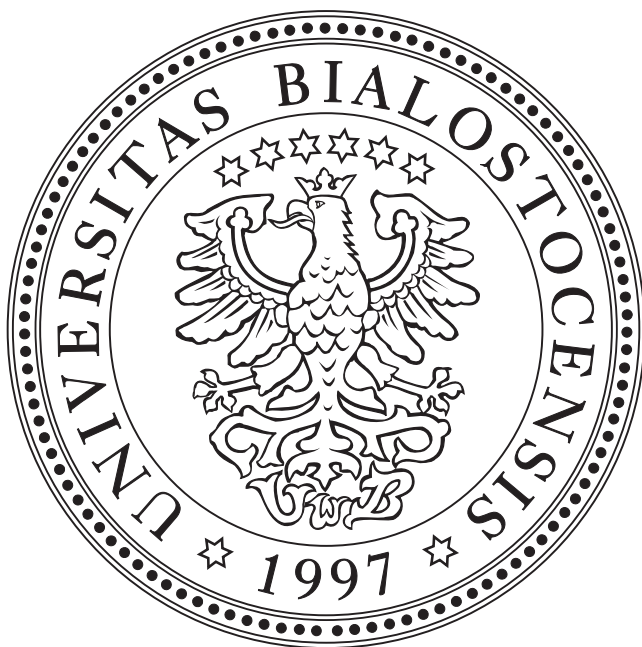


ARCHEUS

STUDIA Z BIOETYKI I ANTROPOLOGII FILOZOFICZNEJ

Redaktor: Maria Nowacka

TOM 7



Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku
Białystok 2006

Projekt okładki i strony tytułowej:

Tadeusz Gajl

Tłumaczenie streszczeń na język angielski:

Aleksander Pogorzelski

ADRES REDAKCJI:

Uniwersytet w Białymstoku

Katedra Bioetyki i Antropologii Filozoficznej

Plac Uniwersytecki 1

15-420 Białystok

tel. kom.: 0 604 45 19 86

e-mail: archeus@post.pl

ISSN 1641–5973

Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku

15-097 Białystok, ul. Marii Skłodowskiej-Curie 14, tel. 0857457059

e-mail: ac-dw@uwb.edu.pl, <http://wydawnictwo.uwb.edu.pl>

Druk i oprawa: Sowa – druk na życzenie
www.sowadruk.pl tel. 022 431-81-40

Nakład 200 egz. Format B-5. Papier offsetowy 80 g.

SPIS TREŚCI

JÓZEF M. DOŁĘGA

Ewolucyjny model kreacjonizmu	5
<i>The evolutionary model of creationism – Summary</i>	22

MAREK KONARZEWSKI

Ewolucja natury ludzkiej	23
<i>Evolution of human nature – Summary</i>	37

LESŁAW NIEBRÓJ, MAGDALENA KRUŻLAK

Medycyna jako sztuka. Sztuka i piękno	39
<i>Medicine as art. Art and beauty – Summary</i>	47

KAZIMIERZ TRZĘSICKI

Medyczna etyka informatyczna. Przedmiot i główne problemy	49
<i>Medical informatics ethics. Subject and main issues – Summary</i>	68

ZYGMUNT PUCKO

Czarny humor jako wyraz filozoficznej postawy wobec śmierci w perspektywie filozofii medycyny i sztuki leczenia	69
<i>Black humour as an expression of philosophical attitude towards death in philosophy of medicine and the art of healing perspective – Summary</i>	80

TOMASZ ORŁOWSKI

Status antropologiczny pacjenta wegetatywnego	81
<i>Anthropological status of a vegetative patient – Summary</i>	103

AGATA STRZAŁAŁA

Chińska ustawa eugeniczna w świetle bioetyki kulturowej	105
<i>China's eugenics law in the light of cultural bioethics – Summary</i>	114

JACEK SIERADZAN

Śmierć z wyboru w religiach indyjskich 115

Death by choice in Indian religions – Summary 123

BARBARA KOEHLER

Kontekst kosmologiczny praktyk medytacyjnych. Buddyjski model świata . 125

A cosmologic context of meditation. The Buddhist model of the world – Summary 131

JAN RATAJCZAK, MIROSŁAW ZABIEROWSKI

O wartościach w psychologii – między teorią a praktyką kliniczną 133

On values in psychology. Between theory and clinical practice – Summary . 148

Sprawozdanie z kongresu *Stem Cells* 149

JÓZEF M. DOŁĘGA

EWOLUCYJNY MODEL KREACJONIZMU¹

Wprowadzenie

Praca niniejsza jest rozszerzeniem fragmentu mojej pracy z roku 1988 wydanej w Akademii Teologii Katolickiej pod tytułem: *Kreacjonizm i ewolucjonizm. Ewolucyjny model kreacjonizmu*. Problematyka ta jest ciągle aktualna i wymaga nowego spojrzenia w kontekście osiągnięć badań naukowych i filozoficznych końca XX wieku.

W ewolucyjnym modelu kreacjonizmu uwzględniamy realność elementów wchodzących w zakres tego modelu, a mianowicie:

1. Bóg jako Byt Absolutny i realny, transcendentny wobec świata oraz jako Pierwsza Przyczyna świata;
2. Przyczyny drugorzędne (wtórne) ujęte jako byty przygodne, realne, istniejące i działające w świecie;
3. Realne współdziałanie przyczyn i zasada współdziałania Pierwszej Przyczyny z przyczynami wtórnymi.

W aspekcie teoretycznym ewolucyjnego modelu kreacjonizmu ujmujemy Boga jako Pierwszą Przyczynę sprawczą (stwórczą), istniejący świat jako przyczyny wtórne oraz zakładamy, że istnieje współdziałanie Pierwszej Przyczyny z przy-

¹ Wykład wygłoszony w ramach konferencji „Człowiek – stworzenie czy twór ewolucji”, zorganizowanej przez Międzywydziałową Katedrę Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku, Katedrę Biologii Molekularnej Akademii Medycznej w Białymstoku oraz Katedrę Bioetyki i Antropologii Filozoficznej Uniwersytetu w Białymstoku, w dniach 11–13 kwietnia 2005 r.

czynami wtórnymi. Te trzy zasady stanowią podstawę wyjaśnień procesów i zagadnień w ewolucyjnym modelu kreacjonizmu.

Analizy przeprowadzone w tym artykule dotyczą podstawowych elementów ewolucyjnego modelu kreacjonizmu i współdziałania Pierwszej Przyczyny z przyczynami wtórnymi.

1. Struktura ewolucyjnego modelu kreacjonizmu

1.1. Pierwsza przyczyna

Prezentowany tutaj ewolucyjny model kreacjonizmu zawiera w swoich podstawach filozoficzne rozumienie przyczyny, przyczynowości i związku przyczynowego. Przystępując do analizy Pierwszej Przyczyny ujętej jako Pierwsza Zasada naszego modelu, uwzględniamy najpierw rozumienie przyczynowości w ramach filozofii.

W najogólniejszym rozumieniu filozoficznym przez przyczynę rozumiemy byt, który powoduje zaistnienie nowego bytu. Skutkiem natomiast nazywamy taki byt, który do swego zaistnienia wymaga działania innego bytu jako swojej przyczyny. W tej sferze bytu znajdują się wszystkie byty przygodne. W ujęciu filozoficznym związek przyczynowy ujmujemy jako stałą zależność ontyczną w istnieniu między przyczyną a skutkiem.

W naszych rozważaniach musimy również uwzględnić zasadę, która funkcjonuje u podstaw przyczynowości, że skutki są tej samej natury co przyczyny, a inaczej mówiąc: skutki są proporcjonalne do swoich przyczyn.

W ewolucyjnym modelu kreacjonizmu występuje element Pierwszej Przyczyny. Przechodzimy obecnie do analizy pojęcia tego elementu w naszym modelu. Pierwszą Przyczynę² rozumiemy jako Byt Absolutny, jako Byt Konieczny, do którego istoty należy istnienie. Inaczej się wyrażając: Pierwszą Przyczynę ujmujemy jako Akt prosty, czysty, który rację swego istnienia posiada w sobie.

W szczególny sposób takie ujęcie Bytu Absolutnego uwypuklają analizy Mieczysława Gogacza w pracy *Poszukiwanie Boga. Wykłady z metafizyki czystego*

² Na temat ujęcia Bytu Absolutnego jako Pierwszej Przyczyny, zob.: E. Nieznański, *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny z pomocą logiki formalnej*, „Analecta Cracoviensia”, 14, 1982, s. 51–60; M. Gogacz, *Filozoficzne koncepcje istoty Boga*, w: *W kierunku boga*, pod red. bpa B. Bejze, Warszawa 1982, s. 21–49; B. Bejze, *O Bogu wczoraj i dziś*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 16: *Wiara i życie*, pod red. bpa B. Bejze, Warszawa 1985, s. 141–146; K. Klósak, *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, cz. 1, Warszawa 1955; cz. 2, Warszawa 1957; tenże, *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, Kraków 1979.

istnienia³. W analizach tych mówiąc o Bycie Koniecznym jako Pierwszej Przyczynie, podkreśla się aspekt relacji tego Bytu do bytów stworzonych (przygodnych), do świata, do stworzenia. W relacji tej pomiędzy Pierwszą Przyczyną a bytami przygodnymi nie chodzi o udzielanie istnienia bytom przygodnym z istnienia Bytu Koniecznego, ale o jakieś oddziaływanie tego Istnienia na istnienie świata oparte na wolnej decyzji.

Zagadnienie oddziaływania Czystego Aktu Istnienia na byty przygodne M. Gogacz podjął w artykule *Akt istnienia (ipsum esse) według tomizmu konsekwentnego*⁴. W artykule tym znajdujemy sprecyzowanie znaczenia terminu *esse* w tak zwanym tomizmie konsekwentnym. Podstawowym trzonem treści tego artykułu jest analiza pojęcia *esse* jako aktu istnienia, w której to analizie ujmuje się akt istnienia sam w sobie jako wewnętrzną współprzyczynę bytu. Następnie rozważa się akt istnienia w odniesieniu do innych współprzyczyn bytu oraz ujmuje się akt istnienia jako urealnający i aktualizujący swą istotę jako skutek swych działań. W następnej kolejności podjęty jest problem stwarzania i podtrzymywania w istnieniu oraz analiza różnych typów aktów istnienia wraz z aktem istnienia ujętym strukturalnie i genetycznie.

W terminologii tej *esse* oznacza bytowanie, realność, rzeczywistość; *ipsum esse* natomiast oznacza akt istnienia, istnienie samo w sobie, stanowiące *ens quo*, wewnętrzną współprzyczynę bytu jednostkowego. Od tak rozumianego *ipsum esse* należy odróżnić *ipsum esse subsistens* – wyrażenie to oznacza Boga ujętego jako Samoistny Akt Istnienia, Samoistne Istnienie. W tym miejscu pragniemy podkreślić tylko to, że Samoistny Akt Istnienia jest zewnętrzną przyczyną sprawczą aktów istnienia bytów przygodnych, że ten „Samoistny Akt Istnienia nie emanuje z siebie aktów istnienia bytów, podlegających przyczynom, gdyż emanat byłby jak jego przyczyna samoistny i zrazem pochodziłby od tej przyczyny. Byłby więc tym, czym jest, i nie byłby tym, czym jest. Byłby

³ M. Gogacz, *Poszukiwanie Boga. Wykłady z metafizyki czystego istnienia*, Warszawa 1976.

⁴ M. Gogacz, *Akt istnienia (ipsum esse) według tomizmu konsekwentnego*, „Studia Philosophiae Christianae”, 22, 2, 1986, s. 25–40. Por. na temat różnych wersji tomizmu prace M. Gogacza: *Współczesne interpretacje tomizmu*, „Znak”, 113, 1963, s. 1339–1353; *Aktualne dyskusje wokół tomizmu*, „Zeszyty Naukowe KUL”, 10 (1967, 3) 59–70; *Filozofia chrześcijańska w Polsce Odrodzonej* (1918–1968), „Studia Philosophiae Christianae”, 5, 2, 1969, s. 49–79; *Tomizm w polskich środowiskach uniwersyteckich XX wieku*, w: *Studia z dziejów myśli świętego Tomasza z Akwinu*, Lublin 1978, s. 335–350; *Filozofia tomistyczna w Polsce*, „Życie i Myśl”, 31, 4, 1981, s. 67–81; *Le probleme de la causa finalis dans le thomisme polonais contemporain*, w: *Studi Tomistici*, t. 14, Citta del Vaticano 1982, s. 342–350; *Tomizm egzystencjalny na tle odmian tomizmu*, w: *W kierunku Boga*, wyd. cyt., s. 59–81. Ponadto zob.: E. Morawiec, *O metafizyce zachowawczego tomizmu*, „Analecta Cracoviensia”, 14, 1982, s. 21–38; tenże, *W kierunku metafizyki egzystencjalnej. Studium historyczno-analityczne*, Warszawa 1984, J. M. Dołęga, *Problematyka filozoficzna polskich katolickich ośrodków akademickich a kultura polska*, „Rozporządzenia Urzędowe Łomżyńskiej Kurii Diecezjalnej”, 42, 3, 1980, s. 60–70.

sprzeczny. Samoistny Akt Istnienia stwarza więc akty istnienia bytów, podlegających przyczynom”⁵.

Tak rozumiana Pierwsza Przyczyna jako Samoistny Akt Istnienia i jako sprawca przyczyna zewnętrzna aktów istnienia bytów przygodnych wchodzi jako element do ewolucyjnego modelu kreacjonizmu. W dalszych analizach ewolucyjnego modelu kreacjonizmu, zwłaszcza przy zastosowaniu tego modelu do wyjaśniania problemu hominizacji, uwydatni się znaczenie Pierwszej Przyczyny ujętej jako sprawca przyczyna zewnętrzna istnienia bytów przygodnych.

Należy tutaj podkreślić w sposób szczególny, że omawiany ewolucyjny model kreacjonizmu rozpatrujemy jako model realny w sensie filozoficznym, a nie empirycznym, oraz jako model teoretyczny – co jest bardziej oczywiste.

1.2. Przyczyny wtórne

Drugim elementem w strukturze ewolucyjnego modelu ewolucjonizmu są przyczyny wtórne (drugorzędne), które mogą być rozpatrywane w modelu realnym i w modelu teoretycznym. W ujęciu poznawczym w tych modelach przy zagadnieniu przyczyn drugorzędnych uwzględniamy filozoficzne i empiriologiczne ich rozumienie.

1. W ujęciu filozoficznym ujmujemy przyczyny wtórne⁶ jako ten typ bytu, który występuje w przyrodzie. Jednocześnie uważamy, że ten typ bytu, jaki występuje w przyrodzie, jest dostępny w poznaniu filozoficznym.

Przechodzimy obecnie do skrótowych określeń związanych z zagadnieniem przyczynowości w ujęciu filozoficznym. W płaszczyźnie poznania filozoficznego przyczyną nazywamy konkretną postać bytu, która z koniecznością prowadzi do zaistnienia innej konkretnej postaci bytu. Cechą bezwzględną przyczyny w tym

⁵ M. Gogacz, *Akt istnienia (ipsum esse) według tomizmu konsekwentnego*, art. cyt., s. 31; por. s. 32–36.

⁶ Na temat przyczyn wtórnych por.: L. Wciórka, *Ewolucja i stworzenie – Próba reinterpretacji ewolucji i stworzenia na podstawie tomistycznej koncepcji partycypacji*, Poznań 1976, s. 88–142; tenże, *Elementy koncepcji przyczynowości w wizji świata Piotra Teilharda de Chardin*, „Analecta Cracoviensia”, 14, 1982, s. 107–118; K. Kłósak, *Dowód św. Tomasza z Akwinu na istnienie Boga z przyczynowości sprawczej – analiza i próba krytycznej oceny*, „Roczniki Filozoficzne”, 8, 1, 1961, s. 125–137; tenże, *Metafizyczna i fizyczna zasada przyczynowości wobec relacji niedokładności W. Heisenberga*, „Roczniki Filozoficzne”, 1, 1948, s. 198–213; tenże, *Przyrodnicze i filozoficzne sformułowanie zagadnienia pochodzenia duszy ludzkiej*, w: „Z Zagadnień Filozofii Przyrody i Filozofii Przyrodznawstwa”, t. 1, Warszawa 1976; M. Jaworski, *Arystotelesowska i tomistyczna teoria przyczyny sprawczej na tle teorii bytu*, Lublin 1958; J. M. Dołęga, *Implikacje filozoficzne naukowego ujęcia zagadnienia pochodzenia mowy ludzkiej*, w: „Z Zagadnień Filozofii Przyrody i Filozofii Przyrodznawstwa”, t. 2, Warszawa 1979, s. 319–321.

ujęciu jest to, że jest ona bytem⁷. Związek przyczynowy w ujęciu filozoficznym rozumiemy jako ontyczną, konieczną zależność w istnieniu pomiędzy przyczyną a skutkiem. Skutek ujmujemy w tej płaszczyźnie poznawczej jako byt, którego zaistnienie jest koniecznie uwarunkowane istnieniem innego bytu – zwanego przyczyną. Można tę myśl wyrazić w sposób następujący: skutek jako byt ma raczej swego istnienia poza sobą.

W filozoficznym ujęciu przyczynowości, poza rozróżnieniem Pierwszej Przyczyny i przyczyn wtórnych, należy wprowadzić we współdziałających przyczynach wyodrębnienie przyczyny głównej i przyczyn drugorzędnych. W procesach, jakie zachodzą w jakimś układzie (np. fragmencie przyrody), możemy wyróżnić przyczynę główną tych procesów lub zdarzeń i przyczyny drugorzędne. Odkrycie przyczyny głównej procesów lub zdarzeń w danym układzie pozwala na zrozumienie lub wyjaśnienie funkcjonowania tego układu. Oczywiście, że wyjaśnienie to dotyczy sfery przyczyn wtórnych i nie ma charakteru tłumaczenia ostatecznego.

2. Kierując się postulatem zupełności badań, przy zagadnieniu przyczynowości, uwzględniamy nie tylko filozoficzne rozumienie przyczynowości w aspekcie sprawczym, ale prezentujemy również empiriologiczne ujęcie przyczynowości. Podstawą do empiriologicznego ujęcia przyczynowości są definicje przyczyny wypracowane przez Bolesława J. Gaweckiego⁸ i rozwinięte oraz uzupełnione przez K. Klósaka. W empiriologicznej płaszczyźnie poznania formułujemy definicję przyczyny w sposób następujący:

„Przyczyną nazywamy zjawisko A lub pewien zespół zjawisk $A_1, A_2, A_3, \dots$ które to zjawisko A lub pewien zespół zjawisk $A_1, A_2, A_3, \dots$ jest stale warunkiem nie tylko wystarczającym, ale również koniecznym wystąpieniem jednego ściśle określonego zjawiska B lub grupy ściśle określonych zjawisk $B_1, B_2, B_3, \dots$ (jak w przypadku zjawisk makroskopowych), albo wystąpienia któregoś, nie dającego się dokładnie przewidzieć spośród więcej lub mniej prawdopodobnych zjawisk jakiegoś rodzaju, zjawisk $B_1, B_2, B_3, \dots$ (jak w przypadku indeterminizmu zjawisk mikroskopowych, elementarnych) – przy czym pojawienie się tego, co zostało oznaczone przez B lub $B_1, B_2, B_3, \dots$ nie sprowadza za sobą pojawienia się zjawiska A albo zespołu zjawisk $A_1, A_2, A_3, \dots$ ”⁹.

⁷ Por.: K. Klósak, *Dowód św. Tomasza z Akwinu na istnienie Boga z przyczynowości sprawczej*, s. 131; J. M. Dołęga, *Implikacje filozoficzne empiriologicznej fenomenologii ruchu*, w: „Z Zagadnień Filozofii Przyrody i Filozofii Przyrodoznawstwa”, t. 7, Warszawa 1985, s. 182–183.

⁸ B. J. Gawecki, *Kauzalizm i funkcjonalizm w fizyce*, „Kwartalnik Filozoficzny”, 1, z. 2, 1923, s. 204–232; z. 3, s. 336–361; z. 4, s. 487–507; tenże, *Stosunek czasowy przyczyny do skutku*, „Kwartalnik Filozoficzny”, 6, z. 3, 1928, s. 336–384; z. 4, s. 401–418; tenże, *Stosunek czasowy przyczyny do skutku*, „Ruch Filozoficzny”, 19, 3–4, 1960, s. 180; tenże, *Zagadnienie przyczynowości w fizyce*, Warszawa 1969.

⁹ K. Klósak, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, Poznań 1980, 17; por. tenże, *Teoria kreacjonistycznych początków duszy ludzkiej a współczesny ewolucjonizm*, „Analecta Cracoviensia”, 1, 1969, s. 40–43.

Powyższe określenie przyczyn sformułowane w empiriologicznej płaszczyźnie poznania różni się od ujęć prezentowanych przez Jana Łukasiewicza¹⁰, Władysława Krajewskiego¹¹, Mario Bungego¹², G. J. Miakiszewę¹³, które są powiązane z teoriami logicznymi i ontologicznymi.

Związek przyczynowy w empiriologicznym ujęciu ujmujemy jako stałe następstwo zjawisk, jako stałą zależność międzyzjawiskową.

Skutkiem nazywamy – jak to wynika z definicji przyczyny – następstwo zjawiskowe, którego pojawienie się jest warunkowe stale i koniecznie pewnym antecedensem zjawiskowym.

W związku z empiriologicznym ujęciem przyczynowości należy tutaj podkreślić, że przyczynę ujmujemy jako pewną całość zjawiskową, która stanowi stały, wystarczający i konieczny antecedenz zjawiskowy następstwa zjawiskowego zwanego skutkiem. Takie ujęcie przyczyny nie służy do wyrażenia genezy bytowej czegoś, ale wyraża pewien porządek w przyrodzie, pewien ład we wszechświecie.

Ponadto należy stwierdzić, że relacja pomiędzy przyczyną a skutkiem, nazywana związkiem przyczynowym, posiada następującą charakterystykę – jest ona:

- bezpośrednia,
- realna,
- stała,
- konieczna,
- powszechna,
- nieodwracalna (asymetryczna).

Relacja między przyczyną a skutkiem w ujęciu filozoficznym wyraża zależność w porządku ontycznym dotyczącym zaistnienia nowego bytu, wyraża genezę bytową skutku. Natomiast ujęcie tej relacji w empiriologicznej płaszczyźnie poznania wskazuje na zależności ilościowo-jakościowe między przyczyną a skutkiem i to w ujęciu empiriologicznym.

Podobnie jak w filozoficznym ujęciu przyczynowości wyróżniamy przyczynę główną i przyczyny drugorzędne, tak i w empiriologicznym ujęciu przyczynowości możemy w procesach i zdarzeniach oznaczyć przyczynę główną i cały szereg przyczyn drugorzędnych w faktycznym pojawianiu się nowych zjawisk. Dokładne

¹⁰ J. Łukasiewicz, *Analiza i konstrukcja pojęcia przyczyny*, PF, 9(1909) 105–179; przedruk w: *Z zagadnień logiki i filozofii*, red. J. Śłupecki, Warszawa 1961, s. 9–62.

¹¹ W. Krajewski, *Istota związku przyczynowego*, Warszawa 1964; tenże, *Związek przyczynowy*, Warszawa 1967; tenże, *Konieczność, przypadek, prawo statystyczne*, Warszawa 1977.

¹² M. Bunge, *O przyczynowości. Miejsce zasady przyczynowości we współczesnej nauce*, tłum. S. Amsterdamski, Warszawa 1968.

¹³ G. J. Miakiszew, *Prawidłowości dynamiczne i statystyczne w fizyce*, tłum. M. Siemieński, Warszawa 1976; por. M. Głódź, *Determinizm w fizyce współczesnej według Miakiszewy*, w: „Z Zagadnień Filozofii Przyrody i Filozofii Przyrodoznawstwa”, t. 3, Warszawa 1979, 37–48.

rozpoznanie przyczyn głównych i drugorzędnych w procesach i zdarzeniach zachodzących w przyrodzie może służyć do coraz lepszego zrozumienia i przewidywania następstw zjawiskowych. Przez przyczyny wtórne lub drugorzędne rozumiemy wszystkie siły i energie istniejące i działające w przyrodzie.

1.3. Współdziałanie przyczyn

Zagadnienie współdziałania przyczyn należy rozpatrywać w dwóch płaszczyznach poznawczych: empiriologicznej i filozoficznej.

W ujęciu empiriologicznym problemem współdziałania przyczyn głównych i drugorzędnych wydaje się być czymś oczywistym. Znajomość tych przyczyn i ich współdziałania pozwala na zrozumienie procesów przebiegających w przyrodzie i to zarówno w aspekcie historycznym, jak i współczesnym. Ponadto znajomość przyczyn głównych i drugorzędnych pozwala nie tylko na zrozumienie zachodzących zjawiskowych procesów w przyrodzie, ale również na oddziaływanie świadome człowieka na przebieg tych procesów (przynajmniej niektórych), które są w zasięgu oddziaływań współczesnego człowieka. Zdajemy sobie sprawę z niebezpieczeństwa, jakie grozi również i człowiekowi z niewłaściwego wykorzystania możliwości oddziaływania jego na przyrodę. Oddziaływanie to, zwłaszcza powodujące zagrożenie życia i zdrowia człowieka oraz innych gatunków, często wynika z nieświadomości zachodzących procesów pod wpływem działalności ludzkiej, a czasem jest wynikiem braku świadomości i odpowiedzialności etycznej.

W filozoficznym ujęciu zagadnienie współdziałania przyczyn sprowadza się do określania tego współdziałania pomiędzy przyczynami głównymi i drugorzędnymi oraz pomiędzy Pierwszą Przyczyną i przyczynami wtórnymi. W ewolucyjnym modelu kreacjonizmu podejmujemy przede wszystkim problem współdziałania Pierwszej Przyczyny z przyczynami wtórnymi.

Przez przyczyny główne i drugorzędne w ujęciu filozoficznym z zakresu filozofii przyrody rozumiemy taki typ bytu, który występuje w przyrodzie i z koniecznością powoduje zaistnienie innego bytu tej samej natury. Bardziej ogólnie można wyrazić to ujęcie w sposób następujący: przez przyczyny główne i drugorzędne rozumiemy byty przygodne, które z koniecznością sprawiają zaistnienie nowych bytów przygodnych tej samej natury. Przejawy takiego współdziałania przyczyn głównych z przyczynami drugorzędnymi możemy również obserwować i opisywać w empirycznej płaszczyźnie poznania.

Kluczowym problemem w ewolucyjnym modelu kreacjonizmu jest współdziałanie Pierwszej Przyczyny z przyczynami wtórnymi. Zanim przejdziemy do interpretacji tego współdziałania, należy uświadomić tutaj pewne założenie, które zmuszają do przyjęcia ewolucyjnego modelu kreacjonizmu, a jednocześnie są jego uzasadnieniem.

Pierwsze założenie odnosi się do przyczynowości sprawczej, co już było wspomniane, a dotyczy natury lub proporcjonalności skutków i przyczyn. Założenie to bywa wyrażane w następujących sformułowaniach: „skutki są tej samej natury co przyczyny” lub „skutki są proporcjonalne do przyczyn”. Założenie to ogranicza przyczyny sprawcze w działaniu. W myśl tego założenia przyczyny sprawcze nie mogą przekroczyć w swoim działaniu własnej natury. Dlatego skutki są tej samej natury co ich przyczyny.

Drugie założenie dotyczy przede wszystkim różnicy między duchem w świecie a materią. Wyrażamy to bardzo często w sformułowaniu, że duch jest różny od materii i nie może być z niej wyprowadzony ani do niej sprowadzony. Podobne założenie, tylko w wersji bardziej stonowanej, dotyczy zagadnienia genezy życia na Ziemi.

Te dwa założenia wymagają przyjęcia w ewolucyjnym modelu kreacjonizmu współdziałania Pierwszej Przyczyny z przyczynami wtórnymi, by umożliwić tym drugim przekroczenie ich własnej natury w działaniu prowadzącym do zaistnienia jakościowo nowej rzeczywistości.

Po rozpatrzeniu strukturalnych elementów ewolucyjnego modelu kreacjonizmu możemy zauważyć, że w aspekcie teoretycznym opiera się ona na następujących założeniach:

1. założenie pierwsze dotyczy Pierwszej Przyczyny Sprawczej bytów przygodnych znajdujących się w przyrodzie, ujętej jako Byt Absolutny, Konieczny;
2. założenie drugie dotyczy bytów przygodnych występujących w przyrodzie, ujętych jako przyczyny wtórne,
3. założenie trzecie dotyczy współdziałania Pierwszej Przyczyny z przyczynami wtórnymi.

W literaturze przedmiotu najczęściej dyskutowanym zagadnieniem, w podejmowanej w tej pracy problematyce, jest współdziałanie Pierwszej Przyczyny z przyczynami wtórnymi. Dlatego w następnym punkcie artykułu przejdziemy do analizy interpretacji współdziałania Pierwszej Przyczyny z przyczynami wtórnymi, które pojawiły się w filozoficznej myśli dwudziestowiecznej.

2. Problem współdziałania Pierwszej Przyczyny z przyczynami wtórnymi

Jednym z podstawowych zagadnień w ewolucyjnym modelu kreacjonizmu jest problem współdziałania Pierwszej Przyczyny z przyczynami wtórnymi. Różne ujęcia tego zagadnienia traktujemy jako interpretacje współdziałania Bytu Absolutnego z bytami przygodnymi. W ramach tych interpretacji wyróżniamy prekurso-

rów tego ujęcia oraz kontynuatorów filozoficznych interpretacji tego współdziałania. Do prekursorów tego ujęcia zaliczamy: A. D. Sertillangesa, P. Teilharda de Chardin i K. Rahnera, natomiast do kontynuatorów tej problematyki możemy zaliczyć: K. Kłósaka, T. Wojciechowskiego, C. Tresmontanta, K. Kloskowskiego i L. Wciórkę; prezentujemy też w ogromnych skrócie ujęcie niezależne od tego nurtu myślenia – M. Gogacza.

Interpretacje, które niżej przytaczamy, są dziełem przede wszystkim autorów doceniających teorię ewolucji, a jednocześnie dostrzegających konieczność uwzględnienia udziału Pierwszej Przyczyny w wyjaśnianiu ostatecznych procesów ewolucyjnych. Autorzy ci akcentowali w swoich ujęciach, oprócz znaczenia teorii ewolucji, immanentną działalność stwórczą Boga oraz ujmowali Byt Absolutny jako transcendentny wobec świata i jako Osobę.

2.1. Prekursorzy

Do prekursorów ewolucyjnej interpretacji współdziałania Pierwszej Przyczyny z przyczynami wtórnymi zaliczamy tych autorów, którzy pierwsi podjęli problem takiej interpretacji klasycznego kreacjonizmu w ramach filozofii tomistycznej.

2.1.1. Antonin-Dalmace Sertillanges

Antonin-Dalmace Sertillanges¹⁴ w swojej twórczości podjął zagadnienie kreacjonizmu oraz współdziałania Pierwszej Przyczyny z przyczynami wtórnymi w celu wyjaśniania problemu antropogenezy¹⁵. Uważał on, że wszystkie rzeczy w świecie zależą w swym istnieniu od Pierwszej Przyczyny. Podkreślał to w sposób szczególny przy zaistnieniu człowieka jako bytu myślącego. Podmiot, który w historii rozwoju osiągnął pierwszy myśl, do wyjaśnienia swego zaistnienia wymaga koniecznie stworzenia w znaczeniu ścisłym tego słowa, ponieważ uprzedni proces ewolucyjny nie mógł wytworzyć takiego podmiotu. Rozwój ewolucyjny dotyczy materii i w swoim procesie nie może wytworzyć ducha. Przy zaistnieniu

¹⁴ Antonin-Dalmace Sertillanges urodził się w Clermont-Ferrand 17 listopada 1863 r. (umarł 26 lipca 1948 r.). Do zakonu dominikanów wstąpił on w Belmonte w Hiszpanii w 1883 r. Po ukończeniu studiów i trzech latach pracy zostaje powołany do Paryża na sekretarza „Revue Thomiste”, następnie w Instytucie Katolickim specjalizuje się z filozofii moralności, a od roku 1918 zostaje członkiem Francuskiej Akademii Nauk. Po powrocie z Palestyny i Belgii otrzymuje w Paryżu stanowisko Kierownika *Revue des Jeunes* i pozostaje tam do końca życia. (Por.: *Encyclopaedia Philosophica*, wydana przez Centro di Studi Filosofici di Gallarate, t. IV, Venezia – Roma 1957, kol. 571–572. Tutaj znajduje się wykaz najważniejszych dzieł filozoficznych autora).

¹⁵ Zagadnienia i problemy podjęte w naszej pracy dotyczące ewolucji i kreacjonizmu są analizowane w następujących pracach filozoficznych A. D. Sertillangesa: *Dieu ou rien*, Paris 1933; *L'idée de creation et ses retentissements en philosophie*, Paris 1945; *L'Univers et l'ame*, Paris 1965. Studia zawarte w ostatniej pracy ukazały się w 17 lat po śmierci autora.

duży duchowej musi być specjalna interwencja Boga, jakiś nowy wkład ze strony Pierwszej Przyczyny, który nie zawierał się jako ziarno w poprzednim stworzeniu. Z racji innego poziomu ontologicznego, w którym znajduje się byt obdarzony samoświadomością, koniecznie wymagana jest do jego zaistnienia specjalna działalność stwórcza, pochodząca od Bytu Transcendentnego wobec przyrody. Te i inne sformułowania francuskiego dominikanina pozwalają na ujęcie jego poglądu na temat współdziałania przyczyn w sposób następujący.

Działanie sił przyrody jako przyczyn drugorzędnych i Boga jako Pierwszej Przyczyny jest konieczne przy zaistnieniu człowieka. Powstaje pytanie, w jaki sposób przyczyny wtórne i Pierwsza Przyczyna współdziałają ze sobą?

Działanie natury (przyczyny wtórne), która przygotowała ciało człowieka i działanie Boga, który stwarza duszę ludzką, nie mogą być ujęte jako dwa oddzielne działania, ponieważ występują one razem (łącznie), jakby na sposób jednej zasady. Inaczej mówiąc, Pierwsza Przyczyna i wtórne przyczyny nie stanowią dwóch elementów, ale Byt Absolutny i przyroda mogą działać na sposób jednej zasady. Dlatego nic nie stoi na przeszkodzie, aby w tym samym fakcie, np. hominizacji, dojrzeć działanie sił naturalnych i Bytu Absolutnego. W ten sposób pojawienie się ducha w świecie jest zrazem kresem naturalnych uprzednich czynności fizycznych i stworzenia. Takie ujęcie współdziałania przyczyn wskazuje na immanentny charakter stwórczej działalności Boga. Stwórcza działalność Boga nie oddziela się od działania sił i energii bytu materialnego, bytu występującego w przyrodzie.

Zatem można stwierdzić, że Sertillanges współdziałanie Pierwszej Przyczyny i wtórnych przyczyn ujmuje na sposób jednej zasady działającej w świecie.

Ponadto należy zauważyć już tutaj, że koncepcja o immanentnym charakterze działalności Boga w świecie została podjęta przez innych autorów, których poglądy są przedmiotem analiz w dalszej części tej pracy.

2.1.2. *Pierre Teilhard de Chardin*

Pierre Teilhard de Chardin¹⁶, twórca nowego spojrzenia na dzieło stworzenia i jego rozwój, w swojej wizji rozwijającego się świata uważał zagadnienie antropogenezy za centralny problem w badaniach naukowych. Obok kosmogogenezy

¹⁶ Pierre Teilhard de Chardin urodził się w 1881 r. w Sarcenat koło Oreines (Auvergne). W roku 1899 wstępuje do zakonu Jezuitów i w roku 1911 otrzymuje święcenia kapłańskie. W latach 1912–1914 pracuje w Laboratorium Paleontologii Muzeum Historii Naturalnej w Paryżu pod kierunkiem Marcelina Boulea, u którego doktoryzował się w roku 1922. W latach 1922–1923 był wykładowcą geologii w Instytucie Katolickim w Paryżu. Od roku 1923 zajął się pracą dydaktyczną na tej uczelni oraz brał udział w naukowych badaniach geologicznych i paleontologicznych prowadzonych w Chinach, we Francuskiej Somalii i Etiopii, w Indiach, Birmie i w południowej Afryce. W roku 1950 został przyjęty na członka Francuskiej Akademii Nauk. Umarł 10 kwietnia 1955 r. w New Yorku. Zob. C. Cuenot, *Pierre Teilhard de Chardin – Les grandes etaps*

i biogenezy zagadnienie hominizacji skupia wszystkie wysiłki badawcze w celu ukazania centralnego miejsca człowieka (ludzkości) w rozwijającym się świecie.

Do wyjaśniania procesu rozwijającego się świata wprowadził on pojęcie stworzenia typu ewolucyjnego. W związku z tym podjął zagadnienie współdziałania Pierwszej Przyczyny i wtórnych przyczyn. Już w roku 1921 pisał on, że Bóg, czyli Pierwsza Przyczyna, nie robi rzeczy, ale sprawia, żeby się stawały (*les fait se faire*)¹⁷. Również w 1925 roku uważał, że działalność stwórcza Boga sprawia, że nowe rzeczy rodzą się w nich samych¹⁸. Bóg powołując nowe jestestwa do istnienia, nie wprowadza ich nagle między istoty już istniejące, ale są one oczekiwane i zjawienie się ich w świecie jest przygotowane przez siły tkwiące w przyrodzie. Siły i energie tkwiące w przyrodzie należy ujmować jako sprawcze przyczyny wtórne, przez które działa Pierwsza Przyczyna. Teilhard uważał, że akt stworzenia dokonuje się nadal i jest on coraz piękniejszy i istnieje w coraz wyższych sferach świata¹⁹. Bóg jako Pierwsza Przyczyna nie stwarza bezpośrednio wszystkiego, ale doprowadza do tego, że nowe rzeczy rodziły się (stawały się) w już istniejących. Stwórcza działalność Boga jest ujęta jako siła, która tkwi immanentnie w świecie, która porusza, jednoczy i scala ewolucję – jest ona złączona ze wszystkimi energiami przyrody.

Interpretację współdziałania Pierwszej Przyczyny z wtórnymi przyczynami w ujęciu Teilharda de Chardin można sformułować w sposób następujący: Byt Absolutny jako Pierwsza Przyczyna działa w świecie zawsze poprzez materialne przyczyny wtórne.

2.1.3. Karl Rahner

Karl Rahner²⁰, filozof i teolog, ekspert Soboru Watykańskiego II, podając próbę rozwiązania problemu hominizacji zajmuje się w niej zagadnieniem relacji Pierwszej Przyczyny do wtórnych przyczyn. Według niego Pierwsza Przyczyna ma

de son evolution, Paris 1958, s. 9–460. W pracy tej znajduje się obszerny wykaz bibliograficzny prac P. Teilharda de Chardin. Podstawową bibliografię obcojęzyczną i polską Czytelnik znajdzie w: *Mysł o. Teilharda de Chardin w Polsce*, red. M. Tazbir, Warszawa 1973, s. 419–440; R. Speaight, *La vie de Pierre Teilhard de Chardin*, Paris 1967.

¹⁷ P. Teilhard de Chardin, *Comment se pose aujourd'hui la Question du Transformism*, w: *Oeuvres*, t. 3, Paris 1957, s. 15–40, zwłaszcza s. 39.

¹⁸ Por.: P. Teilhard de Chardin, *Le Milieu Divin*, Paris 1957, 50; por.: tenże, *Człowiek i inne pisma*, tłum. J. i G. Fedorowscy, W. Sukiennicka, M. Tazbir, t. 1, Warszawa 1984, 111–123; R. North, *Teilhard and the creation of the soul*, Milwaukee 1967.

¹⁹ P. Teilhard de Chardin, *Oeuvre*, t. 4; *Le Milieu Divin*, Paris 1957, 50; por. tenże, *Człowiek i inne pisma*, tłum. J. i G. Fedorowscy, W. Sukiennicka, M. Tazbir, t. 1, Warszawa 1984, 111–123; R. North, *Teilhard and the creation of the soul*, Milwaukee 1967.

²⁰ Karl Rahner urodził się w 1904 r. we Fryburgu. Niemiecki teolog, uczeń M. Heideggera, od 1936 r. był profesorem teologii dogmatycznej w Innsbrucku, a od 1963 r. w Monachium. W czasie trwania Soboru Watykańskiego II został powołany na eksperta soborowego. Był współ-

jednakowy bezpośredni stosunek do materii i do ducha zastanego w świecie – jako ich ostateczna przyczyna. Byt Absolutny jako Pierwsza Przyczyna nie jest częścią świata, ale uprzednią racją (podstawą) tej rzeczywistości, jest Przyczyną obejmującą cały wszechświat²¹, jest On transcendentny wobec wszelkiej rzeczywistości. Pierwszą Przyczynę rozumiemy tutaj jako wszystko podtrzymującą prareczywistość, która wszystko obejmuje, ale nie można jej brać jako moment częściowy w spotykanej w świecie rzeczywistości, ani jako człon w szeregu przyczyn.

K. Rahner ujmuje stwórcze działanie Boga w przyrodzie jako aktywne, trwałe podtrzymywanie rzeczywistości świata. Pojęcie takiego działania należy rozwinąć w taki sposób, żeby to działanie ukazało się jako umożliwienie, by istota skończona (przyczyny wtórne) w sposób aktywny przekroczyła swoje własne możliwości w działaniu. Tak wypracowane pojęcie powinno odnosić się również do „stworzenia duszy duchowej”.

Wprowadzone i rozwinięte przez K. Rahnera pojęcie „stawania się czymś więcej”²² ujmuje również zagadnienie współdziałania Pierwszej Przyczyny z wtórnymi przyczynami. Zaistnienie nowej rzeczywistości, nowego bytu jest brane tutaj jako skutek działania wtórnych przyczyn i Pierwszej Przyczyny. Działanie Pierwszej Przyczyny jest racją (podstawą) możliwości działania przyczyn wtórnych, które w swoim własnym działaniu przekraczają ramy określone przez ich naturę i doprowadzają do pojawienia się czegoś nowego, jakiegoś nowego bytu.

Współdziałanie Pierwszej Przyczyny i wtórnych przyczyn w ujęciu K. Rahnera formułujemy w sposób następujący: Pierwsza Przyczyna jest ujęta jako Absolutny Byt Transcendentny wobec świata, ale w dziele stworzenia udziela przyczynom wtórnym możliwości przekroczenia w działaniu ich własnej natury. W wyniku takiego współdziałania istnieje możliwość pojawiania się w świecie nowych jakości przy zachowaniu klasycznie rozumianej zasady przyczynowości.

założycielem międzynarodowego przeglądu teologicznego *Concilium* oraz wydawcą 13-tomowego *Lexikon fur Theologie und Kirche, Questiones Disputatae* i wielotomowego wydawnictwa *Schriften zur Theologie*. Zob. M. Vorgrimler, *Karl Rahner. Leben – Denken – Werke*, Munchen 1963; C. Muller et M. Vorgrimler, *Karl Rahner*, Paris 1965.

²¹ Por. P. Overhage und K. Rahner, *Das Problem der Hominisation*, Freiburg 1961, s. 47; K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, t. 6, Zurich – Koln 1965, ss. 187, 188–189, 209.

²² Por.: J. M. Dołęga, *K. Rahnera teoria stawania się i jej zastosowanie do problemu hominizacji*, „*Studia Philoosophiae Christianae*”, 7, 2, 1971, s. 297–305; S. Adamczyk, *Bóg właściwą przyczyną sprawczą istnienia substancjalnego w nauce św. Tomasza z Akwinu*, „*Roczniki Filozoficzne*”, 9, 1, 1961, s. 101–117; L. Roberts, *Karl Rahner. Sa pensée, son oeuvre, sa methode*, Paris 1969, s. 127–138.

2.2. Kontynuatorzy

Podjęte próby rozwiązania problemu hominizacji przez Sertillangesa, Teilharda de Chardin i Rahnera były kontynuowane w drugiej połowie XX wieku przez autorów tomistycznych, którzy w swoich badaniach naukowych uwzględniali problematykę współczesnego ewolucjonizmu. Autorów tych z kręgu filozofii tomistycznej zaliczamy do kontynuatorów myśli filozoficznej wyżej wspomnianych autorów. Nie sposób wymienić wszystkich myślicieli chrześcijańskich, którzy nawiązywali do osiągnięć Teilharda de Chardin, Rahnera czy Sertillangesa. W poniższym przeglądzie uwzględniamy tych, którzy w sposób szczególny byli związani z twórczą myślą tych autorów w zakresie problemu hominizacji.

2.2.1. Kazimierz Klósak

Kazimierz Klósak²³ w swojej twórczości naukowej zajmował się w sposób szczególnie zagadnieniem rozwoju świata, problemem genezy życia, zagadnieniem antropogenezy w ujęciu przyrodniczym i filozoficznym oraz problematyką teodycealną.

Stosunek Pierwszej Przyczyny do wtórnych przyczyn został podjęty przez niego, w sposób najbardziej wyraźny, przy zagadnieniu kreacjonistycznych początków duszy ludzkiej w kontekście współczesnego ewolucjonizmu. Rozwiązanie tego problem widział on w określeniu stosunku stwórczej ingerencji Pierwszej Przyczyny – Boga – do sprawczych przyczyn wtórnych. W rozwiązaniu tego problemu – zdaniem naszego profesora – należy wskazać, jaką rolę pełnią pozytywnie sprawcze przyczyny wtórne przy zaistnieniu duszy ludzkiej.

²³ Kazimierz Klósak urodził się 1 stycznia 1911 r. w Żółkwi. Szkołę podstawową i gimnazjum typu humanistycznego ukończył w Żywcu. Studiował na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego w latach 1929–1934 uzyskując doktorat i święcenia kapłańskie. Dalsze studia kontynuował w Angelicum w Rzymie (1935–1936) i w Louvain w Institut Supérieur de Philosophie (1936–1939), uzyskując tam licencjat. W czasie wojny był wykładowcą przedmiotów filozoficznych w Wyższym Seminarium Duchownym w Krakowie. Po uzyskaniu niepodległości pracował na Wydziale Teologicznym UJ. Następnie pracował i organizował studia na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej ATK w Warszawie w latach 1954–1957 i 1964–1981. Jednocześnie pracował w Wyższym Seminarium Duchownym w Krakowie i na Wydziale Filozofii KUL. Zmarł 1 czerwca 1982 roku. Był on współzałożycielem i redaktorem wydawnictwa „Studia Philosophiae Christianae” oraz współzałożycielem i redaktorem czasopisma naukowego Polskiego Towarzystwa Teologicznego „Analecta Cracoviensia” i założycielem serii wydawniczej *Z zagadnień filozofii przyrodznawstwa i filozofii przyrody*. Por. S. W. Ślaga, *Kierunki pracy naukowej i organizacyjnej ks. prof. K. Klósaka*, „Studia Philosophiae Christianae”, 15, 1, 1979, s. 9–26; M. Jaworski, *Ks. Prof. Dr Kazimierz Klósak – Człowiek i dzieło*, „Analecta Cracoviensia”, 14, 1982, s. 11–17; J. M. Dołęga, *Epistemologia i metodologia filozofii przyrody w ujęciu Kazimierza Klósaka*, „Collegium Polonorum”, 6, 1983, s. 173–196; tenże, *Kazimierz Klósak*, „Ruch Filozoficzny”, 42, 1–2, 1985, s. 112–116; S. W. Ślaga, *Profesor Kazimierz Klósak*, w: *W poszukiwaniu prawdy*, red. M. Lubański i S. W. Ślaga, Warszawa 1977. W tej ostatniej pracy znajduje się kompletna bibliografia prac Profesora i wykaz publikacji o nim.

Wychodząc od ujęcia Tomasza z Akwinu, że stworzenie dusz ludzkich należy przypisać bezpośrednio samemu tylko Bogu po wytworzeniu ostatecznej dyspozycji cielesnej, która jest *necessitas in formam*, po wystąpieniu takiej dyspozycji zaistnienie duszy ludzkiej jest koniecznością. Mimo takiego ujęcia nie dostrzeżono współdziałania Pierwszej Przyczyny z wtórnymi przyczynami przy zaistnieniu duszy ludzkiej, która będąc stworzona przez Boga, jest również w jakiejś mierze wytworem natury²⁴. Zdaniem K. Kłósaka ujęcie tego problemu przez Tomasza jest jednostronne.

W koncepcji współdziałania Pierwszej Przyczyny z wtórnymi przyczynami – w ujęciu K. Kłósaka – zachowuje się transcendencję przyczynowości sprawczej Boga w porównaniu z przyczynowością sprawczą przyczyn wtórnych, określając Jego pozytywny wkład przy zaistnieniu duszy ludzkiej. Wkład ten dotyczy stworzenia aktu istnienia duszy ludzkiej, który pochodzi bezpośrednio od Pierwszej Przyczyny. Natomiast od przyczyn wtórnych pochodzą szczegółowe, indywidualne determinacje duszy ludzkiej.

2.2.2. *Claude Tresmontant*

Claude Tresmontant²⁵ w dziele stworzenia wyróżnia dwie charakterystyczne cechy: immanentność i ciągłość²⁶. Uważa on, że koncepcja stworzenia ujmująca działanie stwórcze Boga w sposób immanentny i ciągły wydaje się bardziej prawdopodobna i zgodna z danymi historycznymi, niż rozumienie stworzenia, które dokonało się na początku i na zawsze. Relację między Pierwszą Przyczyną a wtórnymi przyczynami C. Tresmontant ujmuje w sposób następujący: „Bóg jako Pierwsza Przyczyna respektuje przyczynowości wtórne, wynikłe z aktu stworzenia, ale zachowuje wobec tych wtórnych przyczynowości swobodę własnego działania, swobodę prowadzenia dalej swego dzieła stworzenia, tak jak On tego chce”²⁷.

Przyczynowość wtórna w takim ujęciu jest respektowana przez Stwórcę nawet wtedy, kiedy powstaje ład nowy i wyższy. Takie pojęcie stworzenia zakłada immanencję działania stwórczego, które jest nieprzerwane, przedłużone i ciągłe

²⁴ Por. K. Kłósak, *Teoria kreacjonistycznych początków duszy ludzkiej a współczesny ewolucjonizm*, 32–34.

²⁵ Claude Tresmontant – filozof francuski, zajmuje się analizą nauk szczegółowych i ich implikacjami filozoficznymi oraz prowadzi badania z zakresu filozofii Boga, uwzględniając naukowy obraz świata i wymogi filozofii tomistycznej. Do podstawowych jego prac zaliczamy następujące: *Essai sur la connaissance de Dieu*, Paris 1966 (wydanie polskie: *Problem istnienia Boga*, tłum. W. Krzyżaniak, Warszawa 1970); *Les problemes de l'atheisme*, Paris 1972; *Sciences de L'univers et problemes metaphysiques*, Paris 1976.

²⁶ Por.: C. Tresmontant, *Problem istnienia Boga*, wyd. cyt., s. 242–250.

²⁷ Tamże, 244.

trwa. Działanie stwórcze Pierwszej Przyczyny jest jakby współrozciągłe w czasie wraz z historią stworzenia, w której możemy poznać działanie wtórnych przyczyn. W historii tej spotykamy momenty uprzywilejowane z punktu widzenia badań naukowych, ale działanie stwórcze Boga trwa nieprzerwanie, jest ono obecne zawsze i zachodzi najbardziej wewnątrz.

2.2.3. *Tadeusz Wojciechowski*

W twórczości naukowej Tadeusza Wojciechowskiego²⁸ szczególne znaczenie ma teoria ewolucji oraz problem hominizacji ujęty w aspekcie przyrodniczym i filozoficznym oraz w szerokim kontekście literatury przedmiotu²⁹. Prezentując koncepcje autorów odnośnie do rozwiązania zagadnienia pochodzenia duszy ludzkiej, T. Wojciechowski podkreśla w ich ujęciach ewolucyjny rozwój świata przy jednoczesnym akcentowaniu transcendencji Pierwszej Przyczyny.

Analizując problem hominizacji zastosował on ewolucyjny model kreacjonizmu, w którym uwzględnił działalność przyczyn wtórnych i Pierwszej Przyczyny. Interpretacja współdziałania Pierwszej Przyczyny z wtórnymi przyczynami – w jego ujęciu – opiera się na analizie pojęcia „stawania się czymś więcej” i na pojęciu „emergencji”. Oba te pojęcia – w filozoficznej interpretacji tomistycznej – zakładają współdziałanie Pierwszej Przyczyny z wtórnymi przyczynami. W wyniku tego współdziałania może pojawić się w świecie nowa jakość, nowy jakościowy byt. Tą nową jakością w procesie hominizacji jest strona duchowa człowieka, ujęta jako poziom duchowy uwolniony od więzów przestrzeni i czasu dzięki bezpośredniej interwencji Bożej³⁰.

²⁸ Tadeusz Wojciechowski urodził się 22 grudnia 1917 r. w Polanka-Karol (dzisiaj Krosno nad Wisłokiem). Szkołę podstawową i gimnazjum typu humanistycznego ukończył w Krośnie. Studia teologiczne rozpoczął w 1936 r. na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie, kończąc je uzyskał stopień magistra teologii na podstawie egzaminu i pracy napisanej na seminarium u prof. Jana Stepy, pt. *Pojęcie czasu u św. Augustyna*. Świecenia kapłańskie otrzymał 1 marca 1942 r. we Lwowie. Po wojnie studia doktoranckie kontynuuje na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie na seminarium u ks. prof. Kazimierza Klósaka, kończąc je uzyskuje stopień doktora 29 czerwca 1948 r. na podstawie rozprawy doktorskiej *Scholastyczne teorie czasu a teoria czasu einsteinowska*. T. Wojciechowski od 1948 r. wykłada przedmioty filozoficzne w Wyższych Seminarjach Duchownych: diecezji opolskiej, od 1959 r. diecezji katowickiej i krakowskiej. W latach 1964–1968 pracuje na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej ATK i tutaj 11 maja 1966 r. habilituje się na podstawie pracy: *Teoria hylemorfizmu w ujęciu autorów neoscholastycznych*. Obecnie pracuje w Krakowie na PAT.

²⁹ Por. T. Wojciechowski, *Problem hominizacji w ujęciu przyrodniczym i filozoficznym*, „Studia Theologica Varsaviensia” 2, 1–2, 1964, s. 576–627; zob. tego autora następujące prace: *Transcendencja duszy ludzkiej w ujęciu Piotra Teilharda de Chardina*, „Studia Philosophiae Christianae” 5, 1, 1969, s. 259–262; *Z problematyki duszy i ciała: teoria identyczności*, „Analecta Cracoviensia” 14, 1982, s. 199–211; *Wybrane zagadnienia z antropologii filozoficznej*, Kraków 1985; *Wypowiedź na temat duszy ludzkiej*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, red. bp B. Bejze, t. 2, Warszawa 1968, s. 73.

³⁰ Por.: T. Wojciechowski, *Wybrane zagadnienia z filozoficznej antropologii*, wyd. cyt., s. 98–99.

2.2.4. *Ludwik Wciórka*

Ludwik Wciórka³¹ w badaniach naukowych z zakresu antropologii filozoficznej podjął problem ewolucji i kreacjonizmu na tle tomistycznej teorii partycypacji³². Prezentujemy tutaj w sposób bardzo syntetyczny problem hominizacji w ujęciu L. Wciórki, podkreślając jego istotne elementy.

Do istotnych elementów w problematyce hominizacji ujętej przez poznańskiego profesora należy założenie, że przyczynowość jest podstawą ewolucyjnej i stwórczej interpretacji świata. W ujęciu tym Pierwsza Przyczyna w swojej aktywności łączy się z dynamizmem sprawczym przyczyn wtórnych. Natomiast teoria partycypacji zakłada, że przyczyny wtórne partycypują w aktywności Pierwszej Przyczyny. Aktywność ta immanentna, nie znosi odrębności i autonomii wtórnych przyczyn, a jednocześnie jest transcendentna wobec świata. W takim ujęciu możliwe są zmiany ewolucyjne wynikające z aktywności przyczyn wtórnych, które partycypują w aktywności sprawczej Pierwszej Przyczyny.

Podstawą ujęcia problematyki współdziałania Pierwszej Przyczyny z przyczynami wtórnymi według L. Wciórki jest tomistyczna teoria partycypacji oraz interpretacja w ramach tej teorii poglądów A. D. Sertillangesa, P. Teilharda de Chardin i K. Rahnera.

2.2.5. *Kazimierz Kloskowski*

Kazimierz Kloskowski³³ w wielu pracach dotyczących genezy życia na Ziemi podejmował zagadnienie antropogenezy w koncepcji filozofii liczącej się z naukowym obrazem świata. Najpełniej swoją myśl na ten temat wyraził w pracy *Filozofia ewolucji i filozofia stwarzania*: t. 1: *Między ewolucją a stwarzaniem*; t. 2: *Pogodzone bliźniaki. Rzecz o ewolucji i stwarzaniu*³⁴. W analizach swoich wyszedł z założeń:

³¹ Ludwik Wciórka (1928–2000) podstawowe studia teologiczne ukończył w Wyższym Seminarium Duchownym w Poznaniu w 1954 r. i tam otrzymał święcenia kapłańskie. Następnie studiuje na Wydziale Filozofii KUL i kończy te studia stopniem doktora filozofii w 1962 r. na podstawie rozprawy *Sposób filozofowania Immanuela Kanta w jego „Krytyce czystego rozumu”*. Od 1960 r. wykłada przedmioty filozoficzne w Wyższym Seminarium Duchownym w Poznaniu i na Papiejskim Wydziale Teologicznym. Habilituje się na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej ATK w Warszawie w 1973 r. na podstawie rozprawy pt. *Ewolucja i stworzenie*.

³² Por.: na temat teorii partycypacji: J. Z. Zdybicka, *Partycypacja bytu*, Lublin 1972; C. Fabro, *Participation et causalité selon saint Thomas d'Aquin*, Louvain – Paris 1961; L. G. Geiger, *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, Paris 1953²; L. Wciórka, *Ewolucja i stworzenie. Próba reinterpretacji problematyki ewolucji i stworzenia na podstawie tomistycznej koncepcji partycypacji*, Poznań 1976.

³³ Kazimierz Kloskowski (1953–1999); pełna nota biograficzna i bibliograficzna znajduje się w pracy *Kazimierz Kloskowski (1953–1999)*, pod red. J. M. Dołęgi i J. Mellera, AUM, Olecko 2000.

³⁴ K. Kloskowski, *Filozofia ewolucji i filozofia stwarzania*, t. 1: *Między ewolucją a stwarzaniem*, t. 2: *Pogodzone bliźniaki. Rzecz o ewolucji i stwarzaniu*, Wyd. ATK, Warszawa 1999.

- 1) otaczająca rzeczywistość ma charakter procesualny;
- 2) najpełniej poznawalna i rozumiana jest w świetle epistemologii ewolucyjnej³⁵.

Zdaniem K. Kloskowskiego możliwość rozwiązania problemu: **kreacja czy ewolucja** jest możliwe w przyjęciu twierdzenia, że ewolucja to proces twórczy, lub że ewolucja to swoista chwila aktu stworzenia³⁶.

Zakończenie

W zakończeniu należy podkreślić w sposób szczególny twórczość K. Klósaka, który przez swoje badania naukowe, dotyczące twórczości P. Teilharda de Chardin, przyczynił się do upowszechnienia jego idei na terenie polskiej myśli filozoficznej i tomistycznej. Jednocześnie analityczna i wnikliwa interpretacja jego dorobku naukowego, prowadzona przez profesora Akademii Teologii Katolickiej, pozwoliła na zrozumienie głównych koncepcji teilhardowskich. Zaproponowana próba rozwiązania problemu ewolucji i kreacji przez K. Kloskowskiego w podejściu interdyscyplinarnym w badaniach naukowych stanowi dalszy nurt badań naukowych i filozoficznych w końcu XX wieku.

Wymienione interpretacje współdziałania Pierwszej Przyczyny i przyczyn wtórnych są próbą zrozumienia i przybliżenia Czytelnikowi istotnych zasad w wyjaśnianiu rozwoju świata w nurcie tej filozofii, a ponadto ewolucyjny model kreacjonizmu może być zastosowany do wyjaśniania biogenezy, antropogenezy i duchowego rozwoju człowieka.

³⁵ Tamże, t. 1; por. s. 190–206.

³⁶ Tamże, s. 203.

JÓZEF M. DOŁĘGA

THE EVOLUTIONARY MODEL OF CREATIONISM

(Summary)

The article puts special emphasis on K. Kłósak's works whose researches on works by P. Teilhard de Chardin had contributed to the popularization of de Chardin's ideas in the field of Polish philosophical and Thomistic thought. At the same time, Kłósak's analytical and thorough interpretation of de Chardin's academic achievements allowed to understand the main Teilhard conceptions. An attempt at solving the problem of evolution and creation in the interdisciplinary approach of scientific research, proposed by K. Kłoskowski, constitutes a further current in scientific and philosophical research of the late 20th century.

The mentioned interpretations of cooperation of the First Cause and secondary causes are an attempt to understand and introduce the reader to essential rules of explaining the development of the world in that current in philosophy. Moreover, the evolutionary model of creationism can be applied to explain biogenesis, anthropogenesis, and the spiritual development of man.

Key words: **creationism, evolution, Kazimierz Kłósak.**

Adres do korespondencji

Address for correspondence

Ks. prof. dr hab. Józef M. Dołęga
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Instytut Ekologii i Bioetyki
ul. Dewajtis 5
01-815 Warszawa

MAREK KONARZEWSKI

EWOLUCJA NATURY LUDZKIEJ¹

Wstęp

Pod względem cech biologicznych człowiek jest bez wątpienia częścią świata ożywionego. Ludzkie DNA składa się z tych samych elementów co DNA wirusów, a wiele podstawowych procesów biochemicznych, przebiegających w komórkach ludzkiego ciała, nie różni się od procesów zachodzących w komórkach roślin czy zwierząt bezkręgowych. Przekonanie o jedności świata ożywionego stało się paradygmatem, zaś tłumacząca je teoria doboru naturalnego jest najważniejszym narzędziem metodologicznym współczesnej biologii. Jednakże oddziaływanie teorii doboru naturalnego sięga daleko poza dociekania naukowe. Jej uznanie stoi bowiem w sprzeczności z literalną interpretacją Księgi Rodzaju, co przez dziesięć lat było zarzewiem konfliktu teologii z darwinizmem.

W chwili obecnej konflikt ten zdecydowanie stracił na ostrości, w dużej mierze za sprawą głośnego listu Jana Pawła II, skierowanego w 1996 roku do członków Papieskiej Akademii Nauk, w którym Papież stwierdził: „...nowe zdobycze nauki każą nam uznać, że teoria ewolucji jest czymś więcej niż hipotezą”². Późniejsze wypowiedzi niektórych hierarchów, na przykład Kardynała Schönborna, starały się umniejszyć znaczenie papieskiego przesłania. Choć jasno wskazują one na róż-

¹ Wykład wygłoszony w ramach konferencji „Człowiek – stworzenie czy twór ewolucji”, zorganizowanej przez Międzywydziałową Katedrę Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku, Katedrę Biologii Molekularnej Akademii Medycznej w Białymstoku oraz Katedrę Bioetyki i Antropologii Filozoficznej Uniwersytetu w Białymstoku w dniach 11–13 kwietnia 2005 r.

² „L'Osservatore Romano” 1, 1997, s. 18–19.

nice zdań dzielące duchownych kościoła katolickiego, to można dziś z dużą dozą pewności stwierdzić, iż chrześcijański pogląd na istotę człowieka jest do pogodzenia z wizją kreowaną przez darwinizm. To ostatnie stwierdzenie obwarowane jest jednak bardzo istotnym warunkiem, wyartykułowanym zresztą we wspomnianym papieskim przesłaniu. Jan Paweł II powołuje się w nim na św. Tomasza³ oraz Encyklikę *Humani Generis*⁴ Piusa XII, przypominając, że zarówno intelekt człowieka, jak i jego duchowość pochodzą od Boga. Zatem o ile *Magisterium* Kościoła katolickiego jest skłonne zaakceptować teorię Darwina w odniesieniu do fizyczności człowieka, to w przypadku umysłowości *Homo sapiens* kreśli wyraźną linię demarkacji, odgradzającą badania naukowe od tego, co uważa za kwintesencję natury ludzkiej, a szczególności jej pierwiastek duchowy. Choć natura ta nie jest w przytaczanych tekstach wyraźnie określana, to z dużą dozą pewności należałoby do niej również zaliczyć etykę i moralność, a także uczucia wyższe, na przykład miłość i altruizm.

Trzeba wyraźnie powiedzieć, że z gruntu tomistyczne nauczanie Kościoła dotyczące wielu istotnych elementów natury człowieka jest kontestowane przez część przyrodników. W ostatnich trzydziestu latach najpierw wśród sporej grupy biologów, a potem również wśród psychologów zaczęły upowszechniać się przekonania negujące wyjątkowy charakter natury ludzkiej. Ich wyraziciele postrzegają ewolucję ludzkiego intelektu jako kontinuum, którego poszczególne aspekty dadzą się wywodzić z rudymenarnych cech posiadanych przez zwierzęta. Ich zdaniem nadrzędną motywacją ludzkich zachowań jest maksymalizacja darwinowskiego dostosowania (*fitness*), rozumianego jako rozprzestrzenianie kopii genów w kolejnych pokoleniach. Wypada również stwierdzić, że z punktu widzenia metodologii nauk ścisłych postrzeganie poszczególnych aspektów natury ludzkiej jako rezultatów działania doboru naturalnego i formułowanie takiego stanowiska w postaci hipotezy jest w pełni uprawnione. Choć część badaczy wypowiadających się na ten temat (na przykład biolog ewolucyjny Richard Dawkins i paleontolog Steven J. Gould) jest ewidentnie inspirowana ateizmem, to z całą pewnością nie można góry zakładać, że badania nad ewolucją natury ludzkiej mają za cel przywłaszczenie przez naukę znacznej części *sacrum*. Jak jednak się za chwilę okaże, zastosowanie teorii ewolucji do badania cech intelektu człowieka może być oskarżane o odzieranie niektórych ludzkich uczuć wyższych (na przykład altruizmu) z ich nadzwyczajności bądź też o dostarczanie usprawiedliwień dla zachowań potępianych przez etykę chrześcijańską, na przykład zdrady małżeńskiej i nieuczciwości. Już choćby z tego powodu współczesne badania ewolucyjne nad naturą ludzką powinny stać się obiektem zainteresowania teologii, etyki i filozofii.

³ *Summa Theologica*, I-II, q. 3, a. 5, ad 1.

⁴ *Humani Generis*, AAS 42 (1950), s. 575.

1. Czy ludzkie zachowania mogły powstać na drodze doboru naturalnego?

Warunkiem *sine qua non* powstania jakiegokolwiek refleksji intelektualnej jest posiadanie świadomości własnego istnienia. Świadomość jest zdolnością do doświadczenia „ja”, tj. doświadczenia odrębności własnego istnienia względem otaczającej rzeczywistości. Coraz większa część badaczy skłonna jest przyznać, że zwierzęta, a szczególnie ptaki i ssaki są w mniejszym lub większym stopniu świadome. Czemu taka świadomość miałaby służyć? W najprostszej postaci świadomość odrębności własnego „ja” od otaczającego świata pozwala na planowanie własnego zachowania, czego najprostszym przejawem jest umiejętność przeprowadzenia tzw. „manewru ominięcia”, do wykonania którego zdolne są również niektóre bezkręgowce, na przykład ośmiornice. Polega on na precyzyjnym zaplanowaniu trasy dotarcia do celu (na przykład miejsca, w którym znajduje się pokarm) z ominięciem przeszkód terenowych, uniemożliwiających bezpośredni kontakt sensoryczny z tymże celem. Wykonanie takiego manewru możliwe jest jedynie u organizmów posiadających zdolność do traktowania siebie jako wyróżnionego w czasie i przestrzeni punktu odniesienia, względem którego może on dokonać projekcji swoich przyszłych zachowań. Powszechność takiej umiejętności w świecie zwierząt niewątpliwie wskazuje na to, że rudymenty świadomości mogą powstać w następstwie działania selekcji naturalnej. W podobny sposób najprawdopodobniej ewoluowały znacznie bardziej złożone formy aktywności intelektualnej. Jak słusznie zauważa B. Lindahl⁵, umożliwiały one symulowanie przyszłych wydarzeń w wirtualnym świecie tworzonym przez mózg. Taka zdolność przyczyniała się do trafnego przewidywania przyszłości, co z kolei znacznie zwiększało darwinowskie dostosowanie. Czy jednak na podobnej zasadzie można również wywieść powstanie uczuć wyższych, etyki oraz będących pod ich wpływem zachowań?

Jedną z postaw niezwykle cenionych we wszystkich największych systemach religijnych jest altruizm. Bezinteresowna troska o dobro innych oraz gotowość do największych poświęceń nie jest jednak cechą wyłącznie ludzką. Większość zwierząt broni swego potomstwa, często czyniąc to z narażeniem życia. Powszechnie znanym przykładem zachowań altruistycznych jest poświęcenie pszczół-robotnic, gotowych zginąć w obronie własnej rodziny. Czy jednak takie zachowania są rzeczywiście „bezinteresowne”? Pytanie to od dawna intrygowało biologów, samo zaś istnienie altruizmu stanowiło bardzo poważny problem badawczy. Jeśli bowiem przyjmimy, że altruści ponoszą koszty swoich zachowań, a przecież bez kosztów nie ma mowy o altruizmie, to takie zachowanie stoi w jaskrawej sprzeczności

⁵ B. I. B. Lindahl, *Consciousness and biological evolution*, „Journal of Theoretical Biology” 187, 1997, s. 613–629.

z podstawowym postulatem teorii doboru naturalnego, jakim jest maksymalizacja tempa kopiowania własnych genów. Innymi słowy, geny altruistów nie mogłyby się utrzymywać w kolejnych pokoleniach, jeśli tylko inne osobniki byłyby mniej skłonne do altruistycznych zachowań. A przecież codzienna obserwacja uczy nas, że altruizm nie jest, niestety, zjawiskiem powszechnym, zarówno wśród zwierząt, jak i ludzi.

Zagadka istnienia altruizmu została rozwiązana w 1964 roku przez wybitnego brytyjskiego biologa W. D. Hamiltona. Zauważył on, że większość aktów altruizmu obserwowanych u zwierząt ma miejsce wśród najbliższych krewnych, tak jak we wspomnianym przed chwilą przykładzie pszczół. W obrębie roju wszystkie siostry-robotnice noszą w swych ciałach kopie identycznych genów, które dzielą również z królową-matką. Hamilton wykazał, że w sytuacji tak bliskiego spokrewnienia często oplaca się nawet poświęcić życie w obronie najbliższej rodziny, o ile tylko przyczyni się to do propagowania wspólnego materiału genetycznego. Zdolność do desperackiej obrony własnego roju, z której słyną pszczoły, okazuje się więc nie tyle wspaniałym przykładem altruizmu, co raczej genetycznego egoizmu. Nie trzeba było długo czekać, by opisany przez Hamiltona mechanizm doboru (zwany doborem krewniaczym) został zastosowany w odniesieniu do zachowań człowieka. Niedługo potem narodziła się socjobiologia, a po niej psychologia ewolucyjna.

2. Od socjologii do psychologii ewolucyjnej

Twórcą socjologii jest wybitny amerykański biolog Edward O. Wilson, który większość swej naukowej kariery poświęcił badaniom owadów społecznych. Jednak to nie te badania uczyniły go sławnym. W 1975 roku Wilson opublikował obszerną książkę zatytułowaną *Sociobiology*, zawierającą jednoznaczную sugestię, że genetyczne mechanizmy dyktujące zachowania, na przykład wspomnianych pszczół, odnoszą się również do społeczności ludzkich. W swojej kolejnej książce *O naturze ludzkiej* Wilson tak oto lapidarnie streścił swoje zapatrywania: „...stwierdziłem, że prawidłowości, które jak się obecnie okazało całkiem dobrze stosują się do ogółu zwierząt, mogą być też z powodzeniem spożytkowane przez nauki społeczne”⁶. Socjobiologia szybko zdobyła sobie zarówno licznych zwolenników, jak i zagorzałych przeciwników. Jednakże w ciągu następnych kilkunastu lat po powstaniu socjologii temperatura rozniecanych przez nią sporów opadła

⁶ E. O. Wilson, *O naturze ludzkiej*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1988.

i stała się ona jedną z dość niszowych subdyscyplin naukowych. Jej miejsce w dużej mierze zajęła psychologia ewolucyjna, którą łączy z poprzedniczką kilka ważnych założeń. Przede wszystkim postuluje ona genetyczną determinację części ludzkich zachowań. Postulat ten jest logiczną konsekwencją uznania doboru naturalnego za podstawowy mechanizm wpływający na składowe natury człowieka. Dobór naturalny działa bowiem jedynie na cechy determinowane genetycznie. Zdaniem zwolenników psychologii ewolucyjnej miał on decydujący wpływ w czasach, gdy nasi przodkowie byli jeszcze łowcami-zbieraczami żyjącymi w niewielkich grupach rodzinnych. Dlatego, jak twierdzą psychologowie ewolucyjni, współczesna natura ludzka jest spuścizną paleolitycznej historii naszego gatunku. Ponadto determinacja genetyczna cech natury ludzkiej powinna znajdować odzwierciedlenie w budowie specyficznych części mózgu, będących ich materialnym siedliskiem. Stąd też postulat modularności struktur mózgowych, odpowiadającej modularności ludzkich zachowań.

Jak więc należy postrzegać ludzką naturę według psychologii ewolucyjnej? Zaczniemy od wspomnianego już altruizmu. Znamiennym przykładem zastosowania mechanizmu doboru krewniaczego do objaśniania ludzkich zachowań były badania przeprowadzone przez grupę E. Bernsteina⁷, w których porównano chęć do niesienia pomocy w sytuacji, gdy pomoc ta mogła stworzyć zagrożenie dla życia. Okazało się, że badane osoby były znacznie bardziej skłonne do narażania się w okolicznościach, gdy potrzebującym pomocy był ich bliski krewny. Nie ulega jednak wątpliwości, że akty altruizmu często mają miejsce między osobami zupełnie nie spokrewnionymi. Do wyjaśnienia tego zjawiska psychologowie ewolucyjni wykorzystują koncepcję tak zwanego altruizmu zwrotnego, sformułowaną w 1971 roku przez amerykańskiego biologa Roberta Triversa. Uznał on, że między nie spokrewnionymi osobnikami do aktów altruizmu może dochodzić tylko na zasadzie wzajemności, a koszt ponoszony przez altruistę jest niższy niż korzyść biorcy. Koncepcja altruizmu zwrotnego okazała się niezwykle przydatna do wyjaśniania zachowań społecznych naszych najbliższych biologicznych kuzynów – małp człekokształtnych. Bardzo często świadczą one sobie nawzajem drobne przysługi, które służą im do budowania złożonych aliansów. Akty altruizmu odgrywają zaś często rolę sygnałów anonsujących jakość osobnika-„altruisty”, które przynoszą mu korzyści w postaci prestiżu społecznego, a w ostatecznym rozrachunku zwiększają szansę rozrodu.

Zdaniem zwolenników psychologii ewolucyjnej bardzo wiele z ludzkich zachowań altruistycznych również można interpretować zgodnie z koncepcją Triversa.

⁷ E. Bernstein, C. Crandall, S. Kitayama, *Some neo-Darwinian rules for altruism: Weighing cues for inclusive fitness as a function of the biological importance of the decision*, „Journal of Personality and Social Psychology” 67, 1994, s. 773–789.

Jej zastosowanie do tłumaczenia tych zachowań wymagało jednakże zaadoptowania jeszcze jednej koncepcji zrodzonej na gruncie biologii ewolucyjnej, mianowicie Strategii Ewolucyjnie Stabilnej (*Evolutionary Stable Strategy*, ESS). Jej twórcy – J. M. Smith i G. R. Price – sformułowali ją w oparciu o teorię gier w celu wyjaśnienia mechanizmu ograniczania agresywnych zachowań, często obserwowanego u zwierząt. Okazało się, że z punktu widzenia maksymalizacji darwinowskiego dostosowania najbardziej opłacalną strategią jest przestrzeganie ogólnie przyjętych konwencji, nawet jeśli prowadzi to do chwilowego ustąpienia na rzecz innych. W odniesieniu do altruizmu zwrotnego zastosowanie koncepcji ESS pozwoliło na zrozumienie przyczyn, dla których społeczności altruistów nie zostają szybko zdominowane przez egoistów. W ogólniejszym kontekście ESS okazało się koncepcją tłumaczącą istnienie podstawowych reguł życia społecznego, na przykład ponadkulturowej powszechności potępienia kradzieży.

Zastosowanie ESS zainspirowało również psychologów ewolucyjnych do poszukiwania jeszcze jednego elementu niezbędnego do funkcjonowania każdej reguły społecznej, jakim są mechanizmy wykrywania przypadków łamania takich reguł. Z dużym zainteresowaniem spotkały się badania prowadzone przez zespół czołowych przedstawicieli psychologii ewolucyjnej – Johna Tooby’ego i Ledę Cosmides – w których sformułowali oni hipotezę o istnieniu specyficznej dla ludzkiego umysłu zdolności do wykrywania oszustw. W serii eleganckich doświadczeń prowadzonych wśród studentów Harvardu oraz wśród żyjących w Amazonii Indian Sziwiar, Tooby i Cosmides wykazali, że niezależnie od tła kulturowego ludzka zdolność do prawidłowego wnioskowania logicznego jest znacznie wyższa, gdy dotyczy ona sytuacji związanej z łamaniem społecznych reguł, niż zadań identycznych pod względem logicznym, lecz neutralnych ze względu na społeczny kontekst⁸.

Altruizm jest tylko jedną z cech ludzkiej *psyche*, jakiej istnienie można objaśnić za pomocą mechanizmów doboru naturalnego. Są nimi również zachowania, których wartościowanie było dotąd wyłączną domeną moralności i etyki. Jednym z nich jest na przykład ugruntowane w wielu kulturach potępienie kazirodstwa. Niewątpliwie jego bezpośrednią przyczyną było częste występowanie wad wrodzonych wśród potomstwa pochodzącego ze związków kazirodczych. W ujęciu tradycyjnej psychologii, reprezentowanym przez S. Freuda i C. Levi-Straussa, zakaz kojarzenia się najbliższych krewnych jest jedynie wynikiem nabytych ograniczeń kulturowych. Natomiast psychologia ewolucyjna postuluje istnienie genetycznie determinowanych mechanizmów neurofizjologicznych, powodujących zminimalizowanie pociągu seksualnego wśród osób wychowujących się we wspólnym środowisku.

⁸ S. L. Sugiyama, J. Tooby, L. Cosmides, *Cross-Cultural evidence of cognitive adaptations for social exchange among the Shiwiar of Equadorian Amazonia*, „Proceedings of the National Academy of Sciences” 99, 2002, s. 11537–11542.

wisku rodzinnym⁹. Mechanizm ten dobrze wyjaśnia przyczyny rzadkiego występowania związków małżeńskich wśród członków zamkniętych społeczności izraelskich kibuców, czy też licznych przypadków rozwodów wśród chińskich małżeństw zawieranych między osobami wychowującymi się razem w pierwszych latach życia.

Zdaniem psychologów ewolucyjnych działaniem doboru naturalnego można również tłumaczyć część aktów agresji. Przykładem tego jest tak zwany „efekt Kopciuszka”, polegający na częstszym występowaniu przejawów przemocy skierowanej ku przybrany dzieciom, w porównaniu do aktów przemocy notowanych wobec biologicznego potomstwa¹⁰. Pokrewieństwo genetyczne stanowi więc swoisty hamulec obniżający poziom agresji w odniesieniu do osób, z którymi dzielimy wspólne geny. W opinii psychologów ewolucyjnych innym przejawem genetycznego egoizmu jest również zjawisko zdrady małżeńskiej i związanej z nią zazdrości. Badania nad tym zagadnieniem były inspirowane licznymi doniesieniami biologów zajmujących się systemami rozrodczymi zwierząt, w tym szczególnie ptaków. Okazało się, że wśród większości gatunków uchodzących wcześniej za ściśle monogamiczne „niewierność” jest zjawiskiem bardzo powszechnym. Przeniesienie wniosków płynących z tych obserwacji na człowieka zaowocowało szeregiem prac, w których psychologowie ewolucyjni argumentowali, że zazdrość małżeńska jest cechą natury ludzkiej powstałą w następstwie działania doboru naturalnego¹¹. Zgodnie z tą koncepcją zazdrość małżeńska jest adaptacją służącą ochronie przed inwestowaniem wysiłku rodzicielskiego w wychowanie cudzego, a więc obcego genetycznie potomstwa.

Kolejną metodologiczną podporą psychologii ewolucyjnej, nawiązującą do genetycznej determinacji zachowań stała się hipoteza „dobrych genów”, zaproponowana w 1982 roku przez wspomnianego wcześniej W. D. Hamiltona i Marlene Zuk. W swej pierwotnej postaci odnosiła się ona do ewolucji trzeciorzędowych cech płciowych, takich jak wybujałe i kolorowe elementy upierzenia ptaków, na przykład ogonów samców pawie. Owe budzące podziw ozdoby są na co dzień niezwykłym obciążeniem dla właścicieli: wymagają wielkich nakładów niezbędnych do ich wytworzenia i utrzymania oraz stanowią znaczącą zawadę zmniejszającą szansę na udaną ucieczkę przed atakiem drapieżnika. Jaką więc korzyść odnosi właściciel szczególnie pięknego pawiego ogona? Zdaniem Hamiltona i Zuk zdobne pióra są uczciwym sygnałem świadczącym o genetycznej jakości ich nosiciela,

⁹ D. Liberman, J. Tooby, L. Cosmides, „Proceedings of the Royal Society of London” B 270, 2003, s. 819–826.

¹⁰ M. Daly, M. Wilson, *Child abuse and other risks of not living with parents*, „Ethology and Sociobiology” 6, 1985, s. 197–210.

¹¹ D. M. Buss, *Evolutionary Psychology: a new paradigm for psychological science*, „Psychological Inquiry” 6, 1995, s. 1–30.

podnoszącym jego seksualną atrakcyjność. Sygnał ten jest uczciwy, gdyż jedynie samce o bardzo dobrej kondycji są w stanie wyprodukować i utrzymać szczególnie piękne upierzenie.

Ludzkie ciało kryje organ nieporównanie bardziej ekstrawagancki niż pawie ogon. Jest nim mózg umożliwiający nam popisy intelektualne, które zdaniem wielu psychologów ewolucyjnych odgrywają w doborze płciowym człowieka rolę identyczną z tą, jaką należy przypisać kolorowemu upierzeniu ptaków. Bardzo trafnie myśl tę streścił Wojciech Mikołuszko, dziennikarz „Gazety Wyborczej”, w recenzji książki pod tytułem *Umysł w zalotach* autorstwa jednego z popularyzatorów psychologii ewolucyjnej, Geoffreya Millera: „Nareszcie zrozumiałem, dlaczego tak się staram pisać ciekawie i dowcipnie. Po to, by zachwalać własne geny. Tylko osobę inteligentną (czytaj: z dobrymi genami) stać na popisy elokwencji, erudycji i humoru”¹². Jeszcze dobitniej związek między doбором płciowym a cechami ludzkiej natury określił inny, poczytny popularyzator psychologii ewolucyjnej, Matt Ridley, który przesłanie swojej książki *Czerwona królowa* określił w następujący sposób: „Ta książka jest poszukiwaniem istoty ludzkiej natury. Myśl przewodnia jest następująca: nie można zrozumieć natury ludzkiej bez zrozumienia jej ewolucji ani też nie można zrozumieć, jak ewoluowała natura ludzka, bez zrozumienia ewolucji ludzkiej seksualności. Albowiem motywem naszej ewolucji zawsze była płęć”¹³. Wedle tego scenariusza przyczyną zwiększania się zdolności umysłowych człowieka był głównie dobór płciowy. Spowodował on wyzwolenie swoistego, ewolucyjnego wyścigu, w którym konkurujący między sobą przodkowie *Homo sapiens* bardzo szybko osiągnęli poziom rozwoju intelektu nieosiągalny dla innych stworzeń. Rzecz jasna powiększające się mózgi znakomicie pomagały im w zdobywaniu pożywienia i unikaniu niebezpieczeństw. Jednak ich głównym zadaniem zaczęła być analiza i odczytywanie intencji innych ludzi. Staliśmy się sami dla siebie największym wyzwaniem, a z momentem w którym to nastąpiło nasz gatunek opuścił Eden intelektualnej jedności z resztą świata ożywionego.

3. Psychologia ewolucyjna – nowy paradygmat?

Niewątpliwie zastosowanie teorii doboru naturalnego do analizy zjawisk psychicznych stworzyło nowe i wielce obiecujące perspektywy badawcze. Zdaniem części zwolenników takiego podejścia, na przykład D. M. Bussa, psychologia ewo-

¹² Wojciech Mikołuszko, recenzja książki G. Millera *Umysł w zalotach. Jak wybory seksualne kształtowały naturę człowieka*, Rebis, Poznań 2004, która ukazała się w „Gazecie Wyborczej” z dn. 08.02.2005.

¹³ Matt Ridley, *Czerwona Królowa. Płęć a ewolucja natury ludzkiej*, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 1995.

lucyjna jest w istocie propozycją nowego paradygmatu metodologicznego, który powinien zdominować ogół nauk o zachowaniu¹⁴. Jednakże nie wszyscy podzielają entuzjazm Bussa. Poza rosnącym gronem zwolenników, psychologia ewolucyjna budzi również liczne kontrowersje¹⁵, których dokładne przedstawienie wymagałoby osobnego, obszernego tekstu. Dlatego też poniżej skupię się jedynie na najważniejszych elementach dyskusji toczącej się wokół zasadności programu badawczego psychologii ewolucyjnej.

3.1. Modularność umysłu

Modularne postrzeganie ludzkiego umysłu, proponowane przez psychologię ewolucyjną jest logiczną konsekwencją rygorystycznego (często zwanego ultradarwinowskim) zastosowania teorii ewolucji. Przykładem takiego „modułu” jest zdolność do posługiwania się artykułowaną mową. Zdaniem psychologów ewolucyjnych w naszych mózgach znajdują się wspólne wszystkim ludziom struktury anatomiczno-neurofizjologiczne, umożliwiające nam opanowanie języka mówionego. Jaki jest to język, zależy od konkretnego tła kulturowego. Wspólne wszystkim istotom ludzkim są zatem tylko pewne zapisane w mózgu predyspozycje oraz, być może, głęboka struktura gramatyczna łącząca wszystkie języki świata.

Jednakże to nie modularność ludzkiego umysłu, w odniesieniu do języka mówionego, stała się przyczyną sporów. Skoro materialnym podłożem „modułów” zachowań i zdolności intelektualnych, wyróżnianych przez psychologów ewolucyjnych, powinny być konkretne, kodowane przez geny struktury mózgowe, to należy się spodziewać istnienia dającego się badać osobniczego zróżnicowania cech anatomicznych i neurofizjologicznych. Stąd też psychologia ewolucyjna właśnie w neuroanatomii i neurofizjologii stara się szukać oparcia swych tez. Po części zresztą z dużym powodzeniem. Najnowsze wyniki badań wskazują na przykład, że ilość substancji szarej mózgu, ściśle związanej z poziomem inteligencji, jest u człowieka wysoce odziedziczalna, a więc determinowana genetycznie¹⁶. Również część różnic psychicznych dzielących płcie znajduje odzwierciedlenie w wielkości i funkcjonowaniu niektórych struktur mózgowych¹⁷. Z drugiej jednak strony jak na razie nie udało się na przykład określić części mózgu odpowiadającej „detektorowi oszustw”, a jej istnienie wciąż pozostaje metodologicznym postulatem.

¹⁴ D. M. Buss, art. cyt.

¹⁵ Por. J. Panksepp, B. Panksepp, „Evolution and Cognition” 6, 2000, s. 108–131; D. J. Buller, *Evolutionary psychology: the emperor's new paradigm*, „Trends in Cognitive Sciences” 9, 2005, s. 277–283.

¹⁶ Thompson i in., *Genetic influences on brain structure*, „Nature Neuroscience” 4, 2001, s. 1253–1258.

¹⁷ Lauders i in., *Gender differences in cortical complexity*, „Nature Neuroscience” 8, 2004, s. 799–800.

Niewątpliwie odwoływanie się do osiągnięć neuroanatomii i neurofizjologii pozwoli psychologii ewolucyjnej na skuteczne, empiryczne podbudowywanie hipotez. Warto jednak zauważyć, że modularne traktowanie ludzkiego umysłu jest jeszcze jedną próbą zastosowania typowego dla biologii, redukcjonistycznego podejścia do wyjaśniania zjawisk psychicznych. Z jednej strony może się ono przyczynić do znaczącego postępu psychologii, a być może również rozstrzygnięcia, przynajmniej na gruncie biologicznym, części bardzo istotnych problemów (jak choćby wskazania przyczyn zachowań homoseksualnych). Z drugiej jednak strony będzie ono również budzić pokusę nadmiernego upraszczania wielu cech natury ludzkiej (na przykład wyrażania zdolności intelektualnych w postaci wyników uzyskiwanych w testach psychologicznych), by wtłoczyć je w ramy falsyfikowalnych hipotez naukowych. Rygorystyczne przestrzeganie metodologii nauk wymusza również potrzebę posługiwania się modelami statystycznymi, niezbędnym do ich testowania. Odgradza to psychologię ewolucyjną od pozostałych humanistycznych działów psychologii, zajmujących się zjawiskami nie poddającymi się ilościowemu opisowi.

3.2. Naiwny adaptacjonizm

Jednym z bardzo poważnych zarzutów metodologicznych, wysuwanych pod adresem psychologii ewolucyjnej jest traktowanie niemal każdego rodzaju zachowania jako adaptacji ludzkiego umysłu zwiększającej darwinowskie dostosowanie. Zmarły niedawno, znany i wpływowy krytyk psychologii ewolucyjnej Steven J. Gould wyśmiewał wręcz psychologię ewolucyjną z powodu „naiwnego adaptacjonizmu”¹⁸. Gould przywoływał zdolność człowieka do popełnienia samobójstwa jako przykład ewidentnie nieadaptacyjnego zachowania człowieka, które z oczywistych względów powinno już dawno zostać wyeliminowane przez dobór naturalny. Należy jednak zauważyć, że w pewnej mierze krytyka Goulda wynikała z przesłanek światopoglądowych. Na przykład Gould zgadzał się z Freudem i postrzegał systemy religijne jako produkt uboczny ewolucji ludzkiego mózgu, nie podlegający jakimkolwiek procesom ewolucyjnym i powstały w odpowiedzi na uświadomienie sobie nieuniknioności osobniczej śmierci. Niemniej jednak zarzuty formułowane przez Goulda pod adresem psychologii ewolucyjnej są o tyle uzasadnione, że jej zwolennicy mają często trudności z metodologicznie poprawnym testowaniem adaptacyjnego charakteru badanych zachowań. W szczególności wskazanie warunków, przy spełnieniu których testowana hipoteza uznana zostaje za obaloną, okazuje się często postulatem trudnym do spełnienia. Za przykład tego rodzaju metodologicznej pułapki może posłużyć analiza podłoża zachowań

¹⁸ S. J. Gould, *Evolution: the pleasures of pluralism*, „New York Review of Books” z dnia 26.07.1997.

altruistycznych. W sytuacji, gdy nie dają się one tłumaczyć doborem krewniaczym, prawie zawsze można się powołać na mechanizm altruizmu odwzajemnionego. Innymi słowy, w zasadzie każde zachowanie altruistyczne człowieka da się przedstawić jako efekt działania jednego z tych dwóch mechanizmów, które pośrednio lub bezpośrednio zwiększają darwinowskie dostosowanie. Takie podejście jest niebezpiecznie bliskie tautologii, a zatem nienaukowe.

Innym, istotnym problemem metodologicznym jest postulat odnoszenia wyników badań do działania doboru naturalnego. Krytycy psychologii ewolucyjnej zwracają uwagę na znaczące osłabienie mechanizmów doboru naturalnego, które ich zdaniem w zasadzie nie działają na współczesne populacje ludzkie, szczególnie w krajach wysoko uprzemysłowionych. Związane jest to między innymi z postępem medycyny, niwelującym różnice związane z przeżywalnością i płodnością. Pogląd ten nie znajduje jednak pełnego empirycznego poparcia, szczególnie w odniesieniu do doboru płciowego. Na przykład polski antropolog Bogusław Pawłowski wykazał, że współcześni mężczyźni o wyższym wzroście mają większe szanse na założenie rodziny i posiadanie potomstwa, a zatem są postrzegani przez kobiety jako bardziej atrakcyjni partnerzy¹⁹. Natomiast nieadekwatność nowoczesnych społeczeństw industrialnych jako obiektu badań ewolucyjnych możliwa jest do przezwyciężenia poprzez analizę zachowań członków ostatnich plemion łowiecko-zbierackich, żyjących w społecznościach o strukturze zbliżonej do tej dominującej w historii ewolucyjnej człowieka.

Oczywistym ograniczeniem są również względy etyczne, uniemożliwiające stosowanie manipulacji eksperymentalnej, będącej najefektywniejszym narzędziem badawczym. Zawęża to możliwości metodologiczne psychologii ewolucyjnej do wnioskowania pośredniego, najczęściej opartego na obserwacji celowanej. Tego rodzaju obserwacje są uznaną metodą badawczą, szeroko stosowaną na przykład w astrofizyce. Polega ona na przewidywaniu faktów obserwacyjnych służących testowaniu analizowanych hipotez, a następnie prowadzeniu obserwacji mających zweryfikować przewidywania. Choć nie mamy możliwości manipulowania na przykład odległymi galaktykami, to nie ulega wątpliwości, że stosowanie obserwacji celowanej przyczyniło się do oszałamiającego postępu, na przykład w astronomii i w astrofizyce. Teoretycznie nie ma więc powodu przypuszczać, że podobne podejście nie sprawdzi się w odniesieniu do badań nad ludzkimi zachowaniami. Jednakże zasadniczą różnicą metodologiczną dzielącą dyscypliny nauk ścisłych od psychologii jest to, że w przypadku zjawisk psychicznych nie jest zwykle możliwe określenie i uwzględnienie wszystkich, wpływających na nie czynników. Stąd też interpretacja nawet pozornie jednoznacznych wyników badań nastrocza często

¹⁹ B. Pawłowski, R. I. M. Dunbar, A. Lipowicz, *Evolutionary fitness: Tall men have more reproductive success*, „Nature” 403, 2000, s. 156.

poważnych trudności. Przykładem tego są uwagi krytyczne formułowane przez przeciwnika psychologii ewolucyjnej D. J. Bullera²⁰ pod adresem badań prowadzonych przez M. Daly'ego i M. Wilsona nad wspomnianym już „efektem Kopciuszka”. Jak uważa Buller, opisywane przez Daly'ego i Wilsona częste występowanie przypadków maltretowania dzieci przez przybranych rodziców jest artefaktem statystycznym, będącym wynikiem dokładniejszego monitorowania sytuacji takich dzieci przez służby socjalne, w porównaniu do dzieci wychowywanych przez rodziców biologicznych. Należy jednak zauważyć, że krytyka Bullera dotyka tu jedynie niedoskonałości metod obserwacji i zbierania danych, będących wspólną ułomnością wszelkich badań psycho-społecznych. Natomiast nie podważa ona zasadności proponowanego przez psychologię ewolucyjną paradygmatu badawczego, odwołującego się do wpływu doboru naturalnego na naturę człowieka.

3.3. Znaczenie ewolucji kulturowej

Niewątpliwie poważnym zarzutem formułowanym pod adresem badaczy stojących teorię doboru naturalnego do badania ludzkiej natury jest niedocenia nie przez nich znaczenia ewolucji kulturowej. Zarzut ten w dużej mierze znajduje odbicie w trwającej od dawna, szczególnie w literaturze anglosaskiej, dyskusji nad wpływem determinacji genetycznej i środowiskowej ludzkich zachowań (ang. *nature vs. nurture*). Zasadniczym argumentem zwolenników przemożności wpływu kulturowego na ludzkie zachowania jest ogromne tempo ewolucji kulturowej, przewyższające o rzędy wielkości zmiany zachodzące pod wpływem doboru naturalnego²¹. W istocie jednak trudno byłoby znaleźć psychologów ewolucyjnych w jednoznaczny sposób negujących wpływ oddziaływań kulturowych. Psychologia ewolucyjna wskazuje raczej na istnienie predyspozycji do konkretnych rodzajów zachowań determinowanych mechanizmami doboru naturalnego. Predyspozycje te objawiają się pod postacią uchwytneho jedynie metodami statystycznymi, częstszego występowania zachowań zgodnych z przewidywaniami płynącymi z rozważań ewolucyjnych, niż zachowań nie dających się w ten sposób wyjaśnić. W tym właśnie, jak argumentują psychologowie ewolucyjni, należy doszukiwać się przyczyn ponadkulturowego rozpowszechnienia wielu cech natury ludzkiej, na przykład altruizmu czy nepotyzmu. Nie zaprzecza to więc indywidualnej zdolności do przewyższania dyktatu determinacji genetycznej i nie dostarcza prostego usprawiedliwienia zachowań zgodnych co prawda z kierunkiem działania doboru naturalnego (na przykład skłonności do zdrady małżeńskiej sprzyjającej propagacji genów), ale nie mieszczących się w normach etycznych i moralnych.

²⁰ D. J. Buller, art. cyt.

²¹ S. J. Gould, art. cyt.

Zagadnienie wpływu ewolucji kulturowej i biologicznej na naturę ludzką jest jednak daleko bardziej złożone, niż wynikałoby to z prostej dychotomii narzucającej przez determinację genetyczną i środowiskową. Należy tu pokrótce wspomnieć o memetyce – próbie przedstawienia ewolucji kulturowej jako procesu w dużej mierze podlegającego procesom analogicznym do doboru naturalnego. W opinii jednego z twórców memetyki, Richarda Dawkinsa, obiektem takiego doboru są porcje informacji, zwane memami, replikujące się w ludzkich umysłach na podobieństwo komputerowych wirusów. Rozprzestrzenianie memów jest niezależne od przekazu informacji genetycznej, a być może nawet w stosunku do niego nadrzędne. Przykładem takiego procesu jest, zdaniem Dawkinsa, zarówno zmieniająca się moda na nakrycia głowy, jak i historia rozpowszechniania się religii²², a o nadrzędności doboru memetycznego nad naturalnym świadczy powszechność występowania celibatu w systemach religijnych.

Choć celem memetyki jest wyjaśnienie motywacji ludzkich zachowań poprzez odwoływanie się do mechanizmów zbliżonych w swej istocie do doboru naturalnego, to nie powinna być ona utożsamiana z psychologią ewolucyjną. Trzeba jasno stwierdzić, że memetyka traktowana jest przez większość biologów ewolucyjnych z nieufnością. Głównym tego powodem jest jej uwikłanie w spory ideologiczne, czego najlepszym przykładem są poglądy Dawkinsa²³. Przynajmniej na razie plasują one memetykę poza obszarem ścisłych badań naukowych, do którego aspiruje psychologia ewolucyjna.

4. Czy psychologia ewolucyjna stanowi zagrożenie dla sacrum?

Powstanie i rozwój psychologii ewolucyjnej jest konsekwencją niebywałych sukcesów, jakie w drugiej połowie XX wieku przyniosło zastosowanie teorii doboru naturalnego do wyjaśniania mechanizmów zachowań zwierząt. Niewątpliwie dotychczasowe dokonania psychologii ewolucyjnej wskazują, że pod wieloma względami cechy natury ludzkiej są znacznie bliższe cechom naszych zwierzęcych przodków, niż być może byśmy sobie tego życzyli. Można się spodziewać, że dalszy rozwój tej nowej dyscypliny naukowej w coraz większym stopniu będzie zawężał obszar unikalności psychiki człowieka. W tym sensie psychologia ewolucyjna już

²² R. Dawkins, *Viruses of the Mind*, w: *Dennett and His Critics: Demystifying Mind*, ed. B. Dalhomb, Blackwell, Cambridge, Mass. 1993.

²³ Przystępnym i jak na razie jedynym polskojęzycznym źródłem informacji na temat memetyki jest książka Mariusza Biedrzyckiego, *Genetyka kultury*, Prószyński i Ska, Warszawa 1998.

stała się integralną częścią nauk ścisłych, których ekspansywny charakter tak oto celnie scharakteryzował Edmund Husserl: „Być może nie ma w całych nowożytnych czasach potężniejszej, w bardziej niepowstrzymany sposób pracy do przodu idei niż idea nauki. Jej zwycięskiego pochodzenia nie powstrzyma. W swoich uprawnionych celach jest ona faktycznie wszechogarniająca. Pomysłana w idealnie doprowadzonej do końca postaci byłaby ona samym rozumem, który nie mógłby już mieć obok siebie ani ponad sobą żadnego autorytetu”²⁴.

Jednakże dalszy rozwój psychologii ewolucyjnej nie musi koniecznie prowadzić do konfliktu z teologią, o ile tylko obie strony potencjalnego sporu będą w stanie dostrzegać i szanować zasadniczą różnicę dzielącą teologiczne i biologiczne postrzeganie istoty człowieczeństwa. Ściśle darwinowskie podejście ewolucjonistów pozwala zrozumieć tylko części ludzkiej natury służące zwiększaniu dostosowania (*fitness*). Zatem z definicji nie może ono ogarnąć całego bogactwa ludzkich zachowań wyykających się statystycznemu opisowi. Natomiast teologia postrzega człowieka jako istotę dążącą do Boga. Stawia mu więc, by tak rzec, daleko bardziej ambitne wymagania niż te, dyktowane przez paradygmat maksymalizowania dostosowania, i odpowiednio do tego interpretuje i wartościuje jego zachowania. Wreszcie teologia, w tym szczególnie teologia chrześcijańska, stawia fundamentalne pytania, na które próżno szukać odpowiedzi wyłącznie w oparciu o arystotelesowską logikę leżącą u podstaw konstruowania hipotez naukowych. Mimo upływu tysiącleci nic w tej mierze nie straciła na aktualności słynna wypowiedź Tertuliana: „...i umarł Syn Boży, jest to godne wiary, ponieważ niedorzeczne; i pogrzebany zmartwychwstał, jest to pewne, ponieważ niemożliwe”²⁵. Tajemnica wiary zawsze będzie tkwiła poza obszarem dociekań nauk ścisłych.

²⁴ E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, tłum. W. Galewicz, Biblioteka Aletheia, Warszawa 1992, s. 17.

²⁵ Tertulian, *De carne Christi*, V.

MAREK KONARZEWSKI

EVOLUTION OF HUMAN NATURE

(Summary)

In opinions on evolution of features of human mind one can spot the existence of clear dualism. Some biologists as well as the great majority of philosophers and theologians perceive human being as a creature of completely different nature from other living creatures, including biologically closest relatives of our species. As presenters of such views usually do not deny the process of evolution itself, most often they point to an enormous acceleration of the tempo of *Homo sapiens* intellectual development which took place 40 thousand years ago that, according to them, once and for all separated man from the rest of the world of nature.

However, during last 30 years, at first a large group of biologists and later psychologists became convinced that there was nothing extraordinary about the character of human nature. Proponents of that view perceive evolution of human intellect as a continuum whose individual aspects can be derived from rudimentary animal features. According to them an overriding motivation of human behavior is a maximization of Darwinian fitness. The first serious trial of such a revision of beliefs on human mind was sociobiology created by an entomologist Edward O. Wilson. Because of its radical character, sociobiology has not gained general acceptance and has been criticized both on grounds of methodology of natural sciences and philosophy. However, in recent years there have appeared more and more supporters of evolutionary psychology. They try to explain the development of features of human mind by means of theories and hypotheses borrowed from evolutionary biology and behavioral ecology, e.g. family selection, reciprocated altruism, Good Genes Hypothesis, the Red Queen Principle, and the concept of "selfish gene". Although from the point of view of methodology of science the research program of evolutionary biology is correct, at present a significant part of evolutionary psychologists' statements go far beyond still scarce empirical support. Nonetheless, evolutionary psychology will certainly become an important voice in the discussion on sources of human nature, the voice which should be ignored neither by philosophers nor theologians.

Adres do korespondencji

Address for correspondence

Prof. dr hab. Marek Konarzewski
Uniwersytet w Białymstoku
Instytut Biologii
Świerkowa 20b
15-950 Białystok

LESŁAW NIEBRÓJ
MAGDALENA KRUŻLAK

MEDYCYNĄ JAKO SZTUKA: SZTUKA I PIĘKNO

Paternalizm, który normował działania medyczne, co najmniej od czasów greckiej starożytności aż po połowę dwudziestego wieku, a być może i dłużej, nie powinien być postrzegany jedynie w perspektywie „czystego” faktu i tylko faktu [9]. Jest raczej rzeczywistością, która znajduje swoje wyjaśnienie i ufundowanie w znacznie bardziej rozległej, niż tylko dotyczącej medycyny, refleksji o naturze świata, w szczególności zaś o naturze człowieka.

Rozważania nad znaczeniem dwu greckich terminów – *kalos* i *agathos* – okazują się szczególnie owocne dla znalezienia właściwego wyjaśnienia powodzenia koncepcji paternalistycznej w medycynie. W interesującym, z punktu widzenia prowadzonej tu refleksji dotyczącej medycyny i jej etyki, kontekście termin *kalos* nabiera znaczeń takich jak: „piękny”, „ładny”, „przystojny”, „akceptowany społecznie”, „uczciwy i prawdomówny” i „szlachetny-arystokratyczny”, podczas gdy termin *agathos* winien w takim kontekście być tłumaczony poprzez terminy takie jak: „uczciwy i prawdomówny”, „dobry”, „szlachetny-arystokratyczny”, „odważny”, „godny bycia podziwianym” [7]. Pacjent doświadczający choroby, która postrzegana jest jako brzydka i zła, może osiągnąć *kalos*, dzięki umiejętnościom, zdolnościom – *agathos* – lekarza, któremu się powierza [9]. Tylko w ten sposób możliwe staje się osiągnięcie *kalokagathia* – ideału bycia „dobrym i pięknym”, ideału osiąganego przez wychowanie i właściwy styl życia wszystkich ludzi, przez działanie lekarskie tych, którzy doświadczyli choroby [7, 23]. Przywracanie do zdrowia jest więc zarówno przywracaniem do piękna, jak i dobra moralnego. Medycyna od swych greckich źródeł wskazuje zatem na zorientowanie w kierunku

piękna i dobra. Ukierunkowanie na piękno ma stać się szczególnym przedmiotem zainteresowania w niniejszym artykule.

Ukierunkowanie to, pozostaje w szczególny sposób właściwe dla sztuk zwanych sztukami pięknymi. Czy medycyna, w ten sposób zorientowana, a w tradycji nazywana sztuką, by wspomnieć choćby słynne aforyzmy z *Corpus Hippocraticum* („Życie krótkie, sztuka długa”), pozostaje zatem w związku, co do swej przyczyny celowej, ze sztukami pięknymi, a jeżeli tak, to w jakim? Celem niniejszego artykułu jest zbadanie, czy sposób odniesienia do piękna pozwala odróżnić medycynę od sztuk pięknych i czy dokonanie tego odróżnienia pozwala lepiej zrozumieć tożsamość przede wszystkim medycyny rozumianej zarówno jako nauka, jak i praktyka medyczna.

Sztuki piękne i piękno

Przez najdłuższy czas w historii, gdyż aż do XIX wieku, jako główny cel sztuki uważano osiągnięcie doskonałości w realizowaniu piękna. Różnie przy tym rozumiano zarówno owo realizowanie, jak i samo piękno. Nie oznaczało ono tego samego dla starożytnych Greków, Rzymian, inaczej rozumieli je ludzie Średniowiecza, Renesansu czy epok, które po nim następowały.

Władysław Tatarkiewicz wyróżnił trzy sposoby rozumienia piękna [29]:

1. Piękno w najszerszym znaczeniu – takie było pierwotne greckie pojęcie, obejmujące również piękno moralne, a więc dziedzinę nie tylko estetyki, ale także etyki, rozumienie wyrażane najpełniej we wskazanym wyżej terminie *kalokagathia*;
2. Piękno w znaczeniu wyłącznie estetycznym, które miałoby obejmować jedynie to, co wywołuje przeżycia estetyczne, a równocześnie obejmowałoby wszystko, co takie przeżycia wywołuje – czy to barwa, dźwięk, czy myśl; zaznaczyć zapewne należy, iż właśnie takie rozumienie sztuki stało się z czasem podstawowym jej rozumieniem w kręgu kultury europejskiej;
3. Piękno w znaczeniu estetycznym, a przy tym zawężonym jedynie do dziedziny wzroku – w tym rozumieniu piękne mogły być jedynie kształt i barwa. Choć wskazane tu rozumienie piękna znane było już w starożytności (stoicy), to jednak w naszych czasach pojawia się raczej jedynie w mowie potocznej.

Mówiąc o pięknie, przyjmujemy tu drugie z proponowanych rozumień tego terminu. Natomiast realizowanie piękna przez sztukę miałoby polegać albo na stosowaniu symetrii, właściwych proporcji (pitagorejczycy, św. Augustyn), albo kładzeniu nacisku na takie cechy jak: harmonia, czystość, szlachetność, zrównoważenie czy wzniosłość uczuć.

Myśl o związku sztuki i piękna jest bardzo dawna: „Służba muzom powinna prowadzić do kochania piękna” głosił Platon (*Państwo*, 403c), a dwa tysiące lat później L. B. Alberti zalecał, aby artysta (malarz) ponad wszystko starał się o to, by części jego dzieła „zbiegły się w jedno piękno” [29]. W XVIII wieku częste były próby definiowania sztuki za pomocą piękna; próby te wyrastały z przekonania, że piękno jest intencją sztuki, jej celem, osiągnięciem, naczelną wartością, cechą rozpoznawczą, swoistą. W swej najbardziej ogólnej postaci definicje te stwierdzały: sztuką jest ten rodzaj produkcji ludzkiej, który zmierza ku pięknu i osiąga je [29].

Podobne myślenie o celu sztuki, jakie przejawiali teoretycy i artyści od starożytności aż po XIX wiek, pojawiało się również u artystów i teoretyków naszych czasów [29]. Kiedy Le Corbusier pisał w 1921 roku, że celem sztuki jest *prendre conscience des invariants*, a rzeźbiarze Gabo i Pevsner głosili, że artysta zrywa ze wszystkim, co przypadkowe i lokalne, by utrzymać „trwały rytm sił”, to w jeszcze innej terminologii zdają się wypowiadać starą teorię formy: teorię wiążącą sztuki piękne z pięknem jako ich celem, celem osiąganym w dziele tych sztuk, rozumianym zarówno jako ich „produkt”, jak i czynność do jego osiągnięcia prowadząca.

Medycyna i piękno

Przegląd literatury dokonany z wykorzystaniem elektronicznej bazy danych PubMed (<http://www.ncbi.nlm.nih.gov/entrez/query.fcgi>) pozwolił wyróżnić sześćdziesiąt trzy pozycje bibliograficzne, które odpowiadały równocześnie na hasła *beauty*, *art* i *medicine* równocześnie wpisane do wyszukiwarki. Analiza zawartości tych pozycji pozwoliła określić, w jakich relacjach do piękna (w tym do piękna wyrażonego w dziełach sztuk pięknych) postrzegana jest medycyna zwłaszcza w literaturze o charakterze medycznym, tj. takim, jaki właściwy jest dla wykorzystanego narzędzia poszukiwań bibliograficznych.

Medycyna (szeroko tutaj rozumiana) jest postrzegana jako zdolna do odkrywania piękna natury. Dzięki stosowanym przez nią narzędziom stało się możliwe zobaczenie struktur i odkrycie mechanizmów, pięknych w swoim charakterze, których poznanie byłoby jednak niemożliwe dla człowieka bez zastosowania instrumentarium (narzędzi i metod) właściwego dla naukowego poznania w medycynie [21]. Z drugiej strony równocześnie zauważa się, że wrażliwość na piękno i talent do jego wyrażania może być postrzegany jako istotny element pozytywnie wpływający na proces badawczy w nauce, w szczególności w medycynie [26]. Przy czym analiza dokonana z punktu widzenia historii medycyny pozwala stwierdzić, nie tylko istnienie takiego wpływu, lecz także jego doniosłość. Liczne artykuły o charakterze biograficznym pozwalają przy tym wnosić, że owa wrażliwość

na piękno (w tym piękno wyrażane w dziełach sztuk pięknych) jest nie tylko skuteczną drogą prowadzącą do interesujących osiągnięć naukowych, lecz także o ogromnym znaczeniu dla praktyki medycznej oraz nauczania kolejnych pokoleń lekarzy [4, 5, 6, 16, 19, 28].

Warto także zaznaczyć, że zauważa się formalną, metodologiczną doniosłość sztuk pięknych dla poznania naukowego w medycynie. Artystyczne eksperymentowanie z rzeczywistością służyć może jako wskazówka metodyczna związana z kształtowaniem podejścia medycyny do swego przedmiotu poznania [5].

Doświadczenie piękna, zwłaszcza piękna ludzkiego ciała w dziełach sztuk pięknych, rodzi szczególne zainteresowanie w literaturze medycznej z zakresu chirurgii plastycznej. Przy czym refleksja dotyczy tu zarówno wyznaczania standardów piękna człowieka na podstawie dzieł uznanych mistrzów sztuk pięknych [2, 15, 17, 24], jak i jest podstawą do wskazania historycznej i kulturowej zmienności w zakresie postrzegania owego piękna [22, 25, 27]. Podkreśla się, że studiowanie piękna ludzkiego ciała, w szczególności ludzkiej twarzy, biorąc za miarę dzieła sztuki, a nie atlasy anatomiczne, bywa cenniejsze z tego choćby powodu, że te pierwsze odzwierciedlają człowieka jako doznającego emocji, wyrażających się przecież w mimice twarzy, a czasem wręcz w całej ludzkiej postaci, których brak w dziełach drugiego ze wskazanych rodzajów [13].

Prace związane z chirurgią plastyczną nie tylko jednak odnajdują w dziełach mistrzów sztuk pięknych wzorce dla działania medycznego. Zauważa się też wpływ przebiegający niejako w drugim kierunku. Postępy medycyny (w dużej mierze chirurgii plastycznej, ale także np. stomatologii) zmieniają sposób przedstawiania piękna ludzkiej twarzy w dziełach sztuki [30].

Niezwykle specyficzną, i jak się wydaje odchodzącą w przeszłość, nicią wiążącą medycynę ze sztukami pięknymi i ich doświadczeniem piękna były rysunki obecne przede wszystkim w podręcznikach anatomicznych [11, 31]. Dla tych rysunków medycyna była w istocie czymś więcej niż tylko mecenasem, dostarczała przedmiotu, nad którym artysta pracował. Niewątpliwie jednak zaznaczyć należy, że nawet w tej sytuacji *sensu stricte* dzieła sztuki powstawały jedynie jakby przy okazji działań medycyny, same w sobie nie stanowiąc jej celu.

W medycynie, jak dowodzi dokonany przegląd literatury, obecna jest także teoretyczna refleksja nad istotą piękna, a właściwie nad jego kwestią jego miarzalności [12]. Badany jest także związek pomiędzy społecznym postrzeganiem choroby, zła moralnego oraz brzydoty [8]. W tych ostatnich badaniach wydaje się wracać pierwotne rozumienie *kalokagathia*.

Przegląd literatury dowodzi istnienia jeszcze jednego typu podejścia medycyny do dzieł sztuki i wyrażonego w nich piękna. Ma on miejsce wówczas, gdy dzieło sztuki (wyobrażenie na nim zawarte) lub artysta je tworzący staje się przedmiotem osądu ściśle medycznego. Poddana osądowi lekarskiemu Gioconda

Leonarda da Vinci zdaje się zdradzać serię zaburzeń zdrowotnych, które dość precyzyjnie można zdiagnozować [10]. Wykazać można mianowicie zaburzenia neurologiczne, mięśniowe, słuchu, astmatyczne, psychoneurotyczne, psychiatryczne, związane z nadużywaniem alkoholu, seksualne oraz stomatologiczne (*bruxismus*, zgrzytanie zębami). Zdrowotna historia twórców sztuk pięknych oceniana jest jako mogąca mieć wpływ na powstające w ich rękach dzieła. Postawiona w tym kontekście została nawet bardzo radykalna teza, zgodnie z którą doświadczenie choroby przez pewnych artystów stało się ostatecznie źródłem wzbogacenia kultury ludzkości [1]. W literaturze tej znaleźć można jednak także ostrzeżenia przed zbyt prostym przekładaniem stanu medycznego (twórcy, postaci przedstawianej) na doznanie artystyczne [3].

Wnioski

Sztuki piękne i medycyna pojmowana jako sztuka pozostają w relacji do piękna. Dla tych pierwszych jest piękno ich właściwym celem. Doskonają one swoje narzędzia i umiejętności, aby coraz pełniej ich dzieła wyrażały piękno. Działalność w obrębie sztuk pięknych jest poszukiwaniem piękna.

Mimo całej różnorodności podejść do zagadnienia piękna (doświadczanego w znacznej mierze za pośrednictwem wytworów sztuk pięknych), jaką obserwować można w medycynie, dokonując odpowiedniego przeglądu literatury, da się wyróżnić istotną cechę charakteryzującą wszystkie te podejścia. Nawet bowiem w najbardziej teoretycznych rozważaniach dotyczących istoty piękna jest ono traktowane jedynie jako pewna okoliczność związana z nauką, praktyką czy dydaktyką medycyny [20]. Nie odnajduje się tu owego bezpośredniego nakierowania na piękno, jakie obecne jest w sztukach pięknych.

O ile w sztukach pięknych dąży się do piękna i wszystko temu dążeniu zdaje się być podporządkowane, co pozwoliłoby wskazać właśnie piękno jako przedmiot materialny czynów ludzkich wykonywanych w ramach uprawiania tych sztuk, o tyle w medycynie, sztuce medycznej, pojawia się ono niejako jedynie jako okoliczność podejmowanego w innym celu (zachowania, potęgowania, przywracania zdrowia) działania. Używanie tego samego terminu „sztuka” w odniesieniu do czynów ukierunkowanych na zasadniczo różne cele może prowadzić do istotnych nieporozumień. I jakkolwiek odnoszenie do sztuk pięknych i medycyny wskazanego terminu znajduje zapewne swe historyczne uzasadnienie w fakcie, że aż do Renesansu *de facto* nie odróżniano sztuk pięknych od sztuk użytkowych [7], to pamiętać jednak trzeba, że trwale ich rozróżnienie, którego zwiastuny odnaleźć można już w dziełach Dantego [18] i które stało się udziałem późniejszych wieków, kazałoby

zapewne bardzo ostrożnie podchodzić do określania tym samym mianem „sztuki” medycyny i sztuk pięknych.

Immanuel Kant wprowadza interesujące rozróżnienie, kiedy w *Krytyce władzy sądzenia* pisze następujące słowa: „Sztukę odróżnia się też od rzemiosła; pierwsza nosi nazwę wolnej, rzemiosło natomiast można nazwać także sztuką zarobkową. Na pierwszą zapatrujemy się tak, jak gdyby mogła wypaść celowo (udać się) tylko jako gra, tzn. zajęcie, które samo dla siebie jest przyjemne – na drugą zaś w ten sposób, że jako praca, tj. zajęcie, które samo dla siebie nie jest przyjemne (uciążliwe), a nęcące tylko przez swój efekt (np. wynagrodzenie) i tym samym może być narzucone w drodze przymusu” [14, s. 226]. Rozróżnienie to odniesione do postawionego w niniejszym artykule zagadnienia (choć zapewne nie byłoby to zupełnie zgodne z myślą samego Kanta, artykuł jednak zmierza do czegoś innego niż rekonstrukcja poglądów filozofa z Królewca) pozwoliłoby określić sztuki piękne mianem sztuki, dla medycyny pozostawiając termin „rzemiosło”.

Określenie medycyny tym właśnie terminem wydaje się rodzić interesujące możliwości rozważenia w nowym, różnym od rzucanego przez termin „sztuka”, świetle, czym medycyna jest, na czym polega właściwa jej doskonałość, jakie umiejętności są właściwymi jej cnotami. Innymi słowy: co jest istotą medycyny jako rzemiosła.

Literatura

- [1] Appelboom T., *The past: a gallery of arthritics*, „Clinical Rheumatology” 8, 4, 1989: 442–452.
- [2] Bergese J. J., *Michelangelo sculptures*, „Plastic and Reconstructive Surgery” 88, 2, 1991: 375.
- [3] Berman E., *Hitchcock’s „Vertigo”: the collapse of a rescue fantasy*, „The International Journal of Psycho-Analysis” 78, 5, 1997: 975–996.
- [4] Chen I., *Focusing on the big picture*, „Science of Aging Knowledge Environment” 10, 36, 2003: nf17.
- [5] Cohen M. M., *Picasso and the art of distortion and dislocation: the artist as researcher and experimentalist*, „Journal of Craniofacial Genetics and Developmental Biology” 11, 2, 1991: 61–95.
- [6] Cook G. C., *The medical career of Robert Seymour Bridges, FRCP (1844–1930): Physician and Poet Laureate*, „Postgraduate Medical Journal” 78, 923, 2002: 549–554.
- [7] Dürriegl M.-A., *Kalokagathia – Beauty is more than just external appearance*, „Journal of Cosmetic Dermatology” 1, 2002: 208–210.

-
- [8] Gilman S. L., *Hottentotten und Prostituierte: Zu einer Ikonographie der Sexualisierten Frau*, „Clio Medica” 19, 1–2, 1984: 111–135.
- [9] Gracia D., *Fondamenti di bioetica. Sviluppo storico e metodo*, Ed. San Paolo, Milano 1993.
- [10] Gruz Hermida J., *La Gioconda desde una vision historica y medica (hipotesis patologicas en su pintura)*, „Anales de la Real Academia Nacional de Medicina” 118, 4, 2001: 807–827.
- [11] Hildebrand R., *The cranial nerves as living morphotic entities – Friedrich Arnold’s „Icones nervorum capitis”, Heidelberg 1834*, „Acta Neurochirurgica” (Wien) 92, 1–4, 1988: 5–14.
- [12] Honigsmann K., *Ist Schönheit ein medizinisch messbarer Begriff?*, „Schweizerische Rundschau für Medizin Praxis” 84, 46, 1995: 1333–1334.
- [13] Jankau J., Grzybiak M., *Mimetic muscles and emotions: Hans Memling’s fifteen century masterpiece. „Last judgment” as a study for aesthetic surgery*, „Aesthetic Plastic Surgery” 26, 2, 2002: 146–150.
- [14] Kant I., *Krytyka władzy sądzenia*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004.
- [15] Lam S. M., *Women light, and solitude*, „Archives of Facial Plastic Surgery” 4, 3, 2002: 208.
- [16] Lam S. M., *Beauty: Egon Schiele expressive sensuality*, „Archives of Facial Plastic Surgery” 5, 2, 2003: 212–213.
- [17] Mangus D. J., *Michelangelo and the female breast*, „Plastic and Reconstructive Surgery” 1991; 88(2): 374–5.
- [18] Matoré G., *Le Vocabulaire et la Société Médiévale*, Presses Universitaires de France, Paris 1985.
- [19] Nicholls J., Hill O., *Bernard Katz: his search for truth and beauty*, „Journal of Neurocytology” 32, 5–8, 2003: 425–430.
- [20] Niebrój L., Kruźlak M., *Rola edukacji estetycznej w kształceniu studentów uczelni medycznych*, „Pedagogika Szkoły Wyższej” 23, 2004: 163–170.
- [21] Orci L., Pepper M. S., *Microscopy: an art?*, „Nature Reviews. Molecular Cell Biology” 3, 2, 2002: 133–137.
- [22] Pagan J., *A touch of the Orient. Horticulturist brings far eastern beauty to the west*, „Contemporary Longterm Care” 24, 1, 2001: 58.
- [23] Pigeaud J., *Homo quadratus. Variations sur la beauté et la santé dans la médecine antique*, „Gesnerus” 42, 3–4, 1985: 337–352.
- [24] Romm S., *Art, love, and facial beauty*, „Clinics in Plastic Surgery” 14, 4, 1987: 579–583.
- [25] Romm S., *The changing face of beauty*, „Aesthetic Plastic Surgery” 2, 1989: 91–98.

- [26] Root-Berstein R. S., *Harmony and beauty in medical research*, „Journal of Molecular and Cellular Cardiology” 19, 11, 1987: 1043–1051.
- [27] Shirakabe Y., *The development of aesthetic facial surgery in Japan: as seen through a study of Japanese pictorial art*, „Aesthetic Plastic Surgery” 14, 3, 1990: 215–221.
- [28] Strous G. J., *Hans Geuze: a career full of fascination for function and beauty of cellular structures*, „Traffic” 2, 12, 2001: 921–923.
- [29] Tatarkiewicz W., *Dzieje sześciu pojęć: sztuka, piękno, forma, twórczość, od twórczość, przeżycie estetyczne*, PWN, Warszawa 1988.
- [30] Trumble A., *Changing concepts of decorum and allure in the representation of teeth in art*, „Annals of the Royal Australasian College of Dental Surgeons” 14, 1998: 35–40.
- [31] Whittern J., *Who was... Anna Atkins?*, „Biologist” (London) 47, 3, 2000: 129–130.

LESŁAW NIEBRÓJ
MAGDALENA KRUŻLAK

MEDICINE AS ART: ART AND BEAUTY

(Summary)

Medicine has been called art since ancient times. However, the term “art” is still not clear when applied to medicine. The article aims to redefine the conception of art, taking into account its relation to the conception of beauty. In the traditional conception of art, understood as fine arts, beauty is its proper aim. When “art” is understood as a “craft” or “trade”, beauty is only one of its properties. In conclusion, there are indicated reasons why it would be better to describe medicine as craft rather than art.

Key words: **beauty, art, medicine.**

Adres do korespondencji

Address for correspondence

dr Lesław Niebrój
Śląska Akademia Medyczna
Zakład Filozofii i Pedagogiki
ul. Medyków 12
40-752 Katowice
e-mail: zakfilet@slam.katowice.pl

KAZIMIERZ TRZĘSICKI

MEDYCZNA ETYKA INFORMATYCZNA. PRZEDMIOT I GŁÓWNE PROBLEMY*

Wprowadzenie

Etyka informatyczna (**C**omputer **E**thics – CE) ma swoje początki w pracach Norberta Wienera, ojca cybernetyki. Około 1948 r. podjął rozważania nad oddziaływaniem technologii informatycznej i telekomunikacyjnej (**I**nformation **C**ommunication **T**echnology – ICT) na świat ludzkich wartości takich, jak pokój, wiedza, zdrowie, edukacja, sprawiedliwość. Opublikowana w 1950 r. jego książka *The Human Use of Human Beings* [Wiener 1950] ustaliła jego pozycję jako twórcy CE. Od połowy lat sześćdziesiątych, gdy Don Parker zapoczątkował badania nietycznego i nieuprawnionego wykorzystywania komputerów, CE wciąż się rozwija. Stworzenie przez Weizenbauma systemu ELIZA do przetwarzania języka naturalnego było kolejnym ważnym wydarzeniem dla CE. ELIZA imitowała psychologa. Weizenbauma zbulwersowała sugestia psychiatrów o możliwości wykorzystania programu w celach terapeutycznych. Przerażony tym Weizenbaum podjął prace nad filozoficznymi problemami, jakie niesie mechanizacja ludzkich sprawności i talentów. W książce *Computer Power and Human Reason* [Weizenbaum 1976] opublikowanej w 1976 r. Weizenbaum rozważa obawy, jakie ma w związku z nowoczesną technologią i sztuczną inteligencją (**A**rtificial **I**ntelligence – AI).

* Jest to polskojęzyczna wersja tekstu oparta na moim artykule: *Medical informatics ethics (subject and major issues); In Search of Social Order* – „Studies in Grammar, Logic and Rhetoric”, 8 (21) 2005, s. 55–72. Praca została wykonana w ramach grantu KBN 3 T11F 01130.

Ochrona zdrowia jest bardzo ważnym obszarem zastosowań ICT od samego początku rozwoju tej technologii. Trudno przecenić zalety ICT i ocenić nadzieje na lepszą ochronę zdrowia, jakie się z nią wiąże. Postępy ICT dają nowe możliwości nie wskazują jednak żadnych etycznych zasad postępowania przy korzystaniu z nich. Obawy i niepokój związane z etycznymi implikacjami stosowania ICT w medycynie i ochronie zdrowia są wciąż aktualne. Kwestie te są przedmiotem wystąpień konferencyjnych (np. ETHICOMP), publikacji (np. *Ethics, Computing, and Medicine: „Informatics and the Transformation of Health Care”* [Goodman 1998]), nauczania (wykład „*Ethical, Legal and Social Issues in Medical Informatics*” (Etyczne, Prawne i Społeczne Problemy Informatyki Medycznej) MINF 515 – 2 pkt. kredytowe – prowadzony jest przez Department of Medical Informatics & Clinical Epidemiology, Oregon Health Sciences University¹: W Medical College of Wisconsin² prowadzony jest wykład „*Ethics in Medical Informatics*” (Etyka w Informatyce Medycznej) MI-13201³. Powołano organizacje, których celem jest ustanawianie i monitorowanie etycznych standardów korzystania z ICT w medycynie, np. The Health On the Net Foundation (HON)⁴. Ta pozarządowa organizacja została powołana w 1995 r. pod egidą Direction générale de la santé Département de l’Action Sociale et de Santé: République et canton de Geneve, Szwajcaria). Porfirio Barroso Asenjo na konferencji ETHICOMP 95 przedstawił już wówczas obowiązujący w Grecji „Kodeks Deontologiczny Informatyków Zdrowia” (Health Informaticians’ Deontology Code – HIDEC). W 2000 r. eHealth Ethics Initiative (Inicjatywa Etyczna e-Zdrowia) zgłosiła międzynarodowy kodeks etyki dla stron i serwisów internetowych dotyczących ochrony zdrowia⁵. Istnieją grupy robocze zajmujące się badaniami etycznych i prawnych zagadnień informatyki medycznej, np. Working Group „Ethical, Legal, and Social Issues”

¹ Zob. <http://www.ohsu.edu/dmice/courses/offering.shtml>. Wykład obejmuje następujące tematy: Zabezpieczenie poufności i prywatności w środowisku elektronicznym; Implikacje zastosowania telemedycyny i narzędzi wspomagających decyzje w diagnostyce i leczeniu; Implikacje elektronicznej komunikacji dla relacji lekarz-pacjent; Zasady projektowania i funkcjonalności stron Sieci zorientowanych na konsumenta.

² Zob. <http://www.mcw.edu/display/Home.asp>.

³ Zob. http://www.journeyofhearts.org/jofh/jofh_old/minf_528/intro.htm. Wśród tematów wykładu są: privacy, security, confidentiality, encryption, coding, reimbursement, conflicts of interests, reporting, protecting information (prywatność, bezpieczeństwo, poufność, kodowanie, szyfrowanie, opłaty, konflikty interesów, raportowanie, ochrona informacji.)

⁴ Misją HON jest pomoc laikom oraz osobom bez wiedzy medycznej i praktykującym medykom w korzystaniu z użytecznej i wiarygodnej medycznej i zdrowotnej informacji *online*. HON dostarcza instrukcji w zakresie ustanawiania etycznych standardów dla tworzących strony internetowe. Więcej na stronie: <http://www.hon.ch/> *The Code of Conduct for Medication and Health Web Sites* (Kodeks postępowania dla medycznych i zdrowotnych stron internetowych) został przetłumaczony na język polski przez Piotra Kasztelowicza (<http://www.hon.ch/HONcode/Polish>) i ogłoszony na II Konferencji Medycznego Internetu (II Conference of Medical Internet) w 1997.

⁵ <http://www.ihealthcoalition.org/ethics/ehcode.html>.

(ELSI-WG) of American Medical Informatics Association (AMIA), (Grupa Robocza „Etyczne, Prawne i Społeczne zagadnienia” Amerykańskiego Stowarzyszenia Informatyki Medycznej⁶. W 2002 r. w Taipei Międzynarodowe Stowarzyszenie Informatyki Medycznej (International Medical Informatics Association – IMIA)⁷ poparło „Etyczny Kodeks Praktyki” („The Ethical Code of Practice”)⁸. Grupa robocza IMIA „Ethical, Legal, and Social Issues” była reprezentowana przez Petera Winkelsteina (z AMIA)⁹.

W niniejszym artykule dyskutowane będą status metodologiczny i główne problemy medycznej etyki informatycznej (Medical Informatics Ethics – MIE).

Wskazać można przynajmniej dwie grupy zagadnień. Jedna dotyczy istniejących problemów etyki medycznej (Medical Ethics – ME), które nasiliły się w związku z zastosowaniem ICT w medycynie, np. problemy prywatności i anonimowości. Druga grupa obejmuje potencjalnie nowe problemy, które choć jeszcze się nie ujawniły, przynajmniej w jakiś znaczący sposób, np. stworzenia cyborga.

MIE obejmuje problemy CE, które odnoszą się do zdrowia i opieki zdrowotnej oraz problemy ME, które ujawniły się w związku z zastosowaniami ICT. Znaczy to, że MIE nie jest oddzielną dyscypliną naukową. Jest raczej konglomeratem CE i ME. Na przykład problem sprzedaży leków za pomocą internetu należy do CE, zaś zagadnienia odnoszące się do leczenia wspomaganego przez system ekspertowy należą do ME. Będziemy próbowali oddzielić problemy MIE, które są rozważane przez CE od problemów MIE, które są przedmiotem ME. Okazuje się, że granica ani nie jest jasna, ani łatwa do ustanowienia. Obszary styczne są rozmyte. Naszym celem nie jest wyczerpanie głównych tematów, a szereg poruszonych tu kwestii wymaga dalszych badań.

⁶ Misją Grupy jest:

- Zwrócenie uwagi i zwiększenie świadomości etycznych, prawnych i społecznych problemów informatyki zdrowotnej.
- Świadczenie podstawowej pomocy członkom AMIA oraz wszystkim napotykałym etyczne, prawne i społeczne zagadnienia w zawodowym i akademickim zaangażowaniu.
- Identyfikacja dodatkowych zasobów i rozwój programów edukacyjnych i materiałów szkoleniowych dla członków AMIA i innych osób.
- Prowadzenie i wspieranie badań naukowych mających na celu określenie etycznych, prawnych i społecznych zagadnień informatyki zdrowotnej oraz poszerzoną dyskusję oraz analizę tych zagadnień.

Zob. <http://www.amia.org/working/elsi/main.html>

⁷ <http://www.imia.org>.

⁸ IMIA Kodeks Etyki Zawodowej dla Informatyki Zdrowotnej – IMIA Code of Ethics for Health Information Professionals. Zob. <http://www.imia.org>

⁹ Zob. http://www.imia.org/2002_scientific_map.html.

1. Przedmiot medycznej etyki informatycznej

Podejmiemy próbę określenia dziedziny MIE. Wskazane zostaną argumenty na to, że obejmuje ona różne tematy badawcze.

Na wstępie należy odróżnić między etycznymi problemami oddziaływania ICT na zdrowie a etycznymi problemami zastosowania ICT w ochronie zdrowia i medycynie.

Technologia zwiększa produktywność, zwiększa funkcjonalność i ulepsza jakość życia. Teza ta jest szczególnie trafna w wypadku ICT. Jest to jednak tylko jedna strona technologii. Technologia ma też i drugą stronę. Stanowi potencjalne zagrożenie dla środowiska a w szczególności zdrowia, zarówno fizycznego jak i psychicznego¹⁰. Wielogodzinne przesiadywanie przed komputerem może spowodować problemy ze wzrokiem, kręgosłupem, nadgarstkiem. Zdrowie jest zagrożone przez promieniowanie monitora. Możliwe jest np., że użytkownik będzie zestresowany próbując nadążać za bardzo szybko działającymi urządzeniami komputerowymi. Uzależnienie od komputera i internetu jest już społecznym problemem. Na przykład w 2004 r. powołano w sześćdziesięciotysięcznym Elku centrum pomocy dla młodych ludzi uzależnionych od komputera i internetu. Problemy skutków ICT dla człowieka i zdrowia publicznego są przedmiotem bezpieczeństwa pracy. Związane z tym kwestie etyczne są rozważane w ramach CE.

Szeroko pojęta medycyna obejmuje organizację i zarządzanie służbą zdrowia, profilaktykę, leczenie i rehabilitację, wytwarzanie i dystrybucję urządzeń medycznych i lekarstw, studia i kształcenie. Etyczne problemy zarówno w medycynie jak i w zastosowaniach ICT są wspólne obu tym dziedzinom. Wydaje się, że problemy zarówno ME, jak i MIE należałoby podzielić zgodnie z systemem ludzkich wartości. Jeśli tak, to MIE powinno być nakierowane na ludzkie zdrowie – lub najogólniej mówiąc – ludzkie życie.

Przysięga Hipokratesa wyraża podstawowe zasady ME. Jest to nie tylko najstarszy kodeks zawodowy, lecz również wzór wszystkich kodeksów zawodowych w ogóle. W 1976 r. jeden z twórców CE, Walter Maner,

w trakcie wykłady etyki medycznej zauważył, że często, kiedy studium przypadku etyki medycznej pojawiają się komputery, pojawiają się nowe etycznie ważne rozważania. Dalsze badania tego zjawiska przekonały Manera, że istnieje potrzeba oddzielenia działu etyki stosowanej, która nazwał 'etyka komputerowa'¹¹ (Wiener nie

¹⁰ Tak samo jest w wypadku medycyny. Słynny aforyzm Hipokratesa *primum non nocere* (przede wszystkim nie szkodzić) ma uświadomić lekarzowi, że powinien brać pod uwagę szkody, jakie mogłoby wyrządzić jego działanie. Najczęściej zwraca się na to uwagę rozważając zabieg z oczywistą możliwością uczynienia szkody zaś z mniejszą szansą na dobroczynny skutek.

¹¹ Polskim terminem, który jak się zdaje trafniej wskazuje na przedmiot jest 'etyka informatyczna'. W języku polskim 'komputer' to urządzenie techniczne, to zaś, co wiąże się z jego szeroko rozumianą technologią, określane jest jako 'informatyka'. W języku angielskim mamy zaś 'computer science'.

stosował tego terminu, ani nie był on używany przed Manerem.)... Do początku lat 80-tych nazwa 'etyka komputerowa' przyjęła się, a inni naukowcy zaczęli rozwijać ten 'nowy' obszar etyki stosowanej. [Bynum 2000]

Maner zauważył, że z powodu komputerów pewne stare problemy etyczne pogorszyły się i inne, całkowicie nowe, zostały zrodzone przez technologię informatyczną. Zdefiniował on¹² CE jako dział etyki stosowanej, którego przedmiotem są etyczne problemy „aggravated, transformed or created by computer technology (wywołane, przekształcone lub stworzone przez technologie komputerową).” Według Deborah Johnson, CE bada sposób, w jaki komputery

nawały nowy kształt standardowym problemom moralnym i moralnym dylematom, pogorszyły stare problemy oraz zmusiły nas do zastosowania zwykłych norm moralnych do niezbadanej rzeczywistości. [Johnson 1985, s. 1]

James Moor mając na uwadze, że ICT dało nam nowe możliwości a dały nowe wybory działania stwierdził, że

typowy problem etyki informatycznej pojawia się w związku z brakiem zasad, jak powinna być używana technologia informatyczna. [Moor 1985, s. 266]

Dla Terrell'a Ward'a Bynum'a jest to najlepsza z możliwych definicja tej dziedziny (cf. <http://plato.stanford.edu/entries/ethics-computer>). Górniak-Kocikowska przewiduje, że w związku z globalizacją ICT etyka informatyczna zaniknie. 'Lokalne' teorie etyczne ostatecznie zostaną zastąpione przez globalną etykę, która wyewoluuje z dzisiejszej CE. Etyka „informatyczna” zatem stanie się „zwykłą” etyką epoki informacyjnej [Górniak-Kocikowska 1996]. Deborah Johnson twierdzi, że w epoce informacyjnej CE stanie się zwykłą etyką a zwykła etyka stanie się CE [Johnson 2001]. Według Johnson w epoce informacyjnej ICT przeniknie wszystkie sfery codziennego życia. Przestaniemy zauważać obecność tej technologii. Nie będzie żadnych szczególnych problemów CE. Problemy CE będą obecne we wszystkich etycznych zagadnieniach.

Dla dyskutowanych koncepcji CE, MIE jest częścią CE, która dotyczy etycznych zagadnień zrodzonych w związku z zastosowaniami ICT w medycynie. ME nie jest odpowiednia dla badania etycznych problemów medycyny implikowanych przez ICT. Ponadto, w przyszłości ME będzie jedynym działem stosowanej CE (aczkolwiek – zgodnie z Górniak-Kocikowska i Johnson – nazwa „etyka informatyczna” może nie być używana).

¹² Maner nie tylko wniósł wkład do teorii CE. Przemierzając wszerz i wzdłuż Amerykę wykładał i prowadził warsztaty na konferencjach. Własnym nakładem wydał *A Starter Kit in Computer Ethics* [Maner 1980]. *Computer Ethics* [Johnson 1985], pierwszy podręcznik – i ponad dekadę później, podstawowy podręcznik – w tej dziedzinie został opublikowany przez Deborah Johnson z Rensselaer Polytechnic Institute.

Zwolennikiem innego zdefiniowania określenie dziedziny CE jest Donald Gotterbarn. Dla niego CE jest działem etyki zawodowej. Dotyczy on

wartości, które kierują codziennymi zachowaniami zawodowych informatyków w ich rolach jako profesjonalistów. Przez zawodowych informatyków rozumiem każdego, kto zajmuje się projektowaniem i rozwojem informatycznych artefaktów. Etyczne decyzje podejmowane w trakcie rozwoju tych artefaktów mają pośredni związek z wieloma zagadnieniami dyskutowanymi w ramach szeroko pojętej informatyki. [Gotterbarn 1991]

Dla tej koncepcji CE tak, jak możemy uznać inżynierów ICT i lekarzy za różne zawody, tak CE i ME są różnymi etykami. Jak długo nie ma takiego zawodu jak ICT lekarz lub ICT inżynier, tak długo nie będzie MIE jako działu etyki zawodowej.

2. Główne problemy medycznej etyki informatycznej

Nawet jeśli zgodzimy się, że MIE nie jest oddzielną dyscypliną etyki, to nie powinniśmy istnienia pewnych zagadnień, które należą zarówno do CE jak i ME. Zastosowanie ICT w medycynie stworzyło nowy zespół problemów etycznych. Problemy te uległy skomplikowaniu w związku z wzrostem stosowania ICT we wspieraniu decyzji medycznych, przechowywaniu danych itp. Są dwa wymiary tych problemów etycznych: jeden odnosi do CE a drugi do ME. MIE obejmuje takie zagadnienia, które trzeba rozważać zarówno w etyce informatycznej, jak i w etyce medycznej.

2.1. Kodeks etyczny w informatyce medycznej

We współczesnym świecie bycie profesjonalistą oznacza posiadanie kodeksu etycznego. Lekarze mają najstarszy kodeks, którego korzenie sięgają starożytności, t.j. przysięgę Hipokratesa. Inżynierowie ICT, podobnie jak inni inżynierowie, chcą być profesjonalistami. W 1968 r. Donn Parker, którego praca jest kolejnym po Wienerze ważnym kamieniem milowym w historii etyki informatycznej, opublikował *Rules of Ethics in Information Processing* [Parker 1968]. Wynikiem jego pracy jest przyjęty w 1973 r. pierwszy kodeks profesjonalnego postępowania¹³

¹³ Zob. <http://www.acm.org/constitution/code.html>. Jest to ostatnia wersja zaaprobowana 92.10.16. przez Radę ACM.

zaaprobowany przez Association for Computing Machinery (ACM)¹⁴. IEEE¹⁵ Computer Society (Stowarzyszenie Informatyków)¹⁶ (IEEE-CS), największe ze stowarzyszeń zrzeszonych w IEEE, angażuje się w szereg inicjatyw mających na celu rozwój profesjonalizmu, np. inżynierów programistów. „Software Engineering Code of Ethics and Professional Practice” (Kodeks etyki i profesjonalnej praktyki inżynierów programistów)¹⁷ jest wynikiem wspólnych wysiłków ACM i IEEE-CS. Kodeks ten został jednogłośnie zaaprobowany przez kierownictwo obu organizacji zawodowych, zarówno przez ACM jak i przez IEEE-CS. W jego preambule czytamy:

Informatyka pełni istotną i coraz większą rolę w handlu, przemyśle, medycynie, edukacji, rozrywce i w społeczeństwie w ogóle. Inżynierowie programiści, którzy uczestniczą bezpośrednio lub przez nauczanie w analizie, określaniu norm, projektowaniu, rozwoju, eksploatacji, certyfikacji, konserwacji i testowaniu systemów oprogramowania, mają znaczące możliwości czynienia dobrze lub powodowania szkód, umożliwienia innym czynienia dobra lub czynienia szkód lub wpłynięcia na innych, aby czynili dobro lub powodowali szkody. Aby mieć pewność, na ile to możliwe, że ich wysiłki będą wykorzystane dla dobra, inżynierowie programiści muszą sami zobowiązać się do uczynienia z programowania pożytecznej i szanowanej profesji.

Na ETHICOMP 95 Porfirio Barroso Asenjo zgłosił „Health Informaticians’ Deontology Code” (Kodeks deontologiczny informatyków zdrowia – HIDEDEC). HIDEDEC jest pomyślany dla społeczności inżynierów ICT i użytkowników komputerów w sektorze zdrowia.

HIDEDEC stosuje się do praktyki i zachowania, którego oczekuje się od informatyków zdrowia w ich zawodowych działaniach, oferowaniu swoich usług a także, których oczekuje się od praktyki i działania użytkowników¹⁸.

¹⁴ Zob. <http://www.acm.org>. ACM jest najstarszym i największym edukacyjnym i naukowym stowarzyszeniem informatyków. Od 1947 r. ACM stworzyło żywe forum wymiany informacji, idei i odkryć. Dzisiaj członkami ACM są zawodowi informatycy i studenci z ponad 100 krajów z wszystkich obszarów przemysłu, nauki i administracji. ACM angażuje się w rozwój sztuk, nauk i zastosowań informatyki. Mając członków na całym świecie ACM jest wiodącym centrum pozyskiwania informacji dla zawodowych informatyków i studentów działających w różnych działach informatyki oraz oceny oddziaływania informatyki na społeczeństwo.

¹⁵ IEEE (Eye-triple-E) jest niedochodowym zawodowym stowarzyszeniem technicznym ponad 360 tys. członków w około 175 krajach. Pełna nazwa to: Institute of Electrical and Electronics Engineers, Inc. (Instytut Inżynierów Elektryków i Elektroników), aczkolwiek organizacja jest powszechnie znana i wskazywana skrótem: I-E-E-E.

¹⁶ Zob. <http://www.computer.org/>: Mając prawie 100.000 członków, IEEE Computer Society jest wiodącą w świecie organizacją profesjonalnych informatyków. Założona w 1946 r. jest największym z 37 stowarzyszeń Instytutu Inżynierów Elektryków i Elektroników (IEEE). Zamiarem Stowarzyszenia Informatyków jest bycie wiodącym ośrodkiem informacji technicznej i usług dla zawodowych informatyków z całego świata. Stowarzyszenie ma na celu rozwój teorii, praktyki i zastosowań komputerów i technologii informacyjnej.

¹⁷ Kodeks ten był szeroko rozpowszechniany przez *Communications* publikowane przez ACM oraz przez *Computer magazine* wydawany przez IEEE.

¹⁸ See http://www.ccsr.cse.dmu.ac.uk/journal/abstract/barroso_p_hidec.html.

Priorytet zadowolenia i jakości życia społecznego w podejmowaniu wszystkich decyzji podkreślany jest w całym kodeksie. To, co dotyczy zdrowia, bezpieczeństwa i dobra społecznego ma priorytet. 'Dobro wspólne' jest osnową całego kodeksu.

2.2. Prywatność i anonimowość

W Przysiędze Hipokratesa znajduje się przyrzeczenie:

Cokolwiek bym podczas leczenia, czy poza nim, z życia ludzkiego ujrzał, czy usłyszał, czego nie należy na zewnątrz rozgłaszać, będę milczał, zachowując to w tajemnicy.

Jednym z najwcześniejszych tematów CE, który zainteresował opinie publiczną była prywatność. Kiedy porównujemy kodeksy CE zauważamy, że najczęściej w nich wszystkich powtarza się „prywatność” i „poufność”. Jeśli na hełmach żołnierzy w Iraku widzimy informację o ich grupie krwi, to zastanawiamy się, gdzie jest granica między tym, co jest prywatnością, a tym, co jest publiczne. Zastanawiamy się nad tym, jaka informacja winna być zachowana do wiadomości prywatnej, a jaka może być upubliczniona. Jest truizmem, że im więcej jest relevantnych danych o pacjencie, tym bardziej jest efektywne leczenie. Dzisiaj coraz więcej zabiegów wymaga poufnej i osobowej informacji. Paul Davies we wstępie do [Milburn 1996] pisze, że w przyszłości:

będą dedektory tak czułe, że będą mogły zarejestrować odpowiedniki upadku szpilki po drugiej stronie globu.

Monitorowanie i nadzór staną się bardzo proste. Nie będzie potrzeby umieszczania informacji na „hełmach”. Będzie ona zawarta w implantowanym czipie. Czy w takim wypadku będzie zachowane nasze prawo do prywatności? Czy będzie jeszcze sfera intymności, tj. to, co jest najbardziej skryte, najbardziej odczuwane przez ludzką istotę? Co znaczy prywatność w społeczeństwie informacyjnym? Jak powinno być pojmowane nasze prawo do bycia samemu ze sobą, bez bycia przedmiotem nieuprawnionego i niechcianego upublicznienia? Co znaczy poufność w epoce informacyjnej? Jak prawo do życia w zaciszu własnego domu i anonimowości może być rozumiane? Uznanie i przestrzeganie prywatności obywatelskiej staje się niezmiernie istotne. Od połowy lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku wypracowano pojmowanie prywatności jako „kontroli nad informacją osobową”. Mocniejsze pojęcie prywatności jest zdefiniowane w terminach ograniczonego dostępu. Pojęcie poufności i prywatnej sfery życia w tradycyjnych mediach społecznych koncentruje się na poszanowaniu i nieingerowaniu w prywatną sferę życia jednostki. Od czasu, gdy informatycy zajęli się informacją, a nie ludźmi, którzy są jej przedmiotem, CE koncentruje się bardziej na osobistej intymności, życiu prywatnym, anonimowości i poufności informacji i danych. Postępy ICT w przetwarzaniu,

przechowywaniu, dostępie i analizowaniu informacji, szybki rozwój internetu oraz sieci *world-wide-web* doprowadziły do nowych zagadnień takich, jak wyszukiwanie danych (*data-mining*), porównywanie danych (*data matching*), zapisywanie '*click trails*'¹⁹. Wszystko to inspiruje do stałej debaty nad znaczeniem prywatności.

Anonimowość daje wiele takich samych korzyści, jak prywatność, np. w uzyskaniu porady medycznej, psychologicznej lub dyskusji nad drażliwymi tematami. Potrzebujemy anonimowości, aby zachować takie wartości jak bezpieczeństwo, zdrowie psychiczne, samospełnienie i spokój sumienia.

Z powodów medycznych cała informacja o nas, jeśli idzie o zdrowie, powinna być kompletna jak to tylko jest możliwe, a personel medyczny powinien mieć możliwość pełnego i łatwego dostępu do naszych danych. W 1964 r. stosowano elektroniczne urządzenia do lokalizacji pacjentów z chorobami umysłowymi. Dzięki technologii, np. VeriChip²⁰, stan naszego zdrowia może być nieustannie monitorowany i dzięki temu może być udzielana odpowiednia pomoc. W przyszłości ludzie z mikroczipowymi implantami będą mogli być śledzeni za pomocą systemu geograficznego pozycjonowania (Geographic Positioning Systems – GPS) tak, jak teraz dzieje się to z samochodami, tyle że bardziej skutecznie. Nikt nigdy nie zaginie! Technologia ta jest już obecnie stosowana do skazanych odbywających kary poza więzieniem, np. w USA, Wielkiej Brytanii, Niemczech i Francji. Stosowne akty prawne rozważane są przez polski Sejm.

Łatwość i skuteczność gromadzenia, przechowywania, przeszukiwania, porównywania, odzyskiwania i rozpowszechniania informacji osobowej czyni z ICT szczególne zagrożenie dla każdego, kto chciałby chronić różnego rodzaju 'drażliwą' informację (np. dane medyczne) przed upublicznieniem lub poza dostępem tych, którzy postrzegani są jako niosący potencjalnie zagrożenie. Bezpieczeństwo i integralność danych jest poważnym problemem. Są ludzie, którzy interesują się naszą prywatnością i intymnością nie tylko dla rozrywki jak to ma miejsce w wypadku telewizyjnego serialu o 'wielkim bracie' (big brother), lecz również, aby działać przeciwko naszym interesom a nawet życiu. Prywatność i anonimowość mogą być wykorzystane, aby ułatwić niechciane i niepożądane zachowania

¹⁹ Daje możliwość śledzenia zachowania użytkownika przeglądającego stronę www.

²⁰ VeriChip jest biernym, zakapsułkowanym mikroczipem, który jest pobudzany i przekazuje swoją informację, kiedy jest aktywowany przez czytelnika VeriChip-a. VeriChip ma rozmiar czubka szpilki, dlatego jest wirtualnie niewykrywalny i praktycznie nie do zniszczenia kiedy umieszczony jest pod skórą. Czip nie ma baterii a nigdy nie „rozładowuje się”; jego przewidywana długość życia wynosi ponad 20 lat. VeriChip pierwotnie był pomyślany do zadań podobnych, jakie mają medyczne bransolety alertowe, aby dostarczyć medycznemu personelowi informacji potrzebnej dla ratowania życia pacjenta. Obecnie używany jest dla ochrony i automatycznego zbierania informacji, jak również dla celów medycznych. W 2004 r. amerykańska agencja Food and Drug Administration (FDA) zaaprobowała dla potrzeb lekarskich implantowane czipy komputerowe, które są nośnikami szczegółowej informacji medycznej o pacjencie – zob. <http://www.adsx.com/prodservpart/verichip.html>.

w cyberprzestrzeni. Hakerzy używają ICT, aby włamać się do baz danych, aby zmienić a nawet zniszczyć pewne dane. Wciąż są wytwarzane nowe rodzaje wirusów. W 2004 r. liczba wirusów była o 50% wyższa niż w 2003 r. Profesor Kevin Warick z Reading University sądzi, że nowy rodzaj 'bezprowadowych' wirusów może być użyty do zaatakowania implantów czipowych i tym samym – podobnie jak wirusy biologiczne – mogą bezpośrednio zagrozić naszemu zdrowiu. Jesteśmy zaskoczeni tym, że komputery mogą być użyte do szkodenia. Aczkolwiek użytkownicy komputerów i internetu nie są ignorantami, wszak potrafią korzystać z najbardziej zaawansowanych technologii, niektórzy z nich są niewyobrażalnie nieodpowiedzialni i niebezpieczni. W czasie, kiedy z całego świata była kierowana pomoc dla ludzi dotkniętych falami tsunami niektórzy internauci przygotowali fałszywe strony, aby pomocowe pieniądze zabierać dla siebie. Mieli z tego korzyść. Co jednak sądzić o tych internautach, którzy za pomocą poczty elektronicznej rozpowszechniali fałszywe informacje o rzekomej śmierci określonych z nazwiska ludzi?

Poufność elektronicznie przechowywanej informacji o pacjencie jest podstawowym zagrożeniem MIE. Pełna informacja o zdrowiu jednostki jest istotna dla instytucji opieki społecznej, agencji zdrowia i firm ubezpieczeniowych. Elektroniczne dane w odróżnieniu od notatek papierowych umożliwiają bezprecedensowy wgląd w profil zdrowotny pacjenta. Etyczne implikacje tworzenia takich zapisów wymagają rozważań. Prawa i obowiązki lekarzy, specjalistów od informacji zdrowotnej, szpitali i innych instytucji muszą być uregulowane przez odpowiednie kodeksy etyczne i oparte na nich prawo.

2.3. Własność intelektualna

Jednym z bardziej kontrowersyjnych obszarów CE jest problematyka prawa własności intelektualnej i własności programów. W każdym kraju wydatki na służbę zdrowia rosną szybciej niż gospodarka. ICT zrodziło nadzieję na obniżenie tych kosztów. Koszty sprzętu komputerowego spadają zgodnie ze słynnym prawem Moore'a²¹. Cena Rolls Royce'a wynosiłaby dzisiaj \$1, gdyby jego cena

²¹ W 1965 r. Gordon Moore, współzałożyciel Intel'a oraz współwynałazca układu scalonego, zauważył, że liczba tranzystorów znajdujących się w czipie podwaja się każdego roku („Electronics”, 19 April 1965). W 1995 r. ta zasada wzięta spod dużego palca została przez Moore'a uaktualniona i w nowej wersji głosi, że liczba ta podwaja się co dwa lata. Większość ekspertów uważa, że zasada ta będzie jeszcze aktualna przez dwie dekady. Przemysł zgodnie z zasadą Moore'a wytwarzał nie tylko coraz bardziej pojemne, lecz również coraz tańsze układy scalone. Prawo Moore'a jest istotne dla charakterystyki epoki informacyjnej. Kurzweil, aby zrozumieć przyszłość z eksponencjalnym wzrostem w słynnej książce *The Age of Spiritual Machines: When Computers Exceed Human Intelligence* [Kurzweil 1992] opowiada anegdotę o nagrodzie, jaką przyrzekł cesarz Chin wynalazcy szachów. Wynalazca poprosił o tyle ziaren ryżu, ile potrzeba,

spadała podobnie, jak spadają ceny sprzętu komputerowego. Dla zastosowania ICT istotne okazują się koszty programów. Jest więc podobnie jak w farmacji: koszty wytworzenia są relatywnie niskie w porównaniu z kosztami wynalezienia lekarstwa, jego testowania i przygotowania do produkcji. Stąd też leki generyczne mogą być wielokrotnie tańsze. Od początku ery informatycznej głównie młodzi ludzie w imię rozwoju ICT domagali się dla wszystkich dostępu do informacji. Hasło „information wants to be free”²² m.in. oznaczało żądanie prawa kopiowania, badania i modyfikowania programów. Założona przez Richard’a Stallman’a „Free Software Foundation” odwołuje się do tej ideologii. Dzięki takim ludziom, którzy wierzą, że wszyscy ludzie mają prawo dostępu do internetu i korzystania z komputerów istnieją programy bezpłatne i z otwartym kodem jak np., *Linux* stworzony przez Linus’a Torvalds’a. W dyskusji o prawie własności intelektualnej jest już standardem wskazywanie na dział 8 pierwszego artykułu konstytucji Stanów Zjednoczonych (przyjętej przez Kongress 17 września 1787 r. i wprowadzonej w życie 4 marca 1789 r.), który upoważnia Kongress do takich działań legislacyjnych, aby:

promować postęp nauk i sztuk użytecznych przez zapewnienie na ograniczony czas autorom i wynalazcom wyłącznych praw do ich, odpowiednio, tekstów i odkryć²³.

Wielu uważa, że to łącznie z gospodarką wolnorynkową i przywiązaniem do niej oraz konkurencją i różnorodnością miało decydujące znaczenie dla roli, jaką USA pełnią w nauce, technologii i gospodarce światowej. Kreatywność w postaci idei, innowacji i wynalazków zastąpiła złoto, kolonie i surowce jako nowe bogactwo narodów. Mimo wszystko, żadne prawo nie jest absolutne. Celem prawa własności intelektualnej jest promowanie efektywności gospodarczej, zwrotu kapitału inwestycyjnego, dostępu do informacji dla dobra wspólnego. Ochrona prawa własności intelektualnej musi dokonywać się w kontekście całej konstytucji, która stoi również na straży innych wartości w imię dobra wspólnego. Zdrowie jest jedną z największych wartości. Zatem ta wartość ma rozstrzygające znaczenie dla pojmowania prawa własności intelektualnej w informatyce medycznej.

Problem własności programów jest bardzo złożony. Wyróżnia się trzy typy własności:

aby na każdym polu szachownicy umieścić dwa razy więcej ziaren niż na poprzednim poczynając od pola z jednym ziarnem. Liczba pól wynosi 64. Zatem potrzeba: $2^0 + 2^1 + 2^2 + \dots + 2^{63}$, czyli 18 446 744 073 709 551 615 ziaren.

²² Można wskazać na przynajmniej trzy znaczenia, jakie można wiązać z tym hasłem:

- informacja powinna być bezpłatna,
- informacja powinna być wolna od ograniczeń wewnętrznych,
- informacja powinna być wolna od ograniczeń zewnętrznych.

²³ See http://www.whatreallyhappened.com/RANCHO/POLITICS/DOCUMENTS//US_Constitution.txt.html.

- prawo autorskie (copyright),
- tajemnicę handlową,
- patent.

Przedmiotem własności mogą być różne aspekty programu:

- kod źródłowy,
- kod obiektowy (wynikowy),
- algorytm,
- sposób prezentacji programu na monitorze i komunikacji z użytkownikiem.

W 2004 r. polski rząd odrzucił propozycję legislacji, która stwarzała możliwość opatentowania programów. Wielu ludzi (ok. 26000) napisało list dziękczynny. „Thank you, Poland” znalazło się na stronie „Free Software Foundation”. Klaus Knopper, sprawca dystrybucji Linuks’a Knoppix powiedział, że musiałby zakończyć swoje przedsięwzięcie ponieważ nie miałby możliwości wniesienia opłaty za ponad 900 patentów. Według Linusa Torvalds’a, gdyby programy były opatentowane, zagroziłoby to w przyszłości rozwojowi programów, których dystrybucja bazuje na licencji GNU²⁴.

Matematycy i naukowcy zauważają, że monopol na algorytmy zabrania innym korzystania ze wzorów matematycznych, które są częściami tych algorytmów i – w konsekwencji – pewne fragmenty matematyki zostają pozbawione charakteru publicznego.

Inżynierowie ICT wspierają ideę szerokiego jak to tylko możliwe dostępu do komputerów. Lekarze wspierają ideę publicznej opieki zdrowotnej. Obie grupy muszą przestrzegać prawa własności intelektualnej. MIE powinna wspomóc ich w podejmowaniu decyzji, jakie rozumienie tych praw jest właściwe z perspektywy dobra wspólnego.

2.4. Odpowiedzialność za jakość usług

Kilka lat temu w Białymstoku w szpitalu onkologicznym w czasie terapii radiologicznej doszło do poparzenia trzech pacjentek. Jasne było, że jeżeli ktoś jest temu winny, to ktoś z personelu obsługującego aparat naświetleniowy. Aparat to tylko narzędzie. Jak jednak byłoby w przypadku tego zdarzenia, gdyby stosowany był system ekspertowy lub program komputerowy? Czy system ekspertowy jest tylko narzędziem, czy raczej partnerem? Korzystanie z komputerów do wspomagania leczenia implikuje szereg pytań etycznych: W jakich okolicznościach wskazane jest stosowanie systemu ekspertowego? Jak lekarz może stwierdzić, że system

²⁴ Projekt GNU został zapoczątkowany w 1984 r., aby rozwijać pełny UNIX-owy styl systemu operacyjnego, który jest wolnym programem: GNU system. „GNU” jest rekurencyjnym akronimem dla „GNU’s Not UNIX”. Zob. <http://www.gnu.org/>, <http://www.gnu.org/pl/>, <http://en.wikipedia.org/wiki/GNU>

ekspertowy lub program komputerowy jest bezpieczny dla pacjenta? Kto będzie winny w wypadku nieszczęśliwego zdarzenia?

Wielu ludzi sądzi, że komputery są nieomyłne. Nie jest to jednak prawda. Programy pisane są przez ludzi. Nawet często testowany program może zawierać błąd. Nawet brak przecinka może spowodować katastrofę. Niektóre błędy są systematyczne, jak miało to miejsce w wypadku tak zwanego „problemu roku 2000”. Komputery są urządzeniami elektronicznymi i nawet po wielu testach nikt nie może być pewien, że komputer użyty do wspomagania decyzji medycznych nie ma wady materiałowej. Cała kolekcja nieszczęśliwych wypadków spowodowanych przez systemy komputerowe i podobne technologie jest olbrzymia²⁵.

Oczywiste jest, że medycyna wspomagana przez ICT jest bardziej skuteczna. Powszechnie znana prawda, że im więcej i im lepsza informacja, tym lepsze decyzje, jest szczególnie widoczna w medycynie. Także doświadczenie potwierdza, że inteligentne systemy stwarzają pacjentom większą szansę na dobrą opiekę niż sami klinicyści. W przyszłości Hipokratesa przyrzeka się, że

Do jakiegokolwiek wejdę domu, wejdę doń dla pożytku chorych.

Zgodnie z tą zasadą dobra i pomyślności klinicyści pacjentów powinni leczyć według swoich najlepszych umiejętności i możliwości. Rozwój ICT dla celów medycznych i zastosowania w ochronie zdrowia są więc moralnym imperatywem.

Komputery mylą się. Kto jest odpowiedzialny za ich błędy? Niektórzy autorzy twierdzą, że nie jest właściwe mówienie o odpowiedzialności komputerów. Po prostu, komputery nie są bytami, które są odpowiedzialne. Odpowiedź ta zdaje się być poprawna, jeśli chodzi o współczesne komputery, ale tak nie musi być, jeśli chodzi o komputery przyszłości. Komputery bazujące na uczących się algorytmach mogą być całkowicie zdolne do uczenia się właściwej interakcji zarówno ze środowiskiem, jak i użytkownikiem.

Problem odpowiedzialności za szkody wyrządzone przez leczenie wspomagane przez inteligentny system – takiej ewentualności nie można nigdy wykluczyć²⁶

²⁵ Więcej informacji na ten temat można znaleźć np. na stronie <http://www.mirrors.wire-tapped.net/security/info/textfiles/risks-digest/illustrative.html>.

²⁶ A. Turing, jeden z tych, którzy tworzyli podstawy informatyki, pisał:

Jeśli oczekuje się, że maszyna będzie nieomyłna, to nie może być inteligentna. Istnieje wiele twierdzeń matematycznych, które prawie dokładnie o tym mówią. Twierdzenia te jednak nie mówią nic o tym, jak bardzo inteligencja może być ukazana, jeśli maszyna nie stwarza pozorów nieomyślności. [Turing 1986, s. 124]

Kwestią sporną jest, czy można skonstruować maszyny, które będą umiały bardzo dokładnie naśladować zachowanie ludzkiego umysłu. Będą one myliły się czasem, a czasem będą tworzyły nowe i bardzo interesujące twierdzenia, a całość danych wyjściowych warta będzie uwagi w zakresie tego samego rodzaju jak dane wyjściowe ludzkiego umysłu. Treść tego twierdzenia opiera się na oczekiwaniu większej częstotliwości zdań prawdziwych i nie może to, jak sądzę, być zdanie ścisłe. [Turing 1959, s. 129]

– jest jednym z najbardziej ważnych i skomplikowanych problemów MIE a jego znaczenie będzie wzrastać wraz z poszerzaniem zastosowania ICT w medycynie. System AI ma dwa składniki: bazę wiedzy i aparat wnioskowania. W medycynie oba te składniki powinny być oparte na doświadczeniu lekarzy. Czy jest możliwe wypowiedzenie tego doświadczenia w języku komputera? Przynajmniej z trzech powodów odpowiedź wydaje się być negatywna: po pierwsze, szczególności (niepowtarzalności) każdego indywidualnego pacjenta; po drugie, socjokulturowego i, po trzecie, aksjologicznego charakteru tego doświadczenia.

W 1968 r. Marvin Minsky określił sztuczną inteligencję jako:

...nauka o budowie maszyn, które robią to, co wymaga inteligencji jeśli jest czynione przez człowieka.

Jeśli maszyny zachowują się w taki sam sposób jak ludzie, pojawia się zagadnienie, czy są, czy nie przedmiotami z prawami moralnymi i odpowiedzialnością. Jeśli zachowują się podobnie jak my, czy będzie uprawnione traktowanie ich inaczej niż nas? Pytamy się, czy inteligentny system jest odpowiedzialny lub przynajmniej partycypuje w odpowiedzialności człowieka, który go stosuje. Pytamy się, czy system ze zdolnością uczenia się jest narzędziem, partnerem, czy hybrydą ich obu. Narzędzie nie będzie odpowiedzialne, ale partner jest współodpowiedzialny. Czy w takim razie może też być współwinny?

2.5. Etyka medyczna i internet

Internet jest wynalazkiem, który zmienia nasze życie i kulturę, naukę i medycynę bardziej niż jakiegokolwiek inne wcześniejsze odkrycie. Jego znaczenie dla opieki zdrowotnej i medycyny nie może być przecenione. Podejmując jego wyzwania, możemy zrozumieć jego naturę.

Przede wszystkim musimy wziąć pod uwagę anarchiczną naturę internetu. Co to znaczy w wypadku internetu medycznego?

Profilaktyka jest jednym na pierwszy rzut oka zastosowań internetu. Istnieje wiele stron poświęconych takiemu zadaniu, np.

<http://www.telezdrowie.pl/>,

<http://diagnoza.sccs.pl/>.

Pierwsza ze stron, opracowana w latach 1999–2001, jest jednym z najlepszych portali telemedycznych w świecie. Proponuje interaktywne serwisy diagnostyczne i rehabilitacyjne w dziedzinach związanych ze zmysłami odpowiedzialnymi za komunikowanie się. Pod drugim z adresów znajdujemy serwis Śląskiego Centrum Chorób Serca. We wstępie czytamy, że na stronach serwisu:

zamieszkał osobiście Wirtualny Kardiolog. Jest on postacią szczególną. Posiada dużą wiedzę podpartą naukową literaturą oraz własnym doświadczeniem. Jest do-

ciekliwy i dokładny. Jego troską jest wasze zdrowie. Zapewne doskonale wiecie, iż choroby serca, a w szczególności choroba wieńcowa i jej najgroźniejsza postać, jaką jest zawał serca, są głównymi przyczynami zgonów.

Każdy z nas chciałby być jak najdłużej zdrowy. W tym celu należy unikać pewnych zachowań i skutecznie leczyć niektóre schorzenia. Najlepiej zacząć już teraz – niezależnie od wieku – czym szybciej tym lepiej.

O tym wszystkim wie Wirtualny Kardiolog. Odpowiedz szczerze na jego pytania, uważnie czytaj odpowiedzi. Po wnikliwej analizie postara się On odpowiedzieć, jak bardzo jesteś zagrożony wystąpieniem choroby wieńcowej w ciągu najbliższych 10 lat i co powinieneś robić, aby to ryzyko zmniejszyć.

A może już teraz powinieneś zasięgnąć porady specjalisty kardiologa? Nie zwlekaj – Twoja przyszłość w Twoich rękach.

A więc do dzieła!

Jak możemy odróżnić strony wiarygodne od niewiarygodnych? Każdy może mieć swoją stronę. Znaleźć możemy strony poświęcone homeopatii (np. <http://www.ozzl.org.pl/homeopatia/>)²⁷, bioenergoterapii (np. <http://www.radiestezja.waw.pl/>)²⁸ itp. Ponadto, ludzie bez jakiegokolwiek licencji mogą oferować porady medyczne (i to czynią). Owszem uwiarygadniają się wszelkimi dostępnymi metodami. Oprócz opinii (wyleczonych?) pacjentów, dyplomy różnego rodzaju szkół i instytucji a także (pseudo)autorytetów medycznych. Pacjenci powinni być ostrzegani przed substandardową opieką. Jakikolwiek rodzaj cenzury jest jednak wykluczony. Internet jest zdecentralizowanym medium; także sama idea instytucji gwarantującej wiarygodność jest nierealistyczna.

Trzecia część spamu²⁹, który otrzymuję, oferuje lekarstwa. Niektóre z nich należą do medykamentów, które zwykle apteki wydają tylko na receptę lekarską. Niektóre z nich są legalnie dystrybuowane w USA, lecz niedozwolone w Europie. Przykładem omawianego spamu może być:

²⁷ Wyszukiwarka Google na hasło „homeopatia” w języku polskim w dniu 7 września 2006 r. podała 783 000 adresów.

²⁸ Wyszukiwarka Google na hasło „bioenergoterapia” w języku polskim w dniu 7 września 2006 r. podała 142 000 adresów.

²⁹ Spamem – zgodnie ze standardową definicją – jest elektroniczna wiadomość jeśli (por. <http://www.nospam-pl.net/standard.php>):

1. zarówno dane odbiorcy i kontekst są bez znaczenia, ponieważ wiadomość może być przekazana jakimkolwiek innym możliwym odbiorcom;
2. odbiorca nie wyraził weryfikowalnej, rozważnej, wyraźnej i ze stałą możliwością odwołania zgody na jej otrzymywanie;
3. przekaz i zapoznanie się z nią daje odbiorcy korzyści nieproporcjonalne do korzyści, jakie odnosi nadawca.

Nazwa wiąże się ze skoczem (zob. <http://home.triad.rr.com/spamchef/spamskit.html> grupy Monty Python, który po raz pierwszy był wyemitowany w 1970. Słowo „spam” powtarza się w nim przynajmniej 132 razy. SPAM (SPiced hAm luncheon Meat) w powojennej Wielkiej Brytanii nie był objęty systemem racjonowania żywności, stąd jego „popularność”. Firma Hormel Meat, której produktem był SPAM, nie zgłasza sprzeciwu wobec użycia tej nazwy w innym znaczeniu pod warunkiem zapisu za pomocą małych liter (spam).

Apteka internetowa – Odwiedź nasz sklep internetowy i zaoszczędź. Zaoszczędź do 80% w porównaniu do normalnych stawek. Wszystkie popularne lekarstwa są możliwe do nabycia, w tym Vicodin i Hydrocodone! – Dostawa na cały świat – Bez wizyty u lekarza – Bez recepty – Wysyłamy następnego dnia priorytetem – Dyskretne opakowanie! – Kup hurtowo i zaoszczędź! Robimy to łatwiej i szybciej niż zawsze, gdy potrzebujesz recepty. Przyjdź tu: <http://ziagra.net/rx/phrm/> Po prostu Rx jest twoim wygodnym, bezpiecznym i prywatnym źródłem recepturowych lekarstw sprawdzonych przez FDA³⁰ Sprzedajemy recepturowe leki firmowe i dokładne generyczne odpowiedniki zatwierdzone przez US FDA przez naszą w pełni licencjonowaną zamorską aptekę. Na potwierdzenie twojej informacji medycznej, licencjonowany lekarz wyda bezpłatną receptę, która może być wypełniona i wysłana tobie w ciągu jednego dnia roboczego.

Czy możliwa jest jakakolwiek kontrola tych transakcji?

Praktyka lekarska bez stosownego zezwolenia danego państwa jest przestępstwem podlegającym ściganiu. Możemy zastanawiać się, czy lekarze z USA mogą konsultować przez Internet pacjentów w Europie. Wiadomo, że nie ma żadnego problemu, gdy chodzi o medycynę alternatywną.

Istnieje wiele etycznych i prawnych ograniczeń, jeśli chodzi o wykorzystanie internetu w medycynie i opiece zdrowotnej. Ograniczenia te nie dotyczą medycyny alternatywnej. MIE musi wypracować etyczne standardy dla internetu uwzględniające naturę tego medium.

2.6. Cyborg

Etyczne problemy związane z transplantacją, manipulacją genetyczną lub – ogólnie – problemy bioetyki są przedmiotem wielu współczesnych dyskusji i powszechnej wiedzy. Stosowanie abiotycznych urządzeń nie wydaje się mieć jakiegoś etycznego wymiaru. Czy ktokolwiek pyta o etyczne implikacje noszenia okularów? Czy są jakieś problemy etyczne związane z protezami zębowymi lub protezami kończyn? Projekt profesora Religii budowy sztucznego serca zdaje się unikać etycznych problemów, jakie rodzi transplantacja.

Ludzie marzą o nieśmiertelności i doskonałości. Dla wierzących spełnienie ich marzeń możliwe jest po śmierci w niebie. Każdy jednak dąży do zrealizowania tych marzeń tu na ziemi. ICT może pomóc naprawić niedoskonałości i poprawić jakość oraz przedłużyć życie ludzkie.

Idea organiczno-sztucznego tworu znana jest ludzkiej kulturze. Ma swoje korzenie w dawnych Indiach, Chinach, Japonii i kulturze Zachodu. W średniowieczu chemicy próbowali wyhodować homunkulusa, „małego człowieczka”. Frankenstein

³⁰ FDA – amerykański urząd kontroli m.in. lekarstw: Food and Drug Administration (<http://www.fda.gov/>).

to powszechnie znane imię monstrum ożywionego przez człowieka, który porzucił go z powodu przerażającego wyglądu. Od XIX wieku postępy nauki i medycyny stworzyły możliwość realizacji takich fantazji. W 1926 r. J. D. Bernal, wielki naukowiec brytyjski, opisał ludzi kolonizujących kosmos. Interfejsy między ludźmi a maszynami umożliwiały, według potrzeby działania, dołączanie nowych organów lub nowych mechanizmów. Pojawienie się cybernetyki zapoczątkowało naukowe podejście do tej starej idei.

W 1960 r. Nathan Kline z Rockland State Hospital's Research Laboratory został przez NASA zaproszony do udziału w konferencji na temat eksploracji kosmosu przez człowieka. Razem ze swoim kolegą Manfredem Clynes³¹ zaproponowali kilka sposobów modyfikacji ludzi, aby byli zdolni do przeżycia w kosmosie. „Cyborg”³² odnosi do idei udoskonalonej ludzkiej istoty, która mogła by przeżyć w warunkach pozaziemskich. Cyborg jest tworem, który jest miksturą części organicznych i sztucznych. Ogólnie, celem jest dodanie lub udoskonalenie sprawności organizmu przez zastosowanie technologii. Jest to twór, który łączy informatykę, mechanikę i biologię. Clynes i Kline zakończyli swój nowatorski i ważny artykuł komentarzem, że prace nad cyborgiem:

nie tylko będą znaczącym krokiem naprzód w ludzkim postępie naukowym, lecz mogą równie dobrze stworzyć nowy i szerszy wymiar ludzkiego ducha. [Clynes & Kline 1960, s. 33]

Są dobre podstawy dla sądenia, że postępować będzie transformacja i doskonalenie cyborga i pewnego dnia w dalekiej przyszłości zakończy się bezcielesną inteligencją (przez Clynesa oznaczona jako Cyborg V).

Postępy w medycznych badaniach cyborga zmieniają np. znaczenie śmierci i życia. Lekarze nie mówią już po prostu o śmierci. Pacjenci są w stanie „pojedynczej-śmierci”, „podwójnej-śmierci” lub „potrójnej-śmierci”, zależnie od tego, jakie ich organy nadają się do pobrania do transplantacji [Hogle 1995]. Nasze zmysły, pamięć, a nawet takie umiejętności, jak kreatywność i zdolność rozumowania mogą być ulepszone przez produkty ICT. Profesor Kevin Warick z Reading University uważa, że w przyszłości ludzie, którzy nie będą wyposażeni w części komputerowe, będą należeć do podgatunku. Różnica między człowiekiem a maszyną jest coraz bardziej niejasna. Z etycznego punktu widzenia jest do przyjęcia, a nawet jest pożądane niesienie ludziom pomocy, aby byli „normalni”. Stworzenie

³¹ Clynes łączył artystyczną wrażliwość jako światowej klasy pianista z bezgranicznym technicznym geniuszem wspartym przez poszukującą inteligencję i żywiołowy entuzjazm dla wiedzy. Jest to rzadkie połączenie cech.

³² Termin „cyborg” utworzył Clynes z dwóch wyrazów „cybernetic” i „organism”, żeniąc rzeczywistość organicznego ciała z ideą cybernetyki.

supermena jest etycznie wątpliwe. Gdzie jest jednak różnica? Co to znaczy być „normalnym”?

Zakazane są doświadczenia z bronią atomową, chemiczną i biologiczną. W wielu krajach zakazane są też pewne eksperymenty biotechnologiczne. Czy tak samo nie powinno być w wypadku ICT? Odpowiedź na to pytanie wymaga odpowiedzi na pewne inne pytania: Czy są badania podstawowe, których nie należałoby podejmować?, Czy są jakieś technologie, które nie powinny być rozwijane?, Czy są jakieś granice zastosowań technologii?

3. Wnioski

Odpowiedzi na powyżej postawione pytania nie są proste. ICT jak każda inna technologia może być użyta dla dobra jak i dla czynienia zła. Dobroczynne konsekwencje nie są wystarczającą racją dla usprawiedliwienia badań. Jedna rzecz jest pewna: musimy mieć głęboki szacunek dla życia. Dla lekarzy życie ludzkie jest najwyższą wartością. Człowiek jest nie tylko istotą biologiczną. Wyszliśmy ponad czysto biologiczny świat. Duch ludzki jest wartością, które też wymaga ochrony. Ludzka godność powinna być respektowana. Tutaj spotykają się ME i technologia, w szczególności ICT. Etyka medyczna i etyka informatyczna mają wspólne problemy. Problemy te mogą być zebrane pod wspólnym mianem „medyczna etyka informatyczna”.

Literatura

- Bynum, T. W. (2000), *Very short history of computer ethics*, „Newsletter on Philosophy and Computing”. American Philosophical Association.
- Clynes, M. E. & Kline, N. S. (1960), *Cyborgs and space*, „Astronautics”, ss. 26–27; 74–75. Reprinted in Gray, Mentor, and Figueroa-Sarriera, eds., *The Cyborg Handbook*, New York: Routledge, 1995, ss. 29–34.
- Goodman, K., red. (1998), *Ethics, Computing, and Medicine*, [w:] *Informatics and the Transformation of Health Care*, Cambridge University Press.
- Górniak-Kocikowska, K. (1996), *The computer revolution and the problem of global ethics*, [w:] Bynum & Rogerson, eds, *Global Information Ethics*, Opragen Publications, ss. 177–190.
- Gotterbarn, D. (1991), *Computer ethics: Responsibility regained*, „National Forum: The Phi Beta Kappa Journal” 71, 26–31.

- Hogle, L. F. (1995), *Tales from the cryptic: Technology meets organism in the living cadaver*, [w:] M. Gray & Figueroa-Sarriera, eds, *The Cyborg Handbook*, Routledge, New York, ss. 203–217.
- Johnson, D. G. (1985), *Computer Ethics*, Rensselaer Polytechnic Institute. Second edition, 1994: Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall.
- Johnson, D. G. (2001), *Computer ethics in the 21st century*, a keynote address at the ETHICOMP99 conference, Rome, Italy, October 1999, [w:] R. A. Spinnello & T. T. Herman, eds, *Readings in CyberEthics*, Jones and Bartlett, ss. 17–18.
- Kurzweil, R. (1992), *The Age of Spiritual Machines: When Computers Exceed Human Intelligence*, The MIT Press, Chicago.
- Maner, W. (1980), *Starter Kit in Computer Ethics*, Helvetia Press. Published in cooperation with National Information and Resource Center for Teaching Philosophy. Originally self-published by Maner in 1978.
- Milburn, G. J. (1996), *Schrodinger's Machines: The Quantum Technology Reshaping Everyday Life*, Allen and Unwin. Foreword by Paul Davies.
- Moor, J. H. (1985), *What is computer ethics?*, [w:] T. W. Bynum, red., *Computers and Ethics*, Blackwell, Oxford, ss. 266–275. A special issue of the journal „Metaphilosophy”.
- Parker, D. (1968), *Rules of ethics in information processing*, „Communications of the ACM”.
- Turing, A. M. (1959), *Intelligent machinery, a heretical theory*, [w:] Alan M. Turing, W. Heffer, Cambridge, ss. 128–134.
- Turing, A. M. (1986), *Lecture to the London Mathematical Society on 20 February 1947*, [w:] B. Carpenter & R. Doran, eds, *A. M. Turing's ACE Report of 1946 and Other Papers*, MIT Press, Cambridge, Mass, ss. 106–124.
- Weizenbaum, J. (1976), *Computer Power and Human Reason: From Judgment to Calculation*, W. H. Freeman, San Francisco, CA.
- Wiener, N. (1950), *The Human Use of Human Beings: Cybernetics and Society*, Houghton Mifflin. Second Edition Revised, Doubleday Anchor, 1954. This edition is better and more complete from the computer ethics angle.

KAZIMIERZ TRZĘSICKI

**MEDICAL INFORMATICS ETHICS.
SUBJECT AND MAIN ISSUES**

(Summary)

Information and communication technology (ICT) application in medicine and health care causes many practical ethical problems. The article shows that medical informatics ethics (MIE) is not a new field of applied ethics. Instead, it is a name for certain problems which are both medical ethics (ME) problems and computer ethics (CE) problems. Some issues of application of ICT in medicine belong to CE and others belong to ME. In MIE, medical ethics meets computer ethics. The boundary between them is neither clear nor easy to demarcate.

Key words: computer ethics (CE), medical ethics (ME), medical informatics ethics (MIE).

Adres do korespondencji

Address for correspondence

Prof. dr hab. Kazimierz Trzęsicki
Uniwersytet w Białymstoku
Instytut Informatyki
Sosnowa 64
15-887 Białystok
e-mail: kasimir@ii.uwb.edu.pl

ZYGMUNT PUCKO

CZARNY HUMOR JAKO WYRAZ FILOZOFICZNEJ POSTAWY WOBEC ŚMIERCI W PERSPEKTYWIE FILOZOFII MEDYCyny I SZTUKI LECZENIA¹

Śmierć jako zjawisko niezwykle, a zarazem wszechobecne zawsze była i pozostanie dla człowieka czymś przerażającym. Reakcje na nią bywały i są różne. Od śmierci uciekano, próbowano ją oszukać lub oswoić. Oswojenie polegało zwykle na wykreowaniu postawy mającej cechować się powagą, kontemplacyjnym skupieniem oraz szacunkiem. Zalecano więc pewien etos, który miał pomagać w przygotowaniu się do godnego umierania i dobrej śmierci². Znakomitych wzorców sztuki umierania dostarczał np. Sokrates z Platońskiego dialogu *Fedon*³, św. Augustyn w relacji Possydyusza z Kalamy⁴ czy Boecjusz, który stworzył genialną filozofię *ars moriendi*, opisaną przez niego w traktacie *O pocieszeniu jakie daje filozofia*. Również L. Tolstoj dążył, w niektórych swoich utworach, do wykreowania obrazu idealnego etosu pięknej śmierci. Etos umierania stał się z czasem podstawowym składnikiem prawie każdego kanonu *ars moriendi* w naszym kręgu kulturowym i jest nadal dominujący⁵.

¹ Wstępna wersja niniejszego tekstu została wygłoszona na konferencji „Życiodajna śmierć – pamięci Elizabeth Kübler-Ross”, Białystok, 9–10 grudnia 2005 r.

² A. Zabłocka, *Paradygmat godziwej śmierci. Geneza, ewolucja, perspektywy*, „Przegląd Humanistyczny”, 3, 1984, s. 73–81.

³ Platon, *Fedon*, 112B–117E.

⁴ Według Possydyusza, św. Augustyn, złożony chorobą, poprosił w ostatnich dniach swojego życia o przepisanie psalmów pokutnych na wielkie arkusze, a następnie umieszczenie ich na ścianie naprzeciwko jego oczu; leżąc na łożu śmierci i czytając wersety psalmów, miał się uspokajać i umierać, zdaniem Possydyusza, łagodnie. Zob. Possydyusz z Kalamy, *Żywoć świętego Augustyna*, XXXI, 2–3, XXXI, 6, Kraków 2002.

⁵ Zob. „Rocznik Muzeum Etnograficznego w Krakowie” XI, 1994 lub Ph. Aries, *Człowiek i śmierć*, Warszawa 1992.

Takie postawy wobec śmierci, u podłoża których spoczywał humor, bywały zwykle traktowane w kategoriach co najmniej kulturowego nietaktu lub nawet jako przejaw zdehumanizowania *ars moriendi*. Humorystyczne nastawienie do śmierci tolerowano w Europie oficjalnie w zasadzie tylko w pewnych okresach roku kalendarzowego, a mianowicie z okazji tak zwanego święta głupców⁶. Tymczasem z punktu widzenia refleksji snuty właśnie nad filozoficzną postawą wobec śmierci można przyjąć w stosunku do niej także taką perspektywę intelektualną⁷. Jej egzemplifikację znajdujemy choćby w książce *Thanatos. Chory i lekarz w obliczu śmierci*, autorstwa znanego profesora medycyny i zarazem wrażliwego humanisty J. Bréhanta. W jednym z rozdziałów tegoż dzieła Bréhant przedstawił kilka wybitnych osobistości, takich jak np. Tomasz Morus, Hilaire Belloc, Henryk Heine, Aleksander Puszkina, Oscar Wilde, Bernard Shaw, którzy podobno kończyli życie z ironią i uśmiechem⁸. Jednakże na ile poczucie humoru wymienionych postaci było maskowaniem lęku przed śmiercią, a do jakiego stopnia wyrazem filozoficznej postawy, tego nie sposób rozstrzygnąć.

Wiadomo natomiast, iż współcześni badacze parający się kwestią humoru dostrzegają w wyrafinowanej jego wersji znacznie więcej, niżli tylko wyzwolenie napięcia energii psychicznej, jak to głosili w swych teoriach humoru K. Darwin, H. Spencer czy Z. Freud⁹. Anachronizmem jest też dziś przeświadczenie, jakoby humor krył w sobie jakieś niebezpieczeństwo zagrażające człowiekowi wyprowadzeniem go z równowagi i utratą kontroli nad własną rzeczywistością, jak niegdyś niesłusznie mniemał Platon¹⁰. Obecnie raczej zgodnie podziela się tezę, wedle której humor jest zjawiskiem pozytywnym, wskazującym na, między innymi, wysoką rangę intelektualną, przejaw kultury, a niejednokrotnie też i szeroką wiedzę¹¹. Można wnosić, że na *species* humoru składa się nie tylko gra wyobraźni, dowcip czy żart, lecz także filozoficzna refleksja uwzględniająca różnorodność przeciwieństw zachodzących w świecie¹².

Owemu refleksyjnemu komponentowi humoru, rozważanego w kontekście bólu, cierpienia, umierania i śmierci, sporo uwagi poświęca najnowsze piśmien-

⁶ J. Heers, *Święta głupców i karnawały*, Warszawa 1995, s. 18.

⁷ Zob. A. J. Guriewicz, „Średniowieczny śmiech na tle strachu”, w: M. Abramowicz (red.), *Humor europejski*, Lublin 1994, s. 262.

⁸ Zob. J. Bréhant, *Thanatos – chore i lekarz w obliczu śmierci*, Warszawa 1980, s. 267–268.

⁹ Zob. Wł. Chłopicki, *O humorze poważnie*, Kraków 1995, s. 16–17.

¹⁰ Zob. Platon, *Fileb*, 48C–50E.

¹¹ Zob. St. Garczyński, *Anatomia komizmu*, Poznań 1989, s. 11.

¹² Zob. G. Schrempf, *Our Funny Universe: On Aristotle's Metaphysics Oring's Theory of Humor and other Appropriate Incongruities*, „Humor. International Journal of Humor Research” 8, 3, 1996, s. 219–228. R. E. Russell, *Understanding Laughter in Terms of Basic Perceptual and Response Patterns*, „Humor. International Journal of Humor Research” 9, 1, 1996, s. 39–55.

nictwo, w tym także z zakresu filozofii medycyny¹³ i sztuki leczenia. Liczne publikacje coraz częściej opisują nie tylko zasadnicze różnice w filozoficznych założeniach między postawą wobec śmierci ufundowaną na humorze a postawą ukształtowaną przez klasyczny kanon *ars moriendi*, lecz nadto podkreślają terapeutyczne znaczenie tychże odmienności¹⁴. W wielu tekstach omawiających postawę wobec umierania i śmierci wyrastającą z tradycyjnych prawideł, jej charakterystyka przypomina nieco postawę typową dla *filozofów-kapłanów*¹⁵, jak niegdyś wyraził się o niej L. Kołakowski. Jako że ich intelektualne nastawienie opiera się na sztywnych regułach myślenia żywiącego kult dla niezmienności oraz ostateczności, przeto *filozof-kapłan* pragnie zachować w niewzruszonym stanie wizję świata uładzonego, o przejrzystych zasadach metafizycznych i jednoznacznych prawdach absolutnych, nieodmiennie ważnych dla wszystkich. W świetle niepodważalnego systemu pojęć śmierć nie jest wyłącznie kresem, całkowitą utratą, anihilacją i rozplynięciem się w niebycie, ale stanowi hipotezę suponującą rozstanie się pierwiastka duchowego z materialnym oraz jego przejście do wiecznego oraz nieskończonego stanu egzystencji. Umieranie natomiast nie oznacza ostatniej fazy tragicznego losu, lecz jest pojmowane w kategoriach zadania lub sytuacji granicznej wzywającej do urzeczywistnienia *możliwości bycia sobą*¹⁶.

Zdaniem współczesnego filozofa humoru J. Morrealla, *filozof-kapłan* w imię stabilnej koncepcji świata usiłuje stawić czoło umieraniu i śmierci, w bezpośredniej z nimi konfrontacji¹⁷. W walce z tymi unicestwiającymi byt ludzki zjawiskami ma się on wykazać wysoką kwalifikacją etyczną woli, hartem ducha i odwagą. Opór przeciw nieodwracalności ma równocześnie zapewnić mu poczucie zachowania nad nią kontroli i wzmocnienie wysokiej samooceny jego własnej postawy¹⁸. Tak więc u podłoża relacji *filozofa-kapłana* do umierania i śmierci spoczywa swoista powinność, domagająca się ontycznego zmagania się z thanatosem oraz wywołanym przezeń pustoszeniem. Jakkolwiek jest to postawa godna szacunku oraz zasługująca na zachowanie w bogatym repertuarze możliwych odniesień do, mówiąc językiem M. Heideggera, *kresu bycia w świecie*¹⁹, to jednak ma ona ograniczony zakres działania i niewielkie nadzieje na powszechne stosowanie. Wszak nie każda osoba,

¹³ Zob. C. A. Ryan, *Reclaiming the Body: The Subversive Possibilities of Breast Cancer Humor*, „Humor. International Journal of Humor Research” 10, 2, 1997, s. 187–205.

¹⁴ Zob. A. Richter, L. A. Zonner, *Clowning – An Opportunity for Ministry*, „Journal of Religion and Health”, 35, 2, 1996, s. 141–147.

¹⁵ Zob. L. Kołakowski, *Pochwała niekonsekwencji*, Warszawa 1989, s. 178.

¹⁶ R. Rudziński, *Jaspers*, Warszawa 1978, s. 205.

¹⁷ J. Morrell, *The Comic and Tragic Visions of Life*, „Humor. International Journal of Humor Research”, 11, 4, 1998, s. 339.

¹⁸ Zob. J. Morrell, *The Comic and Tragic Visions of Life*, wyd. cyt., s. 339.

¹⁹ M. Heidegger, *Bycie i czas*, Warszawa 1994, s. 229.

jak zauważa J. Lipiec, pisząc o relacji do cierpienia spowodowanego także nadchodzącą śmiercią, jest zdolna do sprostania tak wysokim wymaganiom. „Trudno spodziewać się od każdego – powiada krakowski filozof – że nie ugnie się przed trudnymi, wymagającymi niezwykle samozaparcia próbami siły woli, nie każdy też zdoła wyzwolić moce i trwałe mechanizmy samoregulacji wobec niszczących nacisków zła”²⁰. Dodajmy, iż konsekwentne przeciwstawianie się owemu niszczącemu byt ludzki naporowi rzadko kiedy kończy się osiągnięciem oczekiwanych *a priori* korzyści; tym bardziej że logika procesu umierania jawi się, używając metafory K. Jaspersa, niczym „niepojęty wir porywający tam, gdzie nawet siła bycia sobą relatywizuje się i widzi się podległą nieznany mocom”²¹. W obliczu takiego *dictum acerbum* postawa *filozofa-kapłana* może w rezultacie wręcz sprzyjać wywołaniu rozmaitych wewnętrznych konfliktów w procesie umierania, które zdolne są zahamować go na etapie uczuć negatywnych i stać się postawą wyradzającą się we własną karykaturę.

Zupełnie inaczej we współczesnych publikacjach przedstawia się opis postawy wobec umierania i śmierci ukonstytuowanej na idei humoru. Ten rodzaj postawy bliższy jest z kolei sposobowi bycia i myślenia *filozofa-błazna*²², ponieważ jego umysłowa kultura z istoty swej zorientowana jest na zrelatywizowanie koncepcji bezwzględnych systemów wartości, uznanych za dane raz na zawsze w swej nieziennej postaci. Zgodnie więc z założeniem leżącym u podstaw takiej postawy, *filozof-błazen* ciągle poddaje w wątpliwość to, co uznane jest za niewzruszony pewnik, i nieustannie demaskuje niekwestionowane idee. Ujawniając natomiast „sprzeczności tego, co uchodzi za bezsporne – pisze L. Kołakowski – wystawia na pośmiewisko oczywistości zdrowego rozsądku i dopatruje się racji w absurdach”²³. Dzięki temu właśnie, jak się uważa, może on odkryć lub wynaleźć nowe sensory umierania i śmierci. Aliści niepomrotnie ważniejszym przesłaniem płynącym z ukazywania przeciwieństw jest to, że żaden sens, nawet najbardziej zdawałoby się trafny, nie jest w stanie oddać złożoności procesu umierania ani niepoznawalnej natury śmierci.

W takim ujęciu klasyczny kanon *ars moriendi* przestaje pełnić rolę obiektywnego wzorca, którego powinno się bezwzględnie przestrzegać, a jego miejsce zdają się zajmować arbitralne okoliczności, w których *filozof-błazen* każdorazowo inaczej wyraża swoją postawę. Jego doraźną ekspresję można przeto nazwać grą bądź spektaklem. Niezależnie od rodzaju scenariusza owego dramatu oraz typu aktora postawa, o której tu mowa, zawsze pozostanie wyłącznie grą oraz pewną

²⁰ J. Lipiec, *Kolo etyczne*, Kraków 2005, s. 96.

²¹ Cyt. za: R. Rudziński, *Jaspers*, Warszawa 1978, s. 215.

²² L. Kołakowski, dz. cyt., s. 178.

²³ Tamże, s. 178.

konwencją o charakterze odwoalnym²⁴. W tej grze „każdy gracz – mówi Bauman – dysponuje szerokim wyborem reguł jednak żadna z nich nie może aspirować do powszechności. Każda z reguł wyczerpuje swój własny świat, w który można wchodzić i opuszczać dowolnie”²⁵. Jakkolwiek istnieje niezliczona ilość reguł, to jednak żadna z nich nie wiedzie do bezpośredniej konfrontacji ze śmiercią, ani do wywoływania antagonizmów między komponentem racjonalnym a składową wolitywno-uczuciową²⁶, lecz prowadzi niemal do natychmiastowego, *hic et nunc*, uchylania grozy fenomenu śmierci.

Naturalnie intelektualna postawa *filozofa-błazna* opowiadającą się za względnością zasad w ujmowaniu życia, umierania i śmierci nie ma nic wspólnego ze skrajną apoteozą relatywizmu czy ekspresją lęków²⁷. W tym przypadku nie chodzi o to, aby za sprawą żartu uciec w egzystencjalny stan, zwany przez Pascala *rozrywką*²⁸, mającą być lekarstwem znieczulającym trwogę przed śmiercią, ani o dostarczanie wciąż nowych pocieszających złudzeń. Rzecz idzie przede wszystkim o oswojenie nieprzyjemnego zdarzenia²⁹ i wyraz nieufności do ustabilizowanych *schematów pojęciowych*³⁰ na jego temat. Wprawdzie czarny humor łamie dowcipem sztywne kanony związane z *ars moriendi*, a ironią burzy idę ładu metafizyczno-moralnego, obalając przy tym powagę tabu śmierci, to jednak nie oznacza jeszcze całkowitego lekceważenia wartości tanatycznie-funebralnych, ani braku szacunku wobec nich. W rzeczy samej, zgodnie z syntezą opisów humoru jako postawy człowieka, dokonanej przez B. Dziemidoka, humorowi raczej obca jest zupełna utrata przytomnego obiektywizmu i rezygnacja z umiarkowanego realizmu³¹. To ogólne stwierdzenie Dziemidoka dotyczy również czarnego humoru, który ukazuje śmierć w różnych perspektywach, unikając przy tym wszelkich skrajności. I chociaż ten typ humoru odrzuca postawę wobec umierania i śmierci reprezentowaną przez *filozofa-kapłana*, to jeszcze nie oznacza zgody na daleko posuniętą negację względem owych zjawisk. Humorowi raczej obca jest postawa nihilistyczna, zna-

²⁴ Zob. Z. Bauman, *Śmierć i nieśmiertelność. O wielości strategii życia*, Warszawa 1998, s. 221–230.

²⁵ Z. Bauman, *Wiara w świecie natychmiastowej satysfakcji*, w: M. Grabowski (red.), *Polska filozofia wobec encykliki Fides et ratio*, Toruń 1999, s. 162.

²⁶ Zob. J. Morrell, *The Comic and Tragic Visions of Life*, wyd. cyt., s. 341.

²⁷ K. Pfeifer, *Laughter and Pleasure*, „Humor. International Journal of Humor Research” 7, 2, 1994, s. 159–161.

²⁸ B. Pascal, *Myśli*, Warszawa 1996, s. 106–107.

²⁹ R. Sukman, *Communication in paliative care*, w: D. Dickenson, M. Johnson (ed.), *Heath, Dying and Bereavement*, London 2004, s. 166–170.

³⁰ K. Popper, *Mit schematu pojęciowego. W obronie nauki i racjonalności*, Warszawa 1997, s. 50–75.

³¹ Zob. B. Dziemidok, *O komizmie*, Warszawa 1967, s. 11–49.

mionująca się balansowaniem nad przepaścią bez oparcia w czymkolwiek, jak to ujmuje B. Sarrazin³².

Wszak za pośrednictwem czarnego humoru *filozof-błazen*, z właściwą sobie giętkością umysłu, pokonuje niemoc w opanowaniu sytuacji i jemu zawdzięcza, wprowadzie tylko do pewnego stopnia, możliwość wyeksponowania własnej aksjologicznej przewagi nad śmiercią oraz zamanifestowania tryumfu nad jej dokuczliwością. Czarny humor nie wyklucza zatem twórczych umiejętności ustanowienia odmiennych reguł wartościowania śmierci, ani nie przekreśla szansy zdobycia poznawczego dystansu wobec niej. Nie odbiera również sposobności do zorganizowania własnych przeżyć psychicznych na odmiennych zasadach³³.

Naturalnie humor wobec śmierci nie zawsze jest wyrazem obiektywizmu, inteligencji i kultury. Bywa także, zwłaszcza w ekstremalnych okolicznościach, przejawem szyderstwa, pogardy, tępoty czy choćby ordynarnego grubiaństwa³⁴. Przypomina wtedy bardziej osobliwe poczucie humoru biblijnego Chama, aniżeli wysublimowanego błazna. Niemniej takowa postać czarnego humoru, zdaniem K. Żygulskiego, też ma swoje uzasadnienie, zwłaszcza w sytuacjach granicznych. Wówczas „komizm także musi być w pewien sposób krańcowy, ostry, brutalny, nawet makabryczny”³⁵, jak pisze, gdyż tylko w ten sposób uwalnia ludzką psychikę od napięcia i pozwala jej zachować równowagę. Jednakowoż niezależnie od podnoszonych uzasadnień, ten rodzaj prymitywnego humoru nie będzie tu rozważany.

Doniosłości refleksji snutych w obszarze filozofii medycyny w pełni świadoma jest sztuka leczenia, która oprócz waloru teoretycznego dostrzega w nich również zawarte *implicite* przesłanki natury terapeutycznej³⁶. Nic przeto dziwnego, iż czarny humor od dawna legitymuje się w tej subtelnej materii stałym prawem obywatelstwa i często używa się go jako narzędzia do uśmierzenia bólu oraz cierpienia³⁷. Piszą na ten temat chociażby O. Nevo, G. Keinan czy M. Teshimovsky-Arditi, omawiając koncepcję terapeutycznego znaczenia humoru autorstwa Normana Cousinsa. Według ich opinii, Cousins udowodnił tezę głoszącą, iż humor analogicznie jak pozytywne uczucia, np. nadziei, wiary, radości czy zaufania, nie tylko pomaga człowiekowi zachować kontrolę nad własnym bólem, lecz także mobi-

³² Zob. B. Sarrazin, *Czarny humor i śmierć Boga*, w: M. Abramowicz (red.), *Humor Europejski*, wyd. cyt., s. 127.

³³ Zob. Cz. Matuszewicz, *Humor, dowcip, wychowanie*, Warszawa 1976, s. 51.

³⁴ Zob. K. Wieczorek, *Poczucie humoru a filozofia*, w: S. Gajda, D. Brzozowska (red.), *Świat humoru*, Opole 2000, s. 18.

³⁵ K. Żygulski, *Wspólnota śmiechu. Studium socjologiczne komizmu*, Warszawa 1985, s. 181.

³⁶ Zob. C. A. Ryan, *Reclaiming the Body: The Subversive Possibilities of Breast Cancer Humor*, op. cit., s. 188–203.

³⁷ Zob. O. Nevo, G. Keinan, M. Teshimovsky-Arditi, *Humor and Pain Tolerance*, „Humor. International Journal of Humor Research” 6, 1, 1993, s. 71–88.

lizować naturalne mechanizmy obronne i dawać efekty biochemiczne³⁸ w systemie immunologicznym, endokrynologicznym, oddechowym i sercowo-naczyniowym³⁹.

Czarny humor jako wyraz filozoficznej postawy wobec śmierci można spotkać nierzadko w sztuce leczenia także w roli środka odsłaniającego ludyczne strony życia i śmierci⁴⁰. Widać to wyraźnie w groteskowej postaci klauna. Klaun, jak wiadomo, to archetyp człowieka słabego, godnego pożałowania, stale narażonego na nieoczekiwane traumy ze strony losu, ponoszącego w życiu więcej porażek niżli sukcesów⁴¹, a przy tym zdolnego znieść wszystko i mimo tego osiągnąć przewagę nad przerastającymi jego wątłe siły okolicznościami. Jest nadto pierwowzorem ludzkiej naiwności, wrażliwości, entuzjazmu, spontaniczności, niezwykłości, nieprzewidywalnych sposobów działania oraz skłonności do buntu. Powszechnie rozpoznawany nie tylko jako twórca śmiechu, ale także jako ktoś, kto ostrzega, interpretuje rzeczywistość oraz „przemawia językiem mędrca”⁴². Swe przemyslenia zamyka niejednokrotnie w zbijających z tropu formułach, które mają rozbawić, „zauroczyć lub zaszokować, w każdym razie poruszyć”⁴³ widza. W klaunie, istocie tragikomicznej, sugeruje J. Heers, jest jakaś tajemnica ekscytująca intelekt, sprawiająca, iż jawi się on bardziej jako artysta i swego rodzaju intelektualista niż zwyczajny komik⁴⁴. Z perspektywy klauna świat traci wyraźne kontury, a życie i śmierć przestaje być poważną kwestią⁴⁵. Wszystko, co się dzieje w rzeczywistości i dotyczy człowieka, pojmowane jest tu w myśl logiki zabawy, w której niepodzielnie panuje niezwykłość, chaos i przypadek. Zabawa nie odbywa się w minorowym nastroju oraz nie ma w sobie nic gorzkiego. To zjawisko zdecydowanie przyjemne.

Oczywiście celem pasma nieustającej zabawy nie jest oszołomienie człowieka banałem. Za sprawą żartu klaun dąży głównie do wyeliminowania stanu beznadziejności, smutku, rozpacz, rezygnacji, przy równoczesnym rozbudzaniu poczucia odprężenia, wolności, radości istnienia i przyjemności jakościowego przeżywania go w ostatniej fazie egzystencji⁴⁶. Klaun swym egzotycznym ubiorem o żywych, kontrastowo zestawionych barwach, dziwacznych rekwizytami, niezdarną

³⁸ Zob. tamże, s. 73.

³⁹ Zob. tamże, s. 73.

⁴⁰ Zob. A. Richter, L. A. Zonner, *Clowning – An Opportunity for Ministry*, op. cit., s. 143.

⁴¹ Zob. tamże, s. 142–143.

⁴² J. Heers, *Święta głupców i karnawały*, Warszawa 1995, s. 111.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Zob. tamże, s. 111.

⁴⁵ Por. K. P. Epskamp, *The Clown Figure in Asian Theater*, „Humor. International Journal of Humor Research” 6, 3, 1993, s. 272–283.

⁴⁶ Zob. H. R. Polilo, Ch. Swanson, *A Behavioral and Phenomenological Analysis of Audience Reactions to Comic Performance*, „Humor. International Journal of Humor Research” 8, 1, 1995, s. 5–28.

gestykulacją, budzi śmiech, którym łamie monotonię cierpienia, podnosi na duchu oraz relatywizuje fenomen śmierci. Ale nie jest to śmiech pospolity, lecz szczególny, pozwala zachować dystans przy jednoczesnym docenieniu wagi problemu.

Ze sztuką leczenia wiąże się nie tylko terapeutyczny, metafizyczny czy ontyczny aspekt tego rodzaju humoru, ale też i jego postać estetyczna. Znalazła on swój wyraz na przykład w wystroju wnętrza kawiarni o nazwie „Szkielet” przeznaczonej dla studentów medycyny w centrum Lublany, w Słowenii. Do środka zaprasza na ulicy gości nie szyld, lecz stojący kościotrup wielkości dorosłego człowieka. Do kawiarni wiodą, niczym do grobowca, ciemny korytarz i strome schody. Wewnątrz kawiarni panuje półmrok. Ściany ozdobione są portretami zmarłych, którym poruszają się w linii poziomej powolnym rytmem oczy. Pod sklepieniem zawieszono są imitacje ludzkich mumii z resztką włosów i podartego przyodziewu z czasów niegdysiejszego pochówku. Z menu można zamówić między innymi drinki o nazwie „pocałunek śmierci”, „ekstaza nieboszczyka”, „odlot kościotrupa”, „przysmak wampira”. Napoje mogą być podawane także w naczyniach o kształcie trupich czaszek. W ramach przekąski można zamówić łakocie, między innymi w kształcie ludzkich piszczeli. Czas spędzony w kawiarni umila odpowiednia muzyka. Wszystkie środki wizualne oraz akustyczne wykorzystane do aranżacji wnętrza nie budzą wszakże ponurej grozy, lecz wywołują efekty komiczne⁴⁷.

Jednakże w sztuce leczenia czarny humor swój najpowszechniejszy wyraz znajduje na płaszczyźnie językowej. Naturalnie na gruncie medycyny odzwierciedla on język szeroko rozumianej kultury społecznej, za pomocą którego percypuje ona, wartościuje i werbalizuje fenomen śmierci. O roli języka w postrzeganiu tegoż zjawiska pisała m.in. A. Engelking w artykule *Istota i ewolucja eufemizmów na przykładzie zastępczych określeń śmierci*. Publikacja Engelking została tu przywołana, ponieważ zawarta w niej analiza problemu pozwala w pewnym stopniu uporządkować tę kwestię. Otóż A. Engelking badając istotę i ewolucję eufemizmów na przykładzie zastępczych określeń śmierci, także tych o charakterze żartobliwym, podzieliła je według kryterium semantycznego na dwie grupy: metaforyczną i metonimiczną⁴⁸. Do pierwszej grupy znaczeniowej zalicza np. wypowiedzi dotyczące ostatniej fazy życia i momentu śmierci. Trafnym przykładem metafory o charakterze żartobliwym obejmującym umieranie i kres życia może być postawa Wiesława Michnikowskiego. Ów znakomity polski aktor mawia ostatnio o sobie, iż jest już w wieku *przedpogrzebowym* i zdarza mu się śpiewać *do zakopania jeden krok...*, parafrazując znaną piosenkę.

⁴⁷ Opisu dokonano na podstawie własnych doświadczeń i obserwacji autora niniejszego tekstu.

⁴⁸ Zob. A. Engelking, *Istota i ewolucja eufemizmów na przykładzie zastępczych określeń śmierci*, „Przegląd Humanistyczny” 4, 1984, s. 124.

Engelking spośród wielu typowych wyrażen określających umieranie i śmierć wymienia następujące: „wykończyć się”, „klapnąć”, „wyprząć”, „kopnąć w kalendarz”⁴⁹. Tę listę wzbogaca jeszcze Anna Jasik, dodając do niej wyrażenia funkcjonujące także w gwarze młodzieżowej. Są to: „walnąć w plecki”, „zrobić ostatni numerek”, „wyluzować się”, „zwinąć żagle”, „spłacić dług naturze”, „wachać kwiatki od spodu”, „wyjechać nogami do przodu”⁵⁰.

Źródłem humorystycznych metafor i eufemizmów, odzwierciedlających przy tym intelektualną postawę i nastawienie emocjonalne personelu medycznego, jest również wygląd, temperatura i pozycja ciała zmarłego. Należą do nich takie eufemizmy jak np.: „ostygły”, „skostniały”, „drętwy”, „blady”, „szywny”, „umrzyk”, „truposz”, „zgnilek”, „truchło”⁵¹. Naturalnie w teże grupie są też eufemizmy wartościujące zmarłego, które znamionują się silnym odcieniem lekceważącym. Mamy więc, „martwego wałkonia”, „niedysponowanego lenia”, „przyjemniaczka”, „wkład do trumny”, „bagaż na drugi świat”, „gotowca”, „mizerotę”, „szczęśliwca”⁵². Przedmiotem ironii lekarzy i pielęgniarek bywają również zaświaty przedstawiane w wielu często zabawnych metaforach, np. „pójść do diabła”, „zawinąć na łono Abrahama”, „powiększyć grono aniołków”⁵³. Także interakcja z owym nadnaturalnym wymiarem istnienia zawierać może szereg elementów komicznych. Obrazuje je niedawna wypowiedź znanej z noszenia wspaniałych kapeluszy Hanki Bielickiej po jej pobycie w szpitalu, gdy balansowała na granicy życia i śmierci. Jak relacjonowała, nie podobała się istotom z tamtej strony kurtyny w takim stanie, w jakim była, więc nie chciały jej do siebie przyjąć i powiedziały: „Wracaj po swój kapelusz”⁵⁴.

Natomiast zastępcze określenia związane ze śmiercią, ale osadzone na regule metonimii, widzimy najczęściej w zwrotach związanych z trumną, grobem, lub cmentarzem⁵⁵. Na przykład trumnę konotuje się z jakąś częścią ludzkiej garderoby lub szkolnego wyposażenia, czy jeszcze czegoś innego. Przeto trumna to „sosnowa jesionka”, „drewniany szlafrok”, „dębowa kamizelka”⁵⁶ albo „gabłota”, „piórnik”, „zestaw wypoczynkowy Hades”⁵⁷. Grób natomiast zyskuje miano „miesz-

⁴⁹ Tamże, s. 119.

⁵⁰ A. Jasik, *Dowcip tanatologiczno-funeralny, czyli czarny humor w języku uczniów*, w: S. Gajda, D. Brzozowska (red.), *Świat humoru*, wyd. cyt. s. 198.

⁵¹ Tamże, s. 196.

⁵² Tamże.

⁵³ A. Engelking, art. cyt., s. 124.

⁵⁴ Wypowiedź telewizyjna Hanki Bielickiej z pierwszej dekady listopada 2005.

⁵⁵ A. Engelking, art. cyt., s. 124.

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ A. Jasik, art. cyt., s. 196.

kanka M1", „domu z granitową płytą", „nowego apartamentu" ⁵⁸. Istnieje też sporo humorystycznych wyrażen metonimicznych na określenie cmentarza. Miejsce wiecznego spoczynku to np. „osiedle domków jednorodzinnych" ⁵⁹. Czarny humor nie pomija także profesji grabarza, przyznaje mu się dziwaczne „nobiletujące" tytuły naukowe „magistra łopatologii" lub „doktora piaseckiego" ⁶⁰.

Naturalnie powyższe przykłady czarnego humoru w sztuce leczenia jeszcze nie wyczerpują związanych z tym kwestii, jako że ta odmiana humoru w zasadzie nie ma granic i występuje w wielu dowcipach, zagadkach, powiedzonkach, piosenkach. Ponadto jest nieomal stałym tematem dowcipu rysunkowego ⁶¹ oraz przewija się w filmach powiązanych z tematyką medyczną zarówno w fabule jak i treści dialogów. Do klasyki czarnego humoru należą już seriale *Chirurdzy*, *M.A.S.H.*, *Daleko od noszy*, czy *Patch Adams*.

Z powyższych refleksji dotyczących najnowszych zainteresowań filozofii medycyny kwestią teoretycznego uzasadnienia czarnego humoru jako filozoficznej postawy wobec śmierci oraz wykazania jego terapeutycznej przydatności w sztuce leczenia wyłania się wniosek, iż od dłuższego czasu w tej w dziedzinie istnieje silna tendencja zorientowana polemicznie względem tradycyjnej argumentacji uprawomocniającej klasyczny kanon *ars moriendi*. W rzeczy samej postawy *filozofa-kapłana* nie da się już obronić jako jedynej możliwej relacji wobec śmierci, ale też trudno całkowicie zaufać nowej postawie *filozofa-błazna* i przyznać wyłącznie jej słuszość. Owszem posiada ona wiele zalet, ale to jeszcze nie znaczy, że nie kryje w sobie żadnego niebezpieczeństwa. Otóż łatwo zauważyć, że konsekwentne propagowanie w najnowszym dyskursie filozofii medycyny takiej idei humoru może rodzić słuszny zarzut o uleganie skłonności do monopolizującego stylu myślenia, które *nota bene* wcześniej poddał on krytyce. A teraz tenże dyskurs sam rości sobie prawo do wyczerpującej interpretacji złożoności odniesień wobec śmierci w imię nadrzędnej, choć odmiennej grupy zasad.

Tymczasem dla zachowania korzystnego wizerunku filozofii medycyny oraz powagi ideału troski w sztuce leczenia uczestnicy toczącego się dyskursu powinni pamiętać, wbrew rozmaitym naciskom typowym dla każdej epoki, o ważnej intuicji wyrażonej onegdaj przez Platona ustami Alkibiadesa z trzydziestego drugiego rozdziału *Uczty* ⁶² i rozwiniętej później przez Erazma z Rotterdamu w jego *Pochwale głupoty*. Ta mądra intuicja głosi: „wszystkie sprawy ludzkie mają – pisze

⁵⁸ Tamże.

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ Tamże.

⁶¹ Zob. K. Smith, *Laughing at the Way we See: The Role of Visual Organizing Principles in Cartoon Humor*, „Humor-International Journal of Humor Research" 9, 1, 1996, s. 19–38.

⁶² Zob. Platon, *Uczta*, 215B.

Erazm, jak ów Sylen, o którym mówi Alkibiades – dwa niejako wyglądy, zgoda do siebie niepodobne. Tak dalece, że to, co z jednego – jak powiadają – ich oblicza wygląda na śmierć, jest, gdy głębiej w to wglądnąć, życiem, i przeciwnie, to, co robi wrażenie życia, jest śmiercią, co piękna – brzydota, co bogactwa – nędzą, co bezecności – chwałą, co uczoności – nieuctwem, co szlachetności – nikczemności, co wesołości – smutkiem, co pomyślności – nieszczęściem, co przyjaźni – wrogością, co ratunku – zgubą; krótko mówiąc, jeśli zajrzysz pod maskę Sylenowi, zobaczysz, że rzecz ma się ze wszystkim wręcz odwrotnie”⁶³. Zatem w myśl intuicji, do której tu nawiązano, postawa *filozofa-błazna* wobec śmierci nie może całkowicie zastąpić sobą postawy *filozofa-kapłana* i na odwrót. Gdyż tylko ich wspólna koegzystencja składa się na jej mądrość względem nieuchronności losu. Ważne jest natomiast, aby odmienne przejawy relacji człowieka, wobec wszystkiego, co łączy się ze zjawiskiem śmierci zachowały odpowiednie proporcje. Dopiero spełnienie tego warunku oraz ufundowanie obydwu postaw na zasadzie złotego środka, być może, uwolni je od chęci wzajemnej marginalizacji i uczyni zeń prawdziwą wartość, w takim znaczeniu, o jakim pisał Arystoteles w *Etyce nikomachejskiej*.

⁶³ Erazm z Rotterdamu, *Pochwała głupoty*, Wrocław 1953, s. 54.

ZYGMENT PUCKO

**BLACK HUMOUR AS AN EXPRESSION OF PHILOSOPHICAL
ATTITUDE TOWARDS DEATH IN PHILOSOPHY
OF MEDICINE AND THE ART OF HEALING PERSPECTIVE**

(Summary)

Death, being an inevitable phenomenon, belonging to a different ontic order so to speak, has always evoked various emotional reactions and has been a real challenge for human thought. Thus, it is not surprising that people have tried to respond to that challenge, starting from trying to explain the phenomenon of death, by bringing consolation to the distressed thought, and finishing with an ambition to create the best ideal attitude towards it. One of such attitudes is a philosophical attitude based on the idea of humour, irony, and wit. However, black humour of philosophical attitude means neither lack of respect for death nor contrariness, but it is rather an expression of establishing a specific cognitive distance and organizing one's experiences on different rules. Philosophical attitude towards inevitability of fate is widely recognized in the most recent writing, also in the field of philosophy of medicine and the art of healing. More and more often publications describe not only essential differences in philosophical assumptions between attitude towards death founded on humour and an attitude shaped by the classic *ars moriendi* canon, but also emphasize the therapeutic significance of these dissimilarities.

Key words: death, black humour.

Adres do korespondencji

Address for correspondence

dr Zygmunt Pucko
Collegium Medium UJ
Zakład Filozofii i Bioetyki
Michałowskiego 12
31-126 Kraków

TOMASZ ORŁOWSKI

STATUS ANTROPOLOGICZNY PACJENTA WEGETATYWNEGO

Ostatnie dekady przyniosły ze sobą nie tylko ogromny postęp wiedzy i techniki medycznej, ale to także czas wprowadzania i szybkiego udoskonalania metod reanimacji. Rosnąca skuteczność zabiegów mających na celu podtrzymywanie życia sprawiała, że coraz bardziej realne stawało się ratowanie i utrzymywanie przy życiu tych pacjentów, którzy jeszcze do niedawna skazani byłiby na pewną i rychłą śmierć. Niektóre z chorób i stanów klinicznych, które wcześniej uznawane były za nieuleczalne i terminalne, mogły wreszcie zostać pokonane.

Z drugiej jednak strony ów postęp w praktyce klinicznej, w swej istocie jak najbardziej pozytywny, spowodował, że zaistniał swoisty paradoks – niekiedy akcja ratunkowa mająca na celu utrzymanie przy życiu, wydłużała tylko i komplikowała proces umierania. Pacjent skazany wcześniej na nieuchronny zgon był wprowadzany utrzymywany przy życiu, ale z pewnością nie było mowy o jego powrocie do zdrowia, co więcej stan jego, choć ulegał stabilizacji, pozostawał praktycznie krytyczny. Respiratory i inne urządzenia reanimacyjne wchodzące do powszechnego użytku, niosły pomoc ofiarom wypadków. W innych zaś przypadkach przedłużały tylko agonię i jedynie na krótko opóźniały moment śmierci. W ten sposób zaczynały pojawiać się realia kliniczne, gdzie niezwykle problematyczna i skomplikowana okazywała się decyzja deklaracji śmierci pacjenta (realia potocznie zwane „stanami z pogranicza życia i śmierci”).

Tak oto współczesna medycyna przyczyniała się do pojawiania się nowych, a zarazem coraz liczniejszych, niż to miało miejsce w niedawnej przeszłości, „tworów neurologicznych”¹, syndromów o wiele bardziej skomplikowanych, którym

¹ R. Cranford, *The persistent vegetative state: the medical reality*, „Hastings Center Report” 1 (1988) 27–32: 27.

trzeba było poświęcić sporo uwagi, aby z punktu widzenia medycyny dokładniej je poznać i zdefiniować, a z punktu widzenia etyki zdecydować jak się do nich odnosić.

1. Stan wegetatywny – skomplikowana rzeczywistość kliniczna

I jednym z najbardziej niepokojących stanów neurologicznych był ów, jaki pojawił się u pacjenta, który budząc się ze śpiączki, nie odzyskiwał świadomości, nie manifestował żadnych aktywności umysłowych czy zamierzonych i niezdolny był do wykonywania tych czynności, za które w zdrowym organizmie odpowiedzialne są półkule mózgowe². Dało się natomiast zaobserwować u niego obecności faz snu z okresami otwartych powiek, a ważniejsze jego funkcje fizjologiczne, takie jak na przykład oddychanie, przemiana materii czy równowaga hormonalna, jak również i praca wielu organów wewnętrznych były wykonywane. Pacjent więc, który zamyka powieki, kiedy śpi, a otwiera je, kiedy się budzi, pozbawiony jednak intencjonalnego i zmysłowego kontaktu ze światem, niezdolny do tych aktywności (myślenie, jaźń, sumienie), które ogólnie wskazywane i określane są jako typowe dla człowieka i odróżniające go od wszystkich innych istot. Pacjent więc uważany za całkowicie nieświadomego siebie i otoczenia, którego kondycja i jakość życia psychicznego określone być muszą jako niesamowicie ubogie czy nieodwracalnie nieobecne, człowiek, którego człowieczeństwo zostało maksymalnie zredukowane.

Z obserwacji klinicznych wynikało, że stan ten powstawał wskutek na tyle poważnego urazu mózgu, że choć nie dochodziło do śmierci całego narządu, następowały poważne i nieodwracalne uszkodzenia głównie półkul – odpowiedzialnych za świadomość i życie umysłowe. Ten stan kliniczny zdefiniowany został w 1972 roku jako stan wegetatywny chroniczny, przetrwały czy ustalony³.

² Zob. L. Murphy, *Cognition and the persistent vegetative state*, „Catholic Medical Quarterly” 3 (1996) 13–17: 13.

³ Zob. B. Jennett, F. Plum, *Persistente vegetative state after brain damage. A syndrome in search of a name*, „Lancet” 1 (1972) 734–737. Mówiąc o stanie wegetatywnym chronicznym, mamy na myśli pacjenta, który nie odpowiada na żadne bodźce zewnętrzne i w związku z tym uważany jest za nieświadomego i niezdolnego do życia intencjonalnego. Podkreślamy z góry, że brak odpowiedzi nie mówi automatycznie o nieświadomości pacjenta. Dodatkowo zwracamy uwagę na fakt, że wyrażenie angielskie *persistent vegetative state* może być błędnie tłumaczone i rozumiane. *Persistent*, kiedy było ono wprowadzane w 1972 roku, znaczyło „zaistniały od jakiegoś czasu”, mówi więc o stanie, który trwa, i nie wypowiada się na temat ewolucji owego stanu. W tym sensie powinno być ono rozumiane jako diagnoza. Mówiąc o stanie utrwalonym czy chronicznym, wypowiadamy się natomiast na temat nieodwracalności owego stanu i jego ewolucji. W tym sensie wydajemy prognozę. A ponieważ stan wegetatywny to stan, którego ewolucja nigdy nie jest absolutnie pewna, w niniejszym tekście używać będziemy jedynie wyrażenia „stan wegetatywny” (= SW) i mówić o pacjencie wegetatywnym.

Opinia publiczna pod wrażeniem przypadków stanu wegetatywnego, o których od czasu do czasu informują nas media, zmusza świat medyczny, etyczny i prawny do ustalenia linii postępowania w stosunku do osób tak okropnie przez los pokrzywdzonych. Dziś problem tych osób staje się także niezwykle poważny, jeśli chodzi o jego liczebny wymiar. W konsekwencji pytania i wezwania, które stawia przed nami pacjent w stanie wegetatywnym, są ekstremalnie trudne same w sobie, a odpowiedzi na nie nie cierpią zwłoki. Po pierwsze, kim jest pacjent w stanie wegetatywnym i czy można uważać go jeszcze za żywego? Bo jeśli można go już uznać za zmarłego, to bezzwłocznie należałoby zaniechać w stosunku do niego jakichkolwiek zabiegów i opieki medycznej. Jak poprawnie wydać diagnozę dotyczącą jego sytuacji klinicznej i wypowiedzieć się na temat chroniczności owej sytuacji? Jak go leczyć i jakie prawa mu przyznać? Stan, w jakim pacjent się znajduje, jest na tyle niehumaniczny, przez niektórych definiowany jako niegodny miana życia ludzkiego, że może najlepszą decyzją byłoby zrezygnować z udzielania mu nawet najbardziej podstawowych form pomocy czy opieki sanitarnej i w ten sposób pozwolić na jak najszybsze zakończenie jego egzystencji? Odpowiedź na te pytania nie jest łatwa. Medycyna ma jeszcze dużo do odkrycia, jeśli chodzi o stan wegetatywny. Sytuacja, w jakiej znajduje się absolutnie niekomunikujący pacjent, nie ułatwia tego zadania.

Celem poniższych rozważań, bez pretendowania do globalnej i szczegółowej analizy problemów natury biologicznej, filozoficznej, etycznej czy deontologicznej, które stan wegetatywny stwarza, jest sprecyzowanie i podkreślenie głównych tematów dyskusji medycznej i przede wszystkim antropologicznej wokół tego problemu. Zapoznawszy się z aspektami klinicznymi choroby, zapytamy przede wszystkim o status ontologiczny pacjenta w stanie wegetatywnym – to jeszcze żywa istota ludzka ciesząca się godnością osoby, a może już tej godności przez tak poważne upośledzenie pozbawiona? Czyli to może już nawet nie istnienie osobowe, a jedynie organizm, który kiedyś był człowiekiem, a w którym obecnie pozostają tylko niektóre funkcje wegetatywne? I aby odpowiedź na te pytania była możliwa, przeanalizujemy najpierw medyczne aspekty stanu wegetatywnego, zwracając szczególną uwagę na możliwość diagnozy nieświadomości pacjenta i stopnia utrwalenia się tego stanu.

Oto podstawowe problemy, jakie chcemy poruszyć. Zdajemy sobie sprawę, że rozwiązania przez nas proponowane nie będą przez wszystkich akceptowane. Inna bowiem niż nasza opcja antropologiczna automatycznie prowadzi do innych propozycji postępowania etycznie godnego. Chcemy w rozważaniach naszych być wierni wizji antropologicznej, która uznaje godność osoby i jako taką traktuje każde żywe istnienie ludzkie, bez względu na „jakość” owego istnienia. Wnioski zaś, do jakich dojdziemy i jakie ostatecznie uważać będziemy mogli za poprawne, posłużyć będą mogły jako fundament etycznych praktycznych

rozwiązań podstawowych kwestii, które pojawiają się w przypadku pacjenta wegetatywnego.

2. Aspekty kliniczne⁴

Termin „stan wegetatywny”, jak już wspominaliśmy, wprowadzony został w roku 1972, aby określić sytuację kliniczną pacjenta, ofiary bardzo poważnego urazu mózgu, który to po fazie śpiączki budzi się, to znaczy otwiera oczy, mino to jednak nie odzyskuje świadomości⁵. Przy otwartych oczach u pacjenta zaobserwować można spontaniczne ruchy żrenic⁶ i mimikę twarzy, jak np. ziewanie, przeżuwanie, kaszel czy zgrzytanie zębami. Chory nie jest jednak zdolny porozumieć się w żaden sposób z otaczającym go środowiskiem, nie odpowiada świadomie na bodźce, przejawia brak gestykulacji skoordynowanej czy zamierzonej. Stracił on możliwość komunikacji z otoczeniem, a brak jakiegokolwiek odpowiedzi z jego strony nie ułatwia decyzji personelu medycznego, co do stanu i poziomu jego życia psychicznego⁷.

Jest to więc pacjent, u którego obecne są fazy snu i otwartych oczu (*wakefulness*) przy braku ewidencji czy oznak jakiegokolwiek aktywności mentalnej i życia intencjonalnego (*awareness*). Stan pacjenta, właśnie dlatego, iż pozbawiony jest najprawdopodobniej zmysłowego kontaktu ze światem oraz zdol-

⁴ Zob. F. Tasseau, *Evoluzione del coma: stati vegetativi cronici*, Kailash Editore, Milano 1994; THE MULTI-SOCIETY TASK FORCE ON PVS, *Medical aspects of the persistent vegetative state*, „The New England Journal of Medicine” 330 (1994) 1499–1508 and 1572–1579; B. Jennett, F. Plum, *Persistent vegetative state after brain damage. A syndrome in search of a name*, wyd. cyt.; PRESIDENTS COMMISSION FOR THE STUDY OF ETHICAL PROBLEMS IN MEDICINE AND BIOMEDICAL AND BEHAVIORAL RESEARCH, *Deciding to forego life – sustaining treatment, a rapport on the ethical, medical and legal issues in treatment decision*, U. S. Government Printing Office, Washington 1983.

⁵ Stan, który został zdefiniowany także jako brak świadomości (*no cortical functions*) w obecności cyklicznie przeplatających się faz sen-czuźność (*sleep-wake cycles*). Zob. m.in. AMERICAN ACADEMY OF NEUROLOGY, *Position of the American Academy of Neurology on certain aspects of the care and management of the persistent vegetative state patients*, „Neurology” 1 (1989) 125–126; R. E. Cranford, D. R. Smith, *Consciousness: the most critical moral standard for human personhood*, „American Journal of Law and Medicine” 2–3 (1987) 233–248: 235.

⁶ Podkreślamy: te są tylko spontaniczne, odpowiadają na światło, ale mino to pacjent nie jest zdolny do obserwowania i śledzenia poruszającego się przedmiotu; zob. GRUPPO DI STUDIO „BIOETICA E NEUROLOGIA”, *Documento sullo stato vegetativo persistente*, „Bioetica” 2 (1993) 385–391: 386; zob. THE MULTI – SOCIETY TASK FORCE ON PVS, *Medical aspects of the persistent vegetative state*, 1500. Dokument ten podkreśla, że zdolność śledzenia poruszającego się obiektu to jeden z pierwszych sygnałów odzyskania świadomości.

⁷ F. Tasseau, *Gli stati vegetativi*, w: F. Tasseau, *Evoluzione del coma: stati vegetativi cronici*, Kailash Editore, Milano 1994, 5–13: 9.

ności myślenia, nazwany został wegetatywnym, co oznacza w pewnym sensie „roślinnym”⁸.

Jednak obecne są w organizmie pacjenta podstawowe funkcje czysto wegetatywne. Zachowane są także niektóre odruchy i reaktywności. Czasami pacjent może przełykać, ruchy kończyn są niezwykle rzadkie i nieintencjonalne. I ponieważ pacjent wegetatywny nie pozostaje nieruchomy (kończyny spontanicznie reagują na bodźce, może on poruszać głowę, czasami nawet się uśmiechać, wydawać niezrozumiałe pomruki, co więcej okazjonalnie nawet płakać)⁹, wszystkie jego aktywności czy ruchy uważane muszą być za niezamierzone i trzeba być niesamowicie ostrożnym, aby oceniać je inaczej¹⁰.

Chory przedstawia takie właśnie charakterystyki, ponieważ uraz mózgu, który spowodował pojawienie się SW, dotyczy w sposób szczególny górnych jego części i pozostawia relatywnie nieuszkodzony pień mózgu. Z punktu widzenia anatomii można więc mówić, że SW to bezpośredni efekt nekrozy kory mózgu z mniej poważnymi uszkodzeniami struktur podkorowych, bądź urazów dotyczących struktur wzgórza mózgu z mniej poważnymi uszkodzeniami kory, lub uszkodzenie tych struktur, które łączą korę z resztą mózgu, co powoduje, że kora pozostaje od nich odizolowana¹¹.

Różne mogą być przyczyny, powodujące na tyle poważne uszkodzenie mózgu, które, mimo że nie powoduje śmierci całego mózgu, w konsekwencji prowadzi do pojawienia się SW. Z najczęściej cytowanych podkreślić należy: uraz jego struktur w wyniku wypadków, niedokrwienie i niedotlenienie, procesy degenerujące

⁸ Nie należy rozumieć tego terminu jako pogardy dla życia, które przestało być już życiem człowieka i stała się życiem innej natury. Pacjent nie przestaje być osobą ludzką.

⁹ Zob. INSTITUTE OF MEDICAL ETHICS, *Sospensione delle terapie di sostegno vitale in pazienti in SV persistente*, „Bioetica” 2 (1993) 391–396: 392.

¹⁰ I przeciwnie, jakkolwiek aktywność intencjonalna, próba komunikacji czy odpowiedzi na bodziec zewnętrzny są nie do pogodzenia z diagnozą stanu wegetatywnego.

¹¹ Zob. A. Zeman, *Persistent vegetative state*, „Lancet” 350 (1997) 795–799: 797. Zasluguje na szczególną uwagę rezultat autopsji mózgu Karen Ann Quinlan, która umiera po 10 latach SW. Inaczej niż się tego spodziewano, najpoważniej uszkodzona była nie kora, lecz struktury wzgórza mózgu z relatywnie dobrze funkcjonującym pniem mózgu. Można więc przypuszczać, że śmierć struktur wzgórza mózgu powoduje, a przynajmniej przyczynia się w znacznym stopniu, do pojawienia się SW. Zob. C. Hannah, M. D. Kinney, J. Korein, *Neuropathological findings in the brain of Karen Ann Quinlan*, „The New England Journal of Medicine” 330 (1994) 1469–1475; A. Zeman, *Persistent vegetative state*, wyd. cyt. Prof. Jarmulowicz cytuje rezultaty autopsji mózgu Tony’ego Blanda. Ofiara wypadku, zapada w SW w 1989 r. Umiera po 4 latach. Mózg jego waży wówczas ok. 1000 gr. Uraz dotyczy przede wszystkim szarej i białej substancji i tzw. *corpus callosum*, podstawowej struktury łączącej obie półkule. Oczywiście jest, że rezultaty tej autopsji inne są od rezultatów autopsji mózgu Karen Ann Quinlan. Mamy więc do czynienia z tymi samymi charakterystykami klinicznymi (SW), mimo iż inne są, w obu przypadkach, tak jakościowo jak i ilościowo, urazy mózgu. Neurologia ma jeszcze dużo do odkrycia jeśli chodzi o anatomiczne podłoże SW. Zob. M. Jarmulowicz, *Neuropathological findings in case of persistent vegetative state*, „Catholic Medical Quarterly” 3 (1995) 28–30.

centralny system nerwowy, a u dzieci wada rozwojowa płodu i wady wrodzone. Instytut Etyki Medycyny twierdzi, że 40% SW to efekt urazu czaszki, 40% to efekt niedotlenienia przede wszystkim w wyniku zawału serca¹². Od 2 do 5% poważnych urazów mózgu kończy się SW¹³.

3. Diagnoza

Jak już wspominaliśmy, SW definiowany jest jako stan nieświadomości pacjenta, u którego obecne są fazy snu i otwartych oczu. W latach 80. generalnie akceptowana była teza, jakoby pacjent wegetatywny był nieświadomy, niezdolny do odczuwania bólu czy do przeżywania cierpienia¹⁴. Dziś uważa się, że należy być o wiele ostrożniejszym przy wydawaniu takiego osądu. I tu pojawia się jeden z decydujących problemów natury medycznej dotyczący SW. A mianowicie, jak poprawnie dokonać diagnozy SW. Jeśli SW to stan kompletnej nieświadomości¹⁵, na jakiej podstawie stwierdzić, że u pacjenta brak jest jakichkolwiek form życia świadomego? Na ile poprawny może być sąd, dotyczący świadomości człowieka, który nie jest w stanie jej zewnętrznie zademonstrować czy udzielić widzialnej odpowiedzi na temat jego przeżyć wewnętrznych i tego, co być może zachodzi w jego świadomości?

Świadomość bowiem to nie rzecz, lecz moje pojęcie i wrażenie o sobie samym i świecie, który mnie otacza¹⁶. Nie jest nam więc dane bezpośrednio doświadczać świadomości jako przedmiotu empirycznego, mamy jedynie doświadczenie podmiotów, które są świadome. I jedyną rzeczą, jakiej możemy być pewni, to manifestacje życia świadomego osoby, a nie samo jej życie świadome. Czyli

¹² INSTITUTE OF MEDICAL ETHICS, *Sospensione delle terapie di sostegno vitale in pazienti in SV persistente*, 392.

¹³ Zob. F. Tasseau, *Gli stati vegetativi*, wyd. cyt., 7.

¹⁴ Zob. D. A. Shewmon, *Recovery from „brain death”: a neurologist’s apologia*, „Linacre Quarterly” 1 (1997) 30–95: 59.

¹⁵ Definicja używana na przykład w THE MULTI-SOCIETY TASK FORCE ON PVS, *Medical aspects of the persistent vegetative state*, 1501; GRUPPO DI STUDIO „BIOETICA E NEUROLOGIA”, *Documento sullo stato vegetativo persistente*, 385. Problemem bowiem jest nie tylko możliwość zauważenia u pacjenta manifestacji choćby minimalnych czynności świadomie wykonywanych, ale zadecydowanie, jak chcą niektórzy autorzy, czy te manifestacje są dowodem, że pacjent zdolny jest nie tyle do aktywności, co do życia świadomego. Zob. B. Jennett, *Letters*, „British Medical Journal” 314 (1997) 1661–1622. Prof. Jennett twierdzi, że charakterystyka podstawowa SW to brak manifestacji tzw. *working mind*. Zob. C. Dyer, *PVS criteria put under spotlight*, „British Medical Journal” 314 (1997) 919.

¹⁶ Zob. P. Cattorini, *Dieci tesi sullo stato vegetativo persistente*, „Medicina e Morale” 5 (1994) 927–954: 933.

o świadomości pacjenta dowiadujemy się jedynie w sposób pośredni, a mianowicie poprzez gesty ją manifestujące czy uzewnętrzniające. Słusznie, uważamy, twierdzi Komisja Prezydencka Stanów Zjednoczonych: nikt nie ma bezpośredniego dostępu do świadomości innej osoby¹⁷. Pewni możemy być zachowania świadomego innej osoby, ponieważ to zachowanie obserwujemy. Czyli o świadomości pacjenta wegetatywnego możemy nieomylnie dowiedzieć się tylko na podstawie dedukcji i analizy jego zachowania. Tak więc niekoniecznie prawdą musi być, że brak manifestacji zewnętrznych życia świadomego równoznaczny jest z brakiem owego życia. Brak ewidencji świadomości nie jest ewidencją jej braku. Co więcej, sądzić należy, że brak aktywności symbolicznych nie upoważnia nas automatycznie do zbyt pochopnej konkluzji: pacjent niezdolny do działania świadomego jest nieświadomy.

Być może wskazana byłaby na tym polu przesadna ostrożność i roztropniej byłoby uznać naszą niewiedzę dotyczącą tego, co naprawdę przeżywa pacjent w SW, tym bardziej, jeśli nie jest on w stanie tego fizycznie wyrazić czy zademonstrować¹⁸. Bycie świadomym, da się bowiem pogodzić z byciem niezdolnym do manifestacji świadomości. Sądzić więc należy, iż nie dlatego, że pacjent nie uzewnętrznia życia świadomego ma on być automatycznie uznany za nieświadomego.

Pomocne może tu okazać się przypomnienie innego stanu klinicznego, którego absolutnie nie należy mylić ze SW. Mamy na myśli tzw. „zespół zamknięcia”, czyli syndrom *locked in*. Pacjent, który jest jego ofiarą, mimo iż świadomy, nie jest w stanie nawiązać, ponieważ jest całkowicie sparaliżowany¹⁹, komunikacji

¹⁷ Zob. PRESIDENTS COMMISSION FOR THE STUDY OF ETHICAL PROBLEMS IN MEDICINE AND BIOMEDICAL AND BEHAVIORAL RESEARCH, *Deciding to forego life – sustaining treatment, a rapport on the ethical, medical and legal issues in treatment decision*, 171–196.

¹⁸ P. Verspieren, *Un termine alla ricerca di un significato*, w: F. Tasseau, *Evoluzione del coma: stati vegetativi cronici*, wyd. cyt., 23–35: 25. Jeśli ktoś jest niemy, jak uzyskać pewność dotyczącą tego, o czym on aktualnie myśli? C. J. Borthwick, *The permanent vegetative state: ethical cruz, medical fiction?*, „Issues in Law and Medicine” 2 (1996) 167–185: 171. Brak świadomości – czyli nieświadomość – stwierdzamy za pomocą terminów negatywnych: niezdolność manifestacji, brak odpowiedzi, nieobecność oznak. A więc jak przekonać się o świadomości, jeśli brak jest jej zewnętrznych oznak, a więc uniemożliwiony jest dostęp do przeżyć wewnętrznych pacjenta? Kto nie jest w stanie komunikować, automatycznie uważany ma być za osobę nie mającą nic do zakomunikowania? Przykład noworodka każe nam na to pytanie negatywnie odpowiedzieć; zob. M. P. McQuillen, *Can people who are unconscious or in the „vegetative state” perceive pain?*, „Issues in Law and Medicine” 4 (1991) 373–383: 374.

¹⁹ A to z powodu poważnego urazu trzonu mózgu lub uszkodzenia rdzenia przedłużonego z zaniemieniem dowolnej kontroli nad ruchami. Pacjent czasami jest w stanie porozumiewać się na pomocą ruchów powiek i gałek ocznych. Zob. THE MULTI-SOCIETY TASK FORCE ON PVS, *Medical aspects of the persistent vegetative state*, 1502; R. Proiett, *Stato Vegetativo Permanente e morte cerebrale: aspetti medici*, w: J. Noriega, *Né accanimento, né eutanasia*, Lateran University Press, Roma 2002, 47–55: 53.

z otaczającym go środowiskiem, ani nie odpowiada na bodźce. Istnieje ryzyko, że niezdolność do komunikowania się z otoczeniem i do uzewnętrznienia życia świadomego uznana zostanie błędnie za brak życia świadomego, a pacjent *locked in* mylnie zostanie zakwalifikowany jako pacjent wegetatywny²⁰.

Trzeba więc zdać sobie sprawę, że brak ewidencji życia świadomego w przypadku pacjenta SW niekoniecznie mówi o nieświadomości tego pacjenta. I nie należy zapominać, że SW, stan niezwykle poważnego upośledzenia fizycznego, praktycznie uniemożliwia jakąkolwiek manifestację świadomości. Być może to tylko komunikacja pacjenta ze światem zewnętrznym jest niemożliwa, co nie wyklucza, że pacjent zachował możliwość przynajmniej minimalnej percepcji siebie samego i własnego otoczenia. Obserwacja zachowania się pacjenta w SW to być może jeszcze dowód niewystarczający aby można było zdecydować o poziomie, lub całkowitym braku, jego świadomości²¹.

Niepewność, która nie może być wyeliminowana mimo użycia specjalistycznego sprzętu i nowych technologii z zakresu medycyny. SW bowiem to nie jedna, łatwa do rozpoznania choroba czy patologia z określoną grupą symptomów czy standardową charakterystyką neurologiczną, które raz zaobserwowane w konkretnym przypadku pozwalają na pewną diagnozę i pomocą podjąć decyzję o odpowiednim leczeniu²². SW powodowany jest przez swego rodzaju anomalia neurologiczne bardziej niż przez łatwą do określenia zmianę chorobową czy uraz centralnego układu nerwowego. SW nie ma tylko jednej i zawsze tej samej przyczyny i nie pojawia się w przypadku ściśle określonej patologii mózgu.

Encefalogram pacjentów w SW jest bardzo różny i modyfikuje się podczas choroby, mimo iż nie zmienia się ich stan kliniczny. Tomografia komputerowa i PET (*positron emission tomography*) wskazują na znaczne zmniejszenie się metabolizmu glukozy w mózgu (ok. 60%) i krążenia krwi w półkulach (ok. 50%). I choć dane te potwierdzają poważny uraz mózgu, żaden z urazów nie może być uznany za specyficzny i charakterystyczny dla SW, czy powodujący pojawienie się

²⁰ Encefalogram i tomografia komputerowa nie zawsze pomagają w odróżnieniu SW od syndromu *locked in*. Zob. THE MULTI-SOCIETY TASK FORCE ON PVS, *Medical aspects of the persistent vegetative state*, 1502.

²¹ Znany jest nam przypadek 86 letniej kobiety, która zapada w SW. Tomografia komputerowa i encefalogram potwierdzają diagnozę, a według lekarza prognoza jest beznadziejna i nieodwracalna. Rodzina prosi o autoryzację odłączenia środy żołądkowej i ta zostaje udzielona. Nie spodziewanie pacjentka odzyskuje świadomość. Autor publikacji twierdzi, że brak jest na dzień dzisiejszy serii testów, które z absolutną pewnością mogłyby potwierdzić diagnozę SW. Zob. B. Steinbock, *Recovery from persistent vegetative state?: the case of Carrie Coons*, „Hastings Center Report” 4 (1989) 14–15.

²² Zob. J. Colover, *Correspondence*, „Lancet” 350 (1997) 1324; E. F. DIAMOND, *Commentary on the JAMA statement on tube feeding*, „Linacre Quarterly” 2 (1987) 71–76: 73.

tego stanu²³, czyli w sumie nie pozwala na pewną diagnozę SW a mniej jeszcze na prognozę, co do jego ewolucji i utrwalenia się²⁴.

Grupa lekarzy kliniki uniwersyteckiej w Inzbruku zajmowała się oceną przydatności i skuteczności MRI (*cerebral magnetic – resonance imaging*) w diagnozie i ustaleniu ewolucji SW²⁵. Okazało się, że procentowo liczba pacjentów, którzy pozostawali w SW od przynajmniej 12 miesięcy i których neuropatologia została precyzyjnie poznana za pomocą MIR, była znacznie wyższa od liczby pacjentów, którzy pozostawali w SW, ale których mózg miał inne urazy. Niektóre części mózgu były jednakowo uszkodzone u obydwu grup pacjentów. Rezultat ten zdawał się potwierdzać przydatność tej techniki w przypadku diagnozy stanu wegetatywnego, bo identyfikował te części mózgu, które były poważnie uszkodzone u większości pacjentów w SW.

Mimo to, ponieważ trudno było ustalić jakościowo i ilościowo rodzaj urazu mózgu odpowiedzialny za pojawienie się SW, jest jeszcze za wcześnie, aby dane uzyskane przy użyciu MIR interpretować zbyt optymistycznie²⁶.

Okazuje się więc niejednokrotnie, że nie ma, poza długotrwałą obserwacją, skutecznej metody oceny stopnia świadomości pacjenta wegetatywnego, mimo że w lokalizacji uszkodzeń mózgu mogą być pomocne takie badania, jak tomografia komputerowa, encefalografia, rezonans magnetyczny i inne. Bez wątpienia można wyrazić się z dużym prawdopodobieństwem co do utraty świadomości u tych pacjentów. Co więcej, twierdzą inni, można na tym polu, przy użyciu najnowocześniejszych odkryć technicznych z dziedziny medycyny, uzyskać całkowitą pewność²⁷. Podkreślamy jednak, że podstawowe pytanie w przypadku pacjenta wegetatywnego nie dotyczy natury urazu mózgu, ale czy dany uraz automatycznie przekreśla wszelką możliwość życia świadomego. Nie wystarczy zbadać, jaka część mózgu nie funkcjonuje, trzeba natomiast móc zdecydować, czy to, co jeszcze funkcjonuje, może powodować stany świadomości, czy nawet jakąś minimalną formę życia świadomego. Niestety neurologia nie jest jeszcze w stanie dokładnie ustalić relacji między naturą urazu mózgu a pojawieniem się SW. I mimo użycia przyrządów wysoko wyspecjalizowanych diagnoza SW

²³ Zob. THE MULTI-SOCIETY TASK FORCE ON PVS, *Medical aspects of the persistent vegetative state*, 1506.

²⁴ Zob. A. Kempf, E. Schmutzhard, G. Franz, *Prediction of recovery from post – traumatic vegetative state with cerebral magnetic-resonance imaging*, „Lancet” 351 (1998) 1763–1767: 1766; B. Jennet, F. Plum, *Persistent vegetative state after brain damage*, wyd. cyt., 735.

²⁵ A. Kempf, E. Schmutzhard, G. Franz, *Prediction of recovery from post – traumatic vegetative state with cerebral magnetic-resonance imaging*, wyd. cyt.

²⁶ Zob. S. L. Wilson, *Correspondence*, „Lancet” 352 (1998) 485.

²⁷ Zob. CONCIL OF SCIENTIFIC AFFAIRS, *Persistent vegetative state and the decision of withdraw or withhold life support*, „JAMA” 263 (1990) 426–430: 428.

na podstawie wyników badań neurologicznych nie może być absolutnie trafnie postawiona²⁸.

Staje się teraz bardziej zrozumiałe, że stan vegetatywny to jednostka kliniczna niełatwa do ustalenia poprzez właściwą diagnozę i trudne są rokowanie jej dotyczące. Chodzi bowiem nie tyle o stwierdzenie śmierci kory mózgowej, ale stanu obniżonej świadomości, a sam uraz lub choroba mózgu zapoczątkowują proces charakteryzujący się różnymi objawami i mogącymi przebiegać według bardzo różnych schematów. Uważamy więc, że nie jest błędem mówienie o praktycznej niemożliwości pewnej diagnozy SW i wypowiedzi na temat jego chroniczności²⁹. Nie pozostaje nic innego jak długa i dokładna obserwacja pacjenta i jego zachowania. Fakt ten wyjaśnia zarazem niespodziewane odzyskania świadomości po latach w SW.

Z drugiej jednak strony dokładne poznanie patologii mózgu, które spowodowało pojawienie się SW, obserwacja kliniczna pacjenta i doświadczenie personelu medycznego na tym polu pozwalają, jeśli nie na pewne, to przynajmniej na bardzo precyzyjne stwierdzenia.

4. Prognoza i ewolucja

Wspominaliśmy już, że SW to jeden ze sposobów ewolucji śpiączki. Pacjent otwiera oczy (budzi się), a mimo to nie odzyskuje świadomości. Trudna do rozstrzygnięcia kwestia diagnozy SW pociąga za sobą nie mniej łatwą, a równie brzemioną w skutki decyzję, co do chroniczności stanu.

Podkreślamy, że większość pacjentów w SW ma przed sobą krótką perspektywę życia. Dane, z którymi mieliśmy okazję się spotkać, mówią że ok. 41% pacjentów znajdujących się w SW od 3 miesięcy umrze w przeciągu następnych 9 miesięcy. Liczba ta wzrośnie do 65% przed ukończeniem 3 roku od pojawienia się SW, 73% nie przeżyje więcej niż 5 lat w SW³⁰. SW powodowany niedotlenieniem czy

²⁸ Zob. THE MULTI-SOCIETY TASK FORCE ON PVS, *Medical aspects of the persistent vegetative state*, 1506; GRUPPO DI STUDIO „BIOETICA E NEUROLOGIA”, *Documento sullo stato vegetativo persistente*, 386; Zob. INSTITUTE OF MEDICAL ETHICS, *Sospensione delle terapie di sostegno vitale in pazienti in SV persistente*, 393; C. J. Borthwick, *The permanent vegetative state: ethical cruz, medical fiction?*, wyd. cyt., s. 175.

²⁹ Zob. A. A. Howsepian, *The 1994 Multi-Society Task Force Consensus Statement on the persistent vegetative state: a critical analysis*, „Issues in Law and Medicine” 2 (1996) 3–29: 14; N. L. Childs, W. N. Mercer, *Misdiagnosis certainly occurs*, „British Medical Journal” 313 (1996) 944.

³⁰ Riportato da M. H. Boucand, *L'evoluzione dei pazienti in SV*, w: F. Tasseau, *Evoluzione del coma: stati vegetativi cronici*, wyd. cyt., 15–22: 17.

niedokrwieniem ma jeszcze mniej optymistyczne przewidywania: 72% pacjentów umrze w przeciągu 1 roku³¹, 90% w przeciągu 5 lat³², a średnio SW trwa nie więcej niż 50 miesięcy³³. Inni autorzy mówią, że w tym wypadku 82% pacjentów wegetatywnych umrze w przeciągu 3 lat, a blisko 95% w przeciągu 5 lat³⁴.

Część pacjentów wychodzi także ze SW, a czynnikami korzystnymi są: młody wiek pacjenta, powód pojawienia się SW, stan kliniczny pacjenta po urazie oraz krótki okres trwania stanu wegetatywnego. Około 42% stanów wegetatywnych powodowanych urazem mózgu kończy się w przeciągu 12 miesięcy³⁵, inni mówią o blisko 50%, jeśli chodzi o dorosłych, i 62% w przypadku dzieci³⁶. Ale tylko 10% wychodzi ze SW powodowanego niedotlenieniem w ciągu 3 miesięcy i ok. 15% w przeciągu 1 roku³⁷. Jeśli chodzi o dzieci, te, które odzyskują świadomość, stanowią około 11% całość SW; odzyskują ją w przeciągu 3 miesięcy, po upływie których tylko 2% ma szanse jeszcze ją odzyskać. Jednak odzyskanie świadomości po upływie 12 miesięcy SW wydaje się mało prawdopodobne i dotyczy średnio 1,6% pacjentów³⁸. Doświadczenie medyczne każe przypuszczać, że SW powodowany urazem mózgu po 12 miesiącach, a powodowany niedokrwieniem czy niedotlenieniem, po 3 miesiącach można uważać za chroniczny czy utrwalony i praktycznie pacjent w takim stanie przeżyć może nawet przez lata, przy czym sztuczne odżywianie i pielęgnacja ciała, jak wspomniano poprzednio, jest warunkiem utrzymywania się tego stanu. Taki stan zakończy się śmiercią pacjenta, który nigdy już nie odzyska świadomości³⁹.

Jak zaznaczaliśmy wcześniej, konkluzja ta nie ma charakteru absolutnej pewności i nie dysponujemy na dzień dzisiejszy środkami, które mogłyby potwierdzić

³¹ Zob. D. E. Levy, D. Bates, *Prognosis in non traumatic coma*, „Annals of Internal Medicine” 3 (1981) 293–301.

³² THE MULTI-SOCIETY TASK FORCE ON PVS, *Medical aspects of the persistent vegetative state*, 1575.

³³ Tamże, 1575.

³⁴ Zob. R. Howard, D. H. Miller, *The persistent vegetative state*, „British Medical Journal” 310 (1995) 341–342.

³⁵ Riportato da M. H. Boucand, *L'evoluzione dei pazienti in SV*, wyd. cyt., 17.

³⁶ Zob. THE MULTI-SOCIETY TASK FORCE ON PVS, *Medical aspects of the persistent vegetative state*, 1573; M. Faggioni, *Stato vegetativo persistente*, „Studia Moralia” 2 (1998) 523–552: 527.

³⁷ Zob. THE MULTI-SOCIETY TASK FORCE ON PVS, *Medical aspects of the persistent vegetative state*, 1573.

³⁸ Zob. tamże, 1572.

³⁹ Riportato da M. H. Boucand, *L'evoluzione dei pazienti in SV*, wyd. cyt., 20; THE MULTI-SOCIETY TASK FORCE ON PVS, *Medical aspects of the persistent vegetative state*, 1572; AMERICAN ACADEMY OF NEUROLOGY, *Position of the American Academy of Neurology on certain aspects of the care and management of the persistent vegetative state patients*, wyd. cyt., 381; D. T. Wade, *Misdiagnosing the persistent vegetative state*, „British Medical Journal” 313 (1996) 943–944.

chroniczność stanu wegetatywnego. Próba ustalenia linii demarkacyjnej, której przekroczenie czyniłoby z SW stan wegetatywny utrwalony, nie powinna przyćmić prawdy, o której nie wolno zapomnieć: jakakolwiek decyzja dotycząca pacjenta wegetatywnego, który znajduje się w tym stanie nawet od ponad 12 miesięcy, nie może pominąć faktu, że SW neurologicznie nie został jeszcze do końca poznany, a o jego ewolucji nie można wypowiadać się z absolutną pewnością. Medycyna zna te przypadki SW, mimo iż bardzo rzadkie, które rozwinęły się w sposób bardzo nieoczekiwany i zaskakujący. Może więc, mówiąc o utrwaleniu się SW, poprawnie należałoby zaznaczyć, że może on być uznany za taki nie z całą pewnością, ale tylko „z dużym prawdopodobieństwem”⁴⁰.

Nie można zapomnieć, że jeśli chodzi o brak świadomości tych pacjentów i niemożliwość jej odzyskania, poruszamy się po obszarze hipotez, a nie absolutnych pewności. Dane kliniczne, które jesteśmy w stanie uzyskać, nie są wystarczająco pewne, aby móc stwierdzić, kiedy SW staje się nieodwracalnie utrwalony i czy dany pacjent jest absolutnie nieświadomy. Utrwalenie się SW to bardziej dedukcja wykonana na podłożu teorii neurologicznych, a nie pewna konkluzja kliniczna.

5. Status antropologiczny pacjenta

Przeanalizowaliśmy podstawowe dane natury klinicznej i neurologicznej dotyczące SW. Wzięliśmy pod uwagę także skomplikowany problem poprawnej i pewnej diagnozy i wypowiedzi na temat ewolucji tego stanu. Podkreśliśmy trudności, jakie na tym etapie medycyna musi pokonać i jakim jeszcze nie jest w stanie sprostać.

Pozostaje ostatnia kwestia, którą w tym studium chcemy poruszyć, a której dokładne wyjaśnienie jest niezbędne do podjęcia jakiegokolwiek dyskusji etycznej powodowanej pojawieniem się tej niezwykle dramatycznej sytuacji, jaką jest SW. Nim bowiem zapytamy o powinności terapeutyczne, które będzie można określić jako moralnie poprawne i które w stosunku do pacjenta wegetatywnego będzie musiały zagwarantować ekipa medyczna, rodzina, struktury publiczne, a nawet

⁴⁰ K. Andrews mówi o 43% diagnoz SW źle wykonanych i postawionych. Zob. K. Andrews, L. Murphy, R. Munday, C. Littlewood, *Misdiagnosis of the vegetative state: retrospective study in a rehabilitation unit*, w: *British Medical Journal* 313 (1996) 13–16. Inni autorzy choć nie wykluczają tej możliwości, uznają ją rzadziej występującą: od 17% do 37%; zob. C. J. Borthwick, *The permanent vegetative state: ethical cruz, medical fiction?*, 178. A ponieważ, jak twierdzi ten autor, w Stanach Zjednoczonych żyje od 10.000 do 25.000 pacjentów w SW, błędna diagnoza SW dotyczyłaby od 1700 do 4250 osób (17%), od 3700 do 9250 (a 37%), od 4300 do 10750 (a 43%). W samych więc Stanach Zjednoczonych mielibyśmy tysiące osób traktowane jako wegetatywne, mimo iż nie są takie.

społeczeństwo, musimy zadać podstawowe pytanie. A mianowicie, kim jest pacjent wegetatywny? Kim jest to istnienie przez los tak okrutnie potraktowane? Czy to jeszcze człowiek, cieszący się godnością ludzką i któremu przysługują prawa każdego człowieka? A może to już byt, określenie natury którego nie jest kwestią łatwą, zepchnięty na pogranicze człowieczeństwa, chimera, bardziej roślina niż osoba? Czy nieodwracalna utrata tych zdolności, które są typowe dla osoby, degraduje wartość i status ontologiczny jego istnienia? Czy bardziej poprawne jest zakwalifikowanie go jako byłe istnienie ludzkie, którego zgon został potwierdzony neurologicznym kryterium śmierci (*cortical death*)? Czy pacjent w SW przedstawia tylko pozory życia, czy jest jeszcze żywym pacjentem? Nie zapominajmy, iż z klinicznego punktu widzenia jego organizm znajduje się w stanie praktycznie dobrym.

5.1 Stan wegetatywny a deklaracja śmierci pacjenta

Chcemy tu podkreślić, że SW jest często identyfikowany jako *cortical death*, a nawet mylnie interpretowany jako stan, w którym śmierć pacjenta może być już stwierdzona przy użyciu neurologicznego kryterium śmierci mózgu⁴¹. Nim więc określimy status antropologiczny pacjenta wegetatywnego, chcemy w sposób wyraźny podkreślić, że charakterystyki biologiczne pacjenta w SW różnią się zasadniczo od tych, które przedstawia organizm osoby martwej.

Aby lepiej zrozumieć różnice między stanem wegetatywnym (*cortical death*) a martwym organizmem (*brain death*), przypominamy, że biologia nazywa żywym ten organizm, który przedstawia się jako jedność strukturalna i funkcjonalna i ukierunkowany jest sam z siebie (immanentnie) na zachowanie tej wewnętrznej jedności, czego skutkiem jest coraz to pełniejsze udoskonalanie, wyrażanie i uzewnętrznienie własnych cech organicznych i typowych zdolności. Organizm żyjący zatem to ta struktura, która ukazuje się nam jako wewnętrzna jedność skoordynowanych wzajemnie elementów, które ją tworzą⁴². Oto podstawowa charakterystyka systemu żyjącego – zachowanie wewnętrznej koordynacji. Dany system zasługuje na miano żyjącego, jeśli moderuje wszystkie swoje funkcje i operacje w sposób taki, aby ta wewnętrzna koordynacja była zachowana.

Życie więc to kwestia sposobu, w jaki organizm nam się przedstawia i wewnętrznych relacji zachodzących pomiędzy jego elementami (organami). Owa we-

⁴¹ Zob. C. Manni, R. Proietti, F. Della Corte, *Morte cerebrale: aspetti diagnostici*, „Medicina e Morale” 5 (1993) 903–917: 908.

⁴² Zob. A. Serra, *Per un'analisi integrata dello status dell'embrione umano*, w: S. Biolo (a cura), *Nascita e morte dell'uomo*, Merietti, Genova 1993, 55–105: 58.

wewnętrzna organizacja i koordynacja, która koniecznie dotyczyć musi wszystkich elementów systemu, charakteryzuje fenomen życia. Żyjący to jedność skoordynowana według planu zapisanego w jego naturze⁴³, jedność, która gwarantuje, że jakakolwiek zmiana wewnątrz systemu będzie zawsze podporządkowana zachowaniu nie danej części, ale całości.

Logicznym wnioskiem jest więc, że tylko organizm ludzki, który przestał być wewnętrznie skoordynowaną całością, to martwy organizm⁴⁴. W momencie, kiedy nieodwracalnie utracił on zdolność zachowania wewnętrznej koordynacji i subordynacji części dla dobra całości, utracił charakter wewnętrznie zorganizowanego, zdeintegrował się, czyli umarł. Mówimy tu o śmierci organizmu, choć nie dotyczy ona natychmiast wszystkich jego elementów. To znaczy, że specyfiką śmierci jest fakt utraty wewnętrznej koordynacji pomiędzy elementami danego systemu⁴⁵.

Na dzień dzisiejszy osiągnięcia z dziedzin biologii i anatomii człowieka mówią, że to właśnie mózg odpowiedzialny jest za integrowanie wszelkiego rodzaju aktywności i czynności ciała ludzkiego w jedną całość⁴⁶. To właśnie mózg jest w organizmie człowieka centrum koordynacji, scalenia i unifikacji. Śmierć całego mózgu⁴⁷, a w konsekwencji brak jego czynności, powoduje pojawienie się w organizmie stanu dezorganizacji i braku koordynacji, w wyniku czego organizm przestaje być jedną całością. Śmierć mózgu, narządu krytycznego, powoduje powstanie w organizmie stanu wewnętrznej nierównowagi i nieładu⁴⁸. Tak

⁴³ Zob. H. Maturana, F. Varela, *Macchine ed essere viventi*, Astrolabio, Roma 1992, 41–43.

⁴⁴ Śmierć człowieka to nieodwracalna utrata możliwości utrzymania stanu wewnętrznej organizacji. A więc śmierć człowieka to nie śmierć wszystkich jego narządów i organów. Tak więc możemy zadeklarować śmierć człowieka, mimo że niektóre, albo nawet większość, jego narządów żyje i funkcjonuje. Sam fakt, że coś żyje wewnątrz organizmu, który już nie żyje, jest bez znaczenia dla podjęcia decyzji, czy mamy już do czynienia z trupem. Stwierdzenie istnienia organów, które żyją, niekoniecznie jest uznaniem, że organizm żyje, lecz jedynie, że niektóre procesy biologiczne, które definitywnie zakończą się w chwili nekrozy całego ciała, trwają jeszcze w ciele, które nie może już być uznane za żywe. Zob. D. H. Ingvar, S. E. Bergentz, *Definition of death and organ transplantation. Experiences from Sweden*, w: AA. VV., *The determination of brain death and its relationship to human death*, w: J. Wriht (red.), *The determination of brain death and its relationship to human death*, Pontificia Accademia delle Scienze, Watykan 1989, 63–72: 65.

⁴⁵ Zob. tamże, 41.

⁴⁶ Zob. E. R. Kandel, J. H. Schwartz, *Principi di neuroscienze*, Casa Editrice Ambrosiano, Milano 1988; R. Kuljis, *Development of the human brain*, w: F. Beller, *The beginning of human life*, Kluwer Academy Publishers, London 1994; C. Anile, *Biologia e fenomenologia della morte cerebrale*, w: *Medicina e Morale* 3 (1986) 503–507, S. Mazza, *Aspetti neurologici della morte cerebrale*, „Medicina e Morale” 5 (1993) 919–932.

⁴⁷ Mamy tu na myśli to, co wyraża angielski termin *brain death*.

⁴⁸ Organizm nie jest dłużej w stanie kontrolować i utrzymać w dozwolonych granicach własną entropię. Po śmierci mózgu ów organizm nabywa właściwą ciałom nieożywionym tendencję progresywnej, lecz nieuniknionej dezorganizacji. Traci możliwość zachowania wewnętrznej równowagi, i nabywa możliwość ustalenia równowagi ze środowiskiem, czego najwyraźniejszym do-

więc śmierć mózgu powoduje, że organizm jako całość, choć jeszcze nie cały organizm i nie wszystkie jego części, przestaje żyć⁴⁹. Można więc powiedzieć, że życie dojrzałego organizmu ludzkiego „zależy” od mózgu. Po śmierci mózgu, co więcej, po śmierci tylko samego mózgu, gdy więc większość organów żyje, owa większość nie istnieje już jako organizm. Możliwe jest zachowanie przy życiu tej większości nawet przez okres bardzo długi (np. transplantacja), niemożliwe jest natomiast, aby ponownie skoordynować tę większość w sposób taki, aby stanowiła organizm żywy⁵⁰.

Tak więc tylko w momencie, kiedy cały mózg umiera, pewni możemy być śmierci organizmu ludzkiego. I jest ewidentne, że sytuacja kliniczna organizmu pacjenta w SW jest radykalnie inna od sytuacji nieżywego już organizmu, w którym po śmierci całego mózgu, tylko dzięki nadzwyczajnym środkom reanimacyjnym, niektóre czynności życiowe są sztucznie podtrzymywane, stwarzając błędną ideę, że organizm taki nadal żyje. Organizm pacjent w SW żyje, a nie przedstawia tylko pozorów życia. Pień mózgu, który nie został uszkodzony, kontynuuje wykonywanie funkcji jemu właściwych na rzecz całego organizmu i zachowuje ten organizm w stanie wewnętrznej koordynacji.

Poprawna wizja neurologiczna nie pozwala w żaden sposób uznać organizmu w SW za martwy organizm i mówi nam, że jego sytuacja diametralnie różni się od sytuacji martwego organizmu. Pacjent wegetatywny zachowuje zdolność koordynacji poszczególnych systemów organicznych w jedną całość. Organizm, w którym cały mózg przestał już funkcjonować, utracił nieodwracalnie taką zdolność. Z punktu widzenia neurologicznego nie można zrównać, czy choćby uznać za bardzo podobne, obu sytuacji. Chyba że przyjmie się za poprawne inne kryterium neurologiczne (*cortical death*) niż ogólnie akceptowane⁵¹, a mianowicie takie, które widzi śmierć człowieka nie jako koniec istnienia jego organizmu (systemu wewnętrznie skoordynowanego), ale jako nieodwracalną utratę tych zdolności i aktywności, które są typowe i charakterystyczne dla człowieka, a których neurologicznym fundamentem są struktury nerwowe półkul mózgowych.

wodem może być fakt, że oddaje energię, co powoduje, że temperatura ciała martwego znacznie spada i wyrównuje się z temperaturą środowiska. Zob. na ten temat A. Dedè, *Neghentropia: la teoria fisica e l'inizio della vita*, „Medicina e Morale” 5 (1999) 903–916.

⁴⁹ Zob. J. Bernat, *A defence of the whole brain concept of death*, „Hastings Center Report” 2 (1998) 14–23: 17.

⁵⁰ Nie jest poprawne twierdzenie, że człowiek żyje, dopóki części jego organizmu żyją. Broda czy paznokcie rosną, choć śmierć człowieka stwierdzona jest z całą pewnością. Sama czynność serca, po śmierci mózgu, też tak musi być interpretowana – zachowanie jej przy pomocy maszyny nie oznacza jednak, że życie jest kontynuowane.

⁵¹ Kryterium *cortical death* stwierdzając śmierć człowieka, nie nawiązuje do utraty wszystkich, ale tylko niektórych funkcji i aktywności mózgu.

A więc pacjent w SW to żywy pacjent, lecz jaki status przyznać temu życiu i na jakiej podstawie zdecydować, co do jego waloru i godności? Życie tak ubogie i praktycznie pozbawione zdolności do wykonywania tego, co jest typowe dla człowieka: myślenie, świadomość, pamięć, intencje i programów na przyszłość, to jeszcze życie osobowe? Pacjent wegetatywny to byt biologicznie ludzki, ale skazany na definitywne wyizolowanie ze wspólnoty ludzkiej i swego rodzaju dożywnością niewolę w sytuacji, która ubliża godności człowieka? Czy może to jeszcze osoba, która w sposób niesamowicie bolesny i tragiczny wciela kruchość i słabość natury ludzkiej, ale która jednocześnie przypomina, że godność osoby nie zależy od poziomu umiejętności i zdolności intelektualnych, brawury mentalnej czy pożyteczności dla społeczeństwa? Odpowiedź na te pytania, nie jest bez znaczenia. Wybór bowiem wizji antropologicznej ma bezpośredni wpływ na preferencje etyczne w stosunku do pacjenta wegetatywnego. Prawda o statusie jego życia ma bezpośredni wpływ na decyzję co do rodzaju opieki medycznej i sposobów ewentualnego leczenia, jakie muszą być pacjentowi zagwarantowane i do jakich on nie ma już prawa. Zanim więc zapyta się o należyty, słuszny i moralnie poprawny sposób traktowania i opieki medycznej takiego pacjenta, zapytać trzeba o prawdę co do wartości, godności i statusu ontologicznego jego egzystencji tak poważnie upośledzonej, najprawdopodobniej nieodwracalnie nieświadomej. Czy organizm ludzki, który budzi się ze śpiączki, samodzielnie oddycha i trawi, co więcej jest fizycznie zdrowy, którego śmierć nie jest nieuchronnie bliska⁵², ale który niezdolny jest do aktywności typowo ludzkich, to jeszcze osoba?

5.2. Stan wegetatywny a status ontologiczny pacjenta

Na wstępie uwagę naszą poświęcić chcemy wizji antropologicznej, według nas trudnej do zaakceptowania, która widzi pacjenta wegetatywnego jako organizm ludzki żywy, pozbawiony jednak godności ludzkiej. Propagowana ona przez dość liczną grupę bioetyków, dochodzi do takiej konkluzji, gdyż widzi osobę jako podzbiór należący do szerszego zbioru istnień ludzkich. I tak osoba to tylko ten człowiek, który aktualnie zdolny jest do manifestacji tych aktywności, które są typowo ludzkie⁵³. Tak więc osoba to nie każdy człowiek, ale tylko podmiot inteligentny, to człowiek świadomy, odpowiedzialny i wolny, podmiot moralny zdolny pojąć, poznać i osiągnąć wybrany cel⁵⁴. W momencie, kiedy byt ludzki posiada

⁵² Zob. D. Wikler, *Not dead, non dying? Ethical categories and the persistent vegetative state*, „Hastings Center Report” 1 (1988) 41–47.

⁵³ H. T. Engelhardt, *Manuale di bioetica*, Il Saggiatore, Milano 1991, 123 nn.

⁵⁴ J. R. Lacadena, *L'uomo, entità biologica e persona*, w: P. Cattorini, *Scienza ed etica nella centralità dell'uomo*, Franco Angeli, Milano 1990, 70–75.

te umiejętności i będzie w stanie je manifestować, jego dotychczasowe istnienie należące do rasy ludzkiej⁵⁵ zmieni swój status ontologiczny, wartość jego jakościowo wzrośnie i stanie się bytem osobowym.

To więc, czemu nadaje się godność osoby, to nie egzystencja człowieka, czy życie organizmu ludzkiego, lecz tylko niektóre zdolności i umiejętności⁵⁶. To one decydują o walorze bytu ludzkiego i determinują status osoby. A skoro dochodzi się do takiej konkluzji, logiczne jest stwierdzić, że osoba zaczyna swoją egzystencję później niż jej organizm i kończy ją zanim nastąpi śmierć tego ostatniego. I jasne staje się, że pacjent wegetatywny, nieświadomy i niezdolny do aktywności mentalnych to nie osoba i nie mogą zostać mu przyznane prawa i przywileje właściwe tylko osobie: szacunek, protekcja, troska. Taka wizja antropologiczna uznaje stan wegetatywny za stan śmierci pacjenta jako osoby, mimo iż proces biologicznej śmierci jego organizmu właściwie jeszcze się nie rozpoczął⁵⁷. Pacjent wegetatywny umarł jako osoba, żyje jako biologiczny organizm, pozbawiony już godności osoby, mimo iż ciągle należący do rasy ludzkiej.

Taki jednak dualizm antropologiczny nie wydaje się nam łatwy do zaakceptowania. I choć nie ma wątpliwości, że świadomość, samoświadomość czy działanie inteligentne to akty właściwe człowiekowi, odróżniające go od innych form egzystencji tu na ziemi, to nie należy jednak uważać tego, co odróżnia, za to, co konstituuje. Dlatego trudne wydaje się nam podzielić pogląd tych wszystkich, którzy chcieliby uznać nieodwracalną utratę życia świadomego za tyle ważne i znaczące, iż spowodowałoby automatycznie degradację życia osoby do klasy roślin czy może nawet przedmiotów.

Przypominamy ponownie naszą tezę, że pacjent w SW jeszcze żyje. Z punktu widzenia biologii jego organizm nawet minimalnie nie przypomina nieżywego organizmu, co więcej stan jego trudno jest nawet uznać za stan krytyczny, czyli taki, który skazywałby pacjenta, i to w krótkim czasie, na nieuchronną śmierć⁵⁸.

A skoro organizm pacjenta żyje, to w myśl definicji osoby jako *unum* substancjalnego duszy i ciała⁵⁹, elementu materialnego i duchowego, pacjent wegetatywny to wciąż istnienie ludzkie cieszące się godnością osoby. Uważamy bowiem

⁵⁵ W tym wypadku o byciu osobą nie decyduje struktura biologiczna organizmu czy dana forma genetyczna; zob. B. A. Rich, *Postmodern personhood: a matter of consciousness*, „Bioethics” 3–4 (1997) 206–216.

⁵⁶ Zob. L. Gormally, *Definition of personhood*, „Catholic Medical Quarterly” 4 (1993) 7–12: 7.

⁵⁷ A jeśli się rozpoczął, to w sensie, w którym za rozpoczęty uważać należy proces biologicznego umierania każdego organizmu: od dnia narodzin kresem naszym jest śmierć.

⁵⁸ M. Faggioni, *Stato vegetativo persistente*, „Studia Moralia” 2 (1998) 523–552: 535.

⁵⁹ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Costituzione pastorale Gaudium et spes*, w: *Enchiridion Vaticanum. Documenti ufficiali della Santa Sede*, I, EDB, Bologna 199615, n. 1319–1644: 1363.

za poprawną tę wizję antropologiczną, która widzi w żyjącym organizmie ludzkim jedyny sposób bycia i egzystowania osoby na tym świecie. Pozwala ona zauważyć i rozpoznać w organizmie ludzkim miejsce, w którym osoba żyje i sposób, w jaki żyje. I choć dalecy jesteśmy od identyfikowania czy redukowania bogactwa osoby do biologicznych struktur ciała ludzkiego, dalecy jesteśmy także od stwierdzenia, że ciało ludzkie to tylko element luźnie do osoby należący⁶⁰. Ciało bowiem to element istotny i konstytutywny osoby. Żywy organizm ludzki posiada sam w sobie godność i wartość osoby i nie może być widziany tylko jako narzędzie służące osiągnięciu przez osobę pewnych celów, a kiedy te stają się nieosiągalne, to znaczy w momencie, kiedy organizm nie jest dłużej zdolny do określonych aktywności i działalności, traci on swą wartość i godność osobową. Dostrzegamy i uznajemy tę samą godność osobową w każdej żyjącej istocie ludzkiej i to niezależnie od jakości jego egzystencji. Człowiek od początku swojego istnienia aż do momentu śmierci to osoba i jak długo żyje jego organizm, tak długo ten organizm musi być szanowany i chroniony, z troską należną każdemu istnieniu ludzkiemu, bez znaczenia: zdrowemu, choremu czy nawet ciężko upośledzonemu⁶¹.

Nie ma wątpliwości, że pacjent wegetatywny żyje, a skoro żyje, mimo iż egzystencja jego jest uboga w zachowania i aktywności typowo ludzkie, to uważamy, że życie jego musi być traktowane i szanowane jako życie osoby. W konsekwencji nawet pacjent wegetatywny, nieodwracalnie nieświadomy i niezdolny już do manifestowania zachowań typowo ludzkich, nie przestał być osobą. Nastąpi to w momencie, kiedy jego organizm umrze. Aż do tego momentu należy mu przyznać godność i fundamentalny walor osoby ludzkiej i jako taką chronić.

6. Zakończenie

Zatrzymaliśmy się w tym artykule nad klinicznymi i antropologicznymi charakterystykami SW. Uważany refleksję przez nas przeprowadzoną za podstawowy i teoretycznie konieczny fundament do jakiegokolwiek dalszej dyskusji etycznej dotyczącej pacjenta wegetatywnego: jego leczenia i asystencji, indywidualizacji osób, które za to mają odpowiadać i determinować jej sposób i przebieg, uszanowania

⁶⁰ Tak więc wartość i godność ciała ludzkiego nie zależą od samych jego biologicznych charakterystyk, ale przede wszystkim od faktu, że jest to ciało osoby, ciało, któremu życie przekazuje dusza. Ta w momencie, w którym go ożywia, czyni go ciałem osoby i nadaje mu jednocześnie całe bogactwo, godność i wartość życia osobowego. Od tego momentu organizm ludzki posiada naturę racjonalną, mimo iż jeszcze nie jest zdolny do zewnętrznego manifestowania tej natury poprzez konkretne działania.

⁶¹ Nie chcemy tu twierdzić, że ten sam szacunek czy troska muszą być wyrażane i chronione przy użyciu takich samych środków klinicznych czy interwencji medycznych.

jego ewentualnej i wcześniej wyrażonej woli, problemów natury socjalnej i ekonomicznej, jakie pojawiają się przy okazji SW. Bioetyka bowiem zanim określi to, co może być uznane za moralnie słuszne, dozwolone i poprawne, musi dokładnie poznać prawdę o podmiocie, w stosunku do którego podejmuje decyzję A w naszym konkretnym wypadku, aby bioetyka zaproponowała sposób postępowania, któremu można by słusznie nadać charakter imperatywu moralnego, medycyna musi najpierw być interpelowania w celu precyzyjnego podania klinicznych danych dotyczących SW, możliwości jego poprawnej diagnozy, rzetelnej wypowiedzi na temat jego prognozy i ewolucji, ze szczególnym uwzględnieniem prawdopodobieństwa odzyskania świadomości. Biorąc pod uwagę te dane i poprawnie je interpretując, antropologia jest w stanie określić status ontologiczny pacjenta wegetatywnego i jego godność.

Na tym etapie, to znaczy tylko poprzedzona poprawną analizą danych klinicznych i dogłębną refleksją antropologiczną, bioetyka może zabrać głos w dyskusji i pełnoprawnie zaproponować normę godnego postępowania w stosunku do pacjenta wegetatywnego. Można więc śmiało podkreślić, że dane natury biologicznej, medycznej i antropologicznej odnoszące się do pacjenta w SW mają bezpośrednie i poważne reperkusje, jeśli chodzi o decyzje natury etycznej, które dotyczą tego pacjenta. Dlatego zanim, w ewentualnej przyszłej publikacji, przystąpimy do analizy problemów natury czysto etycznej, rodzących się w wyniku pojawienia się SW, naszym zamiarem było tutaj zaproponować i zatrzymać się nad tym, co konieczne musi taką analizę poprzedzać.

Zadaniem dodatkowej refleksji będzie wskazanie tych metod i środków leczenia, które przysługują, są moralnie konieczne i do jakich ma prawo pacjent wegetatywny. Muszą one być proporcjonalne do jego kondycji, tak aby z jednej strony brak ich użycia nie miał charakterystyk eutanazji pasywnej, z drugiej zaś aby, uciekając się do nadzwyczajnych i inwazyjnych metod leczenia, nie skazać pacjenta na zbędną, daremną i uporczywą terapię.

To prawda, że diagnoza SW, mając za przedmiot pacjenta niekomunikatywnego, nie jest łatwa. Idea, że pacjent ów jest absolutnie nieświadomy rodzi się spontanicznie, ale, jak staraliśmy się udowodnić, niekoniecznie musi być prawdziwa. Dane kliniczne, jakie pokrótce prześledziliśmy, mówią nam, że to niezwykle poważne urazy, przede wszystkim górnych struktur mózgu, powodują pojawienie się SW. Ale jednocześnie nie można lekceważyć czy pominąć faktu, że medycyna nie dysponuje serią testów czy analiz, które potwierdzić by mogły z całą pewnością nieświadomość pacjenta i niemożliwość odzyskania świadomości, niekoniecznie w najbliższej przyszłości. Diagnoza SW okazuje się więc niezwykle skomplikowana i nie zawsze nieomylna. Bez wątpienia może ona być postawiona z dużym prawdopodobieństwem, jednak należy brać pod uwagę, że uzyskanie całkowitej pewności jest nie zawsze możliwe.

Sprawa komplikuje się dodatkowo, jeśli weźmiemy pod uwagę próbę wypowiedzi na temat świadomości pacjenta. Co to jest świadomość i jakie są jej biologiczne i anatomiczne fundamenty? – nie jesteśmy w stanie tego jednoznacznie określić. Ile i jakie zachowania muszą być obecne, aby móc uznać pacjenta za świadomego? I czy można z całą sumiennością stwierdzić, że pacjent, który nie manifestuje intencjonalnych odpowiedzi na bodźce zewnętrzne, to pacjent nieświadomy? Co więcej, wkraczamy na grunt hipotez, jeśli orzekać mamy o utrwaleniu się SW. Medycyna twierdzi, że SW poprawnie zdiagnozowany, który trwa przez odpowiednio długi okres czasu, to SW chroniczny. Mimo to przebudzenia się z SW, nawet po przekroczeniu tego limitu czasu, a więc przebudzenia się ze stanu, który wedle medycyny miał być nieodwracalny, każą być niezwykle ostrożnym, jeśli chodzi o wypowiedzi na temat utrwalenia się SW. Trudno jest więc o absolutnie pewne stwierdzenia dotyczące nieświadomości pacjenta, jeszcze trudniej jeśli chodzi o uznanie takiego stanu za utrwalony. Brak pewności, rozbieżność zdań i stwierdzeń, co do definicji, diagnozy i ewolucji SW – oto z czego musimy sobie zdawać sprawę, decydując o sposobie postępowania w stosunku do pacjenta wegetatywnego. A jeśli etyka nie zda sobie z tego sprawy, to „taka etyka jest niepotrzebna i nieprzydatna. Co więcej, jeśli etyka neguje fakt braku tych pewności, taka etyka może okazać się niebezpieczna”⁶².

Przypominamy, że brak świadomości to od zawsze podstawowa charakterystyka SW. Ale skoro nie jesteśmy w stanie wypowiedzieć się na ten temat z całą pewnością, a tylko z dużym prawdopodobieństwem, i jeśli nie chcemy uznać braku świadomości za wprowadzie ważną, lecz już nie znamioną cechę stanu wegetatywnego, za jaką ją uważano do 1972, może łatwiej byłoby zrezygnować z prób diagnozy SW? Podkreślamy tu jedynie trudności diagnozy SW. Żaden test neurologiczny, mimo iż potwierdzi poważny uraz mózgu, nie jest w stanie wskazać czy potwierdzić utratę życia świadomego pacjenta, pozwolić na poznanie sposobu ewolucji SW, przepowiedzieć możliwość przebudzenia się z tego stanu⁶³.

Tak więc, kto podejmuje się próby diagnozy SW, stoi przed swego rodzaju *biological limit*⁶⁴. W konsekwencji diagnoza ta nie może być nigdy uznana za całkowicie pewną⁶⁵. Nie można wykluczyć, że niektórzy z pacjentów uznani za wege-

⁶² C. Borthwick, *The proof of the vegetable: a commentary on medical futility*, wyd. cyt., 207.

⁶³ Zob. THE MULTI-SOCIETY TASK FORCE ON PVS, *Medical aspects of the persistent vegetative state*, 1502.

⁶⁴ THE MULTI-SOCIETY TASK FORCE ON PVS, *Medical aspects of the persistent vegetative state*, 1501. Limit, o którym wspominali już Jennett i Plum. Byli oni świadomi, że SW może być poddany łatwej krytyce, gdyż brak wystarczających dowodów, aby wypowiedać się na temat nieświadomości pacjenta i braku jego życia mentalnego; zob. B. Jennett, F. Plum, *Persistent vegetative state after brain damage. A syndrome in search of a name*, wyd. cyt., s. 737.

⁶⁵ Zob. J. M. Dolan, *Death by deliberate dehydration and starvation: silent echoes of the Hungerhauser*, „Issues in Law and Medicine” 2 (1991) 173–197: 180.

tatywnych zachowali lub odzyskali minimalny poziom świadomości⁶⁶. I z powodu naszej ignorancji rzeczywistego stanu pacjenta każda nasza decyzja w stosunku do niego musi być dokładnie rozważona, przezorna, niezwykle ostrożna i roztropna. Czy nie lepiej byłoby traktować pacjenta wegetatywnego tak, jakby był on przynajmniej minimalnie świadomy?

Fizyczna niemożliwość osiągnięcia całkowitej pewności w stwierdzeniach dotyczących utrwalenia się SW powoduje, że etyka musi zdać sobie sprawę, iż porusza się na gruncie hipotez, a prawdziwa sytuacja neurologiczna pacjenta może być nieopatrzenie i niedokładnie określona z powodu uogólniających i generalizujących osądów personelu medycznego, który opiekuje się pacjentem. A owo uogólnianie nigdy nie przekształci hipotezy, nawet tej bardzo prawdopodobnej, w absolutną pewność⁶⁷. Zdarzały się przypadki, że po wielu miesiącach i latach trwania stanu wegetatywnego, pacjent odzyskał świadomość, ale czy te niezwykle rzadkie wyjątki mogą być brane pod uwagę w sposobie postępowania w przypadku utrwalonego stanu wegetatywnego, gdy prawdopodobieństwo zaistnienia takiego przypadku jest niewyobrażalnie niskie?

Istnieje więc dla lekarza opiekującego się pacjentem w przetrwałym i utrwalonym stanie wegetatywnym trudny problem etyczny. Poczucie obowiązku podtrzymywania życia wegetatywnego może opierać się na domniemaniu możliwości istnienia życia psychicznego, choć za pomocą dotychczasowych środków życie to jest nierozpoznawalne. Poprawnej odpowiedzi wymaga także inne pytanie: czy można w przypadku przetrwałego i utrwalonego stanu wegetatywnego stosować zasadę etyczną, według której ze względu na brak szans na poprawę nie stosuje się środków nadzwyczajnych i uporczywej terapii; i czy takim środkiem jest sztuczne odżywianie. Jeśli bowiem medycyna jest w stanie nieść pomoc, należy korzystać z jej osiągnięć. Jeśli natomiast służy tylko do podtrzymywania życia ludzkiego czysto wegetatywnego i, co więcej, przedłuża proces umierania, odwoływanie się do niej stoi pod dużym znakiem zapytania. W sposób szczególnie stawić należy czoła delikatnej kwestii sztucznego odżywiania i pojenia pacjenta. Pytanie, czy odżywiać w ten sposób pacjenta nieświadomego, choć „biologicznie wytrzymałego”⁶⁸ i „fizycznie zdrowego”⁶⁹, zdolnego przy poprawnym odżywianiu

⁶⁶ P. Cattorini, *Sotto scacco. Bioetica di fine di vita*, Liviana Medicina, Napoli 1993, 143.

⁶⁷ Jest błędem logicznym uważać, że skoro n przypadków klinicznych manifestuje dane charakterystyki, to na pewno następny przypadek kliniczny ($n + 1$) będzie manifestował charakterystyki identyczne.

⁶⁸ D. Callahan, *On feeding the dying*, „Hastings Center Report” 5 (1983) 22.

⁶⁹ Zob. R. E. Cranford, *The care of Mr. Stevens*, „Issues in Law and Medicine” 2 (1991) 199–211: 200.

kontynuować długo swoją egzystencję „zupełnie komfortową”⁷⁰, to pytanie bardzo szeroko dyskutowane w ramach bioetyki. Możliwość przerywania odżywiania pacjenta i skazanie go w ten sposób na śmierć głodową to rozwiązanie nie tylko proponowane, ale i stosowane. Czy stwierdzenie braku świadomości, uwzględniając trudności jej diagnozowania, może wpłynąć na przerwanie prowadzonego leczenia, a konkretnie na powstrzymanie się od sztucznego odżywiania, mimo, że decyzja taka w sposób istotny przyspiesza proces umierania i bezpośrednio doprowadza do śmierci? Odstawienie sztucznego odżywiania lekarze mogą intuicyjnie uważać jako „zagłodzenie” kogoś na śmierć i spowodowanie agonii połączonej z cierpieniem. Podnosi się wątpliwość, czy pacjent wegetatywny umierający pozbawiony płynów i pokarmów odczuwa i cierpi z niedożywienia tak jak pacjent świadomy. W końcu należy wspomnieć, że przetrwały i utrwalony stan wegetatywny, poza wspomnianymi aspektami medycznymi i etycznymi, ma aspekty ekonomiczne i prawne. Na te pytania postaramy się odpowiedzieć przy okazji kolejnej publikacji.

⁷⁰ J. J. McCarthy, *Caring for the critical ill patient in a persistent vegetative state: must nutrition and hydration support always be provided?*, „Linacre Quarterly” 2 (1994) 63–76: 63.

TOMASZ ORŁOWSKI

ANTHROPOLOGICAL STATUS OF A VEGETATIVE PATIENT

(Summary)

With this study we intend to defend the thesis that a vegetative patient, even when irreversibly unconscious and incapable of performing any typical human actions, is a person and maintains the dignity of any person and has the right to proper treatment for his condition. We express our perplexity on the anthropological line of thought that says that a vegetative status is equal to death and therefore any medical effort for that patient must be stopped. Any ethical choice for a vegetative patient must therefore respect, defend and promote his personal dignity, in spite of the fact that this might be dimmed by a highly invalidating clinical condition. Above all, any conduct which would intentionally and directly cause a patient's death must be considered morally dishonorable.

Key words: **vegetative state, brain death, personal dignity.**

Adres do korespondencji

Address for correspondence

dr Tomasz Orłowski
ul. Gałaja 4
16-400 Suwałki

AGATA STRZĄDAŁA

CHIŃSKA USTAWA EUGENICZNA W ŚWIECIE BIOETYKI KULTUROWEJ

Chińska ustawa eugeniczna i oficjalne stanowisko władz

Chińskie prawo eugeniczne, zostało zatwierdzone pod koniec 1994 roku, a weszło w życie 1 czerwca 1995 roku. Ustawa o opiece zdrowotnej nad matką i dzieckiem w artykule 8 mówi o wprowadzeniu obowiązkowych badań przedślubnych wykluczających poważne choroby genetyczne, wyróżnione choroby zakaźne oraz psychiczne zaburzenia. Artykuł 10 zakazuje zawierania małżeństw między osobami, u których wykryto te przypadłości. Małżeństwo stało się w świetle tego prawa dopuszczalne tylko w wypadku, gdy taka para podda się sterylizacji lub długoterminowej antykoncepcji. Natomiast artykuł 18 zaleca aborcję, jeśli badania prenatalne wykażą poważne wady genetyczne, bądź uszkodzenia i deformacje płodu zarówno w przypadku ciąży w obrębie osób z wyodrębnionej wyżej grupy, jak i wszystkich innych już poślubionych par¹. Według ministra zdrowia Ming-Zhang Chena przyczyną powstania tego prawa była troska o jakość populacji. Jest to kolejny etap polityki populacyjnej państwa, którego pierwszym krokiem było kształtowanie struktury społecznej w aspekcie ilościowym, czyli promowanie, a raczej forsowanie, modelu rodziny 2 + 1 (Dickson D., 1994, s. 3). Dążenie do jakościowej „poprawy” kondycji biologicznej przyszłych pokoleń jednoznacznie wskazuje na eugeniczne intencje władz.

¹ Zob. http://www.unesco.org/courier/1999_09/uk/dosier/txt07.htm#e1.

Zbadanie i przedstawienie recepcji ustawy o ochronie zdrowia jest dużo łatwiejsze w przypadku międzynarodowego środowiska naukowego niż w przypadku społeczeństwa chińskiego, które podlega temu prawu. Totalitarny system represji skutecznie tłumi wszelkie przejawy wolności słowa. Zgodnie z oficjalnym stanowiskiem władz, wyrażonym ustami ministra Ming-Zhang Chena, nowe prawo odpowiada na zapotrzebowanie społeczne i cieszy się poparciem społeczeństwa (Dickson D., 1994, s. 3). Chiny ze swoim potencjałem demograficznym stoją przed poważnymi problemami i muszą podejmować stosowne do nich środki zaradcze. Chen przypomina, że grupa, której bezpośrednio dotyczy ustawa, liczy około pięćdziesięciu milionów osób, skala zjawisk demograficznych jest niespotykana nigdzie na świecie. Tak ogromna liczba osób potrzebujących ze względu na stan zdrowia opieki stanowi poważne obciążenie zarówno dla państwa, jak i chińskich rodzin. Trudno lekceważyć powyższe fakty, jednak formuła nowych zapisów budzi kontrowersję, przede wszystkim przymus sterylizacji i aborcji lub zakaz małżeństwa godzi w podstawowe prawa człowieka i godność ludzką. Co więcej, stanowi kalkę obowiązujących w wielu krajach Europy i Ameryki przed ponad półwieczem, a obecnie szeroko krytykowanych, ustaw eugenicznych. To tak jakby Chiny korzystały z najgorszych, wstydliwych wzorców europejsko-amerykańskich.

Reakcja międzynarodowego środowiska naukowego na chińska ustawę

Wprowadzenie tej ustawy wywołało ostrą dyskusję w międzynarodowym środowisku akademickim. W związku z tym, że Międzynarodowa Federacja Genetyczna (International Genetics Federation) wyznaczyła na miejsce swojego ogólnosiwiatowego kongresu w 1998 roku właśnie Pekin, bezpośrednią reakcją był postulat jego bojkotu (Verral M., 1994, s. 123). Część badaczy, na przykład Angus Clarke i Peter S. Harper, optowała za przeniesieniem planowanego spotkania, aby w ten sposób wyrazić zdecydowany sprzeciw wobec zapisów eugenicznych. Inni uważali, że zorganizowanie kongresu w Chinach pozwoli na prezentację krytycznych wystąpień, które mogą wpłynąć na zmianę polityki władz. Pierwsi chcieli zerwać współpracę i wymianę naukową, ponieważ, jak pisze Clarke, istnieje ścisła zależność między szkoleniami chińskich naukowców, pracowników technicznych itp. a potencjalnym wykorzystaniem ich umiejętności w eugenicznych zabiegach (Clarke A., 1995, s. 508). Podobnie Harper postuluje izolację naukową Chin, nie tylko na czas kongresu, lecz do momentu zniesienia tego prawa (Harper P. S., 1995, s. 508). Drudzy opowiadali się za oddzieleniem spraw naukowych od kulturowych i etycznych („Lancet” 1995, 346, s. 131).

Generalnie panowała zgoda co do potępienia eugenicznych zapisów, lecz uzasadniając krytykę, zwracano się po zupełnie różnego rodzaju argumenty, czasem będące ze sobą w konflikcie. Według redaktora pisma „The Lancet”, odrzucającego akademicki bojkot Chin, wadliwość nowego prawa opierała się na jego nieefektywności w usuwaniu schorzeń genetycznych. Jednocześnie przyjmuje on perspektywę relatywizmu kulturowego i etycznego, przestrzegając przed narzucaniem zachodnioeuropejskiej etyki Chinom i zamykaniem się w etnocentryzmie („Lancet”, 1995, 346, s. 131). Natomiast Clarke uważa takie stanowisko za niebezpieczne, ponieważ zawiera ono *implicite* sugestię, że prawo eugeniczne byłoby słuszne, gdyby było bardziej skuteczne. Clarke, jak również inni naukowcy, m.in. Harper i P. F. Unsworth, krytykują przede wszystkim eugenikę z punktu widzenia etyki i uważają ten wymiar za niezbywalny (Unsworth P. F., 1995, s. 508). Harper, sam będący genetykiem, wskazuje na niepokojący paradoks, jakim jest wykorzystywanie tej dziedziny wiedzy do dyskryminacji osób i rodzin z wrodzonymi zaburzeniami; wiedzy, która przecież powinna służyć ich dobru. Ponadto chińskie prawo może, jak twierdzi Harper, zniszczyć wizerunek i dobre imię nauki nie tylko w Chinach, ale i na całym świecie. Unsworth odwołując się do tradycji judeochrześcijańskiej, wyraża przekonanie, że sterylizacja, aborcja i badania prenatalne przeprowadzone przymusowo w celu wyeliminowania chorych i słabych są niemoralne. Wartości moralne, jak to ujmuję, nie są sprawą geografii czy lokalnych kultur i to, co jest złe w Rzymie, jest złe również w Atenach i w Pekinie (Unsworth P. F., 1995, s. 508).

Spór o pojęcie eugeniki

Chiński bioetyk Ren-Zong Qiu z Chińskiej Akademii Nauk Społecznych w Pekinie popierając ustawę, wyraża opinię, że zła sława, jaką zdobyła, wiąże się z niezrozumieniem kontekstu językowego i kulturowego. Zasadnicze nieporozumienie wiąże się z kluczowym terminem *yousheng*, które tłumaczyć można dwojako: jako eugenikę, na przykład nazistowską, albo jako dobre urodzenie².

Frank Dikötter, niemiecki sinolog, uważa, że trudno brać poważnie deklaracje władz chińskich, skoro nagminnie łamane są tam inne prawa człowieka i nie ma pola do swobodnej wymiany opinii. Dikötter zbijając argumenty Qiu dotyczące specyfiki słowa *yousheng*, dowodzi, że chiński termin ma podwójne znaczenie tak samo jak w językach europejskich eugenika, wywodząca się przecież z grec-

² Zob. tamże.

kiego *eugenes*, czyli dobre pochodzenie. Ponadto pojęcie *yousheng* pojawiło się w Chinach w latach dwudziestych na fali międzynarodowego ruchu eugenicznego, którego wpływy rozciągały się z Europy i Ameryki po Japonię. W owym czasie tłumaczono na chiński prace z zakresu eugeniki, która znalazła poparcie wśród części intelektualistów z Kraju Środka. Po przejęciu władzy przez komunistów w 1949 roku eugenika (*yousheng*) ze względów politycznych stała się tematem zakazanym. Powróciła dopiero w latach siedemdziesiątych jako komponent polityki rodzinnej 2 + 1. Dziś, pisze Dikötter, ciągle wielu naukowców uważa Francisca Galtona za ojca *yousheng*³.

Rasizm a eugenika

Qiu wskazuje na to, że idea eugeniki łączy się z rasizmem i ten mariaż stał się przyczyną zbrodni ludobójstwa w czasie II wojny światowej. To skojarzenie, głęboko tkwiące w pamięci ludzi Zachodu, każe krytykować chińską ustawę, jednak w ojczyźnie Konfucjusza eugenika nie ma związku z rasizmem, gdyż rasizm jako taki jest ideą zupełnie obcą tamtejszej kulturze. Rasizm, mówi Qiu, to idea specyficznie zachodnia.

Wśród zachodnich bioetyków i naukowców budzi wątpliwości ów deklarowany brak rasizmu w obecnych Chinach. Minister zdrowia Chen określił bowiem środowiska, które są szczególnie, według niego, narażone na genetyczne defekty; są to mniejszości narodowe i wiejska biedota (Dickson D., 1994, s. 3). Grupy te stanowią potencjalne cele represyjnej ustawy. Bioetycy obawiają się, że uderzać ona będzie w niewygodne politycznie mniejszości narodowe, szczególnie w Tybetańczyków. Takie bezpodstawne zakreślenie grup ryzyka, stanowi pole do nadużyć w celu ograniczenia przyrostu naturalnego wśród Tybetańczyków, którzy ciągle nie godzą się z utratą niepodległego państwa. Ustawa eugeniczna stać się może narzędziem walki z wrogami politycznymi czy grupami postrzeganymi przez władze jako potencjalne zagrożenie dla systemu komunistycznego.

Eugenika z perspektywy chińskiej bioetyki

Qiu argumentując za praktykowaniem eugeniki, sięga po dawną filozofię, podobnie jak w Europie odwoływano się do Platona czy starożytnej Sparty. Poszukując eugenicznych inspiracji w chińskiej kulturze, Qiu zwraca się do konfucja-

³ Zob. tamże.

nizmu, a konkretnie do filozofii Xun Zi (298–238 p.n.e.). Właściwa interpretacja czy reinterpretacja konfucjanizmu, pisze Qiu, spełniać może ważną rolę normatywną w przyjmowaniu i wykorzystywaniu osiągnięć z zakresu biotechnologii (Qiu R-Z, 2002, s. 72).

Xun Zi zalicza się do realistycznego nurtu konfucjanizmu, jednak jego własna filozofia stanowi raczej twórcze przekształcenie niż bierną kontynuację myśli Konfucjusza. Xun Zi w sporze o naturę ludzką, inaczej niż Mencjusz, obstający przy założeniu o pierwotnym dobru natury ludzkiej, przychylił się do stanowiska, że ludzie są z natury źli i mało wartościowi (Feng Y-L., 2001, s. 164–176). Posiadają co prawda pewien potencjał, który jednak rozwinąć się może jedynie pod wpływem kultury. Człowiek więc jako istota czysto biologiczna, pozbawiona wpływu kultury jest zły; wartościowy stać się może jedynie poprzez samodoskonalenie i praktykowanie obyczajów. „Filozofię Xun-zi można nazwać filozofią kultury. (...) Wartość pochodzi z kultury, a kultura jest osiągnięciem człowieka” – pisze historyk chińskiej filozofii Yu-Lan Feng (Feng Y-L., 2001, s. 165).

Qiu powołuje się również na Xun Zi w sprawie aborcji w przypadku obciążonych genetycznie płodów; w *Traktacie o obrzędach* pisał on bowiem: „Narodziny to początek człowieka, śmierć to jego koniec” (za: Feng Y-L., 2001, s. 171). Płód pozbawiony możliwości uczestnictwa w kulturze, u którego nie mogły się jeszcze rozwinąć pozytywne właściwości, nie może być pozytywnie wartościowany.

Zgodnie z konfucjanizmem człowiek partycypuje w naturalnych procesach tworzenia i przemiany. Człowiek i natura są ontologicznie jednością, oboje stanowią produkt interakcji między *yin* i *yang* (Qiu R-Z, 2002, s. 78). Harmonijne współdziałanie pasywnego *yin* i aktywnego *yang*, czyli *tao*, obecne jest we wszystkich zjawiskach przyrodniczych. Ludzie powinni podejmować działania zgodne z *tao*, aby nie zaburzać tej dynamicznej równowagi kosmosu. Wykorzystanie biotechnologii w naprawieniu usterek w reprodukcji interpretowane być może jako przedłużenie i kontynuację działania natury. Stąd też niektórzy bioetycy, jak na przykład Qiu oraz S-C. Lee, wysnuwają wniosek, że negatywna eugenika, terapia genowa czy nawet klonowanie mogą być akceptowane na gruncie konfucjanizmu (Qiu R-Z, 2002, s. 73). Eugenika pozytywna, inżynieria genetyczna o celach pozaterapeutycznych, to występowanie przeciw *tao* – zaburzanie naturalnych procesów na skutek zbyt dużej aktywnej ingerencji (nadmiar *yang*).

Podobne stanowiska wysuwane są przez myślicieli neotaoistycznych. D-H. Chen wyraża opinię, że terapia genowa, klonowanie organów czy klonowanie ludzi są dopuszczalne, gdyż nie są sprzeczne z prawami natury. Zastrzeżenia z punktu widzenia taoizmu budzi jedynie ewentualne wykorzystywanie tych technik w celach wyłącznie komercyjnych czy brutalna eugenika (Qiu R-Z, 2002, s. 73–74).

Interpretacja konfucjanizmu przywoływana przez Qiu czy Lee nie jest jednak jedyną i obowiązującą. Większość chińskich bioetyków odwołujących się do konfu-

cjanimu zdecydowanie odrzuca inżynierię genetyczną człowieka, klonowanie czy eugenikę. Konfucjanizm, będący w dużej mierze filozofią społeczną, zakłada, że rodzina jest podstawą społeczeństwa i państwa. Właściwe relacje w rodzinie gwarantują pomyślność całemu społeczeństwu. Konfucjanizm wyróżnia pięć podstawowych relacji międzyludzkich: między ojcem i synem, żoną i mężem, starszym i młodszym bratem, władcą i poddanym oraz między przyjaciółmi. Większość z nich, jak widzimy, to zależności rodzinne. Dlatego też odrzucane są wszelkie biotechniki typu klonowanie, inżynieria genetyczna, gdyż godzą one w te relacje rodzinne. Zaburzając porządek rodziny, gmatwając klarowność funkcji, krzywdzimy poszczególnych ludzi oraz niszczymy stabilność i strukturę społeczeństwa. Ponadto wskazuje się na to, że wytwarzanie dzieci w drodze klonowania czy przez zastosowanie udoskonalających zabiegów biotechnologicznych sprowadza je do statusu przedmiotu, towaru. Traktowanie potomstwa jako wytworu technologii grozi unicestwieniem więzi między rodzicami a dziećmi, która to więź powinna opierać się na miłości (Qiu R-Z, 2002, s. 74).

Chińska bioetyka rozwija się nie tylko pod szyldem konfucjanizmu, lecz również buddyzmu i taoizmu. Wpływ tych filozofii odznacza się w samych koncepcjach chorób. Pierwotnie w Chinach dominował demonologiczny model choroby; demon był przyczyną zaburzeń, a i terapia miała charakter ezoteryczny (Campany R. F., 1994, s. 69). Później, na bazie charakterystycznego dla taoizmu pojmowania ciała jako systemu kanałów energii *qi*, nierozzerwalnie połączonego z uniwersum, wyrosło wyobrażenie choroby w kategoriach zaburzeń i zablokowania przepływu *qi*. „Ciało jest mikrokosmosem pracującym wedle tych samych zasad porządku i proporcji, które są postrzegane w naturalnym jak i społecznym świecie” – pisze historyk religii Robert F. Campany (Campany R. F., 1994, s. 70). Terapia polega na przywróceniu właściwej cyrkulacji *qi* za sprawą akupunktury, akupresury czy ćwiczeń *taiji*. Trzecia koncepcja choroby związana jest z postrzeganiem etiologii choroby w kontekście moralnym; ukształtowała się pod wpływem buddyzmu (Campany R. F., 1994, s. 71). Przyczyną schorzenia jest tutaj złe postępowanie chorego albo w obecny życiu, albo w poprzednim. Takie postrzeganie etiologii chorób wypływa z doktryny o karmie i reinkarnacji (Campany R. F., 1994, s. 81).

Specyficznie chińskie natomiast, znacznie wyprzedzające nastanie buddyzmu, jest przekonanie o kolektywnej winie, dzielonej przez rodzinę czy klan i dziedziczonej przez pokolenia. Przypadłości zdrowotne są wrodzone i przekazywane rodzinnie na skutek zła popełnionego przez jednego z przodków (Campany R. F., 1994, s. 81). Taki pogląd na moralne podstawy dziedziczenia chorób nie pozostaje bez wpływu na recepcję eugeniki czy terapii genowej. Ingerencje tego typu postrzegane są one jako zaburzenie naturalnej kolei rzeczy.

Autonomia kultury wobec osiągnięć cywilizacyjnych

W przypadku recepcji chińskiej ustawy mamy do czynienia ze szczególnym zagmatwaniem kultury i nauki. W wypowiedziach, bez względu na stronę sporu, mówi się z jednej strony o nauce, którą określa się jako zachodnią, a Chińczyków traktuje się jako jej beneficjentów, z drugiej, kiedy mowa o zasadach i granicach jej zastosowania, przywołuje się kulturę. Przeciwnicy ustawy odwołują się do kultury zachodniej czy konkretniej do tradycji judeochrześcijańskiej; natomiast czy to chińscy zwolennicy, czy zachowujący postawę relatywizmu przedstawiciele Zachodu powołują się na specyfikę i autonomię kultury chińskiej.

W debacie wyłaniają się więc dwa wzory relacji między nauką i kulturą. Jeden z nich wskazuje na europejską, oświeceniową proveniencję współczesnych nauk przyrodniczych, a ich społeczne zastosowanie określa się w odniesieniu do etyki chrześcijańskiej lub filozofii europejskiej. W tym przypadku eugenika jest uważana za niedopuszczalną moralnie bez względu na jej ewentualne korzyści.

Drugi model określa obecny stan nauki i jej funkcjonowanie w warunkach globalizacji. Paradygmat nauki charakteryzujący się powtarzalnością i weryfikowalnością rezultatów, nastawiony na wykrywanie praw ogólnych i na możliwość zastosowania wyników na przykład w formie nowej technologii, nawet jeśli przypisać mu można europejskie korzenie, nie jest już własnością określonej społeczności. W warunkach ogólnoświatowej sieci wymiany intelektualnej nauka stała się autonomiczna względem społeczeństw zachodnioeuropejskich i amerykańskich, w których narodziła się jako idea i które ją początkowo przyjęły, wykorzystały i wytworzyły dzięki niej wspaniałe osiągnięcia techniczne. Międzynarodowe powiązania dotyczą bezpośredniej współpracy, przepływu kadr i przede wszystkim wymiany wyników naukowych, metod, narzędzi. Niektóre przedsięwzięcia, jak na przykład projekt badania genomu człowieka, prowadzone są z założenia przy udziale wielonarodowych ekip, w tym przypadku USA, Wielka Brytania, Japonia, Chiny itp.

Miarą osiągnięcia naukowego stała się liczba cytowań i prestiż czasopisma, w którym prezentuje się wyniki. Taki sposób oznaczania wartości pracy naukowej w przyrodoznawstwie daje świadectwo wielokrotnej weryfikacji i powtarzalności wyników, ich relatywnej ważności, a zarazem określa stopień jej rozpowszechnienia w ogólnoświatowym środowisku badaczy. Dane naukowe ulegają łatwo dyfuzji, przepływ spowalniać może jedynie bardzo niski poziom ekonomiczny lub technologiczny danego obszaru lub czynniki zupełnie innego rodzaju, jak na przykład kultura (o czy mowa będzie dalej). Rozwój cywilizacji jest mechanizmem samonapędzającym się, wysoki poziom technologii sprzyja przyswajaniu nowych osiągnięć. W tym modelu bojkot konferencji w Chinach jest pomysłem przede wszystkim nieskutecznym, nie sposób bowiem powstrzymać obiegu informacji i wiedzy w przy obecnym stanie rozwoju technologii komunikacyjnych.

Ten sposób traktowania nauki łączy się z relatywizmem kulturowym czy po prostu uznawaniem autonomii kultur innych niż europejska. Sposób wykorzystania danych naukowych czy idących za nimi osiągnięć technicznych zależy od konkretnej kultury i przebiegać może w zupełnie odmienny sposób. W Chinach dzieje się to w sposób zgodny z tamtejszym systemem wartości, niekoniecznie akceptowanym na zachodniej półkuli. Nie należy jednak narzucać przedstawicielom innych kultur wzorców funkcjonujących w Europie („Lancet” 1995, 346, s. 131), zwłaszcza że jej historia nie jest wolna od eugeniki, a praktyka wykonawców chińskiej ustawy nie będzie się różnić od pracy konsultantów genetycznych w krajach Europy zachodniej i Ameryki, oceniających ryzyko wystąpienia chorób genetycznych u potencjalnego potomstwa czy zalecających aborcję uszkodzonych płodów (Dickson D., 1994, s. 3).

Sprawa eugeniki w Chinach jest wycinkiem szerszego problemu: zależności między kulturą a nauką. Każda kultura warunkuje na swój sposób funkcjonowanie nauki. O ile wiedza naukowa łatwo przenika ze społeczności do społeczności, o tyle jej recepcja i ewentualne wykorzystanie przebiega pod wpływem danej kultury, obowiązujących w niej wierzeń, obyczajów. Przykładem mogą być losy teorii ewolucji. Początkowo spotkała się z dużym oporem; w krajach protestanckich, a zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych, niektóre kościoły protestanckie nadal utrzymują kreacjonistyczne stanowisko i walczą o przeforsowanie zmiany programów nauczania. Stanowisko Kościoła rzymsko-katolickiego natomiast wyłożył Pius XII w encyklice *Humani generis* (1950), w której stwierdził, że nie ma sprzeczności między teorią ewolucji a wiarą i nauką Kościoła. Ostatecznie w wystąpieniu dla Papieskiej Akademii Nauk (22 października 1996 r.) Jan Paweł II stwierdza, że ewolucja jest „czymś więcej niż hipotezą”, jest procesem, w efekcie którego doszło do powstania gatunku ludzkiego w aspekcie cielesnym, jednak aspekt duchowy wymyka się temu wyjaśnieniu (Jan Paweł II, 1997, s. 18–19). Jednocześnie jesteśmy dzisiaj świadkami szerzenia się kreacjonizmu w krajach islamskich. Czołowy przedstawiciel tego ruchu, turecki intelektualista Harun Yahya, głosi pogląd, że teoria ewolucji jest sprzeczna z Koranem. Yahya konsekwentnie krytykuje muzułmanów uznających ewolucję i traktujących ją jako zgodną z islamem⁴. Szeroko omawia to zagadnienie w książce *Why Darwinism is Incompatible with The Qur'an*⁵.

Czy teorie naukowe mogą być sprzeczne z uczestnictwem w określonej kulturze? Na ile kultura może ograniczać naukę? Jak widzimy w zaprezentowanym wyżej przykładzie, pytanie to nie dotyczy wyłącznie kultury Chin, wyraża ono

⁴ http://www.harunyahya.com/mediawatch_tempo_islam_evolution.php.

⁵ <http://www.harunyahya.com/incompatible01.php>.

problem natury ogólnej. Do interpretacji tego zjawiska posłużyć się można takimi teoriami, które odróżniają zakres cywilizacji i kultury; jedną z nich jest teoria Stanisława Pietraszki. Zgodnie z nią przejawem cywilizacji są wszelakie technologie, nauki przyrodnicze itp. Generalnie porządek cywilizacyjny odpowiada na obiektywne wymogi ludzkiej egzystencji. Natomiast kultura, której przejawem jest na przykład sztuka i obyczaje, łączy się ze sferą wartości (Pietraszko S., 1992). Pośiłkując się tą teorią, wysunąć można wniosek, że cywilizacja jest współzależna względem kultury. Kultura warunkuje, jaki wycinek z całego spektrum możliwości stwarzanych przez cywilizację może czy powinien być urzeczywistniany. Argumenty przeciw eugenicie wysuwane są przecież niezależnie z przesłanek etycznych i utrzymują swą ważność bez względu na wynik merytorycznych dyskusji z zakresu przyrodoznawstwa, dotyczących skuteczności określonych metod eugenicznych.

Piśmiennictwo

1. Dickson D., (1994), *Concern grows over China's plans to reduce number of „inferior births”*, „Nature” vol. 367 z 01.05.1994, s. 3.
2. Verrall M., (1994), *Eugenics law puts Beijing meeting at risk*, „Nature” vol. 123 z 11.10.1994, s. 123.
3. Clark A., (1995), *Eugenics in China*, „The Lancet” vol. 346 z 19.08.1995, s. 508.
4. Harper P.S., (1995), *Eugenics in China*, „The Lancet” vol. 346 z 19.08.1995, s. 508.
5. „The Lancet” (editorial), (1995): *Western eyes on China's eugenics law*, „The Lancet” vol. 346 z 14.07.1995, s. 131.
6. Unsworth P.F., (1995), *Eugenics in China*, „The Lancet” vol. 346 z 19.08.1995, s. 508.
7. Qiu R-Z., (2002), *The tension between biomedical technology and confucian values*, [w:] *Cross-cultural perspectives on (im)possibility of global bioethics*, red. Tao Lai Po-Wah J., Kluwer Academic Publ., London.
8. Feng Y-L., (2001), *Krótką historia filozofii chińskiej*, przeł. M. Zagrodzki, PWN, Warszawa.
9. Campany R. F., (1994), *Taoist bioethics in the final age: therapy and salvation in The Book of Divine Incantations for Penetrating the Abyss*, w: *Religious methods and resources in bioethics*, red. Camenisch P. F., Kluwer Academic Publ., London.
10. Jan Paweł II, (1997), *Magisterium kościoła wobec ewolucji*, w: „L'Osservatore Romano” 1, 1997, s. 18–19.
11. Pietraszko S., (1992), *Studia o kulturze*, Wrocław.

AGATA STRZAŁA

**CHINA'S EUGENICS LAW IN THE LIGHT
OF CULTURAL BIOETHICS**

(Summary)

The text is concerned with the reception of China's Eugenic Law that was introduced in 1995. Eugenics is perceived and judged differently in different cultures. In western bioethics opponents of eugenics claim that it is a violation of basic human ethical rules. Advocates of eugenic law substantiate their position referring to the specificity of Chinese culture and undermine the existence of a universal system of values. Representatives of Chinese bioethics, who support the eugenic law, mainly refer to Confucian philosophy. The reception of eugenics in different cultures is a part of a bigger problem – ethical implications of the development of science and technology. Again, it raises the question about the existence of objective and universal values.

Key words: **eugenics, bioethics, culture, autonomy of culture.**

Adres do korespondencji

Address for correspondence

mgr Agata Strzała

ul. Zemska 26/10

54-438 Wrocław

JACEK SIERADZAN

ŚMIERĆ Z WYBORU W RELIGIACH INDYJSKICH

Niniejszy artykuł ma na celu ukazanie podobieństw i różnic między trzema tytułowymi zagadnieniami w trzech najważniejszych religiach indyjskich. Stara się pokazać różnice między samobójstwem, a dobrowolną śmiercią zrealizowanego ascety, którą tradycje te uznają za formę urzeczywistnienia, nie zaś samobójstwo.

Warto dodać, że idea dobrowolnej śmierci nie była też obca ascetom greckim. Lukian pisał o cyniku Peregrynie (ok. 100 – ok. 167), który podczas igrzysk dokonał eutanazji poprzez samospalenie¹. W oczach autorów greckich czyn taki był szaleństwem². Jednak dla Peregryna była to eutanazja w starożytnym rozumieniu tego terminu jako „szczęśliwej śmierci” lub „lekkiej śmierci”³. Peregryn miał w tym naśladować Zarmanoczegasa (śramanę Kseganamę), jednego z ascetów dżinijskich z Bargosy z Gudżaratu, ‘gimnosofistę’, który za panowania Augusta publicznie spalił się w Atenach, aby, jak pisał Strabon, „unieśmiertelnić się w zgodzie ze starożytnym indyjskim obyczajem”⁴.

¹ Lukian, *O zgonie Peregrinosa* 1, w: *Dialogi*, t. 2, Wydawnictwo Zakładu Narodowego im. Ossolińskich, Wrocław 1962, s. 345.

² Tak uważali zarówno Lukian, który pisał o Peregrynie (*Uciekinierzy* 1–2, tamże, s. 357), oraz Pauzaniasz, który wspomniał o Tymantesie; ten ostatni popełnił samobójstwo, gdy zawiodły go jego siły. J. Niemirska-Pliszczyńska (tłum.), *Na olimpijskiej bieżni i w boju: Z Pauzaniaśa ‘Wędrowki po Helladzie’ księgi V, VI i IV*, Wydawnictwo Zakładu Narodowego im. Ossolińskich, Wrocław 1968, księga VI 8, 4.

³ Hasło *euthanāsia*, w: H. G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones (red.), *A Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford 1958, s. 714, i w: Z. Abramowiczówna (red.), *Słownik grecko-polski*, t. 2, PWN, Warszawa 1960, s. 340.

⁴ Strabon, *Geografia* XV 1, 73, H. L. Jones, *The Geography of Strabo with an English Translation*, vol. 7, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1936, s. 129.

Dobrowolna śmierć według hinduizmu

Stosunek do przedwczesnego zakończenia życia jest w starożytnych tekstach hinduskich ambiwalentny. Niektóre z nich potępiają samobójstwo⁵. Inne dopuszczają śmierć z wyboru⁶. Według U. Thakura teksty hinduskie na ogół potępiają samobójstwo, ale z pięcioma wyjątkami:

- 1) dobrowolnej śmierci kobiety na stosie pogrzebowym jej męża,
- 2) śmierci przez utopienie się w wodach u zlewu Gangesu i Jamuny w Prajadze,
- 3) śmierci nieuleczalnie chorego albo osoby zbyt starej na spełnianie religijnych obowiązków,
- 4) przypadku zrealizowanego ascety⁷,
- 5) skrócenia życia poprzez mahaprasthanę (*mahaprasthanā*)⁸.

Śmierć z wyboru określa się mianem „bohaterskiej” i porównuje do śmierci na polu bitwy. Za taką uważano zwłaszcza dobrowolną śmierć zrealizowanego ascety, dokonaną poprzez: zagłodzenie się na śmierć, rzucenie się do wody, samospalenie się, zrzućenie się ze skały oraz „wielką podróż”⁹. Była to tzw. „śmierć na życzenie” (*iccha-mṛtyu*)¹⁰. *Mahabharata* (I, 86, 11–16) opisuje śmierć przez zagłodzenie się króla Jajati¹¹. Pozytywny stosunek do niej bierze się z wiary, że taka

⁵ Zaliczają się do nich m.in. *Śatapatha-brahmana* (X, 2, 6, 7), *Isa Upaniszad* (3), *Manu-smṛiti* (V 89) *Manu Swajambhuwy* i *Dharmaśāstra* (XXIII 14–15) Wasiszthy.

⁶ Zdaniem A. B. Keitha chodzi o te teksty, które uznają za właściwą ofiarę z własnej jaźni. Gdyby ten pogląd był słuszny, oznaczałoby to, że każdy asceta, który wyrzekł się ego, to potencjalny samobójca. Tymczasem, sądząc z biografii, dobrowolną śmierć wybiera znikomy procent ascetów; A. B. Keith, *Suicide (Hindu)*, w: J. Hastings (red.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. 12, Charles Scribner's Sons, New York 1921, s. 34.

⁷ Por. np. *Manusmṛiti*, czyli traktat o zacności, PIW, Warszawa 1985, s. 180, rozdział VI 31–32.

⁸ U. Thakur, *The History of Suicide in India: An Introduction*, Munshi Ram Manohar Lal, Delhi 1963, s. 55. Ta ostatnia forma zakończenia życia polega na rzuceniu się w ogień lub zamarnięciu w śniegach Himalajów podczas ostatniej pielgrzymki, jaką podejmuje się w życiu (s. 79). Przegląd starożytnego materiału indyjskiego na temat samobójstwa daje też D. C. Sircar, *Studies in the Religious Life of Ancient and Medieval India*, Motilal Banarsidass, Delhi 1971, s. 206–220.

⁹ *Džabala Upaniszad* 5; P. Olivelle (tłum.), *Samnyasa Upanisads: Hindu Scriptures on Asceticism and Renunciation*, Oxford University Press, Oxford 1992, s. 145. Np. według Wasiszthy (*Dharmaśāstra* XXIX 4) świat Brahmy osiąga się poprzez „wejście w ogień”; zob. G. Bühler (tłum.), *The Sacred Laws of the Aryas as taught in the schools of Apastamba, Gautama, Vasishttha and Baudhayana*, Part 2, Motilal Banarsidass, Delhi 1986, s. 136. Termin *agnipraweśa* oznacza też samospalenie się wdowy po śmierci męża (M. Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, Motilal Banarsidass, Delhi 1999, s. 5).

¹⁰ S. Schuhmacher, G. Woerner (red.), *Encyklopedia mądrości Wschodu: Buddyzm, Hinduizm, Taoizm, Zen*, Warszawski Dom Wydawniczy, Warszawa 1997, s. 146. Śmierć z wyboru jest także udziałem niektórych szamanów syberyjskich, którzy przestali spełniać oczekiwania społeczne (J. Y. Pentikäinen, *Introduction*, w: tenże, *Shamanism and Northern Ecology*, Mouton de Gruyter, Berlin 1996, s. 7).

¹¹ M. M. Dutt (tłum.), *Mahabharata*, vol. 1, Parimal Publications, Delhi 1988, s. 128.

śmierć zapewnia odrodzenie się w świecie Brahmy¹². Nie bez znaczenia było też ogólnindyjskie przeświadczenie, które uznaje ciało za zewnętrzne okrycie nieśmiertelnego ducha. Według księgi praw *Manu* Swajambhuwy w chwili śmierci ciała asceta „otrząsa” je z siebie¹³, a według *Bhagawadgity* porzuca ciało tak, jak stare ubranie¹⁴.

Samobójstwo i śmierć z wyboru w dżinizmie

Ze skrajnej ascezy znani byli dżajnowie, zwolennicy Dżiny Mahawiry (V/IV w.). Teksty dżinijskie wymieniają około 50 rodzajów śmierci¹⁵. Najbardziej szanowanym spośród nich było zagłodzenie się na śmierć¹⁶. Ten rodzaj śmierci zaleca się nieuleczalnie chorym, jeńcom, starcom, ludziom skrajnie wyczerpanym fizycznie lub żyjącym podczas klęski głodu. Dopuszcza się go jednak dopiero po spełnieniu określonych warunków, a dżinijscy egzegeci nie uważają go za samobójstwo¹⁷. Praktykę kończącą się śmiercią opisują kanoniczne teksty *Aśaranga-sutra*¹⁸ i *Tattvartha-sutra*. W drugim z tych tekstów czytamy: „Człowiek świecki powinien praktykować ascetyczny ryt oczyszczający namiętności, który po wielu latach głodówki kończy się śmiercią”¹⁹. Komentarz wyjaśnia, że głodówkę kończącą się śmiercią mogą podjąć jedynie ci, którzy ujrzeli oznaki zbliżającej się śmierci albo obawiają się złamania swoich ślubowań. Podkreśla się, że dobrowolna decyzja o przedwczesnej śmierci nie jest samobójstwem, gdyż nie została podjęta pod przymusem, ani nie jest spowodowana przez namiętno-

¹² A. Vööbus, *History of Ascetism in the Syrian Orient: A Contribution to the History of Culture in the Near East*, Universitatis Catholicae Americae et Universitatis Catholicae Lovaniensis, vol. 1, Louvain 1958, s. 168.

¹³ Manu Swajambhuwa, *Manusmṛiti*, VI, 31, wyd. cyt., s. 180.

¹⁴ „Tak jak człowiek porzuciwszy stare szaty sięga po inne, nowe, tak i ten, kto zamieszkuje ciało, porzuciwszy stare wstępuje w inne, nowe ciała” (II, 22); J. Sachse (tłum.), *Bhagawadgita, czyli Pieśń Pana*, Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich, Wrocław 1988, s. 21.

¹⁵ S. Settar, *Pursuing Death: Philosophy and Practice of Voluntary Termination of Life*, Institute of Indian Art History, Dharwad 1990, s. 10–89.

¹⁶ M. G. Bhagat, *Ancient Indian Asceticism*, Munshiram Manoharlal, New Delhi 1976, s. 184; Hemachandra, *The Lives of the Jain Elders*, Oxford University Press, Oxford 1998, s. 255.

¹⁷ P. Balcerowicz, *Dżinizm. Starożytna religia Indii: historia, rytuał, literatura*, Wydawnictwo Akademickie „Dialog”, Warszawa 2003, s. 161–162.

¹⁸ H. Jacobi (tłum.), *Gaina Sutras*, vol. 1, Clarendon Press, Oxford 1884, s. 84–87.

¹⁹ Nathmal Tatia (tłum.), *Tattvartha Sutra That Which Is: Umasvati/Umasvami with the combined commentaries of Umasvati/Umasvami, Pujyapada and Siddhasengani*, Harper Collins Publishers, San Francisco 1994, s. 178, rozdział 7.17.

ści, takie jak gniew, dotkliwy ból, frustracja czy zła wola. Uwalnia ona umysł od cierpienia²⁰.

Żyjący w latach 1089–1172 wybitny uczony dżinijski Hemachandra w swoich *Żywotach dżinijskich starszych* trzykrotnie wspominał o dżinistach, którzy umarli podczas medytacji²¹, wymienił też przypadek mnicha Wadźry, który zagłodził się na śmierć wraz z grupą uczniów²². Podał też jeden przypadek niedoszonego jogina, który umarł z głodu²³. W kolejnym przypadku dżinista został pożarty żywcem przez szakalicę na polu kremacyjnym, gdzie praktykował medytację²⁴. Jeszcze w XX wieku odnotowano wypadki śmierci dżinistów przez zagłodzenie się na śmierć. Trzydziestoletnia ascetka sadhwi Ratnawati, poetka, a od 1951 roku mniszka, zmarła w 1964 roku po 22 dniach nieprzerwanej głodówki²⁵.

Skrajną ascezę tego typu, który do dziś znajduje się w repertuarze dżajnow, praktykował również przez niemal sześć lat sam Budda Śakjamuni, twórca buddyzmu, zanim nie uznał jej za skrajną i nie prowadzącą do oświecenia. Próbował np. zatrzymać oddech (opis tej praktyki podaje *Mahasaććaka sutta*)²⁶. W „czystej medytacji” (skt. *śukla-dhyana*), którą tekst dżinijski *Thanamga* uważa za najważniejszy z czterech rodzajów medytacji, dżajnowie usiłują powstrzymać wszystkie czynności ciała, mowy i umysłu, z oddechem włącznie²⁷. Z innych źródeł wiemy, że wielu joginów (nie tylko dżajnow) przestaje oddychać, widząc zbliżającą się nieuchronnie śmierć. Wspomina o tym *Mahabharata*²⁸.

Samobójstwo i śmierć z wyboru w buddyzmie

Ponieważ tytułowe zagadnienie w buddyzmie omówiłem w już opublikowanej pracy²⁹, w tym miejscu tylko pokrótce streszczę swoje ustalenia. Sam Budda zapowiedział swoją śmierć na trzy miesiące wcześniej. Z chrześcijańskiego punktu wi-

²⁰ Tamże, s. 178–179.

²¹ Hemachandra, dz. cyt., s. 124, 168, 197, rozdziały V 107; VIII 169; IX 112.

²² Tamże, s. 253–255, rozdział XIII 142–179.

²³ Tamże, s. 195, rozdział IX 84–89.

²⁴ Tamże, s. 212, rozdział XI 149–161.

²⁵ N. Shanta. *The Unknown Pilgrims. The Voice of the Sadhvis: The history, spirituality and life of the Jaina women ascetics*, Sri Satguru Publications, Delhi 1997, s. 610.

²⁶ *Majjhima-nikaya* XXXVI, 21–31. Por. J. Sieradzan, *Szaleństwo w religiach świata: Szamanizm, religia starogrecka, judaizm, chrześcijaństwo, hinduizm, buddyzm, islam*, Inter-esse, Wydawnictwo Wanda, Kraków 2005, s. 427.

²⁷ J. Bronkhorst, *The Two Traditions of Meditation in Ancient India*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1986, s. 33–35.

²⁸ *Mahabharata* XII, 207, 25; XIII, 154, 2.

²⁹ J. Sieradzan, *Szaleństwo w religiach świata*, wyd. cyt., s. 431–435.

dzenia jego decyzję można uznać za samobójstwo, ponieważ był on wtedy zdrowy i w pełni władz umysłowych. Tradycja buddyjska nie uznaje jednak jego *parinirwany* za samobójstwo, tylko za urzeczywistnienie, a nawet za punkt zwrotny w ludzkości, zapoczątkowujący nową erę w historii świata. Jeszcze zanim Budda zrealizował *parinirwanę*, Mahapadżapati Gotami, ciotka i piastunka Buddy, podjęła świadomą decyzję o opuszczeniu ciała. Budda uznał, że zrealizowała *parinirwanę*.

Jeśli chodzi o stosunek buddyzmu do samobójstwa, to jest on ambiwalentny. Czym innym jest odebranie sobie życia z przyczyn egoistycznych, pod wpływem emocji (np. nienawiści, nieszczęśliwej miłości itp.), a czym innym w wyniku świadomej decyzji mnicha. W buddyzmie o tym, czy dany przypadek jest samobójstwem, decyduje motywacja, z jaką podejmuje się decyzję. Jeśli jest ona pozytywna, sam czyn również uznaje się za pozytywny. *Winaja* (kodeks dyscypliny monastycznej) *therawady* nakazuje wyłączenie ze wspólnoty mnicha, który głosi pochwałę lub namawia innych do samobójstwa. Jednak w kilku przypadkach kanon palijski znajduje usprawiedliwienie dla ich decyzji o samobójstwie podjętym z różnych przyczyn: chęci zatrzymania na stałe stanu kontemplacji (mnich Godhika), niemożności dokonania postępu w medytacji (nieudane próby samobójcze mnicha Sappadasy i mniszki Sihy) czy niemożności zniesienia bólu (mnisi Wakkali i Ćanna). Komentując decyzje Godhiki i kwakali, Budda stwierdził, że osiągnęli oni *parinirwanę*, a czyn Ćanny nazwał nieskazitelnym. Podczas próby samobójczej Sappadasa miał wizję, a Siha w jej toku osiągnęła stan *arhata*, synonim urzeczywistnienia.

Inne podejście prezentuje mahajana, która ceni ofiarowanie życia dla dobra innych; nie tylko ludzi, ale nawet zwierząt. Znana z *Sutry lotosu* idea śmierci przez samospalenie jako forma hołdu składanego Buddzie, choć nigdy nie praktykowano jej w Indii, była kultywowana od IV do X wieku w Chinach (25 przypadków). Odżyła w Wietnamie w latach 60. XX wieku, kiedy to kilkoro mnichów popełniło samobójstwo przez samospalenie w proteście przeciw zmuszaniu ich do zajęcia stanowiska w kwestiach społecznych. Mnisi ci nie byli przygotowani do pełnienia roli przywódców politycznych, jaką na nich narzuciły społeczne oczekiwania.

Buddyści znali też inne formy odebrania sobie życia poza samospaleniem. W Japonii z rozpaczy po śmierci Ippena (1239–1289), założyciela ruchu dziś (jap. *jishu*) szereg jego uczniów popełniło samobójstwo przez utopienie się. W XVIII wieku asceci z buddyjsko-sintoistycznego ruchu fudżiko (*fujiko*) zagładzali się na śmierć na górze Fudzi. Koreańczyk Han Am (1876–1951) zagłodził się na śmierć, nie chcąc złamać złożonego ślubowania, a japoński mistrz dzen Gempo Jamamoto (1855–1961) odmówił przyjmowania posiłków i zmarł, gdy stwierdził, że stanowi ciężar dla innych mnichów. Niektóre tybetańskie mniszki

podczas wkroczenia Chińczyków do Tybetu w 1959 roku zagładzały się na śmierć, nie chcąc obarczać żołnierzy chińskich ciężką karmą zabicia mnicha. Tradycja mahajany akceptuje ich decyzję, jeśli motywacja, jaka leżała u ich podstaw, była pozytywna.

Eutanazja

Jeśli chodzi o eutanazję w nowożytnym rozumieniu tego słowa, to w tym – podobnie jak w innych kwestiach związanych z etyką – buddyzm nie daje jednoznacznej odpowiedzi. Tradycja buddyjska zna przykłady eutanazji na życzenie. W czasach Buddy eremita Migalandika miał pozbawić życia 225 mnichów na ich prośbę³⁰. L. Skurzak nie tłumaczył tych masowych samobójstw patologią ani szaleństwem, lecz ich wiarą „w nicość ciała”³¹. Z kolei H. W. Schumann uznał je za przykład „przesadnej reakcji i psychozy”³². Negatywną opinię wobec eutanazji wypowiedział m.in. amerykański mistrz dзен P. Kapleau³³. Także zdaniem R. E. Floridy buddyzm „wyklucza zabicie innej osoby z litości”³⁴. Natomiast obecny Dalajlama, akcentując znaczenie motywacji, dopuszcza eutanazję w wyjątkowych wypadkach³⁵. Inne autorytety buddyzmu tybetańskiego wyrażają analogiczny pogląd, ale są i tacy, którzy nauczają, że eutanazja w każdym przypadku jest niedopuszczalna.

Urzeczywistnienie

Urzeczywistnienie, czyli realizacja (skt. *parijñana*; *adhigama*; tyb. *rTogs-pa*), jest celem buddyjskiej ścieżki, synonimem [pari]nirwany. W therawadzie jest ono tożsame z osiągnięciem stanu *arhata*, a w mahajanie ze stanem buddy. Z nirwaną

³⁰ *Sutta-wibhanga* 3, 1, I. B. Horner (tłum.), *The Book of the Discipline (Vinaya-pitaka)*, vol. 1, Pali Text Society, Oxford 1996, s. 116–119.

³¹ L. Skurzak, *Sofiści indyjscy w relacji Aristobulosa i Onesikritosa*, w: J. Reychman (red.), *Księga pamiątkowa ku czci Eugeniusza Śluszkiewicza*, PWN, Warszawa 1974, s. 220.

³² H. W. Schumann, *The Historical Buddha: The Times, Life and Teachings of the Founder of Buddhism*, Arkana, London 1989, s. 179.

³³ P. Kapleau, *Zen: świt na Zachodzie*, Wydawnictwo „Pusty Obłok”, Warszawa 1985, s. 250.

³⁴ R. E. Florida, *Buddhist approaches to euthanasia*, „Studies in Religion”, 22 (1993), s. 47.

³⁵ XIV Dalajlama, Tenzin Gjatso, *Sens życia z buddyjskiej perspektywy*, Wydawnictwo „A”, Kraków 2001, s. 108–109.

utożsamia się w tantrażanie realizację ciała iluzorycznego, a w naukach dzogczien ciało tęczowe³⁶. Okoliczności śmierci niektórych mistrzów dzen wskazują, że dla nich była to śmierć z wyboru, nie z przymusu³⁷, ale ich tradycja nie uważa tego za samobójstwo, gdyż zrealizowana istota jest panem swojej woli.

Szczególnie interesujący w kontekście omawianych w tym miejscu zagadnień jest sposób realizacji mistrzów dzogczien. W toku trwającego z reguły siedem dni procesu umierania ich ciało stopniowo zmniejsza się do rozmiaru kilkuletniego dziecka, a niekiedy nawet całkowicie znika w tym, co nosi nazwę ciała tęczowego (tyb. *'ja' lus*). Jak pokazują liczne biografie, zawsze jest to decyzja w pełni świadoma, poprzedzona wieloletnią praktyką kontemplacji tajemnych metod dzogczien. Jest to więc spełnienie owocnego życia, nastawionego wyłącznie na praktykę kontemplacji. Świadcami urzeczywistnienia są nierzadko najbliżsi uczniowie mistrza³⁸. Obecność podczas śmierci zrealizowanego mistrza czy kremacji jego ciała, jest niezwykle inspirującym wydarzeniem w życiu praktykującego³⁹.

Określanie realizacji ciała tęczowego samobójstwem mistrz dzogczien uznałby za nieporozumienie, ponieważ ciała fizycznego nie uznaje się w buddyzmie (ani w dzogczien) za dar (twór) jakiejś istoty boskiej, lecz za skutek karmicznych czynów popełnionych w poprzednich egzystencjach. Wszystko, co robi buddysta (czy dzogczienpa) w chwili „śmierci”, to porzuca karmiczne ciało fizyczne, które dawno przestał uważać za „swoje” i w pełni rozpoznaje siebie w ciele parinirwanicznym⁴⁰, bądź tęczowym. Uważa się, że w tym ostatnim może się manifestować innym, odpowiednio zaawansowanym w kontemplacji. Mamy tu więc analogon do postaci Chrystusa, który po śmierci również pojawiał się swoim uczniom.

³⁶ J. Sieradzan, *Metody realizacji w naukach tantry, mahamudry i dzogczien*, w: tenże (tłum. i red.), *Buddyjska wizja śmierci i umierania*, Wydawnictwo T. T., Kraków 1997, s. 106–120.

³⁷ P. Kapleau (red.), *Koło życia i śmierci: Wybór tekstów pochodzących z buddyzmu zen i innych źródeł na temat śmierci, odradzania się i umierania*, Wydawnictwo Pusty Obłok, Warszawa 1986, s. 67–71.

³⁸ Por. np. przypadki Śardzy Taśi Gjalsena czy Sönama Namgjala. J. Sieradzan (tłum. i red.), *Buddyjska wizja śmierci i umierania*, wyd. cyt., s. 141–143. Kilka przykładów realizacji ciała tęczowego, które miały miejsce w XX wieku, przytoczył Namkhai Norbu (*Kryształ i ścieżka światła: Sutra, tantra i dzogczien*, Wydawnictwo „A”, Kraków 2001, s. 173–177).

³⁹ Por. opisy okoliczności śmierci mistrzów buddyjskich. J. Sieradzan (tłum. i red.), *Buddyjska wizja śmierci i umierania*, wyd. cyt., s. 121–152; tenże (tłum. i red.), *Śmierć i umieranie: Tradycja tybetańska*, Verbum, Katowice 1994, s. 251–279.

⁴⁰ Na ile się orientuję, termin „ciało parinirwaniczne” nie występuje w tekstach buddyjskich. Ukulem go dla potrzeb tego zdania.

Wnioski

Reasumując, religie indyjskie odróżniają samobójstwo podjęte pod wpływem egoizmu (jest ono potępiane) od urzeczywistnienia jako kresu życia zrealizowanego ascety. Ciało człowieka nie uważa się za twór jakiejś boskiej istoty (których egzystencji żadna z tych religii nie odrzuca), lecz za rezultat i twór karmy, wypadkową pozytywnych, negatywnych i neutralnych czynów, popełnionych w poprzednich żywotach. Na tej podstawie uznaje się, że człowiek ma pełne prawo dysponować swoim ciałem jako swoją wyłączną własnością.

JACEK SIERADZAN

DEATH BY CHOICE IN INDIAN RELIGIONS

(Summary)

The article discusses Old Indian sources – Hindu, Jain, and Buddhist – which raise an issue of suicide and voluntary death of a realized ascetic, understood as the fulfillment of life full of sacrifice. Also, the paper presents contemporary opinions on that subject. The author understands the notion of euthanasia in its contemporary understanding (as assisting in another person's death) and as typical for these religions way of realization: the decision about „good death” made by a vigorous ascetic. Also, the author cites contemporary Buddhists' opinions connected with that issue.

Adres do korespondencji

Address for correspondence

dr Jacek Sieradzan
Uniwersytet w Białymstoku
Instytut Socjologii
Pl. Uniwersytecki 1
15-420 Białystok

BARBARA KOEHLER

KONTEKST KOSMOLOGICZNY PRAKTYK MEDYTACYJNYCH BUDDYJSKI MODEL ŚWIATA

*Lepsze niż władztwo nad całą Ziemią, lepsze niż pójście do nieba,
lepsze nawet niż panowanie nad wszystkimi światami jest
zrealizowanie wejścia w strumień (sotapatti)*

DHAMMAPADA 178, 12

Kosmologiczne tematy pojawiają się już w starszych buddyjskich kanonicznych tekstach jak *Satta-Suriya-Sutta** (temat siedmiu słońc, *Anguttara Nikaya* 7, 62.), czy *Agganna-Sutta* 27, 10–26. i *Brahmajala-Sutta* 2, 2–6. (*Digha Nikaya* 1). Obecne są też w późniejszych pismach; np. w dziele *Visudhimagga* (rozdz. 13) Buddhagoshi, Karl Seidenstücker odnajduje element kosmologii albo, jak ją nazywa, kosmologii¹ już w słowach Buddy: „bez początku jest samsara” (*Samyutta Nikaya* 22, 126.). Słowa te stwierdzają cykliczne istnienie świata, kosmicznego porządku, który Narada Mahathera² oddaje prawem karmy: „Każda przyczyna ma swój skutek, a każdy skutek staje się nową przyczyną”.

Buddyjskie wizje kosmologiczne są wytworem ludzkiego umysłu, obrazotwórczej potęgi symbolu. Demonstrują one zdolność przeżywanych przez buddystę stanów ducha do kreowania i przekształcania świata zewnętrznego. Ilustrują potrzebę i pragnienie buddysty doświadczania wszechświata jako moralnego

* Terminologia buddyjska w tekście podana jest w j. palijskim.

¹ K. Seidenstücker, *Die buddhistische Kosmographie und ihre Probleme*, „Buddhistischer Weltspiegel” 3. Jg., München 1920/1921, s. 18n.

² *Der Sinn des Lebens*, w: „Buddhistische Monatsblätter” 9//10, Hamburg 1979, s. 277nn.

i duchowego uniwersum, z którym się utożsamia i w którym odnajduje cel swojego istnienia³.

Kosmologia buddyjska w swoich podstawowych pojęciach i zasadniczej tendencji w stronę dynamicznej koncepcji rzeczywistości i ewolucji świadomości zdecydowanie wyróżnia się spośród znanych starożytnych systemów kosmologicznych. Łączona jest ona bezpośrednio z procesem samorealizacji. Poszczególne światy (*loka*), płaszczyzny, obszary istnienia (*bhumi*) wraz z przypisanymi im formami egzystencji odpowiadają reprezentującym je poziomom, stanom świadomości (*cit-tani*), doświadczanym na drodze buddyjskich praktyk medytacyjnych. Medytacja buddyjska jest twórczym zjawiskiem, dynamicznym procesem indywidualnej świadomości (*bhavana-sota*), a jej podstawowym zadaniem jest wspomaganie rozwinięcia pozytywnych stanów świadomości.

Modelowi świata, który tworzy fundamenty buddyjskiej kosmologii, Seidenstücker nadał znaczenie mitologiczne⁴. Podobny kontekst stosuje Schlingloff⁵. Kropatsch wierę w buddyjskich bogów i ich światy, jak każdą wiarę, uważa za irracjonalną i traktuje jako legendę⁶. Jeszcze bardziej radykalny jest Dahlke⁷. Grimm natomiast wyraża fundamentalne przekonanie, że nauki Buddy mówią o najwyższej rzeczywistości, nie można zatem interpretować ich w kontekście mitologicznym, w tym głoszących także istnienie światów buddyjskich wraz z ich mieszkańcami⁸.

Buddyjskie światy: zmysłowy (*kamaloka*), czystej formy (*rupaloka*) i nieformy (*arupaloka*) mogą być urzeczywistniane przez wszystkie żywe istoty, a u podstaw tej rzeczywistości stoi psychologiczna prawda i możliwość jej doświadczenia (*mano pubbangama dhamma*)⁹. Budda określał świat jako wrażenie rejestrowane przez umysł, nie wnikając w problem jego obiektywności. Odrzucając substancjalność, wyjaśniał zagadnienie materii w kontekście zewnętrznych (materialnych) i wewnętrznych (duchowych) zjawiskowych form procesów świadomości. Zjawiska

³ Zob. Bhikshu Subhadra, *Buddhistischer Katechismus*, Leipzig 1902, s. 54; zob. także P. Dahlke, *Buddhismus als Religion und Moral*, Leipzig 1923, ss. 168 i 188n.

⁴ Zob. K. Seidenstücker, *Die nichtmenschlichen Welten und ihre Bewohner*, „Buddhistischer Weltspiegel” 2. Jg., Muenchen 1919/1920, s. 428.

⁵ Zob. D. Schlingloff, *Die Religion des Buddhismus. Der Heilsweg für die Welt*, B. II, Berlin 1963, s. 27n.

⁶ Zob. A. Kropatsch, *Wiedergeburt und Erlösung in der Lehre des Buddha*, Gelnhausen 1963, s. 70.

⁷ Zob. P. Dahlke, *Was ist Buddhismus und was er will? Eine Einführung in die Gedankenwelt des Buddha Gotama*, Berlin 1918, s. 9.

⁸ Zob. G. Grimm, *Die Lehre des Buddha. Die Religion der Vernunft und der Meditation*, Wiesbaden 1979, ss. 37–38.

⁹ Zob. Anagarika Govinda, *Die Antwort der Religionen. Der Buddhismus*, w: Kantowsky D., *Buddhistischer Modernismus*, B. 12, Konstanz 1996, s. 97.

zmysłowe i umysłowe mają to samo źródło pochodzenia – świadomość. Świat zewnętrzny staje się częścią składową osobowości. Wzajemna relacja między duchową płaszczyzną postrzegania a jego płaszczyzną fizyczną wyraża zasadę jedności materialno-duchowej pomijającą dylemat dualizmu. To, co materialne (*rupa-dhamma*), nie stanowi przeciwieństwa tego, co duchowe (psychiczne), ale jest rozpatrywane jako szczególny przypadek doświadczenia psychicznego. Bez względu na to, czy światy buddyjskie traktuje się jako istniejące realnie w sensie materialnym, fizycznym, przestrzennym, ich stanem pierwotnym jest ludzka psychika, struktury świadomości¹⁰.

Buddyjskie światy, przyjmujące wymiary psychicznego doświadczenia, reprezentują różne płaszczyzny egzystencji, a ich mieszkańcy posiadają charakterystyczne dla danego świata poziomy świadomości. Istnienie tych światów jest efektem aktywności (projekcji) ludzkiego umysłu i stanowią one symbole wysiłku i dążenia ludzkiego ducha do osiągnięcia najwyższego poznania¹¹.

Obszar świata zmysłów (*kamaloka*), tj. płaszczyzna egzystencji o najwyższym stopniu zmysłowych pożądań (*tanha*), cierpienia (*dukkha*) i niewiedzy (*moha*), wyróżnia sześć form egzystencji. Cztery pierwsze nie są pozytywne, dwie następne pozytywne¹²:

1. obszar cierpienia (*niraya*), nie porównywalny z chrześcijańskim wiecznym piekłem,
2. obszar zamieszkały przez zwierzęta ((*tiracchana-yoni*),
3. obszar cieni – siedziby zamieszkałe przez istoty, których pragnienia znacznie przekraczają możliwości ich zaspokożenia (*pettivisaya*),
4. obszar żądnych władzy demonów (*asurakaya*),
5. obszar ludzki (*manussa*),
6. obszar zamieszkały przez istoty o wyższej świadomości (*devaloka*), jednakże ograniczonej zmysłami, w którym wyróżniono sześć (niższych) niebiańskich poziomów egzystencji, określanych jako szczęśliwe krainy egzystencji (*kama-sugati-bhumi*). Oparte na percepcji zmysłowej, doświadczane są (wraz z formą ludzkiej egzystencji) w zależności od osiągniętego stopnia światłości, poznania.

Samourzeczywistnienie według nauki buddyjskiej wymaga ukierunkowania (*sotapatti*, tzw. „wejście w strumień”) indywidualnej świadomości (*bhavanga-sota*) na cel wyzwolenia w procesie medytacji (co jest jej istotą) i tym samym uniknięcia

¹⁰ Zob. tekst kanoniczny *Anguttara Nikaya* 4.45.; por. M. Ladner, *Gotamo Buddha. Sein Werden, seine Lehre, seine Gemeinde. Dargestellt an Hand des Pali-Kanons*, Zürich 1958, s. 223n.

¹¹ Zob. Anagarika Govinda, *Buddhistische Reflexionen. Die Bedeutung von Lehre und Methoden des Buddhismus für westliche Menschen*, Bern – München – Wien 1986, s. 87.

¹² Zob. tekst kanoniczny *Majjhima Nikaya* 1.73.

inwolucji świadomości, której konsekwencją jest odrodzenie się we wspomnianych już czterech niższych formach istnienia (*apaya-bhumi*), nazywanych nieszczęśliwymi nie tylko z powodu wysokiego stopnia doświadczanego cierpienia (*dukkha*). Zdominowanie świadomości człowieka przez demoniczną stronę jego natury sprowadza go do najniższych poziomów egzystencji, świata cienia i bezsilności (*petti-visaya*), niezaspokojonych pożądań i niespełnionych namiętności, tj. do poziomu świadomości, charakteryzującego się brakiem możliwości poznawczych¹³.

Mieszkańcy obszaru niebiańskiego (*devaloka*) żyją w wyższym, szczęśliwszym świecie i posiadają rozwiniętą świadomość. Nie wykazują potrzeby dominacji (władzy) nad mieszkańcami pozostałych, niższych światów, gdyż są na to zbyt światłe. Nie należy kojarzyć ich z bogami w potocznym rozumieniu, którym przypisywana jest nieśmiertelność, siły niezwykle, nawet stwórcze, oraz moce, zdolności kierowania ludzkim losem. Dla buddysty istoty zamieszkujące ten obszar są istotami śmiertelnymi, podporządkowanymi prawu karma, temu samemu, któremu podporządkowani są mieszkańcy światów pozostałych. W następnym życiu karma może ponownie sprowadzić je do świata ludzkiego, jedynej płaszczyzny egzystencji, w której można urzeczywistnić *parinibbanę*, tj. całkowite, ostateczne wyzwolenie (*anupadisesa nibbana*). Buddysta usiłuje zatem wykorzystać okazję urodzenia się w ludzkim ciele do wyzwolenia z cyklu niekończących się urodzin i śmierci (*samsara*) i wybiera nieuchronność doświadczania cierpienia (*dukkha*) w ludzkiej formie egzystencji w zamian za ograniczony czasowo pobyt w światach niebiańskich (*devaloka*).

Zależności karmiczne dotyczą istot wszystkich światów, także zwierzęcego i zajmowanego przez żadne władzy demony (*asura-kaya*), symbole ciemnych sił i niskich instynktów, zwalczające psychiczne przeciwieństwa (takie jak jasność myślenia, szlachetność czynów, siłę inspirującą i stymulującą człowieka do samourzeczywistniania) reprezentowane przez mieszkańców światów niebiańskich.

Wymienione, pochodzące z doktryny wczesnobuddyjskiej podstawowe formy egzystencji, które nie ograniczają się do świata ludzkiego, ale obejmują światy całego uniwersum ilustruje popularne w buddyzmie tybetańskim „Koło Życia”, znane pod sanskrycką nazwą *Bhava-Cakra*. Stanowi ono syntezę symboliki buddyjskiej i jest modelem makro- i mikrokosmosu wyrażonym w kodzie ikonograficzno-numerycznym. Posiada znaczenie abstrakcyjne oraz odpowiadające mu korelaty treści emocjonalnych i skojarzeniowych, odnoszących się do poznania na-

¹³ Zdominowanie świadomości przez niewłaściwe stany duchowe, jak chęć władzy, nietolerancja, przesadność, bezkrytyczność, naiwność, zarozumiałość prowadzi do jej involucji. W takim przypadku człowiek staje w obliczu konfrontacji z doświadczeniami medytacyjnymi, leżącymi poza jego kontrolą. Stany medytacyjne, w których pojawiają się negatywne odczucia (*domanassa*), mogą być konsekwencją niewłaściwie prowadzonej koncentracji czy nieprawidłowego stosowania technik jogi.

tury i jej elementów jako nośników energetycznych oddziaływujących na rzeczywistość. Opisuje przestrzenno-czasowy porządek zrytmizowanych powtórzeń procesów kosmicznych i psychicznych wzajemnie ze sobą zsynchronizowanych. Sześć pól odpowiada tu poszczególnym, wymienionym płaszczyznom egzystencji, które są adekwatne do różnych poziomów świadomości. Znajdujące się w okręgu wewnętrznym „Koła Życia” zwierzęta (kogut, świnia, żmija) symbolizują tzw. „trzy trucizny” (pragnienie, nienawiść, iluzję), tj. trzy formy niewiedzy (*avijja*) odpowiedzialne za doświadczanie cierpienia i wędrówkę w cyklu niekończących się urodzin i śmierci (*samsara*). Okrąg zewnętrzny zawiera symbole dwunastu ogniw Prawa Zależnego Powstawania (*paticcasamutpada*), mówiącego o dynamiczno-relatywnym charakterze egzystencji. Egzystencji inspirowanej indywidualnym poziomem świadomości (*bhavana-sota*), który się nieustannie zmienia, rozwija.

Kolejny obszar (powracając do wczesnobuddyjskiego) modelu świata czystej formy (*rupaloka*) podzielony został na pięć grup wyższych światów niebiańskich (*rupavacara-bhumi*). Odpowiadają one pięciu stopniom medytacyjnym (kolejno: *pathasa-jhana*, *dutiya-jhana*, *tatiya-jhana*, *catuttha-jhana*, *pancana-jhana*), realizowanym przez buddystę¹⁴. Proste zmysły (smaku, węchu, dotyku) nie są tu już aktywne. Pozostają tylko zmysły wyższe (słuchu, wzroku, postrzegania umysłem). Na tym poziomie świadomość zyskuje na intensywności. Staje się czysta, przejrzysta, charakterystyczna dla przebywających tu istot promieniujących światłem (*abhassara*), otoczonych świetlistą aurą (*paritta-appamana-subha*), promieniujących nieskończenie (*parittabha*, *appamanabha*) i istot czystego pola/niwy (*sudhavasa-bhumi*), wyróżniających się wyglądem i pięknem. Istoty te także nie są przyporządkowane trwale poszczególnym poziomom egzystencji i odpowiadającym im poziomom świadomości¹⁵.

Im bardziej w procesie medytacji na intensywności tracą zmysły, tym bardziej świadomość zyskuje na czystości, jasności, klarowności. Całkowite uwolnienie od percepcji zmysłowej ma miejsce wśród istot zamieszkujących świat nieformy (*arupaloka*), ostatni i najwyższy obszar egzystencji w buddyjskim modelu świata. Obejmuje on cztery płaszczyzny egzystencji (*arupavacara bhumi*): nieskończonej przestrzeni (*akasanancayatana- bhumi*), nieskończonej świadomości (*vinnanancayatana- bhumi*), bezprzedmiotowości (*akincannayatana- bhumi*) i płaszczyznę ani-postrzegania-ani-niepostrzegania (*nevasannanasannayatana- bhumi*). Świado-

¹⁴ Odnośnie do poziomów świadomości w świecie formy (*rupa-jhana*) zob. Brahmacarī Govinda, *Abhidhammattha-Sangaha. Ein Compendium Buddhistischer Philosophie und Psychologie*, München 1931, s. 11.

¹⁵ Graficzną prezentację płaszczyzn istnienia (*bhumi*) i odpowiadających im stanów świadomości (*cittani*) przedstawia Anagarika Govinda, *Die psychologische Haltung der frühbuddhistischen Philosophie und ihre systematische Darstellung nach der Tradition der Abhidhamma*, Zürich – Stuttgart 1962, s. 113.

mość zamieszkujących tu istot odpowiada czterem najwyższym stopniom medytacyjnym (*arupa-jhana*; *akasanancayatana-jhana*, *vinnanancayatana-jhana*, *akincannayatana-jhana* i *nevasannanasannayatana-jhana*)¹⁶. Osiągnąwszy je istota ludzka rozpoznaje, że to ona sama kreuje swój świat i jest odpowiedzialna za jego jakość. Ów świat jest manifestacją twórczej zasady świadomości urzeczywistnionej na płaszczyźnie ziemskiej egzystencji¹⁷.

Buddysta nie szuka rzeczywistości poza własnym umysłem. W doktrynie buddyjskiej „umysł jest punktem ogniskowym i jednocześnie kulminacyjnym w postaci oczyszczonego i wyzwolonego umysłu *arahata*”¹⁸. To, czego doświadcza indywiduum, egzystuje tylko w indywidualnej świadomości (*bhavana-sota*), nie poza nią czy niezależnie od niej. Nie jest to ostateczna rzeczywistość, ale projekcja umysłu, moment w dynamicznym procesie świadomości, iluzja (*moha*), która jest formą niewiedzy (*avijja*). Zgodnie z dogmatyczną definicją buddyjską niewiedza, w kontekście którego to pojęcia rozpatrywana jest w buddyzmie ocena aktu woli, oznacza nieznajomość Czterech Szlachetnych Prawd (*Cattari Ariya Saccani*) i nierozpoznanie istoty cierpienia (*dukkha*), za które odpowiedzialna jest iluzoryczna percepcja rzeczywistości¹⁹. Uświadomiona projekcja przestaje być projekcją, niszczy iluzję. Warunkiem tej gruntownej transformacji świadomości jest osobowościowy indeterminizm, a umożliwia tę przemianę charakteryzująca wszelkie istnienie nietrwałość (*anicca*) i tym samym zdolność do ciągłych zmian.

¹⁶ Na temat doświadczenia ostatniego poziomu medytacyjnego przez Buddę zob. tekst kanoniczny *Mahanidanasuttanta*, *Digha Nikaya* 15. Instruktywny opis urzeczywistnienia wyższych poziomów świadomości daje K. Kosior, *Droga Środkowa w Nikajach*, Lublin 1999, s. 139–140.

¹⁷ Wczesnobuddyjskie medytacje zob. Nyanaponika, *Geiststraining durch Achtsamkeit. Die buddhistische Satipatthana-Methode*, Konstanz 1984, P. Vajiranana, *Buddhist meditation in theory and practice*, Kuala Lumpur 1975.

¹⁸ Bhikkhu Nyanaponika, *The heart of Buddhist meditation*, London 1962, s. 12.

¹⁹ Zob. tekst kanoniczny *Samyutta Nikaya* 12. 2.

BARBARA KOEHLER

A COSMOLOGIC CONTEXT OF MEDITATION
THE BUDDHIST MODEL OF THE WORLD

(Summary)

The following article is concerned with the detailed overview of the Buddhist model of the World and specifies the subject from the perspective of the Buddhist cosmology. The fundament of Buddhist cosmology are the so-called Buddhist Worlds (*loka*) – areas of existence (*bhumi*). They are the effect of the immediate experience (meditation) and evidence for the multiperspectivity of individual awareness. From the starting point of a dynamic and relative character of Buddha's science, I draw attention towards the cosmological context of practice of meditation as a process of creative act of self-realization. I elucidate an interesting, characteristic of Buddhism, interdependence between cosmological area of existence (*bhumi*), state of consciousness (*cittani*), and level of meditation (*jhana*). The aim of meditation is to transform the reflexive and intuitive form of learning into a dynamic evolution of consciousness.

Key words: **Buddhism, meditation, model of the World.**

Adres do korespondencji

Address for correspondence

dr Barbara Koehler
Podchorążych 18
20-811 Lublin

JAN RATAJCZAK
MIROSŁAW ZABIEROWSKI

O WARTOŚCIACH W PSYCHOLOGII MIĘDZY TEORIĄ A PRAKTYKĄ KLINICZNĄ

1. Proces wartościujący

Psychologia humanistyczna wywodzi organicystyczny (używamy słowa „organicystyczny”, aczkolwiek w naszej koncepcji psychologii nie do końca znaczy ono to, co dla psychologów) proces wartościowania z wrodzonych predyspozycji. Chodzi o naturalne, biologiczne wyposażenie człowieka, które jest rozumiane w dość uproszczony sposób, raczej wedle szablonu potocznego, który – jak sądzimy – nie spełnia wymagań stawianych nauce. Musimy jednak korzystać z języka już wypracowanego w psychologii humanistycznej, gdyż dążymy do przedstawienia nowego projektu, który nazywamy *uhumanistyczną* psychologią humanistyczną lub psychologią adekwatną. W pracach twórcy psychologii humanistycznej Abrahama Masłowa nie ma zbyt staranności teoretycznej czy analitycznej. To, co może zaś urzekać i czemu się poddajemy, to agitacja Masłowa na rzecz uszanowania człowieka, bo przecież nie redukcjonizm i prosty potoczny styl jego rozumowania, który jest może dobry w codziennym życiu, lecz nie w nauce. Dlatego twierdzimy, że to jest „teoria” psychologiczna.

W „teorii” Masłowa predyspozycje przejawiają się w postaci dobrze określonych – „dobrze” w sensie umysłu frenicznego – potrzeb. Potrzeby wskazują na fizjologiczną mądrość ciała. Oczywiście Masłow nie podaje rozwiązania problemu psychofizycznego, nie rozwija żadnej aparatury poznawczej umysłu i ciała. Ciało jest Masłowowi potrzebne po to, aby mieć obiektywne kryterium wyboru wartości¹. Nie mając aparatury (poznawczej), braki teorii Masłow (i cała psychologia

¹ Prezentowana praca jest kolejną publikacją autorów, krytyczną wobec psychologii humani-

humanistyczna) chce nadrobić odwołaniem się do cielesności. Jest to naruszenie kanonu systemowości teorii. Również Max Scheler mówił o naturalnej (!) „skłonności”, dzięki której możemy odczuwać i poznawać wartości rozpoznawane fenomenologicznie, a nie biologicznie, psycho-witalnie². U Schelera skłonności miały jednak głęboki sens teoretyczny.

Uważamy, że ze stanowiska morfologicznego, które odnaleźć można w projekcie psychologii Antoniego Kępińskiego, można mówić o analogii między uhumanistyczną (a nie tą, którą rozumie tylko naturalista!) maslowowską kategorią potrzeby, która dąży do realizacji konkretnej wartości, a schelerowską koncepcją intencjonalnego czucia. Mianowicie, powiemy uprzejmie (w stosunku do psychologii humanistycznej, PH), że obie koncepcje wywodzą się z podobnej postawy: *naturalnego czucia*. Uhumanistycznienie (UPH) zapewnia kategoriaalne porozumienie. Bezpośrednio bowiem nie można porównywać potocznego wyводу PH z zaawansowanymi koncepcjami Schelera. Tej dysproporcji nie zmieni fakt, że niektórzy uczeni nie widzą niczego wartościowego u Schelera lub Karola Wojtyły, odpowiada im zaś naturalizm Masłowa i na kształt „teorii” Masłowa organizują humanistykę.

Scheler stoi na stanowisku obiektywizmu poznawczego³. W ujęciu Schelera, wgląd w świat wartości może mieć dopiero **osoba**⁴: osoba jest niezależna od psy-

stycznej Masłowa i Rogersa. Por.: J. Ratajczak, M. Zabierowski: *Psychologia w drugiej połowie XX w. Geneza i liderzy psychologii humanistycznej*, „Archeus” 2, 2001, s. 89–98; *Problemy teorii wartości. Obiektywność wartości w psychologii humanistycznej*, „Archeus” 2, 2001, s. 99–118; *O samorealizacji przez przyjemności*, „Archeus” 3, 2002, s. 129–141; *O eklektyzmie psychologii humanistycznej*, „Cosmos-Logos” VI, 2002, s. 151–167; *Obiektywizm i kultura a psychologia humanistyczna*, „Roczniki Naukowe PWSZ” IV, Wałbrzych 2003, s. 31–54; *Antropologia i etyka a psychologia humanistyczna*, „Archeus” 4, 2003, s. 113–130; *Analiza behawiorystycznego wizerunku człowieka*, „Archeus” 5, 2004, s. 131–144; *Krytyka krytyki behawioryzmu*, „Archeus” 6, 2005, s. 103–126; J. Ratajczak: *Relacja przedmiot-podmiot w psychologii humanistycznej*, „Cosmos-Logos” VI, 2002, s. 35–48. Por. literaturę klasyczną z psychologii humanistycznej, cytowaną w tych pracach, w szczególności: A. Masłow, *Psychological Data and Value Theory*, „New Knowledge of Human Values”, 1964; C. R. Rogers, *Toward Modern Approach to Values. The Valuing Process in the Mature Person*, „Journal of Abnormal and Social Psychology” 2, 1964, s. 160–167.

² W przekonaniu Schelera uczucia są właściwym źródłem wiedzy o wartościach (dla rozumu pozostają one zakryte). Nawiąsem mówiąc, pogląd ten ostro krytykowano, np. B. Rutishauser uważał go za „przedkrytyczne założenie”, którego Scheler nie poddaje już bliższemu rozważeniu; por. B. Rutishauser, *Max Schelers Phänomenologie des Fühlens*, Berno – Monachium 1969, s. 18. Poglądy Masłowa miałyby w takim razie status podwójnie przedkrytycznych założeń, dlatego wcielamy koncepcję potrzeb w teorię Schelera, która jest jednak teorią z wypracowaną aparaturą pojęciową.

³ Na płaszczyźnie epistemologicznej zarysowuje się diametralna różnica. Scheler jako fenomenolog odwoływał się do psychologii czystej F. Brentany. Fenomenologiczną zdolność poznawania wartości posiadał w jego systemie duch, który jest różny od sfery psychowitalnej. Natomiast psychologia humanistyczna w swym nurcie, przyjmijmy, organicystycznym, reprezentowanym przez Masłowa i Rogersa, poprzestaje na badaniu procesów psychowitalnych. Z naszego punktu widzenia, to badanie można też określić *lamaniem* procesów psychowitalnych.

⁴ Por. prace na temat odłączenia osoby od psychowitalnych uwarunkowań, który można zre-

chowitalnych uwarunkowań kwantyfikowanych egzystencjalnie. Maslow natomiast zajmuje się – jakby to powiedzieć – raczej procesem wartościowania i ten proces wartościowania, czyli rozwój, bada w płaszczyźnie psychowitalnej, której nie odnosi już do żadnej aparatury naukowej i kompletnie zdaje się na instancje zewnętrzne, czyniąc z psychologii humanistycznej *magazyn dla pań*, której to Bułhakowskiej metafory musiał użyć jeden z autorów w innym konksście nauki katalogistycznej⁵.

Maslow zwykł używać takich wyrazów, jak „wartość”, „wartościowanie”. Jakie są tu wyżyny obiektywności, ludzkiej obiektywności? Jak zachować pełną przychylność? Aby się wznieść na wyżyny obiektywności, po ludzku biorąc, powiemy tak: Właściwie Maslow proces wartościowania lokalizuje, a nie bada, zgodnie z jego **zasadą prostego umiejscawiania**. Ta płaszczyzna jest u Maslowa zdeterminowana interesem samorozwoju. I dodajmy, że maslowowska teoria znajduje swą kontynuację w psychoterapii Rogersa.

2. Ocenianie. Zasady i eksperymenty Rogersa. Detektory czy aparaty poznawcze?

Według C. R. Rogersa, człowiek już jako niemowlę postrzega i ocenia w organicystycznym procesie wartościującym fakty, sytuacje, rzeczy, osoby, z którymi się styka. Zasada u Rogersa jest prosta. To, co indywiduum postrzega, jako podtrzymujące lub rozwijające jego organizm, ocenia pozytywnie; to, co przeciwdziała jego rozwojowi – negatywnie. Psychologowie humanistyczni podkreślają, że możemy wnioskować o słuszności tej zasady Rogersa obserwując zachowanie dzieci.

Mamy jednak wątpliwości, czy C. R. Rogers w ogóle wie, co dziecko postrzega, i czy rzeczywiście jest to organicystyczny proces, gdy najpierw pragnie balonika, a za chwilę domaga się od mamy latawca tylko dlatego, że sprzedawca dokładnie tak zaprojektował witryny, jak się to zjawia w dostosowaniu dziecka do ich układu. Jaka to jest organicystyczność? Na czym polega tu wartościowanie faktu,

konstruować w ramach antropizmu, np. M. Zabierowski, *Wszechświat i człowiek*, Wrocław 1993; *Uniwersalne i indukcyjnie legitymowane. Od Bruna do Boltzmann i Poppera*, „Kwartalnik Filozoficzny” 23, 1995, s. 33–42; *Problem obserwatora w naukach ścisłych*, „Kwartalnik Filozoficzny” 25, 1977, s. 35–58; *Antropizm a kwestia podmiotowo-przedmiotowa*, w: „Wiedza a podmiotowość”, red. A. Motycka, Phoenix 1, IFiS PAN, Warszawa 1998; *Zasady antropiczne: selekcja i maszyny przepływowe w kosmologii (galaktyczne i fizjologiczne. Krinein, „The Peculiarity of Man” 3, 1998, s. 45–64; Problem kształtowania osobowości. Tajemnica osobowości schizofrenicznych w kontekście cybernetyki Jana Trąbki Wyprawa do Kępińskiego przez zwrotnik regulatywnej teorii prawdy*, w: „Modelowanie Cybernetyczne Systemów Biologicznych”, CM UJ i AGH, Kraków 2000, s. 83–91.

⁵ Zob. M. Zabierowski, *Wszechświat i metafizyka*, Warszawa – Wrocław 1998.

sytuacji, z którymi się dziecko styka? Więc może należałoby wprowadzić wartościowanie dostosowawcze, czyli adaptacyjne (mozaikowe)? Zasada Rogersa jest za prosta, bo przecież dziecko może jeszcze mieć wartościowanie nie tylko adaptacyjne, sytuacyjne – niech to będzie wartościowanie np. analityczne, czyli taksonomiczne, zamiast wartościowania adaptacyjnego (katalogistyczno-sytuacyjnego). Czy aby balonik, dopiero co porzucony na rzecz latawca, podtrzymuje organizm dziecka? Czy urbanista, który by inaczej zaprojektował miasto i widziałby je bardziej w pięknie niż w „witrynach sklepowych”, przeciwdziała rozwojowi dziecka? No to dajmy dziecku wartościowanie nie samych sytuacji, ale jeszcze kształtu własnego sytuacji. Naszym zdaniem – w naszym projekcie psychologii – psychologowie humanistyczni błędnie wnioskuje o słuszności zasady Rogersa i w limitowany sposób obserwują dzieci. Lecz pozostajmy na razie przy psychologii humanistycznej.

Dziecko wartościuje głód negatywnie, wyraża go krzykiem i płaczem, w ramach sygnalizacji „chcę – nie chcę”. Jest to jednak zbyt proste sformułowanie zasady rozwoju, która miałaby bazować na przeciwstawianiu, wyodrębnianiu przez kwantyfikację egzystencjalną. Ten lokalizm dobrych owoców wydać nie może. Wydaje się nam to podejście nazbyt „nagie”, aby mogło przenosić jakąkolwiek prawdę. Mamy ważne powody, aby *badać* tę zasadę przyjętą we współczesnej psychologii, *pomimo zapewnień* psychologów, że „wystarczy obserwować dzieci”. Zapewnienia te wydają się nam albo

- psychologiczne, w ramach poszukiwania przez psychologów humanistycznych iluzyjnej miary obiektywności; albo
- ideologiczne, w ramach zasadniczej spolegliwości psychologów humanistycznych wobec ustrojów szekelowych, czyli liczydłoupodobnionych; albo
- dziecinne, w ramach faworyzowanego w psychologii humanistycznej dziecinnego chcenia, jako podstawy wskazywania, wybierania, selekcji.

Wydaje się nam, że nic z tego, co psychologowie humanistyczni sobie w dzieciach upatryli, nie jest ani psychologiczne, ani humanistyczne, więc nie nadaje się do budowania nauki o człowieku, krzywdzi zaś to uproszczone widzenie – także same dzieci. Oznacza to, że jesteśmy, naszym zdaniem, w psychologii na początku drogi. Wróćmy więc do PH.

Pokarm, twierdzi Rogers, jest wtedy nosicielem wartości pozytywnej. „Opieka dorosłych czy poznanie nowej zabawki, to inne przykłady wartości pozytywnych”⁶, nosicieli wartości. Sądzimy od lat, że kwestia obserwacji dzieci i powiąza-

⁶ C. R. Rogers, *Toward Modern Approach to Values. The Valuing Process in the Mature Person*, art. cyt., s. 161. Uważamy, że sąd ten jest konsekwencją teoretycznej konceptualizacji, która jest pierwotną bazą doświadczenia. Oczywiście ta teoretyczna konceptualizacja jest z jednej strony wiedzą ukrytą, w sensie Grabińskiej, a z drugiej strony jej pochodzenie nie jest dla nas aż tak wielkim sekretem. Por. T. Grabińska, *Od nauki do metafizyki*, Warszawa – Wrocław 1998, rozdz. IV.

nia świata z sygnałami płynącymi od dzieci wygląda trochę inaczej, aniżeli uważa Rogers, czemu daliśmy już wyraz w innym miejscu. W to, że dzieci przekazują pewną koncepcję psychologii, nie wątpimy, lecz byłaby to psychologia bardziej humanistyczna, aniżeli sądzą psychologowie humanistyczni.

Psychologowie humanistyczni w swoich rozważaniach często nie czynią różnienia, mówiąc słowami Schelera, między wartością samą w sobie, a jej nosicielem – dobrem. Wskutek tej niekonsekwencji mylą wartość z dobrem, obiektywną, pozytywną wartość witalną z jej nosicielem, określonym dobrem, pokarmem, zabawką. Niekonsekwencje tego typu spotykamy często w literaturze psychologicznej: są one związane z metodologicznymi niedostatkami rozpatrywanych teorii, których bronią autorzy.

Możemy tu zauważyć następujący fakt: Maslow i Rogers przypisują danej wartości ocenę (pozytywną lub negatywną), odnosząc ją do procesu rozwoju danej jednostki (która ma do tego konstytuować obiektywność teorii psychologów humanistycznych). Z wartością pozytywną mamy do czynienia wtedy, kiedy przyczynia się ona do rozwoju człowieka. Czy są to związki zdroworozsądkowe, bazujące na powierzchownych uogólnieniach, czy istotnościowe? Scheler dostrzegał *związki istotnościowe dotyczące wartości, które określał jako formalne*. Jednakże jego podejście jest odmienne od PH do tego stopnia, że można się zastanawiać, ilu polskich psychologów czuje się wręcz zażenowanymi, czytając prace psychologów humanistycznych.

* * *

W związku ze swą całą teoretyczną aparaturą Scheler dzielił wartości na pozytywne i negatywne⁷. Łatwo powiedzieć: pozytywne i negatywne. Wywodził je on jednak z samej istoty bytu, a nie z pobieżnych obserwacji dziecka.

W aksjomatach określających stosunek bytu (*Sein*) do pozytywnych i negatywnych wartości Scheler konstatował: „istnienie pozytywnej wartości samo jest pozytywną wartością, a istnienie negatywnej wartości samo jest negatywną wartością”⁸. Jednak w określeniu tym, nie ma odniesienia do rozwoju człowieka. W problematyce wartości nowe jest to, że psychologia humanistyczna, w postulowanej przez nas wersji uhumanistycznej, badając związek człowieka ze

⁷ M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertetik*, Halle 1913 i 1916, s. 102.

⁸ Tamże. Powiedzmy szczerze, że być może mamy tu ontyczną dwubiegunowość, może nawet ontyczność działania, ontyczną rolę przeciwieństw. Chodzi tu też, być może, o samoodniesienie – ontyczną zupełność (nieprzygodność). Nie jest łatwo powiedzieć, bez specjalnych badań, co by było gwarantem takiego postawienia sprawy.

światem wartości, badając procesy wartościowania, jednocześnie wzbogaca wiedzę z zakresu genezy niektórych aksjologicznych kategorii. Zderzając zagadnienia teoretyczne z rzeczywistością psychoterapeutyczną, która dotyczy egzystencjalnej sytuacji człowieka, projektowana przez nas psychologia UPH wykrywa niedostrzegalne do tej pory związki. W psychologii humanistycznej (rozumianej jako UPH), pozytywne określenie wartości, związanej z całą aparaturą poznawczą, jest ściśle związane z rozwojem człowieka. Wartość jest pozytywna wtedy, jeśli przyczynia się do rozwoju człowieka. Lecz człowiek jest tu rozumiany obiektywnie, podczas gdy u maslowowców projekt rozumienia człowieka został sprowadzony do aktu detekcji (osławionego **wyboru**, wskazania).

Jakby przeczuwając prostotę swych teorii, kontynuuje Rogers, że **pierwotny proces wartościujący jest giętki i zmienny**. Czy możemy takie sformułowanie uznać za naukowe? Rogers tak powiada: te same przedmioty, czy sytuacje, mogą mieć dla dziecka wartość pozytywną albo negatywną w zależności od tego, czy w danej chwili sprzyjają aktualizacji organizmu. Doświadczenie wartości w organicystycznym procesie wartościującym jest początkowo nie uświadamiane. Rogers swój organicystyczny proces wiąże z **wyborami**. Wybierasz – jak w sklepie. (Mogłaby to być psychologia marketingowa.)

Uwagi Rogersa najlepiej pokazują, jak psychologowie humanistyczni rozumieją zadanie budowania nauki. Na potwierdzenie swej teorii Rogers podaje przykład eksperymentu, jaki przeprowadzono z dziećmi. Ułożono przed nimi wiele rozmaitych naturalnych pokarmów tak, by miały swobodę wyboru (a jakże!) posiłku. Okazało się, że same wybierały pożywienie zapewniające im przeżycie, wzrost i rozwój, urozmaicając sobie dietę i wykorzystując wszelkie ważne składniki pokarmowe⁹. Rolnik Franek Mazur z Niesułowic pod Miliczem, pokazywał jednemu z autorów, pod lasem, w dolinie rzeki, nieopodal Niesułowic, dziki, które same wybierały pożywienie zapewniające im przeżycie, a nawet wzrost i rozwój, a przy tym urozmaicały sobie dietę z uwzględnieniem ważnych aminokwasów. Franek wskazywał na sierść, jej lśnienie, odcienie. Zachowajmy odrobinę krytycyzmu. Nie tylko dlatego uważamy, że psychologia humanistyczna jest wadliwa. Z wielu powodów psychologia humanistyczna jawi się nam jako koncesja nauki na rzecz wszechobecnego terroru dostosowania, darwinowskiego „wycinania”. Psychologii

⁹ C. R. Rogers, art. cyt., s. 160. Rogers często odwołuje się do doświadczenia, jako empirycznej bazy stawianych przez siebie hipotez. Doświadczenie to traktuje na ogół *naïwnie* – w sposób, powiedzmy, czysty, nie zauważając własnych, projektujących na nie założeń teoretycznych. Uważamy, że wartości operacyjne swe miejsce odnajdują w niszy najważniejszej: w samym języku. Aby to jednak wykazać potrzebna jest szersza teoria psycho-lingwistyczna. Dr Dorota Zielińska taką teorię zaproponowała w swym doktoracie *Postulates for an Operatorial-Analogical Model of Language Presented against the Background of Cognitive Grammar*, por. też recenzje tezy (UJ, Wydział Filologiczny, Kraków 1996).

humanistycznej nigdy nie traktowaliśmy dosłownie, lecz mamy do niej przywiązanie wyłącznie badawcze, sprzyjające tylko analizie. Nigdy nie braliśmy jej w takiej postaci, w jakiej jest ona... sprzedawana. A że jest sprzedawana nawet w uczelniach od lat, w uniwersytetach przez całe zespoły rad naukowych – to wszystko wiemy. Lecz czy z tego powodu mamy zamienić się w potakiwaczy? Ubolewamy nad kulturą potakiwania, dostosowania.

3. Wartości naturalne i operacyjne, kulturowe i wyobrażalne

Aby mówić w języku psychologów humanistycznych, powiemy, że ta psychologia twierdzi, iż początki procesu wartościowania tkwią w samym człowieku, mają lokalizację wewnętrzną. Zdanie to ma jak najwierniej odzwierciedlać intencje psychologów humanistycznych (PH), i uważamy, że faktycznie odzwierciedla. W naszej propozycji (UPH) również tak uważamy, ale odrzucamy masłowski (PH) sens słów takich jak: psychologia, humanistyka, twierdzenie, początek, proces, wartościowanie, człowiek, lokalizacja, wewnętrzne. Na przykład, w naszym rozumieniu lokalizacji wewnętrznej jest zupełnie inaczej: lokalizacja wewnętrzna nie jest nigdy monolityczna.

W psychologii humanistycznej **jednostka dokonuje wyborów zgodnie z własnymi odczuciami i postrzeganiem środowiska, niezależnie od oczekiwań otoczenia**. Dla nas takie stanowisko jest wielkim uproszczeniem zarówno co do „własnych odczuć”, jak i Masłowa pojęcia otoczenia i środowiska. Mamy wątpliwości czy w psychologii tak można postawić zagadnienia (postrzegania, niezależności) – jak to przytoczyliśmy z samej PH.

W związku z tymi wyborami jednostek, Maslow i Rogers mówią o:

- 1) wartościach naturalnych (Maslow) i operacyjnych (Rogers) – odkrywanych przez te immanentne odczucia, czyli wartości odczuwane¹⁰;
- 2) wartościach kulturowych (Maslow) – narzuconych jednostce przez otoczenie,
- 3) wartościach wyobrażalnych (Rogers).

Nie trzeba sławy Masłowa, aby wprowadzić taki podział, związany z socjologią, pedagogiką, teorią uczuć, emocji, wyobrażeń, ocen, subiektywnego, kultury, socjalizacji¹¹. Pewnym uproszczeniem jest traktowanie wartości kulturowych jako

¹⁰ Wierzmy, że można tu znaleźć przejście do schelerowskiego uniwersum aksjologicznego (a wtedy jest zawsze system, mniej jest eklektyzmu). Naturalnie, że otrzymujemy wtedy psychologię raczej *modo* UPH, a nie *modo* PH.

¹¹ Podobny podział wartości przeprowadza w polskiej literaturze socjologicznej Stanisław Ossowski (S. Ossowski, *Dzieła*, t. 3: *Z zagadnień psychologii społecznej*, Warszawa 1967,

narzucanych – taki pogląd bazuje na zdecydowanie mechanistycznym rozumieniu wartości, które neguje partycypację jednostki w kulturze, jak i też partycypujący kulturowy rozwój w jednostce. Rozumiemy powody, którymi kierują się humaniści amerykańscy – wszak idzie o ideologię odłamanych części, ostatecznie jest to swoisty bój umysłu cętkowanego o prawo do panowania. Wartości odczuwane, traktowane w Polsce jako egoistyczne, wedle psychologów humanistycznych dają rozwój jednostce (to rozumiame), a nawet otoczeniu – dodajmy od siebie: w procesie swoistej dyfuzji do otoczenia, przekształcaniu przez dyfuzję. I to da się zrozumieć, jeżeli weźmiemy pod uwagę podstawową koncepcję rozwoju w PH – rozwoju przez własną korzyść, własny egoizm (to da się zrozumieć w płaszczyźnie nie tyle teorii, ile stereotypowej rzeczywistości) i rozwoju społeczeństwa przez egoistyczne wartości (jednostek). Rozwój społeczeństwa anty kolektywnego, anty wspólnotowego, atomistycznego, dokonuje się – w kulturze, której psychologia humanistyczna jest lustrem – przez rozwój odłączonych jednostek, ponieważ działa dystrybuującą mityczną niewidzialną ręką rozwoju (analogon niewidzialnej ręki rynku).

Psychologia humanistyczna miała wyjść z obserwacji człowieka zdrowego, takiego, który jest przedsiębiorczy, efektywny, operatywny, zapobiegliwy, który *sobie* (a nie innym, dla innych) dobrze radzi w życiu, i to lepiej aniżeli osoba przeciętna (?). W rzeczywistości mamy „syntezę” opartą na patologiach społeczno-rodzinnych. Dusza ludzka nie znosi ani minimalizowania życia do przedsiębiorczości, ani przedsiębiorczości¹² do korzyści dla siebie. Życie jest pełniejsze, mniej ksenofobiczne, bardziej otwarte na innych, bardziej obiektywne, aniżeli to sobie psychologowie humanistyczni wyobrażają.

s. 93–94), a K. Gorzkowska posługuje się tym podziałem na gruncie psychologii (K. Gorzkowska, *Próba psychologicznej analizy systemu wartości jako celu wychowania*, „Psychologia Wychowawcza” 3, 1971, s. 270–271). Wymienieni autorzy dzielą wartości na: odczuwane (punkt 1.) i uznawane (punkt 2.). Wartości odczuwane wiążą się z pozytywnymi bądź negatywnymi doznaniem emocjonalnymi, psychofizjologicznymi, leżą u podłoża subiektywnych ocen wartościujących oraz spełniają funkcje dynamizujące motywacje. Wartości uznawane są natury poznawczej, są traktowane jako przekonania wyrażające ocenę i są przyjmowane niezależnie od doznań subiektywnych, lecz z uwagi na ogólnospołeczną akceptację, są związane z kulturą. W gruncie rzeczy projekt ten można pogłębić inaczej rozumiejąc człowieka, przyjmując inną antropologię. Wartości uznawane są, naszym zdaniem, gatunkowo bliskie wartościom wyobrażalnym Rogersa. Różnica tkwi w funkcji (jako roli) przypisywanej tym wartościom. Sztywny system wartości wyobrażalnych blokuje rozwój, twierdzi Rogers, polscy autorzy natomiast przypisują procesowi nabywania wartości uznawanych główną rolę w prawidłowej socjalizacji jednostki. Jeszcze bardziej zdecydowana różnica, mimo wspólnego akcentu na przeżycie emocjonalne tych wartości, tkwi w rozumieniu wartości rozumianych i operatywnych. Wartości odczuwane rozumiane są przez polskich autorów jako nieuspołecznione i egoistyczne. Zdaniem Rogersa i Masłowa, wartości operatywne, będące wynikiem, jak mówimy, organicystycznego procesu wartościującego, nie tylko prowadzą jednostkę do samoaktualizacji, ale także korzystnie wpływają na rozwój innych osób otoczenia.

¹² Por. studium rozumienia przedsiębiorczości w: T. Grabińska, *Etyczny kontekst analizy pojęcia „przedsiębiorczość”*, „Archeus” 4, 2003, s. 141–171.

Psychologowie humanistyczni tłumaczą nam, że często występuje konflikt tych dwóch (1. i 2.) rodzajów wartości. Dziecko w toku swego rozwoju potrzebuje miłości i dlatego chce zachowywać się tak, by mogło jej doświadczyć. I tu zaczyna się konflikt. Mianowicie, dziecko robiąc rzeczy subiektywnie oceniane jako przyjemne, np. masturbując się, chodząc w butach po pościeli, etc., bywa często karane. Słyszy, że jest złe i niegrzeczne. Odczuwa to jako całościowe potępienie swej osoby i odsunięcie od uczuć rodziców. Powtarzające się takie doświadczenia stopniowo powodują, że uczy się, iż subiektywne poczucie zadowolenia może być negatywnie oceniane przez osoby znaczące z otoczenia. W końcu nabiera tej samej (jak reprezentowana przez rodziców) postawy wobec siebie, czyli introjektuje swój sąd o wartości, biorąc go za własny¹³. Mamy nadzieję, że niczego tu nie zniekształciliśmy. Naszym celem nie jest przeinaczanie PH, przeciwnie – jej rekonstrukcja jest nam potrzebna do tego, aby przedstawić własne stanowisko. Posługujemy się jak najwierniej językiem i stylem rozumowania PH. Dziecko nie zachowuje się wtedy zgodnie z własnymi odczuciami wartości, lecz – aby nie stracić siebie – stara się postępować według wartości, ustalonych przez innych. Motywowane potrzebą doświadczenia akceptacji, dokonuje wyborów po myśli rodziców lub innych osób znaczących.

Rogers na podstawie tego przykładu dowodzi, jak człowiek, motywowany lękiem przed utratą miłości, nabywa podstawowej nieufności do własnych doświadczeń jako przewodnika w zachowaniu i traci kontakt z własnym organicystycznym procesem wartościującym. Taki proces organicystyczny byłby tłumiony we wspólnotach zarządzanych totalitarnie, zwłaszcza hazardyzujących osobę, pracę, godność płci, lecz psychologowie humanistyczni tego już nie dostrzegają, a przynajmniej nie śmia tego wyrazić. Od lat uważamy, że psychologowie humanistyczni jakby z obawy cofają się, żeby nie przekroczyć granicy systemu hazardyzacji (odłączania).

¹³ C. R. Rogers, art. cyt., s. 162. Młodzieniec, „w toku swego rozwoju”, jak to mówi psychologia humanistyczna, potrzebuje miłości. Ma potrzebę. Chce zachowywać się tak, żeby doświadczyć tej potrzeby. Młodzieniec robiąc rzeczy subiektywnie oceniane jako przyjemne, np. żyjąc z młodzieńcem, bywa wyśmiewany. Słyszy, że jest dziwakiem, aberrantem. Taką opinię ma za całościowe potępienie swych potrzeb i odsunięcie się społeczeństwa. Przez doświadczenie społecznej dezaprobaty przekonuje się, że subiektywne poczucie zadowolenia – jakże ważne dla psychologii humanistycznej – może być oceniane przez otoczenie. Domaga się więc przekształcenia społeczeństwa w społeczeństwo tolerancji – w społeczeństwo nieoceniające. To zadanie tolerancji byłoby skutkiem introjektowania społecznych sądów o wartości, branych za własne. Wtedy tolerancja miałaby wymiar obiektywny. Nie liczy się tu na przykład kwestia, czy świat może być utrzymywany jednopierwiastkowo. Realizm jest tu sprowadzony do eklektycznego chaosu – nie ma tu miejsca na realizm w sensie Grabińskiej, przez prawa ogólne. Akceptacja idzie tu nie przez analizę lecz składankowość, eklektyzm. Eklektyzm nie wymaga żadnych praw, ma dyfundować i zemleć na nowo byt społeczny, aż do uzyskania nowego człowieka. Byłby to projekt bardziej przysługujący komisarzom niż uczynom.

Człowiek zniewolony adoptuje przyjęte od innych wartości i traktuje je jako własne, choć pozostawały w sprzeczności z tym, czego sam doświadcza. Następuje odejście od głębokiego wewnętrznego źródła wartości i przyjęcie zewnętrznych źródeł wartościowania. Wytworzony system wartości wyobraźalnych przyjętych z zewnątrz, a przez to nieautentycznych, jest sztywny i niepodatny na zmiany.

Rogers twierdzi¹⁴, że większość ludzi posiada wewnętrzny, konkurencyjny do zewnętrznego, system wartości, taki, który wynika z jego teorii. (Uważamy, że wnioskowanie psychologów humanistycznych jest błędne.) Chodzi tu o ludzi zdrowych, ponieważ, jak wiemy, psychologia humanistyczna, zwłaszcza amerykańska, jest dyskryminatywna wobec chorych i wobec mało wybitnych (np. nieprzedsiębiorczych dla siebie), a nawet „nieobiektywnych” (obiektywnym jest sukces, opinia, dostosowanie, zysk), jest oddzielająca, wydzielająca, konturowana – zawsze w imię zasady magicznego wybierania, prymatu subiektywnego, bo przecież nie obiektywnego. Dopiero staramy się zobiektywizować PH¹⁵.

Ludzie na ogół nie mają wielu okazji do dokonywania wyborów w poczuciu wolności i w atmosferze bezwarunkowego, pozytywnego odniesienia ze strony otoczenia. W kapitalizmie otoczenie ma nastawienie konkurencyjne, skrycie wycinające, a nie pozytywne. Dzięki temu realizowana jest zasada maksymalizacji korzyści, czyli rozwoju żądz, koncentrowania pożądaných dóbr. Dlatego też ludzie przywiązują się silnie do tych wartości, które są najbardziej akceptowane przez otoczenie, czyli zapewniają większe poczucie bezpieczeństwa¹⁶. W ten sposób zasada maksymalizacji zysku generuje potulność mas wobec ideologii maksymalizacji zysku. Jednakże, jak zauważa Rogers, pełnia możliwości człowieka, jego wszechstronny rozwój, ujawnia się tylko w realizacji wartości operatywnych, wartości naturalnych, które wyrażają się w podejmowaniu spontanicznych wyborów. Żałujemy, że musimy wypełniać lukę brakującej teorii naturalności, bezpieczeństwa, wyboru, rozwoju przez dyskryminację i separowanie, spontaniczności.

¹⁴ C. R. Rogers, art. cyt., s. 161–162.

¹⁵ Mówiąc o systemie wartości Rogersa, mamy na myśli subiektywny hierarchiczny system, który jednostka włącza w ramy swego „światopoglądu”. (W języku angielskim nie ma słowa „światopogląd”, lecz tak byśmy określili intencje Rogera.) Jest on czymś różnym od obiektywnego systemu wartości, który opisywał Scheler, chociaż u ludzi wybitnie rozwiniętych, a jakże, wykazujących „zdrową, niezakłóconą percepcję”, jak pokazałyby badania Masłowa, można by zestawiać te dwa systemy. Ludzie zdrowi postrzegają obiektywny porządek wartości – chorzy nie. W ramach tej rasistowskiej teorii osobowości ludzie zdrowi starają się go wcielić w swoje życie (urzeczywistnić). O subiektywnym systemie wartości, jednakże bez dyskryminacji chorych i mało przedsiębiorczych, pisał również A. Kępiński, przyrównując go do „cybernetycznego układu samokontroli”; zob. A. Kępiński, *Psychopatie*, Warszawa 1988, s. 22.

¹⁶ Zob. A. Maslow, *Teoria hierarchii potrzeb*, w: *Problemy osobowości i motywacji w psychologii amerykańskiej*, Warszawa 1964, s. 135–164.

4. Systemy wartości jako problem psychologiczny Kępińskiego. Reguły wyboru

Psychologowie starali się rozwiązać enigmę wartości. Rogers, podejmując problematykę wartościowania w kontekście rozwoju człowieka, mówił właściwie o subiektywnych systemach wartości. Zagadnienie to znajdujemy również u Antoniego Kępińskiego, który poświęca mu więcej (niż szeroko cytowany przez nas Rogers) miejsca w swojej refleksji, uważając je za ważne z punktu widzenia problematyki rozwoju. Wydaje nam się, że dokonania Kępińskiego są znaczące, choć niedocone, dla budowy humanistycznego projektu psychologii i dlatego odwołamy się do nich w opisie naszego widzenia tej problematyki.

Kępiński pisząc o systemie wartości i o hierarchii wartości, nie pisze o wartościach jako takich, lecz o tym, co ważne dla człowieka i co stanowi podstawę wyboru określonych struktur czynnościowych. Hierarchia wartości to dla niego problem psychologiczny, a nie obiektywistyczno-filozoficzny, bez psychologii jako podmiotu. Nie pyta więc o obiektywną hierarchię w świecie wartości, lecz o hierarchię wyborów jednostki, o hierarchię tego, co ważne i mniej ważne dla człowieka. Postępuje tu jak klinicysta, praktyk.

Zasadniczym sposobem ujmowania systemu wartości przez Kępińskiego jest odniesienie wartości do procesu decyzji. Przytoczmy fragment wypowiedzi, gdzie mówi on o związku wartości z zagadnieniem decyzji, wskazując jednocześnie na dwa modele, którymi posługuje się, analizując proces decyzji. Kępiński w swej książce *Psychopatie* twierdzi: „Możemy hipotetycznie zauważyć, iż taki system [wartości] musi istnieć, jeśli istnieje proces decyzji. A proces decyzji jest zasadniczą cechą każdego układu samosterującego, a więc też każdej żywej komórki”¹⁷. Widzimy więc, że dla Kępińskiego procesy podejmowania decyzji i życia są izomorficzne. Komórka zaś byłaby modelem decydowania, sterowania.

A zatem system wartości, w ujęciu Kępińskiego, odnosiłby się do reguł wyboru określonych struktur czynnościowych (form przeżywania i zachowania się). Dlatego należy odwołać się do jego analizy procesu decyzji – ujmowanej bardzo szeroko, bo od decyzji nieświadomych, odbywających się na poziomie komórkowym, do decyzji świadomych (akt woli jako decyzja świadoma, której autorem jest „ja”). Na ostatnim poziomie system wartości byłby m.in. odpowiednikiem wpływających na decyzje przekonań ludzi o tym, co wartościowe dla nich, jaki jest ideał osobowy, do którego warto dążyć.

W przytoczonym cytacie zasygnalizowane jest odniesienie zjawiska decyzji do układów samosterujących i pojedynczej komórki. Nie jest ono przypadkowe.

¹⁷ A. Kępiński, *Psychopatie*, wyd. cyt., s. 22.

U Kępińskiego proces decyzji jest rozpatrywany z wykorzystaniem dwóch modeli: modelu cybernetycznego, dla układów samosterujących, posiadające standardy regulacji, oraz modelu komórkowego¹⁸.

W maszynach samosterujących, zdolność wydawania decyzji zależy od zaprogramowania celu, sprzężenia zwrotnego i pamięci. Poprzez analogię, system wartości byłby dalekim odpowiednikiem zaprogramowania. W języku cybernetycznym system wartości to „układ samokontroli”, działający na różnych poziomach integracji czynności ustroju.

Zreflektowaliśmy więc metodę Kępińskiego i możemy powiedzieć, że zgodnie ze swoją metodą Kępiński wprowadza analogię między funkcjonowaniem pojedynczych komórek a życiem psychicznym człowieka¹⁹. Nie jest to redukcja, raczej jest to pogląd teoriosystemowy, którego spadkobiercą jest niedoceniony Jan Trąbka. Kępiński doszukuje się też analogii między decyzją w ujęciu neurofizjologicznym, a decyzją w sensie psychologicznym.

Zadanie odtworzenia poglądów Kępińskiego nie jest proste. Decyzja w sensie Kępińskiego byłaby odniesiona do układu nerwowego, decyzja jest zasadniczą cechą układu nerwowego. Pozostaniemy chyba w zgodzie z Kępińskim, jeżeli powiemy, że układ nerwowy posługuje się dwoma jej typami: decyzjami alternatywnymi i ilościowymi. Kolektywność, hierarchia i selekcja to podstawowe cechy pracy komórek nerwowych, związane z procesem zachodzenia w nich decyzji. Kępiński sądzi, że na zasadzie analogii cechy te możemy odnaleźć na poziomie decyzji świadomych (aktów woli). Innymi słowy: człowiek (1) potrzebuje kolektywności, a nie tylko indywidualności, (2) kieruje się hierarchią, a nie tylko pluralizmem, a jego działania są określone (3) przez metafizykę selekcji, lecz nie w sensie chcenia dziecinnego i rozkapryzonego. Tak więc Kępiński próbuje zrozumieć zagadnienie aktu woli poprzez analogie do związku wartości z decyzjami świadomymi; odnosi on wartości do decyzji, zachodzących na niższych poziomach integracji czynności i czyni to w systemowej heurystyce.

Zauważamy, że: 1) nasza interpretacja Kępińskiego wynika z filozoficznego rozpoznania, iż nie ma ogólnej teorii kolektywności, hierarchiczności i selekcyjonowania, podobnie jak ogólnej teorii rozwoju; 2) nie ma teorii kolektywności, hierarchiczności i selekcyjonowania w naukach neurofizjologicznych, ani psychologicznych; 3) Kępiński, naszym zdaniem, najwyraźniej tworzy własne zasady my-

¹⁸ Na temat modeli stosowanych w psychologii rozwojowej – zob. Z. Łoś, *Główne wątki teorii rozwoju*, w: *Z problematyki rozwoju i wychowania człowieka*, red. Z. Łoś, „Prace Psychologiczne” XLIV, Wrocław 1995.

¹⁹ Temu zagadnieniu poświęcamy cały rozdział V pt. „Jednostkowe bycie w historii partycypacyjnej” w: M. Zabierowski, *Wszechświat i metafizyka*, Warszawa – Wrocław 1998. Pewne próby widzimy też u H. Ditfurtha; zob. H. Ditfurth, *Biologiczne predecyzje*, w: tenże, *Duch nie spadł z nieba*, tłum. A. Tauszyńska, Warszawa 1979.

ślenia, które określilibyśmy jako zasady morfologiczne; 4) Kępiński wyróżnia te wspomniane ważne funkcje organizmu, lecz jednocześnie są one składowymi bytowymi, którym organizm podlega. Komórki nerwowe nie są indywiduami ani strukturą, lecz są funkcją (są one interpretowane, naszym zdaniem, w modelu funkcji, a nie struktury). Twierdzimy tak pomimo tego, że neurologia i przyrodnicze konceptualizacje funkcji nie potrzebują.

Kępiński optuje na rzecz statystycznego prawa propagowania się zasady kolektywności, hierarchiczności i selekcionowania. Myśli Kępińskiego, naszym zdaniem, idą w dwu kierunkach:

- 1) że kolektywność, hierarchiczność i selekcja propagują się statystycznie w mózgu i w organizmie;
- 2a) że stosując metody statystyczne możemy rozpoznać propagowanie się kolektywności, hierarchiczności i selekcionowania;
- 2b) że sam organizm stosuje te funkcje (kolektywności, hierarchiczności i selekcionowania).

Uważamy, że wprowadzone przez nas rozróżnienia są absolutnie niezbędne dla zrozumienia dzieła Kępińskiego. To zaś, że nie możemy naszych rozróżnień znaleźć w komentarzach do Kępińskiego, nie wiąże nam rąk i świadczy tylko o tym, że za mało podejmuje się programów badawczych w psychologii. Sam Kępiński nie spisywał wszystkiego, co wiedział, a ponadto był zbyt zajęty praktyką kliniczną, aby wymagać od niego wielokrotnego analizowania treści jego teorii psychologicznych i wyłączenia teoretyków. Tezy badaczy nauk humanistycznych są w nauce poddawane z reguły wielokrotnemu opracowaniu i nie ma potrzeby z normy tej rezygnować w przypadku spuścizny po Kępińskim. Mamy nadzieję, że obecnie nasze interpretowanie Kępińskiego nie wywołuje takiego protestu, jak u pewnego humanisty, który powiedział nam: *Ależ tego wszystkiego, co twierdzicie, Kępiński nigdzie nie napisał, to jest swobodna interpretacja, wręcz jest to całkowicie poza jego twórczością.* Owszem jest to interpretacja Kępińskiego, *nota bene* wcale zresztą nie taka swobodna, ponieważ jest dobrze zakorzeniona w naszym rozumieniu osobowości, w całym naszym programie.

5. Jednostkowe bycie w historii partycypacyjnej i hierarchiczność

Gdyby udało się stworzyć teorie statystycznego propagowania się selekcji, kolektywności i hierarchiczności (2a), wówczas w opinii Kępińskiego – tzn. zgodnie z rozpoznanymi przez nas zasadami jego teorii – poznalibyśmy propagowanie się przyrodniczej selekcji, hierarchiczności i kolektywności w mózgu i organizmie (1).

Kępiński silnie podkreśla poziomy świadomości i podświadomości, ponieważ są one bardzo istotne w jego teorii. Jest on indeterministą, aczkolwiek nie zaprzecza istnieniu struktur deterministycznych. Wolno powiedzieć, że dla Kępińskiego świat i mikrokosmos człowieka są poddane prawom dwubiegunowym: deterministycznym i adeterministycznym, fizykalnym i afizykalnym. „Do świadomości naszej docierają decyzje i związane z nimi systemy wartości, działające na najwyższym poziomie integracji, a więc obejmujące całościowo układ nerwowy. Poziom całościowy powstaje jednak z poziomów niższych, obejmujących aktywność tylko części, a nawet pojedynczych komórek układu nerwowego, a to wszystko się dzieje poniżej progu naszej świadomości. W każdej decyzji, nawet tej dokonywanej na poziomie pojedynczej komórki, istnieje pewien margines nieprzewidywalności, margines swobody, który, jak się zdaje, nie da się ująć w karby praw przyczynowych; możliwe, że rządzą tutaj prawa statystyczne, ale nie jest wykluczone, że nawet na tym najniższym poziomie integracji, działa jakiś system wartości dla nas zupełnie nie znany i trudny do zrozumienia, bo przyzwyczajeni jesteśmy do systemów globalnych, obejmujących funkcje całego ustroju, docierających przynajmniej częściowo do świadomości”²⁰. Kępiński jednocześnie stwierdza refleksyjnie: „Dopóki nie poznamy mechanizmów neurofizjologicznych i neurochemicznych warunkujących funkcjonowanie systemu wartości, system ten ma charakter hipotezy roboczej, koniecznej do wytłumaczenia procesu decyzji”²¹.

Psychologia Kępińskiego jest psychologią morfologiczną. Mimo zakładanych analogii, Kępiński uważa jednak, że nie można stawiać znaku równości między decyzjami z różnych poziomów. Izomorfizm, którego broni, nie wyklucza, jeśli go dobrze rozumiemy, że czym innym jest decyzja na poziomie neurofizjologicznym, a czym innym jest na poziomie psychologicznym. Czym innym jest decyzja zautomatyzowana, a czym inna decyzja świadoma zautomatyzowana, świadoma jako akt woli.

„Wszystkie jednak rodzaje decyzji mają wspólną cechę, są aktami wyboru między przynajmniej dwiema możliwościami. By takiego wyboru dokonać, musi istnieć określony system (hierarchia) wartości. To, co znajduje się wyżej tej hierarchii, ma większe szanse wyboru”²². Jeszcze raz potwierdzona została podstawowa zasada psychologii Kępińskiego: za decyzjami (u ich podstaw) stoją wartości. Wartości nie tworzą luźnych gromad, lecz są światem hierarchicznym. Kępiński podejmuje się badania owych systemów subiektywnych wartości i wskazuje na trudności w takim stopniu, jak przystało na psychologa morfologicznego, który łączy treści

²⁰ A. Kępiński, *Psychopatie*, wyd. cyt., s. 23. Widzimy, że decyzje są dziedziną wartości, które jeszcze prawdopodobnie nie zostały odkryte.

²¹ Tamże.

²² Tamże, s. 24.

teoretyczne z praktyką kliniczną. Zauważa on, że na podstawie rzeczywistych wyborów, trudno jest wnioskować na temat akceptowanego, przez daną jednostkę, systemu wartości. Oznacza to, że Kępiński wprowadził dwa poziomy aksjologiczne: fundamentalny i aktualny. Rzecz jasna chodzi tu o poziomy ontologiczne. „Rzeczywiste” wybory są wyborami aktualnymi, odzwierciedlają egzystencjalne preferencje podmiotu. Jednak obok tego poziomu Kępiński dostrzega poziom bardziej fundamentalny, związany z idealnymi celami i stojącymi za nimi wartościami, do których jednostka dąży²³. Kępiński ujmując to tak, że w praktyce: „Często postępujemy całkiem przeciwnie, niż byśmy chcieli i za Owidiuszem powtarzamy: widzę i uznaję, co lepsze, ale postępuję gorzej”²⁴.

Dlaczego cytujemy Masłowa, skoro Kępiński stworzył poważniejszy system? Bo pragniemy widzieć w przyszłości dojrzałą psychologię humanistyczną, a nie jej wersję – psychologię raczej antyhumanistycznej, skupionej na efektywności, powstałej w wyniku słusznego protestu przeciwko skrajnie fizykalistycznej psychologii behawiorystycznej. To jest nasze przesłanie. Czyż można pod hasłem humanizmu stworzyć psychologię jeszcze mniej humanistyczną? Aby osiągnąć nasz cel, uważamy, być może błędnie, iż do psychologów należy przemawiać językiem Masłowa, psychologów humanistycznych.

Dla krakowskiego psychiatry wybory, których człowiek dokonuje, nie zawsze świadczą o jego preferencji i uznawanej hierarchii wartości. W związku z tym wyróżnia *idealną* hierarchię wartości, którą ludzie traktują jako wyraz wyznawanych ideałów, które chcieliby realizować w przyszłości, i odróżnia ją od *realnych* wyborów, które nie zawsze pokrywają się z wyznawanymi celami.

²³ Podobny podział widzimy też u K. Horney, która wyróżnia tzw. *Ja realne* i *Ja idealne*. *Ja realne* związane jest z egzystencjalnym poziomem faktyczności emocjonalnej, natomiast *Ja idealne* związane jest ze sferą dążeń i ideałów człowieka (wyidealizowany obraz siebie). Zdaniem Horney zbyt ni rozdzwięk między tymi sferami prowadzi do nerwicy; zob. K. Horney, *Nerwica a rozwój człowieka. Trudna droga do samorealizacji*, tłum. Z. Dorszowa, Warszawa 1978. Gdyby chcieć szukać dalszych korzeni tego typu myślenia, należałoby wskazać na W. Diltheya, który na gruncie filozofii życia, analizując fundamentalne postawy jednostki wobec świata, wyróżniał postawę *emocjonalną*, związaną z pełnym, nieskrępowanym rozwojem jednostki, oraz postawę *wolicjonalną* odpowiedzialną za tworzenie ideałów i wzorców osobowych; zob. *Wilhelm Diltheys Gesammelte Schriften*, VII, 1958–1963, II wyd.

²⁴ A. Kępiński, *Psychopatie*, wyd. cyt., s. 15–16.

JAN RATAJCZAK
MIROŚLAW ZABIEROWSKI

ON VALUES IN PSYCHOLOGY
BETWEEN THEORY AND CLINICAL PRACTICE

(Summary)

In the program of constructing Humanized Humanistic Psychology (HHP) the lack of anthropological basis of Maslov's psychology is criticized, this time in relation to bringing of its valuating process to the so-called natural predispositions. It is a matter of sense of that naturalness and its empirical grounds. Maslov's natural predispositions are confronted with Scheler's inclinations. Under discussion is Maslov-Rogers' empirical basis which is supposed to justify their conception of the valuating process. The importance of A. Kępiński's clinical practice for his conception of decision (choice) according to hierarchic values is pointed out.

Key words: **humanistic psychology, values.**

Adres do korespondencji

Address for correspondence

dr Jan Ratajczak
prof. dr hab. Mirosław Zabierowski
Politechnika Wrocławska
Wyspiańskiego 27
50-370 Wrocław

**SPRAWOZDANIE Z KONGRESU
STEM CELLS: WHAT FUTURE FOR THERAPY?
SCIENTIFIC ASPECTS AND BIOETHICAL PROBLEMS**

Rzym, 14–16 września 2006 roku

W dniach 14–16 września 2006 r. odbył się w Rzymie międzynarodowy kongres zorganizowany przez World Federation of Catholic Medical Associations i Papieską Akademię Życia *Stem cells: what future for therapy? Scientific aspects and bioethical problems*. Mimo że głównym tematem spotkania były możliwości terapeutyczne somatycznych komórek macierzystych, zgromadziło ono nie tylko embriologów, biologów i lekarzy, ale także szerokie grono etyków i prawników z całego świata.

Od ponad dwudziestu lat komórki macierzyste są obiektem zainteresowania coraz szerszej grupy badaczy, a wykorzystane ich w terapii staje się coraz bardziej możliwe. Co więcej, w ostatnich latach są stałym tematem dyskusji opinii publicznej i wzbudzają entuzjazm świata naukowego. Bo już nie tylko nadzieja, ale i rzeczywiste osiągnięcia badawcze w dziedzinie przekształcania komórek macierzystych w jakąkolwiek tkankę zdają się zapowiadać możliwość posiadania nieograniczonych biologicznych zasobów tkanek zastępczych, które będzie można dla dobra pacjentów wykorzystać. Z drugiej jednak strony, sam świat medycyny nie ukrywa całego szeregu problemów natury etycznej, jakie terapia komórkami macierzystymi za sobą niesie: uzyskanie komórek macierzystych embrionalnych zakłada zniszczenie embrionu ludzkiego. Jest to działanie wzbudzające poważne zastrzeżenia moralne, nawet jeśli próbuje się je usprawiedliwić ogromnymi korzyściami terapeutycznymi.

Ale badania nad komórkami macierzystymi obejmują nie tylko komórki embrionalne (*embryonic stem cells* – ESC). Zmierzają one również w innym kie-

runku. Coraz więcej uwagi poświęca się somatycznym komórkom macierzystym (*adult stem cells* – ASC), a w ostatnich latach także tym uzyskanym z łożyska czy pępowiny płodu. Okazuje się, że są one znacznie łatwiej dostępne (i to w ogromnej ilości) i łatwiej jest je hodować *in vitro*. Co więcej, unika się w ten sposób nie tylko problemu niszczenia ludzkich embrionów, ale i komplikacji wynikających z zastosowania komórek macierzystych embrionalnych *in vivo* (jak np. powstawania zmian nowotworowych), problemu zgodności immunologicznej dawcy i biorcy czy kwestii infekcji powodowanych użyciem materiału zwierzęcego w kulturze komórek macierzystych. W końcu, coraz bardziej realna możliwość przekształcenia linii komórek w inną linię komórkową powoduje, że na ASC patrzy się z rosnącym optymizmem.

Kongres w Rzymie był okazją do przedstawienia i oceny aktualnego stanu możliwości terapeutycznego wykorzystania ASC na różnych płaszczyznach klinicznych. Poprzedzony był krótkim ukazaniem historii badań nad komórkami macierzystymi, ich biologią i fizjologią. Całość wzbogacona o ocenę etyczną badań i aplikacji klinicznych z wykorzystaniem komórek macierzystych. Dodatkową kongres uatrakcyjniły wolne wnioski – tak w formie ustnej, jak i wcześniej przygotowanych planszy.

Pierwsza część konferencji, w popołudnie 14 września, to prelekcje dotyczące historii badań nad komórkami macierzystymi, ukazanie ich biologii i fizjologii i krótka ocena aktualnych osiągnięć laboratoryjnych i klinicznych z ich wykorzystaniem.

Prof. D. Prentice przypomniał niektóre przełomowe odkrycia dotyczące komórek macierzystych embrionalnych i somatycznych. Zaznaczył, iż badania nad tymi ostatnimi, ich kliniczne aplikacje i terapeutyczne zastosowanie dają dużo lepiej rokujące rezultaty, gdy na razie brak jakichkolwiek osiągnięć, a nawet dowodów skuteczności terapii z wykorzystaniem ESC. Obecnie 72 patologie są skutecznie leczone ASC, podczas gdy nie dało się jeszcze zaobserwować żadnych pozytywnych rezultatów terapeutycznych przy użyciu ESC. Naukowiec mówił o multipotencjalności ASC i stwierdził, że właściwościami nie odbiegają one od ESC – odpowiednio stymulowane mogą dać początek liniom komórkowym i tkankom innym od tych, z jakich zostały pobrane. Co więcej, sądzi profesor, ponieważ badania nad nimi nie wymagają niszczenia ludzkich embrionów i nie wzbudzają innych poważnych etycznych dylematów, dokładnie w tym kierunku powinien być skierowany wysiłek świata naukowego, jeśli chodzi o terapię komórkami macierzystymi.

Prof. A. Vescovi swoje wystąpienie poświęcił komórkom macierzystym centralnego układu nerwowego. Na wstępie zaznaczył, że nadszedł czas obalić mit, jakoby komórki mózgu nie rozmnażały się. Przeciwnie, należy zacząć mówić o ciągłym powstawaniu nowych neuronów w mózgu – ich produkcja i rozwój nieustan-

nie odbywa się w niektórych jego częściach. Mimo iż nie ma na razie dowodów, że takie procesy zachodzą we wszystkich jego obszarach, nie znaczy to, że się one nie odbywają. Albowiem fakt, że nie zostały one do dziś odkryte, nie oznacza, że nie istnieją. Tak więc nawet mózg zawiera komórki macierzyste – tak oto rysuje się konkretna możliwość posiadania tkanek neuronalnych gotowych do przeszczepów. Zostało to już laboratoryjnie uzyskane na modelach zwierzęcych (mysz). Prof. A. Vescovi uważa zatem, że przed światem nauki staje zadanie coraz lepszego poznania ASC i wykorzystania ich ogromnego potencjału. Co więcej, zbyt dużo uwagi i środków poświęca się ESC. Owszem, nie należy zaniedbywać tego obszaru badań, ale trzeba jasno powiedzieć, że to właśnie przed ASC rysuje się optymistyczna przyszłość.

Prof. P. Silburn wskazał na niektóre trudności dotyczące terapii z wykorzystaniem ESC – problemy z zapewnieniem stabilności genetycznej ich rozwoju *in vitro*, wysokie prawdopodobieństwo rozwoju mas rakowych, niezgodność immunologiczna i prawdopodobieństwo odrzutów, nieznana jeszcze ich odporność na manipulacje laboratoryjne. Dlatego, sądzi profesor, niekoniecznie potrzebujemy ESC, aby leczyć. ASC są o wiele łatwiejsze do pozyskania, i przede wszystkim nie zakładają niszczenia embrionów ani klonowania. Nie należy pomijać faktu ich różnorodności u tego samego pacjenta, zgodności immunologicznej w przypadku przeszczepu autologicznego, stabilności genetycznej. Dlatego naukowiec ośmielił się nazwać terapie ESC terapiami zawiedzionych nadziei.

Ostatnia prelekcja tej sesji dotyczyła implikacji polityczno-ekonomicznych w badaniach nad komórkami macierzystymi. Dziś medycyna regeneratywna wzbudza wiele nadziei i daje poczucie wszechmocy. Wszystkie, a przynajmniej wiele, patologii i urazów do niedawna zdających się być nieuleczalnymi, przestaje się takimi jawić. Niestety zbyt wiele uwagi w polityce i publicznej dyskusji, jak też zbyt wiele prywatnych nakładów finansowych idzie w niebezpiecznym kierunku – badań nad ESC, nie biorąc pod uwagę tak prawdy o ich bardzo wątpliwej, czy wręcz żadnej skuteczności terapeutycznej, jak i dylematów natury etycznej.

Druga część konferencji, 15 września, poświęcona była w głównej mierze klinicznym aplikacjom komórek macierzystych. Prof. B. Stauer ze Szpitala Uniwersyteckiego w Dusseldorfie mówił o terapeutycznym wykorzystaniu w kardiologii komórek macierzystych pozyskanych ze szpiku kostnego. W tym szpitalu dokonano w marcu 2001 r. wszczepu takich właśnie komórek macierzystych do uszkodzonego zawałem serca pacjenta. W trzy miesiące po zabiegu stwierdzono polepszenie ogólnej kondycji funkcjonalnej mięśnia sercowego. Pozytywne efekty operacji ciągle trwały 3 lata po operacji; żadnych komplikacji ani efektów ubocznych nie stwierdzono. Można więc mówić o skuteczności i pozytywnych efektach kuracji somatycznymi komórkami macierzystymi, mimo iż wiele pozostaje jeszcze do odkrycia i ulepszenia.

Prof. D. Hess z Medical College of Georgia mówiąc o wykorzystaniu komórek macierzystych w leczeniu chorób układu nerwowego, jako kolejny z prelegentów, obalił mit o niemożliwości rozwoju centralnego systemu nerwowego. Od 1998 r. wiadomo o powstawaniu nowych neuronów. Mózg ludzki nieustannie się buduje i odbudowuje, jeśli uszkodzony. Tak więc należy mówić o neuronalnych komórkach macierzystych. Co więcej, dysponujemy danymi o komórkach macierzystych pochodzenia szpikowego, które zdolne są naprawiać urazy centralnego układu nerwowego. Otwiera się przed nami możliwości terapii choroby Parkinsona czy udarów mózgu.

Profesor C. Lima z Lisbony w swojej prelekcji poruszył problem użycia komórek macierzystych w przypadkach uszkodzenia rdzenia kręgowego. Na wstępie wskazał na śluzówkę nosa jako na źródło komórek macierzystych przydatnych do regeneracji uszkodzonych ośrodków rdzenia. Ekipa kliniczna z ich szpitala, bogata w doświadczenia badań przeprowadzonych na zwierzętach, przystąpiła do leczenia za pomocą przeszczepu komórek macierzystych pochodzących ze śluzówki siedmiu pacjentów w wieku od 18 do 32 lat z takim właśnie urazem. Stwierdzono umiarkowaną, do całkowitej, naprawę uszkodzonych ośrodków. Zachwiane funkcje węchowe całkowicie powróciły w ciągu 3 miesięcy od operacji. Śluzówka nosa, zakończył profesor, to tkanka rokująca olbrzymie nadzieje, jeśli chodzi o wykorzystanie komórek macierzystych w terapii uszkodzeń rdzenia kręgowego. Na uczestnikach spotkania ogromne wrażenie zrobił krótki film ukazujący pacjentów, którzy wcześniej całkowicie unieruchomieni, poruszają się na czworaka już dwa miesiące po zabiegu.

Kolejne wystąpienie poświęcone było wykorzystaniu komórek macierzystych w chorobach genetycznych. Prof. A. Mackay-Sim z Nathan w Australii także uznał śluzówkę nosa za doskonale źródło komórek macierzystych. Obecne tam komórki są stosunkowo łatwo dostępne, ale przede wszystkim multipotencjalne, czyli posiadające możliwość różnicowania się. Można z nich pozyskać różnorakie typy i linie komórkowe. Ich laboratorium w autologicznych przeszczepach komórek macierzystych prowadzi doświadczenia w leczeniu urazów rdzenia kręgowego i Parkinsona, choć na razie tylko na modelach zwierzęcych. Komórki macierzyste są także wykorzystywane w ustaleniu źródeł, modeli i przebiegu niektórych chorób, jak np. nowotwory. Ich ośrodek badań uwagę swoją kieruje także na możliwości leczenia schizofrenii. Nie jest konieczne uciekanie się w terapii, stwierdził na koniec prelegent, do ESC, których użycie niesie za sobą wiele problemów etycznych i praktycznych, a skuteczność, przynajmniej na dzień dzisiejszy, nie jest potwierdzona.

Prof. C. McGuckin oscylował wokół tematu pozyskiwania komórek macierzystych z pępowiny – badaniami nad tym źródłem komórek macierzystych zajmuje się centrum uniwersyteckie w Newcastle. Możliwość taka była jeszcze do niedawna

całkowicie ignorowana, ale dziś jest to najbogatsze źródło komórek macierzystych, niestety zbyt często zapomniane. Wskazując na całą listę trudności praktycznych i etycznych, które daje się rozwiązać, sięgając do tego źródła i jednocześnie rezygnując z ESC (tolerancja immunologiczna, stabilność morfologiczna i genetyczna, stwierdzona multipotencjalność – mówi się o *like embryonic stem cells*, obfitość i łatwość pozyskania, nieniszczenie embrionu ludzkiego itd.), prelegent twierdził, że komórki macierzyste pochodzące z pępownicy to ekscytująca propozycja – już nie tylko teoretyczna, ale także terapeutyczna.

Prof. N. Habib mówił o możliwościach wykorzystania komórek macierzystych w medycynie regeneratywnej. Swoją uwagę skupił na patologii wątroby, dla których jedyną terapią jest przeszczep narządu. Niestety przeszczep jest możliwy w bardzo nielicznych przypadkach w stosunku do aktualnych potrzeb – a to z powodu ograniczonej liczby dawców. Terapia somatycznymi komórkami macierzystymi to alternatywna propozycja rozwiązania tego problemu. Terapia zastosowana w Imperial College of London w przypadku 5 pacjentów – żadnych komplikacji ani efektów ubocznych nie stwierdzono. U 3 pacjentów zaobserwowano wzrost poziomu bilirubiny we krwi, a u 4 albuminy. Są to rezultaty napawające optymizmem, twierdził profesor, zatem dalsze próby terapii w stosunku do większej liczby pacjentów będą podejmowane.

Na zakończenie tej części konferencji prof. Sherley poruszył bardzo, jak się wydaje, istotny i podstawowy problem – przedstawił swoje rozważania na temat dopuszczalności biotechnologii z użyciem komórek macierzystych. Podstawową kwestią jest jasne i precyzyjne określenie statusu ontologicznego embrionu ludzkiego; i bez wątplenia nie jest to problem, który specjalista od biologii, medycyny czy embriologii może poprawnie rozwiązać. Dopiero potem przejść będzie można do dyskusji na temat ewentualnego użycia embrionu do laboratoryjnych doświadczeń i sukcesywnych klinicznych aplikacji. Sam profesor stwierdził: „jeśli embrion nie jest organizmem ludzkim, to jakim jest organizmem?”. Dlatego zaproponował ASC jako skuteczną alternatywę tam, gdzie do tej pory próbuje się wykorzystać ESC. Badania nad udoskonaleniem terapii z wykorzystaniem ASC to opcja bardziej poprawna, racjonalna i rozsądna z biologicznego punktu widzenia, lepszy i pewniejszy wybór terapeutyczny, a co ważne: posiadający mniej implikacji natury etycznej. Niestety zła i często stronnicza informacja w środkach masowego przekazu powoduje, że ta prawda pozostaje ciągle mało znana.

Ostatnia część piątkowego spotkania poświęcona była alternatywnym propozycjom pozyskania komórek macierzystych. Prof. M. Condit przedstawił propozycję alternacji DNA dojrzałej komórki somatycznej i transferu zmodyfikowanego w ten sposób jądra komórkowego do pozbawionej wcześniej jądra komórki jajowej (*altered nuclear transfer* – ANT). Twierdził, że podział takiej komórki jajowej nie powoduje powstania zygoty, ale powstanie *different kinds of cells together*.

Z komórki matki, *without being an embryo*, powstają multipotencjalne komórki macierzyste. Ale czy to na pewno nie jest embrion (*non-embryo*), a może to *defective embryo*? Kwestię tę należy rozstrzygnąć odwołując do globalnej koordynacji wszystkich części w jedno; i to dla dobra tej całości jako esencjalnej charakterystyki organizmu żyjącego. W przypadku embrionu ma to miejsce, kiedy powstaje trofoblast i *inner cell mass* i wymaga współdziałania dwóch czynników transkrypcji Cdx2 i Oct3/4 – do tego czasu to, co powstaje w wyniku ANT, jest *non-embryonic entity*.

Prof. T. Brevini z Centrum badań nad komórkami macierzystymi w Mediolanie uwagę swoją poświęciła partenogenezie i organizmom partenogenetycznym, które w jej wyniku powstają, jako alternatywie na pozyskanie komórek macierzystych. Czy ludzki partenota może stać się źródłem, z którego będą pozyskiwane multipotencjalne komórki macierzyste? Szczegółowo przedstawivszy samą partenogenezę, stwierdziła, że w jej wyniku powstają komórki przedstawiające charakterystyki komórek macierzystych.

Ostatnie wystąpienie tego dnia to prelekcja prof. S. Yamanaka z Uniwersytetu w Kyoto. Badania swoje poświęca on identyfikacji i wyodrębnieniu czynników, które spowodują, że dojrzała komórka somatyczna jakoby cofnie się w czasie i stanie się ponownie komórką multipotencjalną. Wiemy bowiem, jakie czynniki powodują utrzymanie multipotencjalności w komórkach embrionalnych. Te właśnie czynniki bada się jako głównych kandydatów umożliwiających przeprogramowanie dorosłej komórki somatycznej. Wysiłek naukowców z Kyoto został uwieńczony sukcesem. Wydawało się, że takie przeprogramowanie jest niemożliwe. Dziś wiemy, że jest ono niesamowicie trudne, ale możliwe. Komórki powstałe w jego rezultacie przedstawiają morfologię i multipotencjalność podobną do macierzystych komórek embrionalnych.

Końcowy dzień konferencji poświęcony był antropologicznej i etycznej refleksji nad badaniami z wykorzystaniem komórek macierzystych. Prof. I. Carrasco jasno stwierdził, że tego typu badania nie są wolne od dylematów natury etycznej. Przepowiada się wspaniałą przyszłość, w której wiele chorób zostanie pokonanych. Ale czy badania i doświadczenia z komórkami macierzystymi to dobro samo w sobie? A może są pewne granice, których przekroczenia nie można tolerować? A granice te, stwierdził prelegent, to standardy wyznaczone przez konferencje helsińską, normy wspólnoty europejskiej dotyczące między innymi badań i doświadczeń na człowieku, dokumenty Kościoła i liczne wystąpienia jego autorytatywnych przedstawicieli dotyczące szacunku dla życia ludzkiego. Badania nad komórkami macierzystymi to niewątpliwie konieczność gwarantująca lepsze jutro. Z drugiej jednak strony nie wystarczy po prostu poznawać, ale trzeba poznawać dla dobra i mając na celu dobro każdego człowieka. Żadne doświadczenie ani badanie nie może zapominać o dobru człowieka – on sam, jego godność i szacu-

nek, na jaki zasługuje, ma stać się miarą etycznej wartości badań nad komórkami macierzystymi.

Prof. M. Faggioni stwierdzając, że embrion ludzki cieszy się godnością właściwą każdemu człowiekowi i zasługuje na szacunek, jak każda inna osoba, uwagę swoją poświęcił pozyskaniu komórek macierzystych z embrionów zamrożonych, które, jak się potocznie mówi, są i tak skazane na śmierć, a które można by wykorzystać dla postępu naukowego. Zwłaszcza że to i tak nie zmienia ich losu. Profesor postawił pytanie, czy to Państwo powinno zdecydować o losie embrionów „sierot”, czy zgoda rodziców uczyni badania nad ESC moralnymi i czy wreszcie użyteczność dla ogółu jest wystarczającym powodem, aby usprawiedliwić badania, choć zakładają one śmierć embrionów. Odpowiedź może być tylko jedna, stwierdził franciszkański teolog: „Życie ludzkie, niezależnie w jakim się znajduje stadium, to wartość nadrzędna, która niczemu nie może być podporządkowana, to cel sam w sobie, a nigdy środek do osiągnięcia nawet ogólnie użytecznych celów”.

Konferencja została dodatkowo wzbogacona serią planszy przygotowanych i wywieszonych w kuluarach. Wolne wnioski, którym dano wiele miejsca, były pozytywnie ocenioną okazją dopełnienia i tak już cennych prelekcji. Na zakończenie konferencji jej uczestnicy zostali przyjęci na audiencji przez Benedykta XVI w letniej rezydencji w Castel Gandolfo.

Tomasz Orłowski

