do którego kierował tych swoich pacjentów, których już tylko przeszczep mógł uratować. Przyznaje jednak, że z samej swej istoty transplantacje są źródłem rozterek moralnych. „Muszę przyznać, że zgodnie z założeniem Kopani, jakiegokolwiek próby ratowania jednego życia kosztem innego życia mogą prowadzić do wdrażania niebezpiecznych zasad moralnych. W gruncie rzeczy Jerzy Kopania stwierdza, że problem przeszczepów prowadzi do poważnych rozterek etycznych, które stwarza współczesny świat wraz z niebywałym postępem wiedzy i nowoczesnych technologii”³⁵.

Jednak A. Kaliciński chciałby problem wyważyć, znaleźć mimo wszystko jakieś moralne usprawiedliwienie terapii, która sama w sobie jest dla chorego rzeczywistym dobrem. Zwraca uwagę, że przecież akceptujemy działania tych, którzy odnoszą korzyści z cudzej śmierci. Jako przykład podaje zawody grabarza czy przedsiębiorcy pogrzebowego; niejednen z nich może żywić w duszy pragnienie, aby więcej było zgonów. Ale powiedzmy od razu, że nie jest to adekwatny przykład. Istnieją zasadnicze dwie różnice. Po pierwsze, zmniejszenie się liczby zgonów na danym terenie może wprawdzie spowodować bankructwo jakiejś firmy pogrzebowej, ale nie będzie to żadną tragedią, gdyż po prostu pracownicy tej firmy poszukają sobie innego zajęcia; brak dawców organów oznacza śmierć dla biorców organów. Po drugie, przedsiębiorca pogrzebowy czyni coś dla osoby zmarłej i dla jej rodziny, jego działanie jest potrzebne, jest świadczeniem jakiegoś dobra; biorca przyjmujący w siebie narząd ze zwłok nie czyni niczego, co tym zwłokom czy rodzinie zmarłego byłoby potrzebne. Sytuacja biorcy narządu jest nieporównywalna z żadną inną sytuacją.

³³ J. Kopania, *Transplantacje – oznaka nowej moralności*, art. cyt., s. 148-149.

³⁴ Zob. A. Kaliciński, *Serce i Ty*, „Medicus”, Warszawa 1999, s. 169-179.

³⁵ Tamże, s. 177.

Chyba A. Kaliciński ma to na uwadze, gdyż odwołuje się do faktu, że pewne zdarzenia są nieuniknione; przyznaje jednak, że nie jest to moralnym usprawiedliwieniem. „W Polsce w każdym dniu ginie w wypadkach samochodowych ponad 10 osób. Istnieje zatem znaczna nadwyżka potencjalnych dawców nad możliwościami przeszczepów. To oczywiście nie wpływa na wyżej wyłożone zasady. Zarówno biorca, jak i lekarz mogą myśleć: oby się trafił jakiś wypadek pasujący do zabiegu”³⁶. To trzeźwe, realistyczne postawienie sprawy rodzi pytanie o sens terapii transplantacyjnej w kontekście całego rozwoju medycyny. A. Kaliciński stawia to pytanie i choć nie udziela na nie odpowiedzi, to jednak pyta o rzecz najważniejszą w całej tej dyskusji o moralności przeszczepów. Terapia transplantacyjna jest faktem; ale czy myśl o przeszczepach musiała się pojawić? „Czy na pewno musiała? Czy postęp wiedzy medycznej nie mógł tej koncepcji 'przeskoczyć' jako mającej pewne zastrzeżenia moralne? Na to pytanie nie podejmuję się udzielić odpowiedzi ani czytelnikom, ani sobie samemu. Czasem zawirowania myśli ludzkiej chodzą dziwnymi drogami, nie zawsze zrozumiałymi dla przeciętnego człowieka; zostawmy to filozofom”³⁷.

Można sądzić, że Andrzej Kaliciński wyraża przekonanie o bezskuteczności wszelkich sprzeciwów, choćby i dobrze motywowanych z punktu widzenia etyki, wobec terapii, która okazuje się nie tylko skuteczna, ale przede wszystkim jest jedyną możliwością uratowania życia. Dlatego roztrząsanie, czy ten rodzaj leczenia musiał w ogóle się pojawić, dla lekarza staje się dyskusją akademicką, którą chętnie zostawi on filozofom. A właśnie filozof skłonny będzie uznać, że wszystko, co się pojawia, ma jakąś rację – bytową i moralną – swego zaistnienia. I dlatego z filozoficznego punktu widzenia można sądzić, że zapewne musiał się pojawić. Musimy przez to przejść w drodze do nowych terapii, które teraz wydawać się nam mogą nie do przyjęcia. Transplantologia być może przygotowuje nas do zaakceptowania takich metod terapii, które teraz nie tylko są dla nas niewyobrażalne, ale których nie potrafilibyśmy ocenić posługując się naszymi tradycyjnymi kategoriami etycznymi.

Nie inaczej widzi problem Jerzy Kopania, skoro tak kończy swoje przemyślenia: „Pragnienie przeżycia okazało się silniejsze od wszelkich wątpliwości etycznych. Dodajmy do tego, że również ciekawość poznawcza, chęć eksperymentowania w sferze działań medycznych, silniejsza jest od rozterek moralnych. Te dwa czynniki wzajemnie się wspierają i wzmacniają. Dlatego właśnie wszelkie zakazy uzasadniane względami etycznymi są wcześniej czy później odrzucane. Nie godzimy się zdecydowanie tylko na to, co może nam samym zagrażać fizycznie, np. na

³⁶ Tamże, s. 178.

³⁷ Tamże, s. 179.

doświadczenia medyczne przeprowadzane na człowieku wbrew jego woli. Jednak to wszystko, co obecnie stanowi jedynie zagrożenie moralne, jeśli tylko okazuje się mieć działanie lecznicze, z czasem uznane zostaje za dopuszczalne i moralnie usprawiedliwione. Przed nami przeszczep mózgu (a raczej danie mózgowi nowego opakowania cielesnego), hodowla embrionów, inżynieria genetyczna, bezpośrednie ingerowanie człowieka w ewolucję własnego gatunku. Dla przyszłych pokoleń przedstawione wyżej rozterki i wątpliwości moralne będą tylko historyczną ciekawostką, niezbyt nawet zrozumiałą”³⁸. I chyba nie mamy podstaw, aby taką wizję przyszłości odrzucić.

³⁸ J. Kopania, *Transplantacje – oznaka nowej moralności*, art. cyt., s. 149.

MARIA NOWACKA

TRANSPLANTATION SURGERY
OR IN THE EXPECTATION OF A USEFUL DEATH

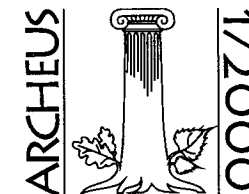
(Summary)

Transplantation surgery is a morally neutral kind of medical treatment. Among different objections against this therapy is the fact that when the patient waits for the transplant, in reality he waits for the death of another human being. Such a thesis was first stated by Jerzy Kopania. In the paper the analysis of this thesis is given and the discussions are presented. The author draws the conclusion that Kopania's objection is the only irremovable objection against this kind of therapy. Nevertheless the author argues that this fact cannot be seen as leading to the negative moral evaluation of organ replacement therapy.

Key words: transplant ethics, organ replacement therapy, cadaveric organ donation.

Adres do korespondencji*Address for correspondence*

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



JERZY KOPANIA

METODOLOGICZNA CHARAKTERYSTYKA
DEFINICJI ŚMIERCI MÓZGOWEJ

Tradycyjna definicja śmierci całego organizmu jako stanu nieodwracalnego ustania krążenia krwi okazała się nieprzydatna w sytuacjach, coraz częściej spotykanych na oddziałach intensywnej opieki medycznej, gdy krążenie krwi oraz inne funkcje organiczne podtrzymywane są sztucznie. Nie spełniała ona także oczekiwań transplantologów, gdyż nie pozwalała pobrać narządów odpowiednio wcześniej, gdy jeszcze nadają się do przeszczepu. Poszukiwano więc takiej definicji śmierci, która pozwalałaby uznać organizm ludzki za martwy, mimo że część funkcji fizjologicznych (w szczególności oddychanie i krążenie krwi) mogą być i są podtrzymywane sztucznie. Poszukiwania te doprowadziły do zastąpienia definicji tradycyjnej definicją nową, mianowicie definicją śmierci organizmu jako całości; mówiąc inaczej, pojęcie śmierci całego człowieka zastąpiono pojęciem śmierci człowieka jako całości. Szczególnie dopingujący wpływ miała przeprowadzona w grudniu 1967 roku przez Christiana Barnarda operacja przeszczepienia serca. W niecały miesiąc później powołana została Nadzwyczajna Komisja Harvardzkiej Szkoły Medycznej dla Zbadania Definicji Śmierci Mózgowej (*Ad Hoc Committee of the Harvard Medical School to Examine the Definition of Brain Death*), później nazywana w skrócie Komisją Harvardzką do Spraw Śmierci Mózgu. Już w sierpniu 1968 r. Komisja opublikowała raport¹, w którym określiła, że celem jej pracy było sformułowanie nowej definicji śmierci, jak też postulowała, by definicja taka była wyznaczana przez kryterium nieodwracalnej śpiączki, czyli

¹ Zob. *A Definition of Irreversible Coma, Report of the Ad Hoc Committee of the Harvard Medical School*, „Journal of the American Medical Association” 1968, 205, 6, 85-88.

stanu, w którym nie działa centralny system nerwowy. Znaczy to, że śmierć jest tu rozumiana jako „trwałe niefunkcjonowanie mózgu”, co w praktyce sprowadza się do obumarcia pnia mózgowego.

Definicja śmierci mózgowej, czyli wyznaczająca śmierć pnia mózgu jako warunek konieczny i wystarczający uznania śmierci organizmu jako całości, została wkrótce przyjęta przez większość krajów – najwcześniej uznano ją w Finlandii (1972 r.), najpóźniej w Japonii (1992 r.). W Polsce wprowadzono ją Komunikatem Ministerstwa Zdrowia i Opieki Społecznej w sprawie wytycznych Krajowych Zespołów Specjalistycznych odnośnie do kryteriów śmierci mózgu 1 lipca 1984 r.², a następnie zmodyfikowano w 1994 r.³, jednak zmiany były mało istotne. Kolejna modyfikacja dokonana została już w 1996 roku⁴ i zawierała istotną zmianę, mianowicie śmierć mózgową dozwolono stwierdzać już u noworodków od 7 dnia życia, co było ogromnym ułatwieniem w praktyce transplantacyjnej; zmieniono także nazewnictwo: zamiast określenia „śmierć mózgu” zaczęto używać określenia „trwałe i nieodwracalne ustanie funkcji pnia mózgu (śmierć mózgową)”.

U podstaw nowej definicji leży mechanistyczne rozumienie organizmu – organizm jako całość może być martwy, mimo że niektóre jego części są nadal żywe; analogicznie jak mechanizm uznajemy za zepsuty, mimo że niektóre jego części nadal są sprawne. Uznamy, że mechanizm jako całość jest zepsuty, jeśli jego najważniejsza część zostanie uszkodzona; analogicznie w przypadku organizmu ludzkiego. Najważniejszą, „kierowniczą” częścią organizmu ludzkiego jest mózg, a wyznacznikiem śmierci mózgu jest nieodwracalne uszkodzenie pnia mózgowego. Definicja nowa określana jest jako definicja śmierci mózgowej. Można wyrazić ją w następującym sformułowaniu: „Śmierć organizmu ludzkiego jest to nieodwracalne ustanie funkcji pnia mózgowego”. Zgodnie z tą definicją, fakt, że pień mózgu utracił w sposób nieodwracalny zdolność sterowania funkcjami organicznymi, pozwala lekarzom odłączyć aparaturę podtrzymującą życie poszczególnych organów (sztuczne oddychanie, sztuczne krążenie itd.). Uznaje się, że

² Zob. Komunikat w sprawie wytycznych Krajowych Zespołów Specjalistycznych w dziedzinach: anestezjologii i intensywnej terapii, neurologii i medycyny sądowej w sprawie kryteriów śmierci mózgu, „Dziennik Urzędowy Ministerstwa Zdrowia i Opieki Społecznej”, nr 6 z 26 czerwca 1984 r., poz. 38 (same wytyczne wydane zostały w formie odrębnej broszury).

³ Zob. Komunikat Ministra Zdrowia i Opieki Społecznej z dnia 9 sierpnia 1994 r. w sprawie wytycznych Krajowych Zespołów Specjalistycznych w dziedzinach: anestezjologii i intensywnej terapii, neurologii, neurochirurgii oraz medycyny sądowej w sprawie kryteriów śmierci mózgu, „Dziennik Urzędowy Ministerstwa Zdrowia i Opieki Społecznej”, nr 11 z 5 września 1994 r., poz. 24.

⁴ Zob. Komunikat Ministra Zdrowia i Opieki Społecznej z dnia 29 października 1996 r. o wytycznych w sprawie kryteriów stwierdzenia trwałego i nieodwracalnego ustania funkcji pnia mózgu (śmierci mózgowej), „Dziennik Urzędowy Ministerstwa Zdrowia i Opieki Społecznej”, nr 13 z 30 listopada 1996 r., poz. 36. Załącznikiem do tego Komunikatu są „Wytyczne w sprawie kryteriów stwierdzenia trwałego i nieodwracalnego ustania funkcji pnia mózgu (śmierci mózgowej)”.

organizm ludzki jako całość jest systemem złożonym z wielości powiązanych ze sobą pod-systemów. Jeżeli więc pień mózgu utracił zdolność pełnienia funkcji integracyjnych, to poszczególne pod-systemy (żywe bądź sztucznie podtrzymywane w działaniu organy) nie tworzą już żyjącego organizmu ludzkiego jako całości.

Jak widać, przed definicją śmierci stawia się pewien cel diagnostyczny, tzn. ma ona w praktyce ułatwiać rozpoznawanie definiowanego przedmiotu, tj. stanu śmierci organizmu ludzkiego. Tego rodzaju cel stawia się tzw. definicjom realnym, czyli takim, które podają jednoznaczną charakterystykę definiowanego przedmiotu; definicja realna jest bowiem zdaniem, które o definiowanym przedmiocie wypowiada coś, co tylko o nim orzec można zgodnie z prawdą⁵. Nie wydaje się jednak, aby definicja śmierci mózgowej człowieka mogła być uznana za jednolitą definicję realną. Wprawdzie jest to definicja realna⁶, problem polega jednak na tym, że mogłaby ona spełniać cel diagnostyczny tylko wówczas, gdyby ustanie funkcji pnia mózgowego było stanem dobrze zdefiniowanym, tzn. nie wymagającym empirycznych procedur prowadzących do jego ustalenia. Tymczasem problemem medycznym jest właśnie ustalenie za pomocą odpowiednich procedur badawczych, czy w danym przypadku pień mózgu pacjenta nieodwracalnie obumarł; jeśli stwierdzi się w sposób empiryczny stan nieodwracalnego ustania funkcji pnia mózgowego, uznaje się, że organizm ludzki nie żyje. Wszelako uznanie takie nie jest stwierdzeniem zachodzenia obiektywnego, realnego stanu rzeczy, lecz arbitralną decyzją, by ten właśnie a nie inny stan uznać za stan śmierci organizmu człowieka. Jest to decyzja arbitralna w sensie metodologicznym, tzn. jest podjęta z uwagi na cel, który chce się osiągnąć; w sensie medycznym bowiem jest ona uzasadniana merytorycznie, tzn. podejmowana na podstawie stosownej wiedzy przedmiotowej.

Z metodologicznego punktu widzenia mamy więc tu do czynienia z dwiema odrębnymi i odmiennymi rodzajowo definicjami – definicją śmierci pnia mózgu i definicją śmierci organizmu ludzkiego. Wydaje się, że jeśli chodzi o definicję śmierci pnia mózgu, to podpada ona pod schemat tzw. definicji operacyjnych. Definicja operacyjna określa definiowane pojęcie przez podanie czynności (operacji) prowadzących do jego utworzenia. Schematem definicji operacyjnej jest następująca formuła zdaniowa: $\forall x [Px \rightarrow (Qx \equiv Rx)]$, gdzie Q reprezentuje termin definiowany, Px oznacza opis dokonanej operacji, zaś Rx oznacza opis zachowania

⁵ Zob. K. Ajdukiewicz, *Logika pragmatyczna*, PWN, Warszawa 1974, s. 83-85.

⁶ Lekarze skłonni są postulować, by definicja śmierci miała właśnie charakter definicji realnej, nie zaś nominalnej (słownej). Zob. J. Doroszewski, glossa do artykułu: M. Sych, *Aspekty etyczne pobierania narządów do przeszczepów*, „Polski Przegląd Chirurgiczny” 64, 3, 1992, 205-209.

się przedmiotu poddanego tej operacji⁷. Spróbujmy zatem określić pojęcie śmierci pnia mózgu za pomocą podanego schematu. Uczynimy to zgodnie z wytycznymi Ministra Zdrowia i Opieki Społecznej z dnia 29 października 1996 r. w sprawie kryteriów śmierci mózgowej⁸.

Wedle wytycznych ministerialnych, rozpoznanie śmierci pnia mózgu musi opierać się na rozpoznaniu nieodwracalnej utraty jego funkcji. Do rozpoznania takiego należy dojść przeprowadzając dwuetapowe postępowanie kwalifikacyjne. Na etapie pierwszym wysuwa się samo tylko podejrzenie śmierci pnia mózgu. Aby takie podejrzenie było prawdopodobne, należy dokonać u chorych określonych stwierdzeń i wykluczeń. Stwierdzić należy mianowicie, iż pacjent znajduje się w stanie śpiączki, jest sztucznie wentylowany, przyczyna śpiączki została rozpoznana⁹, wykazane zostało strukturalne uszkodzenie mózgu oraz uznano, że uszkodzenie to jest nieodwracalne z powodu wyczerpania możliwości terapeutycznych i upływu czasu. Jednocześnie zaś z grona chorych wykazujących powyższe objawy należy wykluczyć osoby zatrute, znajdujące się pod wpływem niektórych środków farmakologicznych, w stanie hipotermii wywołanej przyczynami zewnętrznymi, z zaburzeniami metabolicznymi i endokrynologicznymi, z drgawkami i prężeniami, a także noworodki donoszone poniżej siódmego dnia życia. Z logicznego punktu widzenia powyższe ustalenia można traktować jako określenie zbioru wartości zmiennej indywidualowej x , tzn. zakresu nazwy „pacjent, u którego podejrzewa się ustanie funkcji pnia mózgowego, czyli śmierć mózgu”.

Etap drugi obejmuje wykonanie określonych badań potwierdzających nieobecność odruchów pniowych oraz stan bezdechu (brak oddechu). Należy przeprowadzić cały szereg takich badań, gdyż dopiero ich łączne występowanie upoważnia do stwierdzenia śmierci mózgowej. Z logicznego punktu widzenia mamy zatem do czynienia nie z jedną tylko funkcją zdaniową $Px \rightarrow (Qx \equiv Rx)$ znajdującą się

⁷ Zob. W. Marciszewski (red.), *Mała encyklopedia logiki*, Ossolineum, Wrocław-Warszawa-Kraków 1970, hasło „Definicja operacyjna”. Podaną formułę czytać należy następująco: „dla każdego x , jeżeli Px , to Qx wtedy i tylko wtedy, gdy Rx ”. Symbol odpowiadający zwrotowi „dla każdego x ” to tzw. duży kwantyfikator. O funkcji zdaniowej występującej za kwantyfikatorem mówimy, że znajduje się w zasięgu tego kwantyfikatora.

⁸ Zob. wyżej, przypis 3. Zob. także M. Sych, *Rozważania o definicji śmierci*, „Służba Zdrowia” nr 43/44 z 23 października – 5 listopada 1994, s. 7-8 oraz J. Duda, *Transplantacja w prawie polskim, Aspekty cywilnoprawne*, Kantor Wydawniczy „Zakamycze”, Kraków 1998, s. 68-71. Biomedyczne definicje śmierci podaje P. Trotskiewicz, *W poszukiwaniu definicji śmierci*, „Studia Philosophiae Christianae” XXXI, 2, 1995.

⁹ To, aby przyczyna śpiączki była znana, jest niesłychanie ważne. Zdarzają się bowiem przypadki głębokiej śpiączki z przyczyn innych niż trwałe uszkodzenie pnia mózgu, np. z powodu przedawkowania leków, wrodzonej wady enzymatycznej, czasowego uszkodzenia mózgu wskutek niedotlenienia i in.; zob. A. Smith, *Umysł*, tłum. B. Kamiński, Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich, Warszawa 1989, s. 298.

w zasięgu dużego kwantyfikatora, lecz z koniunkcją wielu funkcji zdaniowych tego rodzaju. W konsekwencji więc definicja operacyjna śmierci pnia mózgu podpada pod schemat:

$$\forall x\{[P_1x \rightarrow (Qx \equiv R_1x)] \wedge [P_2x \rightarrow (Qx \equiv R_2x)] \wedge \dots \wedge [P_nx \rightarrow (Qx \equiv R_nx)]\}.$$

Schemat ten można też zapisać w sposób równoważny następująco:

$$\forall x[P_1x \rightarrow (Qx \equiv R_1x)] \wedge \forall x[P_2x \rightarrow (Qx \equiv R_2x)] \wedge \dots \wedge \forall x[P_nx \rightarrow (Qx \equiv R_nx)].$$

Zgodnie z wytycznymi Ministra Zdrowia i Opieki Społecznej w sprawie kryteriów śmierci mózgowej, wykonać należy siedem badań potwierdzających nieobecność odruchów pniowych oraz stan bezdechu (brak oddechu), a zatem definicję operacyjną śmierci pnia mózgu możemy opisać jako koniunkcję siedmiu zdań:

$$(1.) \quad \forall x[P_1x \rightarrow (Qx \equiv R_1x)],$$

$$(2.) \quad \forall x[P_2x \rightarrow (Qx \equiv R_2x)],$$

$$(3.) \quad \forall x[P_3x \rightarrow (Qx \equiv R_3x)],$$

$$(4.) \quad \forall x[P_4x \rightarrow (Qx \equiv R_4x)],$$

$$(5.) \quad \forall x[P_5x \rightarrow (Qx \equiv R_5x)],$$

$$(6.) \quad \forall x[P_6x \rightarrow (Qx \equiv R_6x)],$$

$$(7.) \quad \forall x[P_7x \rightarrow (Qx \equiv R_7x)],$$

przy czym w podanych wyżej zdaniach (1.)–(6.) w zasięgu kwantyfikatora znajdują się funkcje zdaniowe opisujące brak odruchów pniowych (oznaczanych w schemacie symbolami R_1, R_2, \dots, R_6), zaś funkcja zdaniowa R_7 ze zdania (7.) jest opisem stanu bezdechu. Symbol Q oznacza wyrażenie „pień mózgu jest martwy”. Ponieważ opis techniki wymaganych badań (opis operacji oznaczanych w schemacie symbolami P_1, P_2, \dots, P_7) jest nieistotny dla niniejszych rozważań, stąd w poniższych formułach podano jedynie nazwy badań¹⁰.

Operacyjna definicja śmierci pnia mózgu podana w polskich wytycznych da się więc opisać następująco:

1. „dla każdego x , jeżeli x zostanie poddany badaniu reakcji na światło, to pień mózgu x -a jest martwy wtedy i tylko wtedy, gdy źrenice x -a nie reagują na światło”;

¹⁰ Dla ilustracji podajmy, że np. opis badania zwanego próbą kaloryczną może być sformułowany następująco: po sprawdzeniu, czy u pacjenta istnieje pełna drożność przewodów słuchowych zewnętrznych, należy skierować strumień z 20 ml lodowatej wody (temp. 3-100°) na błonę bębenkową i obserwować zachowanie się gałek ocznych.

2. „dla każdego x , jeżeli x zostanie poddany badaniu odruchu rogówkowego, to pień mózgu x -a jest martwy wtedy i tylko wtedy, gdy u x -a brak odruchu rogówkowego”;
3. „dla każdego x , jeżeli x zostanie poddany próbie kalorycznej, to pień mózgu x -a jest martwy wtedy i tylko wtedy, gdy u x -a brak ruchów gałek ocznych”;
4. „dla każdego x , jeżeli x zostanie poddany sprawdzaniu reakcji bólowych, to pień mózgu x -a jest martwy wtedy i tylko wtedy, gdy u x -a brak jakichkolwiek reakcji ruchowych na bodziec bólowy w zakresie unerwienia nerwów czaszkowych”;
5. „dla każdego x , jeżeli x zostanie poddany sprawdzaniu odruchów wymiotnych i kaszlowych, to pień mózgu x -a jest martwy wtedy i tylko wtedy, gdy u x -a brak odruchów wymiotnych i kaszlowych”;
6. „dla każdego x , jeżeli x zostanie poddany badaniu odruchu oczno-mózgowego, to pień mózgu x -a jest martwy wtedy i tylko wtedy, gdy u x -a brak odruchu oczno-mózgowego”;
7. „dla każdego x , jeżeli x zostanie poddany badaniu bezdechu, to pień mózgu x -a jest martwy wtedy i tylko wtedy, gdy u x -a występuje brak reaktywności oddechowego”.

Oczywiście scharakteryzowana powyżej definicja śmierci pnia mózgu nie jest definicją śmierci organizmu człowieka. Jest to jedynie zdefiniowanie pojęcia, które może teraz pełnić rolę terminu definiującego w definicji śmierci organizmu: „Śmierć organizmu ludzkiego jako całości jest to stan, w którym nastąpiła śmierć pnia mózgu”. Mówiąc inaczej, to, co w praktyce medycznej określa się mianem kryteriów¹¹ śmierci pnia mózgu, otrzymało postać definicji operacyjnej, czyli zdefiniowany operacyjnie termin „śmierć pnia mózgu” może zostać użyty jako definiens

¹¹ Po opublikowaniu wspomnianego raportu Komisji Harwardzkiej nowojorski Institute of Society, Ethics, and Life Sciences powołał specjalny zespół – Task Force on Death and Dying – dla zbadania metodologicznej i deontologicznej poprawności kryteriów śmierci mózgowej. Zespół opracował raport, w którym uznano, że wszelkie tego rodzaju kryteria powinny być na tyle jasne i proste, aby mogły być stosowane przez lekarzy w sposób rutynowy, a jednocześnie były zrozumiałe dla prawników; podkreślono nadto, iż nie powinny one eliminować kryteriów tradycyjnych, czyli stwierdzających ustanie spontanicznego oddychania i krążenia, w tych przypadkach, w których nie stosowano sztucznego wspomaganie tych funkcji. Zob. *Refinements in Criteria for the Determination of Death: An Appraisal, A Report by the Task Force on Death and Dying of the Institute of Society, Ethics, and the Life Sciences*, „Journal of the American Medical Association” 221, 1, 1972, s. 48-53. Decydujące znaczenie dla wypracowania zasad opracowywania, stosowania i ujednolicenia kryteriów śmierci mózgowej miał raport opracowany w ramach projektu badawczego sponsorowanego przez amerykański National Institute of Neurological Diseases and Stroke; zob. *An Appraisal of the Criteria of Cerebral Death: A Summary Statement, A Collaborative Study*, „Journal of the American Medical Association” 237, 10, 1972, s. 982-986.

w definicji terminu „śmierć organizmu ludzkiego”¹². Ze względów stylistycznych zwrot „stan, w którym nastąpiła śmierć pnia mózgu” zastąpmy równoznacznym zwrotem „stan nieodwracalnego ustania funkcji pnia mózgu”. Definicja przybierze wówczas postać: „Śmierć organizmu ludzkiego jest to stan nieodwracalnego ustania funkcji pnia mózgu”. Ponieważ chodzi tu nie o cały organizm, lecz o organizm jako całość, więc ścisłym sformułowaniem będzie: „Śmierć organizmu ludzkiego jako całości jest to stan nieodwracalnego ustania funkcji pnia mózgu”.

Powyższa definicja jest niewątpliwie definicją realną, podaje bowiem jednoznaczny charakterystykę definiowanego przedmiotu. Ponieważ termin definiujący (czyli: „nieodwracalne ustanie funkcji pnia mózgu”) został już uprzednio zdefiniowany operacyjnie, podana definicja spełnia też cel diagnostyczny, tzn. pozwala rozpoznać definiowany przedmiot, czyli stan śmierci organizmu. Co więcej, wobec tak sformułowanej definicji można postawić jeszcze jedno zadanie, które od czasów Arystotelesa filozofia wysuwała wobec definicji realnej, domagając się od niej, by podawała nie tylko jednoznaczny, ale nadto istotny charakterystykę definiowanego przedmiotu¹³; w tym wypadku chodziłoby o cechy istotne stanu śmierci organizmu.

Wskazany postulat, aby definicja podawała cechy istotne, musi być odniesiony do danej dziedziny, tzn. definicja realna ma podawać te cechy, które są istotne, tzn. doniosłe czy specjalnie ważne, w danej dziedzinie¹⁴. Rodzi to trudny problem ustalenia, które to cechy definiowanego przedmiotu można i należy uznać za specjalnie doniosłe z punktu widzenia danej dziedziny wiedzy, ściślej – ze względu na cele naukowe danej dziedziny. Oczywiście inne są cele w naukach teoretycznych (zarówno humanistycznych, jak przyrodniczych), a inne w naukach praktycznych. Nauki teoretyczne stawiają sobie za cel główny wykrywanie naturalnych prawidłowości, ich wyjaśnianie i przewidywanie na ich podstawie zdarzeń dotąd nie zaobserwowanych. Nauki praktyczne dążą do wskazania środków niezbędnych do osiągnięcia pewnych określonych celów. Należy więc rozważyć, czy definicja: „Śmierć organizmu ludzkiego jako całości jest to stan nieodwracalnego ustania funkcji pnia mózgu” należy do nauki teoretycznej, mianowicie biologii, czy do nauki praktycznej, mianowicie medycyny.

¹² W komentarzu redakcyjnym do cytowanego już raportu Task Force on Death and Dying of the Institute of Society, Ethics, and the Life Sciences uznano za wskazane podkreślić: „Kryteria, żadne kryteria, nie definiują śmierci. Raczej pozwalają nam one jedynie orzec, iż śmierć nastąpiła. Jest to wykrywanie raczej niż definiowanie. Tak więc są one jedynie narzędziami i ich właściwe użycie zależy od właściwego osądu”; *Harvard Criteria: An Appraisal*, Editorial Comment, „Journal of the American Medical Association” 221, 1, 1972, s. 65.

¹³ Zob. K. Ajdukiewicz, dz. cyt., s. 84-85.

¹⁴ Por. J. Kotarbińska, *Definicja*, w: *też*, *Z zagadnień teorii nauki i teorii języka*, Państwowe Wydawnictwo naukowe, Warszawa 1990, ss. 131-135 i 145-148.

Problematyka śmierci należy oczywiście do dziedziny biologii, jako że biologia jest nauką o organizmach żywych – śmierć interesuje biologię dlatego, że jest kresem organizmu żyjącego. Czy jednak biologia jest w zdołna odpowiedzieć na pytanie, czym jest życie, a w konsekwencji także na pytanie, czym jest śmierć, jeżeli w pytaniu tym chodzić będzie o wskazanie cech istotnych tych pojęć. Nie ulega wątpliwości, że tak postawiony problem musi wykraczać poza teren nie tylko biologii, lecz w ogóle nauk przyrodniczych. „Główna (...) trudność wiąże się z tym, że problem ten nie może być rozpatrywany wyłącznie na płaszczyźnie biologicznej, jest to bowiem również zagadnienie psychologiczne oraz – co jest szczególnie ważne – filozoficzne. Pytanie, kiedy kończy się życie człowieka (podobnie jak problem, kiedy życie ludzkie zaczyna się) nie może być rozstrzygnięty wyłącznie na podstawie aktualnego stanu wiedzy biologicznej i klinicznej; dlatego właśnie – między innymi powodami – jest to jeden z najtrudniejszych problemów medycyny i antropologii filozoficznej. Biologia bada, co to jest życie, psychologia zajmuje się życiem psychicznym człowieka, rzucić zaś światło na to, czym jest życie ludzkie w swej najgłębszej istocie, stara się filozofia, dąży do tego też religia¹⁵”.

Jak widać z powyższego, podana definicja śmierci organizmu jako całości nie jest definicją teoretyczną, lecz praktyczną – należy nie do biologii teoretycznej, lecz do medycyny jako nauki praktycznej. Głównym zadaniem nauk praktycznych jest znajdowanie środków do osiągnięcia pewnych określonych celów. Jeżeli więc na terenie nauki praktycznej stawiamy pytanie o cechy istotne danego przedmiotu czy zjawiska, to zakładamy zwykle odniesienie do celu, który ta nauka chce osiągnąć. Celem nauk medycznych jest leczenie chorób i zapobieganie im, to zaś jest możliwe, gdy potrafimy chorobę rozpoznać i na tej podstawie dobrać środki lecznicze. Dlatego w medycynie praktycznej cechami istotnymi są cechy diagnostyczne, gdyż one umożliwiają rozpoznanie choroby, oraz wszelkie te cechy, z których można wysnuć wskazówkę co do sposobu zwalczania choroby. Przykładowo: za cechę istotną chorób zakaźnych uważa się nie ich obraz kliniczny, lecz to, jaki zarazek je wywołał; ta cecha bowiem ma zarówno wartość diagnostyczną, jak wartość informacyjną co do metody zapobiegania i leczenia¹⁶. Zdefiniowanie śmierci organizmu jako całości poprzez śmierć pnia mózgu spełnia określony cel praktyczny – pozwala mianowicie określić moment, od którego można już odłączyć aparaturę resuscytacyjną. Ujmując to jeszcze bardziej praktycznie, powiemy: pozwala określić moment, w którym można rozpocząć pobieranie ze zwłok organów do przeszczepu.

¹⁵ J. Doroszewski, glossa do M. Sych, art. cyt., s. 207.

¹⁶ Por. J. Kotarbińska, dz. cyt., s. 147.

Praktyczny charakter omawianej definicji ukazuje wyraźnie, że mamy tu do czynienia z definicją śmierci organizmu ludzkiego właśnie, a nie z definicją śmierci człowieka¹⁷. Chcąc zdefiniować śmierć człowieka, musielibyśmy wpierw ustalić, co jest tą cechą, której zanik powoduje, że od tego właśnie momentu człowiek żywy staje się człowiekiem martwym, analogicznie jak zanik funkcji pnia mózgowego sprawia, że żywy organizm ludzki staje się organizmem martwym. Nie wątpliwie cechą wyróżniającą człowieka spośród innych organizmów żywych jest świadomość. Można by zatem przyjąć następującą biomedyczną definicję człowieka: „człowiek jest to organizm posiadający świadomość w stanie potencjalnym lub aktualnym”. W konsekwencji musielibyśmy uznać, iż organizm przestaje być człowiekiem w momencie nieodwracalnej utraty świadomościowych funkcji mózgu. Definicja śmierci człowieka mogłaby więc mieć postać: „Śmierć człowieka jest to stan nieodwracalnego ustania funkcji wyższych partii mózgu”. Aby definicja taka mogła spełniać cele praktyczne – w szczególności określać moment, w którym wolno przerwać resuscytację organizmu ludzkiego z nieodwracalnie uszkodzonymi wyższymi partiami mózgu (obszarem korowym), choć z żywym pniem mózgu – należałoby podać definicję operacyjną śmierci wyższych partii mózgu, analogiczną do określonej powyżej definicji śmierci pnia mózgu. Wydaje się, że obecny poziom wiedzy medycznej nie pozwala na sformułowanie takiej definicji. Jednak wydaje się również, że rozwój nauk biomedycznych już wkrótce na to pozwoli. A wówczas może się okazać, że przyjęcie nowej definicji – tym razem już definicji śmierci człowieka – byłoby korzystne ze względu na cele terapeutyczne. Czy zaakceptujemy wtedy tę definicję, usprawiedliwiając wątpliwości moralne?

¹⁷ Szerzej na ten temat zob. J. Kopania, M. Nowacka, *Śmierć organizmu a śmierć człowieka*, „Sztuka leczenia” 4, 1999, s. 51-60.

JERZY KOPANIA

METHODOLOGICAL DESCRIPTION
OF BRAIN DEATH DEFINITION

(Summary)

The definition of brain death can be explained in the following terms: „The death of the human organism is constituted by an irreversible termination of the functioning of the brain stem”. From the methodological point of view we deal here with two types of definitions, distinct and different in kind – the definition of death of the brain stem and the definition of death of the human organism. It seems however, that the definition of death of the brain stem complies with the scheme of so called operational definitions. An operational definition describes the defined notion by giving the operations leading to the creation of the notion. The scheme of the operational definition is the following sentential formula:

$$\forall x [Px \rightarrow (Qx \equiv Rx)],$$

where Q represents the defined notion, Px stands for the description of the conducted operation, while Rx stands for the description of the behaviour of the object which undergoes this operation. The aim of the presented paper is to give the logical schema of operational definition of brain death. It is argued that the given definition of the death of organism as a whole is not a theoretical definition but practical one – it belongs not to theoretical biology, but to medicine as practical science.

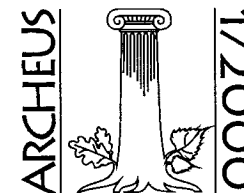
The English version of this article has appeared in: „V Krajowa Konferencja «Modelowanie Cybernetyczne Systemów Biologicznych»”, Kraków 2000.

Key words: **brain death, organism, definition.**

Adres do korespondencji

Address for correspondence

prof. dr hab. Jerzy Kopania
Uniwersytet w Białymstoku
Zakład Bioetyki i Antropologii Filozoficznej
Pl. Uniwersytecki 1
15-420 Białystok



WITOLD MARCISZEWSKI

PROBLEM REPREZENTACJI ARYTMETYCZNEJ
ROZUMOWAŃ ZAPISYWANYCH
W KODZIE NEURONOWYM

UWAGI W STULECIE PROGRAMU HILBERTA I PÓLWIECZE PROJEKTU SI

Matematyka i logika centralnego systemu nerwowego — jeśli rozpatrujemy je jako języki — muszą strukturalnie różnić się w istotny sposób od tych języków, które są nam dane w codziennym doświadczeniu. Zewnętrzne formy naszej matematyki nie mają znaczenia absolutnego z punktu widzenia dociekań, czym jest język matematyczny lub logiczny faktycznie używany przez centralny system nerwowy.

John von Neumann, 1958

Pomysł arytmetycznej reprezentacji rozumowań był rozważany przez Leibniza, pojawił się też u Hilberta, a jego perfekcyjne wykonanie jest zasługą Kurta Gödla (1931). Gödel zastosował tę procedurę jako środek w badaniach nad rozstrzygalnością arytmetyki. Był to kluczowy punkt w programie badań nad podstawami matematyki nazwanego *Programem Hilberta*; jego załączek zawiera się w wezwaniu do wykazania niesprzeczności arytmetyki rzuconym przez Hilberta w roku 1900.

Związek tego programu z projektem skonstruowania maszynowej inteligencji, sformułowanym przez Alana Turinga w sławnym artykule z roku 1950, jest w podwójnym sensie głęboki. Po pierwsze istnieją między tymi zagadnieniami silne powiązania treściowe, a po drugie, żeby je zauważyć trzeba pewnego rodzaju wiedzy, bardzo gruntownej, która nie dopisała nawet oficjalnym historykom logiki¹.

¹ Brak ten uderza w opracowaniach historii logiki przez Bocheńskiego 1956 i przez Kotarbińskiego 1957, ale i lektura z komentarzy książki Kneale'ów 1962 prowadzi na ten trop jedynie

Powiązania te są przedmiotem obecnych rozważań. Biorąc w nich za punkt wyjścia fakt arytmetyzacji systemu logiki przez Gödla dokonanej za pomocą liczb naturalnych oraz przyjmując hipotetycznie za von Neumannem (motto), że istnieje swoisty system logiki rozumowań, które są zapisywane w kodzie neuronowym, stawia się następnie pytanie, czy do arytmetyzacji tego drugiego wystarczą liczby naturalne, czy też trzeba sięgnąć po liczby rzeczywiste (jak tego wymaga np. konstrukcja maszyn analogowych). Jeśli faktem jest to drugie, to projektów doskonałej sztucznej inteligencji nie da się budować na założeniu, że podmiotem takiej inteligencji będzie maszyna Turinga (w której wszystkie procesy są kodowane w liczbach naturalnych).

1. Formalizacja jako warunek wstępny arytmetyzacji

1.1. Komputer cyfrowy narodził się wtedy, gdy znaleziono sposób na to, by pewien system formalny stał się zarazem fizycznym. Żeby rozwiązanie Turinga mogło zaistnieć, w pierw musiało powstać pojęcie systemu formalnego. Zaczyna się ten proces u Platona i Arystotelesa, a kończy na współczesnej logice. Przypomnę go krótko, dobrze bowiem służy zrozumieniu pojęć kontekst ich rozwoju historycznego.

Zanim skorzystamy z tego kontekstu (odc. 1.2), niech idea systemu formalnego ujawni się w przykładach – tak dobranych, żeby wydobyć przez odpowiedni kontrast specyficzny rys tego typu systemów, którymi będziemy się tu zajmować, mianowicie systemów logiki. W pewnym sensie systemami formalnymi są gry, jak szachy, warcaby itd. Szachy jako system formalny jest to zbiór fizycznych elementów o określonym wyglądzie czyli formie (figury) oraz zbiór reguł definiujących

pośrednio. Został on pokazany w pełnym świetle dopiero przez logików dobrze zorientowanych w informatyce, jak Gandy 1988, Schnelle 1988, Davis 1988a i 1988b, którzy dokonali wnikliwych badań historycznych o charakterze źródłowym, ukazujących, jak z logiki wyłoniła się informatyka. Przerzucenie tego mostu jest w głównej mierze zasługą pionierskiego dzieła Turinga 1936, ale nie powstałoby ono, gdy nie wcześniejsze wyniki Hilberta (w szczególności pracy 1928) oraz Gödla 1931.

W polskim środowisku logicznym świadomość owych powiązań nie jest nieobecna. Świadczy o tym np. zawartość *Małej encyklopedii logiki*, 1970 i 1988, na którą wpłynął w tym kierunku (jako konsultant wydawcy) prof. Andrzej Grzegorzczak, a także treść i tytuł innego kompendium *Logika formalna. Zarys encyklopedyczny z zastosowaniem do informatyki i lingwistyki*, 1987 (oparte na wersji angielskiej 1981). Wyrazem tej samej tendencji jest istnienie katedr mających w nazwie logikę z informatyką, odbywanie corocznych ogólnopolskich spotkań pod nazwą *Warsztaty Logiki, Informatyki i Filozofii Nauki*, jak też kilka projektów badawczych logiczno-informatycznych wspieranych przez dotacje rządowe i przez granty instytucji międzynarodowych.

możliwe zakończenia gry i reguł mówiących, jakie konfiguracje przestrzenne elementów wolno tworzyć za pomocą ruchów na szachownicy.

Sformalizowany system logiki ma to wspólnego z szachami, że jego reguły określają, jak tworzyć złożone formy przestrzenne z prostych elementów o dobrze zdefiniowanej formie (inaczej, wyglądzie, kształcie), którymi są wyrażenia ze słownika systemu. W logice jednak reguły te nie są wymyślone w sposób arbitralny. Dobiera się je tak, żeby były odpowiednikami pewnych sposobów zachowania się (ludzi, zwierząt, maszyn, cyborgów). Chodzi o zachowania polegające na przekształcaniu takich obiektów, o których da się mówić, że są prawdziwe. Mogą to być zdania języka. Mogą to być też spostrzeżenia zmysłowe; wszak moje doznanie ciepła, gdy wejść z mrozu do izby nie musi być wypowiedziane w słowach, żeby dało się z sensem powiedzieć, że jest to doznanie prawdziwe, czyli oddające rzeczywistość danej izby. A jeśli dopuszczamy w roli nośników prawdy spostrzeżenia zmysłowe, to nie można zamknąć drogi takim stanom umysłu, które są podobne do doświadczeń, ale nie pochodzą z określonego zmysłu, na przykład poczucie, że czas jest liniowy, albo sąd, że po każdej liczbie naturalnej następuje liczba od niej większa.

Jedne sądy są prawdziwe, inne fałszywe, a co się tyczy prawdziwych, to istnieją sposoby ich przekształcania, które od prawdziwych prowadzą zawsze do prawdziwych. Opisałszy te sposoby w odpowiednich regułach, otrzymamy pewien system teorii rozumowania. Póki mówimy o myślach, nie będzie to system formalny, bo sądy, czy to pojęte psychologicznie czy jakoś bardziej abstrakcyjnie, nie są obiektami obdarzonymi formą fizyczną.

Można jednak uchylić tę przeszkodę, gdy się przyjmie, że każdemu sądowi przyporządkowany jest jednoznacznie pewien stan systemu nerwowego. Nazwijmy go *neurosądem*.

Neurosądy są pewnymi konfiguracjami przestrzennymi, a więc obiektami obdarzonymi formą fizyczną. Gdy przyjąć, że przetwarzanie jednych takich konfiguracji w inne dokonuje się wedle reguł gwarantujących zachowanie prawdziwości, to można rozważać, czy i w tym przypadku nie mamy do czynienia z systemem formalnym teorii rozumowań. Wprawdzie pojęcie prawdziwości nie przynależy do charakterystyki samego systemu formalnego, ale ma się je na uwadze przy konstrukcji systemu — tak, żeby w razie potrzeby można ją było dołączyć (co nazywa się nadaniem systemowi interpretacji semantycznej). Czy rozważanie takie przyniesie odpowiedź twierdzącą, to sprawa, której jeszcze nie przesądza samo wprowadzenie konfiguracji fizycznych (będące warunkiem koniecznym lecz nie wystarczającym).

1.2. A oto, w największym skrócie, dzieje dochodzenia do pojęcia systemu formalnego i do procedury formalizacji rozumowań.

Prehistoria sięga Platona, który zauważył, że rozumowania o różnej treści

mogą podpadać pod ten sam schemat (por. Schenk 1973). Oto przykład z dialogu *Fedon* dotyczącego nieśmiertelności duszy. Pewne rozumowanie na temat nieśmiertelności jest poprzedzone innym, który służy jakby za wzorzec, ponieważ dotyczy materii prostszej, a podpada pod ten sam schemat (w sylogistyce otrzyma on potem nazwę „Cesare”). Oto zestawione przez Platona wnioski.

Żadna czwórka nie jest nieparzysta.

Każda trójka jest nieparzysta.

A zatem: Żadna trójka nie jest czwórką.

I drugie:

Żadna dusza nie jest śmiertelna.

Każdy człowiek jest śmiertelny.

A zatem: Żaden człowiek nie jest duszą.

Do tego doszedł niebawem genialny pomysł Arystotelesa, żeby konkretne terminy występujące jako podmioty i orzeczniki w przesłankach i konkluzji reprezentować za pomocą liter. I tak powstała logika jako ogólna teoria dotycząca formy rozumowań. Formą wspólną obu zacytowanym wnioskom jest schemat:

Żadne A nie jest B.

Każde C jest B.

A zatem: Żadne C nie jest A.

Dostrzeżenie formy logicznej było pierwszym i decydującym krokiem prowadzącym do pojęć systemu formalnego, formalizacji rozumowań, a potem algorytmizacji i mechanizacji rozumowań. W tej drodze, nim doprowadziła ona do Hilberta i Posta, Gödla, Churcha i Turinga, można wyróżnić cztery znaczące etapy.

(1) Scholastycy podjęli próby stworzenia algorytmów dowodzenia w postaci reguł bezmyślnego (dostępnego nawet, jak mawiano dla osłów) operowania wyrażeniami w celu wykazania poprawności sylogizmu. (2) Te ich próby wysoko oceniał Leibniz i nimi zachęcony zapoczątkował drugi etap drogi w kierunku formalizacji, mianowicie algebraizację sylogistyki. Niezależnie od niego podejmowali podobne próby inni wielcy matematycy następnego stulecia. (3) Najszczęśliwsze okazały się te pochodzące od Boole'a, tak że wraz z jego dziełem można mówić o następnym etapie naszej historii. (4) Kolejny, wysoce już wyrafinowany, nastąpił niebawem w dziele Fregego, a polegał na aksjomatyzacji logiki. Dzięki temu przymiotnik „formalny”, nawiązujący do formy logicznej, a mający niebawem otrzymać ścisłą definicję, zyskał nazwę, do której będzie się go stosować, mianowicie nazwę „system”. Dzięki aksjomatyzacji logika stała się *systemem*, to znaczy, zbiorem formuł zamkniętym ze względu na określone reguły przekształcenia formuł; po systemie Fregego powstały niebawem inne: Russella, Peano etc. (por. Marciszewski i Murawski 1995). Tej cechy systemowości nie miała sylogistyka.

1.3. Przejście od osiągniętego w ten sposób stanu logiki do następnego, który stał się zarazem pomostem od logiki do informatyki, wymagało, żeby formę lo-

giczną potraktować w sposób geometryczny, to jest, jako kształty i konfiguracje przedmiotów materialnych. Wyraził to Hilbert w słynnym powiedzeniu, żeby na formuły występujące w dowodzie matematycznym *patrzeć jak na stoły, krzesła czy kufle z piwem*.

Nie trzeba tego brać w całości, a jedynie w aspekcie, powiedzmy, geometrycznym; to znaczy, z pominięciem innych niż kształt i konfiguracja własności fizycznych (ciężar, kolor, piana na piwie etc). Tak pojęty system formalny można by w szerokim sensie określić jako będący zarazem fizycznym; ale tego czynić nie będziemy, trzeba bowiem na użytek obecnych rozważań zarezerwować określenie „fizyczny” dla osobnej klasy systemów (formalnych i może jeszcze innych) – takich mianowicie, które zmieniają się w czasie fizycznym i podlegają w tym procesie prawom przyrody (jak komputer, czy też system nerwowy, jak była wyżej mowa w kontekście neurosądów). Taka rezerwacja jest dla obecnych rozważań istotna.

Postępowanie, które prowadzi od systemu nie będącego formalnym do systemu formalnego nazywa się *formalizacją* (tego pierwszego). Czasem dogodnie jest odróżniać terminy „system formalny” i „system sformalizowany” w ten sposób, że system formalny jest sformalizowany i przy tym pozbawiony intepretacji semantycznej (jest to wtedy czysty rachunek, „gra na znakach”), podczas gdy ów negatywny warunek nie odnosi się do systemu sformalizowanego (może on być formalny lub zintepretowany).

Przyporządkowanie formie logicznej określonych własności fizycznych, np. potraktowanie jej jako konfiguracji przestrzennej, jest konieczne, gdy się konstruuje rozumującą maszynę. Maszyna nie rozumienie sensu terminów konstytuujących formę logiczną, trzeba więc reguły przechodzenia od jednych form do innych ująć jako reguły przetwarzania konfiguracji przestrzennych. Dadzą się one sprowadzić, jak pokazał Turing, do reguł wpisywania i wymazywania pojedynczych symboli.

Jak widać, ci logicy, którzy wypracowali precyzyjne techniki formalizacji, w szczególności David Hilbert w Niemczech i Emil Post w USA (działający niezależnie od siebie), przyczynili się w istotny sposób do *mechanizacji* rozumowań, skoro jej warunkiem koniecznym jest formalizacja. Gdy zapytamy, czy formalizacja do mechanizacji wystarcza, to odpowiedź zależy od tego, czy zdefiniuje się mechanizację restryktywnie, jako dokonywaną wyłącznie według procedur algorytmicznych, czy się tę restrykcję pominie. Gdy się pominie, to formalizacja do mechanizacji wystarcza; pozostaje tylko zapewnić środki przekładu z tego języka, w którym formalizacji dokonują ludzie na język wewnętrzny maszyny cyfrowej.

2. Mistrzowskie pytania i mistrzowskie odpowiedzi

2.1. Choć Hilbert i Post istotnie się przyczynili do mechanizacji rozumowań, nie ten techniczny rodzaj zastosowań motywował ich badania. Celem było rozwiązanie nurtujących wtedy już od pół wieku problemów z podstaw matematyki. Prześledźmy owe związki w przypadku Hilberta, który zostawił w tej materii liczniejsze i dokładniejsze wypowiedzi, a przy tym był autorem znacznie silniej oddziałującym na współczesnych (wkład Posta ocenia się raczej *ex post*).

Jak dobrze wiadomo, pytania postawione po mistrzowsku przez Hilberta w postaci zadań do wykonania podjęli Gödel, Church i Turing. Odpowiadając na nie w zaskakujący sposób. Mianowicie – wbrew nadziejom żywionym przez Hilberta i wielu innych – wymienieni autorzy wykazali w latach 1931-36 niewykonalność tych zadań, dokonując tym brzemiennej w konsekwencje rewolucji naukowej; doprowadziła też ona do powstania teoretycznych podstaw informatyki, w tym do poznania ograniczeń mocy obliczeniowej maszyn cyfrowych (z przejęciem o jej doniosłości wypowiadał się potem Post, który był bliski wynikom Gödla, ale nie zdołał ich tak jak Gödel dopracować; zob. Post w wydaniu Davisa 1994, por. Marciszewski 1999).

Decydującą rolę miała w tym procesie książka Hilberta i Ackermanna *Grundzüge der theoretischen Logik*, 1928. Autorzy konstruują aksjomatyczny system logiki pierwszego rzędu (w polskiej literaturze referowany przez Marciszewskiego 1987, 1988 i 1994) oraz pokazują, jak różne partie matematyki mogą być w tym rachunku sformalizowane. Dowodzą następnie jego niesprzeczności, poczem stawiają pytanie o zupełność, to znaczy o to, czy każda formuła prawdziwa w tym systemie da się w nim dowieść. Konstatując, że jest to pytanie otwarte, wskazują nań jako na zadanie do dalszych badań.

Drugi problem postawiony w *Grundzüge* dotyczy rozstrzygalności logiki pierwszego rzędu. Ten słynny *Entscheidungsproblem* ma kolosalny ciężar gatunkowy przez to, że dzięki formalizacji da się do problemu rozstrzygalności logiki zredukować pytanie o rozstrzygalność dowolnej teorii formalizowalnej w logice pierwszego rzędu; a taką jest, co bardzo ważne, arytmetyka liczb naturalnych.

Istotne dla tej Hilbertowskiej metody formalizacji jest to, że zdania matematyczne dadzą się zapisywać jako formuły logiczne. W szczególności, charakterystyczne dla matematyki formuły funkcyjne można przetłumaczyć na formuły bez symboli funkcyjnych, zawierające tylko stałe logiczne, predykaty danej teorii i zmienne indywidualne.

Jest to technika kluczowa dla zagadnienia rozstrzygalności. Rozważmy ją w typowym przypadku, gdy metodą rozstrzygania (o byciu twierdzeniem) jest dowód. Teraz, żeby ocenić poprawność dowodu, wystarczy zbadać implikację, któ-

rej poprzednikiem jest koniunkcja jego przesłanek a następnikiem konkluzja. Jeśli się okaże, że ta implikacja jest twierdzeniem logiki pierwszego rzędu, to na mocy tzw. odwrotnego twierdzenia o dedukcji (por. Marciszewski 1987) potwierdzi się poprawność danego dowodu. Wystarczy więc mieć metodę rozstrzygania o tym, czy dana formuła jest twierdzeniem logiki pierwszego rzędu, a tym samym posiadziemy metodę rozstrzygania o dowolnym zdaniu danej teorii (formalizowalnej w logice pierwszego rzędu), czy jest w tej teorii twierdzeniem.

2.2. Jakie okazały się być odpowiedzi na te dwa pytania? W 1930 Kurt Gödel udowodnił zupełność logiki pierwszego rzędu. Zupełność nie pociąga rozstrzygalności, bo ta druga wymaga nie tylko, żeby wszystkie zdania prawdziwe logiki były w niej dowodliwe, ale żeby istniała ponadto metoda pozwalająca o dowolnym zdaniu wykazać jego dowodliwość lub niedowodliwość. W 1931 Gödel udowodnił inne fundamentalne twierdzenie, tym razem negatywne, które mówi o nierozstrzygalności arytmetyki liczb naturalnych, co samo w sobie jest wynikiem zasadniczej wagi, a zarazem pociąga (jak zobaczymy) nierozstrzygalność logiki pierwszego rzędu.

Choć z drugiego twierdzenia Gödla wynika nierozstrzygalność logiki, sam Gödel nie podjął tego tematu. Zaatakował go wprost Alan Turing (1936), nawiązując doń w samym tytule pracy (w tymże czasie Church poruszył ten temat w lakonicznej nocie, podczas gdy u Turinga mamy rozbudowaną konstrukcję). Metody Turinga okazały się, jak to formułuje Davis 1988 „absolutnie fundamental for computer science”. Trudno jednak zdać sprawę z jego rozumowań w tej krótkiej relacji; dla naszych celów wystarczy pewna refleksja nad wynikiem Gödla w sprawie nierozstrzygalności arytmetyki.

Żeby (dla uzyskania potrzebnego kontekstu) przypomnieć nerw gödlańskiego dowodu *niezupełności inferencyjnej* arytmetyki, czyli dowodu na to, że nie każde prawdziwe zdanie arytmetyki da się wywnioskować z jej aksjomatów, pomocne będzie założyć na początek, że istnieje sformalizowana i niesprzeczna teoria dowodliwości TD. W niej zdanie mówiące o sobie samym, że jest niedowodliwe musi być prawdziwe. Gdyby bowiem dało się go dowieść, byłby to dowód niedowodliwości, a więc sprzeczność, a ta nie może zaistnieć w systemie (jak założyliśmy) niesprzecznym.

TD przeto jest teorią inferencyjnie niezupełną. Teraz wykorzystamy metodę odwzorowania teorii T2 w teorii T1 w celu wykazania pewnej własności teorii T2, gdy trudniej jest wykazać ją bezpośrednio (np. wykazano przez odwzorowanie, że jeśli jest niesprzeczna geometria Euklidesa, T1, to musi być też niesprzeczna dająca się w T1 odwzorować geometria Łobaczewskiego, T2). Tym razem wykorzystamy to dla wykazania niezupełności inferencyjnej.

Trzeba w tym celu wykorzystać fakt, że TD opisuje pewien zbiór funkcji o charakterze syntaktycznym. I tak, definicja indukcyjna wyrażenia poprawnie

zbudowanego przedstawia wyrażenia złożone jako funkcje ich składników (szczególnie wyraziście ujmuje to gramatyka Ajdukiewicza, por. Buszkowski, Marciszewski, van Benthem 1988). Z kolei, operacja czyli funkcja konsekwencji (zob. Surma 1988) dostarcza definicji samej dowodliwości. Pozostaje teraz odwzorować takie funkcje syntaktyczne w arytmetycznych (wymaga to dość skomplikowanej techniki, ale sama idea jest prosta i przekonująca). W ten sposób TD przechodzi w arytmetykę liczb naturalnych, w szczególności zdanie o własnej niedowodliwości staje się pewnym zdaniem arytmetycznym. Pociąga to przejście cech TD przez arytmetykę, w tym cechy niezupełności inferencyjnej.

Skoro arytmetyka jest niezupełna inferencyjnie, jest też nierozstrzygalna. Jedyną bowiem właściwą metodą rozstrzygania, czy jakieś zdanie jest twierdzeniem arytmetyki jest wyprowadzenie go z aksjomatów; gdy istnieje dowód sformalizowany to dzięki atrybutowi formalizacji sprawdzanie jego poprawności jest procedurą algorytmiczną. Skoro istnieją zdania niewyprowadzalne z aksjomatów, nie ma dla nich algorytmicznej procedury rozstrzygania o przynależności do systemu.

Tak dostajemy przesłanki, żeby się wypowiedzieć w sprawie problemu rozstrzygalności logiki pierwszego rzędu. Pozytywne rozstrzygnięcie Hilbertowskiego *Entscheidungsproblem* oznaczałoby, że dla każdego problemu matematycznego (gdy idzie o te wyrażone w logice pierwszego rzędu) istniałby algorytm jego rozwiązania. A zatem, jeśli pojawi się choćby jeden problem nie dający się rozwiązać procedurą algorytmiczną, znaczy to, że *Entscheidungsproblem* zostaje rozstrzygnięty w sposób negatywny. Takim problemem nierozwiązywalnym algorytmicznie jest zagadnienie dowodu zdania o własnej niedowodliwości, jak i jego arytmetycznego odpowiednika.

3. Hipoteza super-algorytmicznej neuro-rozwiązywalności

3.1. Nierozstrzygalność logiki jest tropem, od którego warto zacząć wyprawę w dziedzinę umysłu, zwłaszcza w problem różnic i podobieństw między umysłem i maszyną cyfrową. Żeby umożliwić takie porównania, zastąpmy mówienie o umyśle przez mówienie o układzie nerwowym. Nie żeby istotnie było to jedno i to samo, ale dlatego, że gdy idzie o układ nerwowy, to mają swój sens porównania z komputerem. Można np. widzieć podobieństwo w binarnych konfiguracjach impulsów czy w funkcjonowaniu bramek logicznych, odnotowywać też różnice, jak rola czynników chemicznych w nadawaniu sygnałów, czy rola metabolizmu w przetwarzaniu informacji w organizmach.

Być może, w jakimś bardziej zaawansowanym punkcie dociekań takie ujęcie okazałoby się nie do utrzymania. Byłoby tak, gdyby raczej jakie podają np. Popper i Eccles za koniecznością przyjęcia umysłu jako obiektu różnego od mózgu okazały się dostatecznie mocne. Nie wydaje się jednak, żeby punkt taki musiał nastąpić w obecnych rozważaniach.

Wspomniany trop na tym polega, żeby wziąć pod uwagę zagadnienia, o których sądzimy, że są w jakimś systemie formalnym nierozstrzygalne, a dla mózgu są do rozwiązania, a nawet bywają oczywiste i natychmiastowe. Pozwoli to postawić pytanie, na jakiej podstawie przypisuje się mózgowi przewagę, a jeśli istotnie ona zachodzi, to skąd się bierze. Tę cechę pewnych problemów proponuję określać jako *super-algorytmiczną neuro-rozwiązywalność*, w skrócie SANR.

Rozwiązywalność jest skorelowana z rozstrzygalnością w ten sposób, że pierwsza jest cechą problemów, a druga cechą pewnego systemu formalnego, w którym dane problemy są rozwiązywalne na drodze algorytmicznej. System, zwany też teorią, nazywamy rozstrzygalnym, gdy każdy sformułowany w nim problem jest rozwiązywalny. Prosty i powszechnie znanym przykładem systemu rozstrzygalnego jest rachunek zdań dzięki istnieniu algorytmów czyniących rozwiązywalnym każdy problem typu: „czy dana formuła jest prawem logiki?”.

3.2. Żeby zdanie o istnieniu SANR mogło uzyskać status hipotezy, trzeba wskazać fakty, które miałyby ona wyjaśniać. Oto, przykładowo, trzy klasy takich faktów.

3.2.1. Jak wyżej wspomniano, nierozstrzygalność logiki jako systemu formalnego jest ważnym tropem naprowadzającym na hipotezę SANR. Dzięki temu, że ją udowodniono, mamy klucz do zinterpretowania pewnych sytuacji powstających przy stosowaniu metod takich jak algorytm rezolucji, rachunek sekwentów Gentzena, tabele semantyczne Betha, tabele analityczne Smullyana itp. Te interpretacje wiodą z kolei do SANR.

Oto próbujemy zbadać metodą tabel analitycznych, czy twierdzeniem logiki pierwszego rzędu jest formuła, którą będziemy odtąd określać jako F.

$$\forall x \exists y R(y, x) \rightarrow \exists y \forall x R(y, x).$$

Po podjęciu takiej próby, procedura się szybko zapętla. Oczywiście, sam system nie potrafi rozstrzygnąć, czy pętla będą się pojawiać bez końca. Mózg jednak, rozpoznając regularność, której podlega powstawanie pętli dochodzi na tej drodze do przekonania, że jest to proces bez końca, a więc, że mamy do czynienia z przewidywanym przez teorię przypadkiem nierozwiązywalności problemu przez system.

Co więcej, pewne rozumowanie metasystemowe prowadzi nasz mózg do rozwiązania problemu, którego system formalny nie potrafi uzyskać, mianowicie rozwiązania negatywnego: że badana formuła F nie jest twierdzeniem logiki. Rozumowanie to opiera się na wiedzy o stosowanej tu metodzie dowodowej. Wiemy

mianowicie, że polega ona na przyjęciu w roli założenia Z zdania negującego i następnie wyprowadzania z Z jego konsekwencji w postaci wszystkich kolejnych składników syntaktycznych (własność nazwana przez jej odkrywcę Gentzena *Teilformeln-Eigenschaft*). Jeśli się okaże, że Z czyli negacja formuły F na każdej z gałęzi tego procesu prowadzi do sprzeczności, to znaczy że negacja formuły F nie jest spełnialna, a zatem F jest twierdzeniem i zarazem prawdą logiki. Jeśli natomiast bodaj jedna gałąź nie zamknie się sprzecznością, świadczy to, że F nie jest twierdzeniem logiki. W przypadku nieskończonego szeregu pętli nie dochodzi się do sprzeczności (choć powód tego jest inny niż w przypadkach typowych), co upoważnia do wniosku, że F nie jest twierdzeniem logiki. Co było do dowiedzenia i mózg nasz tego dowiódł, choć nie potrafił dowieść system formalny logiki pierwszego rzędu.

Ten sam przykład dobrze ilustruje jeszcze jedną przewagę mózgu nad rozważanym systemem formalnym. Formuła F jest przykładem (który upowszechnił się nawet w elementarnych kursach logiki) na rozpoznanie, że coś nie jest prawem logiki, a polega ono na konstrukcji kontrprzykładu. Na przykład, wiedza o liczbach naturalnych umożliwia taką interpretację formuły F , przy której poprzednik okazuje się prawdziwy, a następnik fałszywy. Jest bowiem prawdą, że dla każdej liczby naturalnej istnieje liczba od niej większa, a nie jest prawdą, że istnieje liczba większa od wszystkich innych. Mamy też pod ręką kontrprzykłady typu humanistycznego: w jakiejś odpowiednio dużej populacji każdego ktoś zna (skoro każdy ma krewnych, sąsiadów itd.), ale nie ma takich, co by znali wszystkich.

3.2.2. Innym przykładem na przewagę mózgu nad systemem formalnym logiki pierwszego rzędu są wypowiedzi w rodzaju zdania gödłowskiego. Tak przyjęło się nazywać zdanie rozważane wyżej (odc. 2.2), stwierdzające swą własną niedowodliwość. Podobnie jak w poprzednim przykładzie (3.2.1), mózg góruje nad systemem formalnym dzięki możliwości wyjścia poza ten system i prowadzeniu rozumowania w nieformalnym metasysemie.

Powtórzmy rozumowanie gödłowskie, tym razem dla zaakcentowania jego charakteru metasysemowego. Mamy zdanie G w języku systemu formalnego będącego teorią dowodliwości TD, które powiada o sobie samym, że nie jest dowodliwe. W takim razie G nie może być twierdzeniem TD, ponieważ twierdzeniem staje się zdanie w wyniku dowodu; a gdyby dowieść G , to byłoby fałszem powiedzenie, że nie jest ono dowodliwe. Pojawienie się w TD zdania fałszywego pociągałoby sprzeczność wewnętrzną tego systemu, a więc jeśli jest on niesprzeczny, to G musi być prawdą. Mamy zatem rozwiązanie problemu prawdziwości G , które nie jest osiągalne w systemie formalnym TD, jest natomiast osiągalne w nieformalnym metasysemie.

Ten nieformalny system funkcjonuje w mózgu. Powstaje pytanie, czy możliwe jest dokonać jego formalizacji w języku którym operuje mózg; bywa on nazywany

kodek neuronowym. Abstrahując od technicznej wykonalności takiego zadania, rozważmy na ile jest ono możliwe z teoretycznego punktu widzenia (a praktyczna wykonalność pojawi się zapewne w którymś następnym stuleciu).

Gdy mózg przeprowadza podane wyżej rozumowanie na temat zdania G , przyjmuje on kolejne stany będące zapisami w kodzie neuronowym. Każdy z tych stanów powstaje w wyniku przekształcenia stanu-zapisu poprzedzającego; przekształceniami rządzą jakieś prawa dające się porównać do reguł systemu formalnego. Czy nie należy więc przyjąć, że mózg, będąc systemem fizycznym, jest zarazem systemem formalnym? Czy byłby to system o większej mocy przetwarzania informacji niż logika pierwszego rzędu, arytmetyka etc?

Nie mamy gotowej i bezwarunkowej odpowiedzi na to pytania, możemy natomiast poszukiwać odpowiedzi warunkowych, uzależniających treść rozwiązania od przyjętych założeń. Dotyczy to zdania G , poprzednio rozważanej formuły F , jak i wszystkich innych przypadków, w których nierozstrzygalność utworzonego przez ludzi systemu formalnego da się połączyć z rozwiązywalnością pewnych jego problemów przez mózg ludzki.

Jakie to mogą być założenia, rozważymy przy samym końcu, gdy uzupełnimy zbiór rozważanych przypadków o rozumowania prowadzące do aksjomatów matematyki.

3.2.3. Pytanie o rozumowanie prowadzące do aksjomatów może się wydać źle postawione, bo przecież *ex definitione* aksjomaty są zdaniami przyjętymi bez poprzedzających je rozumowań. Jest to prawdą w dniesieniu do systemu formalnego, którym niech będzie w tym rozważaniu arytmetyka liczb naturalnych. Zanim jednak jakiś autor, np. Giuseppe Peano, zapisał na papierze aksjomaty arytmetyki, musiały one narodzić się w jego mózgu w wyniku jakichś transformacji; znając ich zapis w kodzie neuronowym, moglibyśmy stwierdzić z pewnością, czy takie transformacje podpadają pod pojęcie rozumowania. Ale i bez tego mamy powody przypuszczać, że podpadają, przynajmniej w jakimś szerszym pojęciu rozumowania, prowadzą bowiem do prawdziwych neurosądów w wyniku przekształcania innych neurosądów.

Weźmy dla przykładu aksjomat Peano, że zero nie jest następnikiem żadnej liczby. Wiemy z historii matematyki, że pojęcie zera, którego nie znała np. notacja rzymska, powstało w wyniku historycznego rozwoju zaczynającego się gdzieś w Indiach przed ósmym wiekiem. Przez Arabów dotarło do Europy tysiąc lat temu, a zaczął je upowszechniać papież Sylwester II (ten sam, co patronował Zjazdowi Gnieźnieńskiemu w r. 1000), który w młodości pobierał nauki na dworze arabskiego kalifa Kordoby.

Tak więc w mózgu hindusa, co odkrył czy wynalazł zero, jak i w mózgu Sylwestra II, gdy słuchał u Arabów nauki o zerze, musiały się pojawiać zapisane neuronowo jakieś neurosądy, które nie od razu były identyczne z neurosądem „istnieje

zero". A neurosąd Peany przejawiony w rozważanym aksjomacie mógł korzystać z zaplecza, jakim jest wiedza o liczbach ujemnych, żeby tym aksjomatem spowodować ich niedopuszczenie do zbioru liczb naturalnych. Takie rozważania nie wchodzi do aksjomatyki systemu formalnego, ale w porządku przyczynowym są potrzebne do jej utworzenia, a po stronie przyczyny porządek ten obejmuje jakiś system neurosądów i ich transformacji.

Tak można by rekonstruować powstanie dowolnego aksjomatu; będąc początkiem systemu formalnego dającego się zapisać na papierze, na dysku itd., jest on zarazem wynikiem procesu zachodzącego w systemie fizycznym mózgu. Czy ten system fizyczny da się scharakteryzować jako system formalny o swoistych mocach obliczeniowych? Tak wracamy do pytania postawionego 3.2.2, gdy była mowa o zdaniu gödrowskim.

3.3. Odpowiedź na pytanie, czy mózg może być traktowany jako system formalny wymaga (1) idącego dalej niż obecne sprecyzowania pojęcia systemu formalnego oraz (2) przyjęcia pewnych założeń dotyczących mózgu jako dającego się, ewentualnie, zaliczyć do systemów formalnych.

Co do (1), trzeba ustalić, czy do pojęcia systemu formalnego ma należeć algorytmiczna rozstrzygalność, czyli obliczalność w sensie zdefiniowanym przez Turinga 1936. Jeśli na to odpowie się twierdząco, to przesądza się o mocy obliczeniowej mózgu, że nie wykracza ona poza moc obliczeniową maszyny Turinga. Przy takim kierunku myślenia (reprezentowanym przez Turinga 1950), trzy omówione wyżej fakty, do których wyjaśnienia potrzebujemy jakiejś hipotezy, tłumaczyłyby się na jeden z dwóch sposobów: albo (a) te domniemane fakty nie są faktami, co by znaczyło, że ludzie ludzą się przypisując sobie zrozumienia takie jak rozpoznanie pętli, zdanie gödrowskie itd., albo (b) te zrozumienia są wiarogodne, ale są one dziełem maszyny Turinga bardziej złożonej niż te reprezentowane w odnośnych systemach formalnych, jednak nie wychodzącej poza operacje obliczalne i skończone.

Jeśli natomiast nie potraktuje się algorytmicznej rozstrzygalności jako niezbędnego warunku do tego, żeby jakiś system był systemem formalnym, to można do takich systemów zaliczyć mózg także wtedy, gdy nie postuluje się dlań, by jego moc obliczeniowa była limitowana definicją maszyny Turinga. Konwencję terminologiczną można przyjąć taką lub inną. Co jest istotne merytorycznie dla hipotezy SANR (super-algorytmiczna neuro-rozstrzygalność), to postępowanie się, w całym zakresie rozważań, arytmetyzacją procesów rozwiązywania problemów. Można więc zrezygnować z terminów „system formalny” i „formalizacja”, a zamiast o formalizacji procesów mózgowych mówić o ich arytmetyzacji. Pozwoliłoby to wyraźnie odróżnić SANR od hipotezy alternatywnej (przedstawionej nieco wyżej), że moc obliczeniowa mózgu nie wykracza poza moc maszyny Turinga; tę drugą nazwijmy skrótem ANR (tzn. z opuszczeniem „super”).

Różnice między tymi konkurencyjnymi hipotezami ANR i SANR obejmują dwa następujące punkty.

A. Jakie zbiory tworzą neurosądy i będące ich elementami sygnały?

ANR: tylko zbiory dyskretne, tzn. takie, że ich elementy nie przechodzą jeden w drugi w sposób ciągły.

SANR: nie tylko dyskretne, lecz także ciągłe.

B. Jakie wartości liczbowe mogą przybierać neurosądy i ich przekształcenia inferencyjne?

ANR: tylko liczby wymierne (jak w maszynach cyfrowych).

SANR: także liczby niewymierne (jak w maszynach analogowych), może także liczby nieobliczalne.

3.4. Nie ma konieczności podejmowania z miejsca dyskusji, za którą z tych hipotez przemawiają silniejsze argumenty. Już samo ich sformułowanie i odróżnienie jest znaczącym krokiem, który powinien też uporządkować debatę wokół sztucznej inteligencji toczoną przez obóz komputacjonistów czyli *Strong AI*, z obozem spod znaku *Weak AI*. Ci pierwsi powinni się rozpoznać w hipotezie ANR, drudzy zaś zyskają w hipotezie SANR narzędzie do lepszej artykulacji swego stanowiska.

A że dyskusji dobrze służą nie tylko sprecyzowania lecz także wyraziste deklaracje, nawet gdy chwilowo nie są poparte argumentami, autor tego eseju składa wyznanie wiary w SANR. Może zachęci to przeciwników do frontalnego ataku, ponieważ zdają się oni mieć poczucie, że dysponują na rzecz swego stanowiska mocnymi argumentami. Do szczególnie ciekawych i płodnych należą te ich argumenty, które zakładają pewien pogląd na rzeczywistość fizyczną: że musi ona, mianowicie, być skwantowana (a więc nieciągła), skończona co do liczby elementów, oraz złożona ze stanów przyjmujących tylko wartości liczbowe wymierne. Tym wszystkim warunkom musiałby podlegać mózg jako system fizyczny.

Są też jednak od strony fizyki argumenty za nieciągłością, nieskończonością i niealgorytmicznością przyrody (David Bohm, Roger Penrose i in.), a te wspierałyby SANR. Już samo połączenie w jednej dyskusji argumentów czerpanych z fizyki i czerpanych z logiki byłoby zapowiedzią nowego etapu w ich wzajemnych stosunkach, niezależnie od tego, jaki byłby wynik owej dyskusji. Ale tak nawiązane stosunki powinny następnie pomóc w zgromadzeniu przesłanek, które by przybliżyły do rozstrzygnięcia sporu między ANR i SANR.

Bibliografia

Niniejsza lista bibliograficzna – oprócz pozycji, do których są odniesienia w tekście, zawiera pozycje, które nie były cytowane lecz zasługują na wymienienie jako klasyczne dla poruszanej w tekście tematyki (odniesienia do nich zaistniałyby wtedy, gdyby obecny artykuł był kontynuowany na bardziej specjalistycznym poziomie).

- [Church 1936a] – A. Church, An unsolvable problem of elementary number theory. *Am. J. Math.* 58 (1936), 345-363.
- [Church 1936b] – A. Church, A note on the Entscheidungsproblem. *J. of Symbolic Logic* 1 (1936), 40-41, 101-102.
- [Couturat (ed) 1903] – L. Couturat (ed), *Opuscules et fragments inedits de Leibniz*. Paris 1903.
- [Bocheński 1956] – I. M. Bocheński, *Formale Logik*. Karl Alber, München 1956.
- [Davis 1988a] – M. Davis, Mathematical Logic and the Origin of Modern Computers, in: [Herken (ed) 1988].
- [Davis 1988b] – M. Davis, Influences of Mathematical Logic on Computer Science, in: [Herken (ed) 1988].
- [Davis (ed) 1993] – M. Davis (ed), *Solvability, Provability, Definability. The Collected Works of Emil L. Post*. Birkhäuser, Boston etc. 1993.
- [Feferman 1988] – S. Feferman, Turing in the land of (O)z. In [Herken (ed) 1988].
- [Frege 1879] – G. Frege, *Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachbildete Formelsprache des reinen Denkens*. L. Nebert, Halle 1879.
- [Frege 1880] – G. Frege, Booles rechnende Logik und die Begriffsschrift. Unpublished text dated 1880/1881, included in [Kreiser (ed) 1973].
- [Frege 1883] – G. Frege, Über den Zweck der Begriffsschrift. 2. Sitzung an 27. Januar 1882. *Sitzungsberichte der Jenaische Gesellschaft für Medizin und Naturwissenschaft für das Jahr 1882*, 16, Supplement, 1-10. Gustav Fischer, Jena 1883.
- [Gandy 1988] – R. Gandy, The Confluence of Ideas in 1936, in: [Herken (ed) 1988].
- [Gödel 1930] – K. Gödel, Die Vollständigkeit der Axiome des logischen Funktionenkalküls. *Monatshefte für Mathematik und Physik* 37 (1930), 349-360.
- [Gödel 1931] – K. Gödel, über formal unentscheidbare Sätze der *Principia Mathematica* und verwandter Systeme – I. *Monatshefte für Mathematik und Physik*, 38 (1931), 173-198.
- [Gentzen 1934] – G. Gentzen, Untersuchungen über das logische Schliessen, *Mathematische Zeitschrift* 39 (1934), 176-210, 405-431.
- [Grzegorzcyk 1957] – A. Grzegorzcyk, *Zagadnienia rozstrzygalności*. PWN, Warszawa 1957.
- [Herken (ed) 1988] – R. Herken (ed), *The Universal Turing Machine. A Half-Century Survey*. Oxford Univ. Press, Oxford 1988.

- [Hilbert 1900] – D. Hilbert, Mathematische Probleme. Vortrag, gehalten auf dem internationalen Mathematiker-Kongress zu Paris 1900. *Archiv der Mathematik und Physik*, 3rd series, 1 (1901), 41-63, 213-237.
- [HA-1928] – D. Hilbert und W. Ackermann, *Grundzüge der theoretischen Logik*. Julius Springer, Berlin 1928. English version *Principles of Mathematical Logic*. Chelsea, New York 1950, ed. by R. E. Luce, is based on 2nd German edition, 1938.
- [Kneale 1962] – W. Kneale and M. Kneale, *The Development of Logic*. Clarendon Press, Oxford 1962.
- [Kreiser (ed) 1973] – L. Kreiser (ed), *Gottlob Frege: Schriften zur Logik. Aus dem Nachlass*. Akademie-Verlag, Berlin 1973.
- [Kotarbiński 1957] – T. Kotarbiński, *Wykłady z dziejów logiki*, Ossolineum, Łódź 1957.
- [Leibniz] – see [Couturat 1903].
- [Łukasiewicz 1936] – J. Łukasiewicz, Logistyka a filozofia. *Przegląd Filozoficzny* 39 (1936), 115-131.
- [Marciszewski, Murawski 1995] – W. Marciszewski and R. Murawski, *Mechanization of Reasoning in a Historical Perspective*. Editions Rodopi, Amsterdam 1995.
- [Marciszewski 1998] – W. Marciszewski, *Sztuczna Inteligencja*. Znak, Kraków 1998.
- [Marciszewski 1999] – Post's Philosophy of Logic meets Cognitive Science, w: *11th International Congress of Logic, Methodology and Philosophy of Science, 1999* [wybrane odczyty mające się okazać nakładem Kluwera, Dordrecht].
- [Logika formalna] – W. Marciszewski (red.), *Logika formalna. Zarys encyklopedyczny z zastosowaniem do informatyki i lingwistyki*. PWN, Warszawa 1987.
- [Mała encyklopedia logiki] – W. Marciszewski (red.), *Mała encyklopedia logiki*, wyd.2, Ossolineum, Wrocław etc. 1988 (wyd.1 w 1970).
- [McCulloch, Pitts 1943] – W. S. McCulloch and W. Pitts, A logical calculus of the ideas immanent in nervous activity. *B. Math. Biophys.* 5 (1943), 115-133.
- [Mostowski 1948] – A. Mostowski, *Logika matematyczna*. Monografie Matematyczne, Wrocław 1948.
- [Murawski 1994] – R. Murawski, Hilbert's Program: Incompleteness theorems vs. partial realizations. In [Woleński (ed) 1994].
- [Penrose 1989] – R. Penrose, *The Emperor's New Mind: Concerning Computers, Minds, and the Laws of Physics*. Oxford Univ. Press, Oxford etc. 1989.
- [Penrose 1994] – R. Penrose, *Shadows of the Mind*. Oxford University Press, New York 1994.

- [Penrose 1997] – R. Penrose, *The Large, the Small and the Human Mind*. Cambridge Univ. Press, Cambridge 1997.
- [Penrose 1996] – R. Penrose, Beyond the doubting of a shadow: A reply to commentaries on *Shadows of the Mind*. In: *Psyche* 2 (23), January 1996. <http://psyche.cs.monash.edu.au/v2/psyche-2-23-penrose.html>
- [Popper 1974] – K. Popper, Unended Quest. An Intellectual Autobiography. In: P.A. Schilpp (ed), *The Philosophy of Karl Popper in The Library of Living Philosophers*. Open Court Publishing, Illinois 1974.
- [Post 1936] – E. L. Post, Finite combinatory process - Formulation I. *J. of Symbolic Logic* 1 (1936), 103-105. Reprinted in [Davis (ed) 1994].
- [Post 1994] – E. L. Post, Absolutely unsolvable problems and relatively undecidable propositions - account of an anticipation. In [Davis (ed) 1994].
- [Principia] – A.N. Whitehead and B. Russell, *Principia Mathematica*. Cambridge Univ. Press, Cambridge 1913.
- [Schenk 1973] – G. Schenk, *Zur Geschichte der logischen Form*, VEB, Berlin 1973 (Erster Band).
- [Schnelle 1988] – H. Schnelle, Turing Naturalized: Von Neumann's Unfinished Project, in: [Herken (ed) 1988].
- [Stonier 1990] – T. Stonier, *Information and the Internal Structure of Universe. An Exploration into Information Physics*. Springer-Verlag, London etc. 1990.
- [Tarski 1933] – A. Tarski, The concept of truth in formalized languages. In [Tarski 1956], 152-278. Oryginał polski 1933.
- [Tarski 1936] – A. Tarski, On the concept of logical consequence. In [Tarski 1956], 152-278. Oryginał polski 1936.
- [Tarski 1956] – A. Tarski, *Logic, Semantics, Metamathematics*, Clarendon Press, Oxford 1956.
- [Tipler 1994] – F. J. Tipler, *The Physics of Immortality*. Anchor Books, New York etc. 1994.
- [Turing 1936] – A. Turing, On computable numbers, with an application to the Entscheidungsproblem. *Proc. of the London Math. Society*, Series 2, 42 (1936), 230-265.
- [Turing 1939] – A. Turing, Systems of logic based on ordinals. *Proc. of the London Math. Society*, Series 2, 45 (1939), 161-228.
- [Turing 1948] – A. Turing, Intelligent machinery: Raport, National Physics Laboratory. In: B. Meltzer and D. Michie (eds), *Machine Intelligence*, 5, Edinburgh Univ. Press, Edinburgh 1969. Also in [Turing 1992].
- [Turing 1950] – A. Turing, Computing machinery and intelligence. *Mind* 59 (1950), 433-460.
- [Turing 1992] – *Collected Works of A.M. Turing*. Volume *Mechanical Intelligence*. ed. by D.C. Ince. North-Holland, Amsterdam etc. 1992.

- [van Heijenoort (ed) 1967] – J. van Heijenoort (ed), *From Frege to Gödel. A Source Book in Mathematical Logic, 1879-1931*. Harvard Univ. Press, Cambridge (Mass.) etc. 1967.
- [von Neumann 1958] – J. von Neumann, *The Computer and the Brain*, Yale Univ. Press, New Haven 1958.

WITOLD MARCISZEWSKI

THE PROBLEM OF ARITHMETIC REPRESENTATION
OF INFERENCES AS RECORDED IN A NEURAL CODE

(Summary)

The digital computer was born in the moment when people managed to create a physical system being at the same time a formal system. The idea of a formal system of logic has its prehistory in Plato's dialogues where inferences of different content are being perceived as identical with respect to their structure. Aristotle invented the apparatus of variables to render such structural identities in a schematic form. These were just anticipations of the modern idea of formal system as developed by David Hilbert with respect to the decision problem for arithmetic and logic. Hilbert, with his ingenious program for metamathematics, closely approached the identification of a formal system with a physical system. The mature development of this idea has been reached with Turing's crucial contribution of 1936. Owing to the binary notation used by him for numerical encoding of programs and data, electrical devices proved able to yield a physical representation of numbers. Due to such a device, one obtains a means to express the following question: does there exist a neural code in which some non-verbalized inferences might be recorded like those written down at the tape of Turing machine? Is this the case, that is, the process is purely syntactic, then such neural-code inferences can be represented arithmetically like those processed by a machine. The answer in the negative is suggested by taking into account those mental (hence neural too) process which cannot be rendered in purely syntactic terms. Among them there is the inference which results in the famous Gödel sentence, the processes of discovering mathematical axioms, and the finding of counterexamples (a typically semantic procedure) to show that a formula is no tautology of predicate logic.

Key words: **brain, arithmetics, neural code.**

Adres do korespondencji

Address for correspondence

prof. dr hab. Witold Marciszewski

Uniwersytet w Białymstoku

Katedra Logiki, Informatyki i Metodologii Nauk

Pl. Uniwersytecki 1

15-420 Białystok

029454

11/00/00