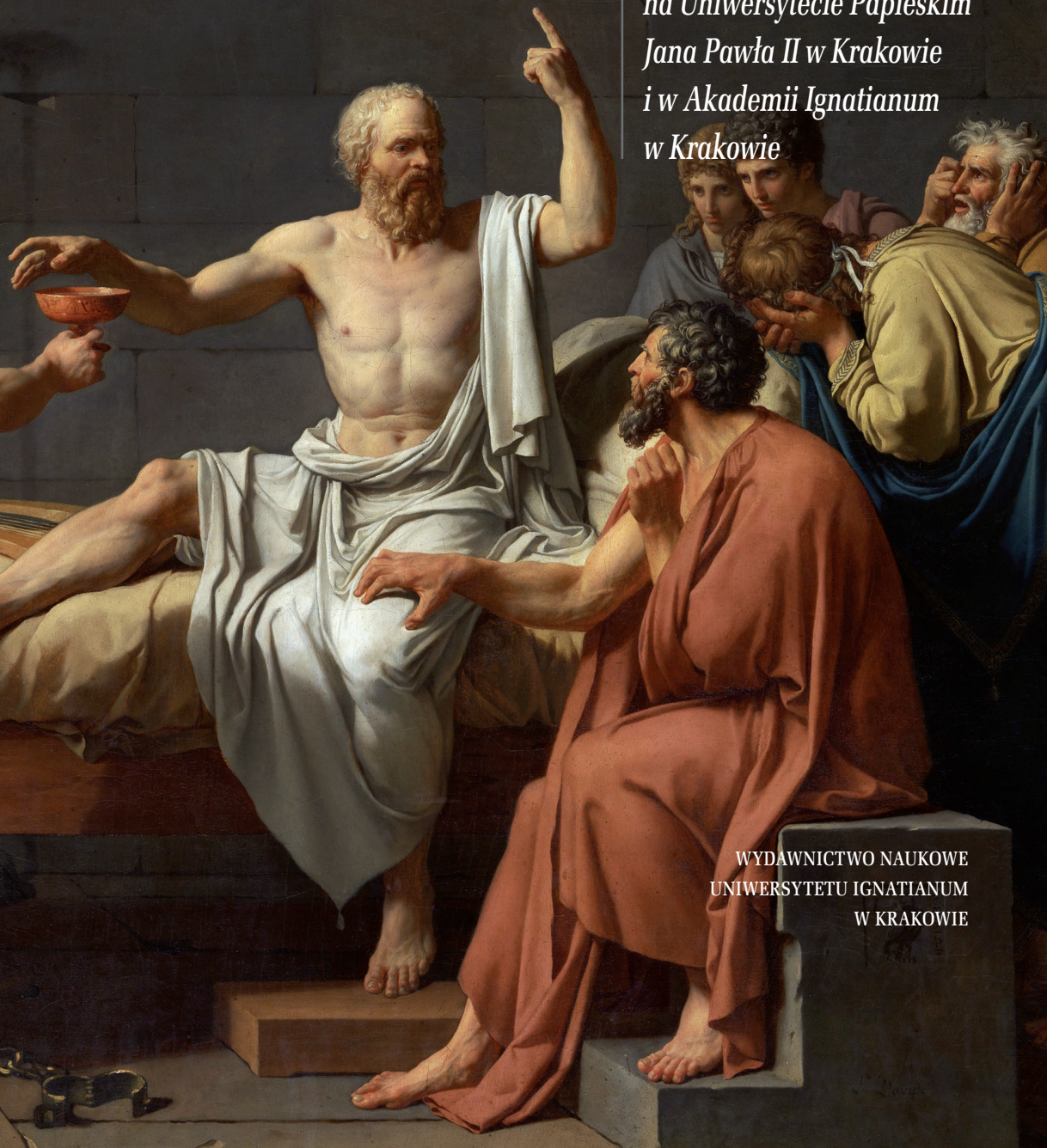


W NURCIE PERSONALIZMU ETYCZNEGO

*Studia dedykowane
Księdzu Profesorowi
Tadeuszowi Biesadze SDB
dla upamiętnienia
jego pracy naukowej
na Uniwersytecie Papieskim
Jana Pawła II w Krakowie
i w Akademii Ignatianum
w Krakowie*



WYDAWNICTWO NAUKOWE
UNIwersYTETU IGNATIANUM
W KRAKOWIE

W NURCIE
PERSONALIZMU
ETYCZNEGO



Fot. ze zbiorów WSD TS

Fr. Jordeusz Biesaga SDB

W NURCIE PERSONALIZMU ETYCZNEGO

Redakcja:
Grzegorz Hołub, Piotr Duchliński

*Studia dedykowane
Księdzu Profesorowi
Tadeuszowi Biesadze SDB
dla upamiętnienia
jego pracy naukowej
na Uniwersytecie Papieskim
Jana Pawła II w Krakowie
i w Akademii Ignatianum
w Krakowie*

WYDAWNICTWO NAUKOWE
UNIwersytetu IGNATIANUM
W KRAKOWIE

KRAKÓW 2023

© Uniwersytet Ignatianum w Krakowie, 2023
© Wyższe Seminarium Duchowne Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie, 2023

Publikacja sfinansowana przez Wyższe Seminarium Duchowne
Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie

Recenzenci

Dr hab. Roman Konik, prof. UW
Prof. dr hab. Krzysztof Stachewicz

Redakcja

Zofia Smęda

Projekt okładki i stron tytułowych
PHOTO DESIGN – Lesław Sławiński

Opracowanie typograficzne i łamanie
Piotr Druciarek

ISBN 978-83-7614-595-2

Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie
ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków
tel. 12 39 99 620
wydawnictwo@ignatianum.edu.pl
<http://wydawnictwo.ignatianum.edu.pl>

Dystrybucja:
Wydawnictwo WAM
Dział Handlowy
tel. 12 62 93 254-255 • faks 12 62 93 496
e-mail: handel@wydawnictwowam.pl

Księgarnia Wysyłkowa
tel. 12 62 93 260
www.wydawnictwowam.pl

Spis treści

Jarosław Jagiełło	
Przedmowa	7

CZĘŚĆ I

KARIERA NAUKOWA KS. PROF. TADEUSZA BIESAGI

Kalendarium biograficzne	11
Grzegorz Hołub, Piotr Duchliński	
Droga naukowa ks. prof. Tadeusza Biesagi	17
Osiągnięcia naukowe, dydaktyczne i organizacyjne ks. prof. Tadeusza Biesagi	35

CZĘŚĆ II

TEKSTY DEDYKOWANE KS. PROF. TADEUSZOWI BIESADZE

Ryszard Moń	
Wielowymiarowość ludzkich decyzji	91
Henryk Kiereś	
Sztuka a moralność	107
Henryk Skorowski	
Europa małych ojczyzn. Aksjologiczny wymiar dziedzictwa kulturowego „małych ojczyzn” w kontekście integracji europejskiej	119
Teresa Grabińska	
O przydatności starców dla bezpieczeństwa i pomyślnego rozwoju państwa	135
Anna Z. Zamorzanka	
Etyka gnostyków w świetle źródeł pierwotnych i wtórnych (wybrane przykłady)	149

Sebastian Gałecki	
Dociekania moralne w filozofii Alasdaira MacIntyre'a	163
Piotr S. Mazur	
Karola Wojtyły metoda obiektywizacji doświadczenia bycia człowiekiem	183
Kazimierz Krajewski	
Implikacje fenomenu miłości oblubieńczej według Tadeusza Stycznia	193
Jan Orzeszyna	
Kryzys odpowiedzialności jako wyzwanie dla małżonków i rodziców	205
Grzegorz Hołub	
Godność osoby ludzkiej w stadium prenatalnym. Perspektywa filozoficzna	221
Andrzej Muszala	
Eutanazja i samobójstwo wspomagane w świetle etyki personalistyczno- -chrześcijańskiej	233
Marian Machinek	
Etyczne aspekty legalizacji wspomaganego samobójstwa w Niemczech i Austrii	245
Jerzy Brusilo	
Zastosowanie środków homeopatycznych o niesprawdzonej lub szkodliwej efektywności wobec zasad medycyny opartej na danych naukowych (EBM)	259
Jan Iwaszczyszyn	
Jak zostałem lekarzem-personalistą	271

JAROSŁAW JAGIEŁŁO

UNIwersytet PAPIESKI JANA PAWŁA II W KRAKOWIE

Przedmowa

Niniejszą książkę napisali uczniowie, współpracownicy, koledzy i przyjaciele ks. prof. dr. hab. Tadeusza Biesagi SDB, który po latach bardzo intensywnej pracy naukowej przeszedł na emeryturę.

Zamieszczając na kolejnych stronach książki ciepłe słowa pod jego adresem, a także opracowania rozmaitej treści i życiorys naukowy Profesora, chcemy wyrazić w ten sposób naszą wdzięczność za te pracowite lata życia. Poświęcił je Kościołowi, salezjanom – Towarzystwu św. Franciszka Salezego, do którego należy, filozofii i teologii, w szczególności zaś rozwojowi etyki i bioetyki w Polsce i za granicą.

Wypowiadamy słowa uznania i głębokiego szacunku dla Uczzonego, którego autorytet został zbudowany na dokonaniach naukowych. Ksiądz Tadeusz Biesaga jest naukowcem bardzo kompetentnym w uprawianiu filozofii, krytycznym wobec zarówno wielu wydarzeń, jak i pewnych dominujących poglądów współczesnych. Poza tym jest człowiekiem przyzwoitym, niezwykle skromnym, prawym w myśleniu i działaniu. Dał się poznać jako konsekwentnie wierny swoim przekonaniom, które dotychczas zawsze merytorycznie uzasadniał, o czym wyraźnie świadczy jego bogata twórczość naukowa.

Na swojej drodze kapłańskiego i naukowego życia związał się w różnym stopniu z trzema katolickimi uczelniami. Pierwszą z nich był Katolicki Uniwersytet Lubelski. To w nim otrzymał bardzo solidne wykształcenie z zakresu filozofii i obronił doktorat. Tam też podjął pracę dydaktyczno-naukową. Stał się z przekonania tomistą, który wszakże – podążając dyskretnie śladami myślenia Karola Wojtyły – odkrył wartość poznawczą jeszcze innych kierunków filozoficznych, w szczególności fenomenologii. I tak został, jak sam o sobie lubił mówić, „personalistą realistycznym”, to znaczy filozofem na wzór mistrza Wojtyły, który potrafił – według wielu – twórczo wyeksponować w swoich badaniach spójność tradycyjnej metafizyki osoby z niektórymi kierunkami współczesnej filozofii

świadomości. To właśnie ta potwierdzona przez Tadeusza Biesagę spójność była wizytówką jego pracy badawczej także w zakresie etyki i przede wszystkim bioetyki. Jej znaczenie dla zrozumienia i oceny zmian dokonujących się wśród ludzi nauki, w szczególności w dziedzinie antropologii filozoficznej i kulturowej, nauk przyrodniczo-medycznych oraz w dziedzinie moralności, ks. Tadeusz Biesaga wyeksponował w Polsce na przełomie XX i XXI wieku tak mocno i kompetentnie, jak niewielu zdołało to uczynić. W to dzieło odkrywania i wyjaśniania znaczenia bioetyki w życiu duchowo-społecznym człowieka wpisuje się wybitne przedsięwzięcie Tadeusza Biesagi. W 1996 roku został adiunktem w Katedrze Etyki, ale już trzy lata później, w roku 1999, został powołany na kierownika Katedry Bioetyki na Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, dzisiejszym Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II. Tu pracował najdłużej, bo aż do 2021 roku. W tym kontekście należy podkreślić, że Profesor jako pierwszy w Polsce uczony w pełni instytucjonalnie rozwinął na poziomie wyższej uczelni badania bioetyczne i dydaktykę w tym zakresie. Kierując Katedrą Bioetyki na UPJPII, równocześnie pełnił przez wiele lat funkcję dyrektora Międzywydziałowego Instytutu Bioetyki i kierownika Podyplomowych Studiów z Bioetyki, prowadzonych w ramach tegoż instytutu. Temu dziełu poświęcił większość swojej działalności naukowej w Krakowie i za to dzieło jesteśmy mu szczególnie wdzięczni. Jako wybitny znawca przedmiotu dzielił się swoją wiedzą nie tylko w ramach zajęć na Uniwersytecie Jagiellońskim, lecz także podczas wieloletnich wykładów na Wydziale Filozoficznym Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej Ignatianum w Krakowie (obecnie Uniwersytet Ignatianum w Krakowie).

W uznaniu dla pracy Profesora należy także podkreślić, że podczas krakowskiego okresu służby nauce polskiej opracował on trwałe podstawy realistycznej i hipokratesowej współczesnej etyki medycznej. Swoją drogę stopniowego budowania tych fundamentów przedstawił w 13 książkach i ponad 160 artykułach naukowych. Świadectwo tej drodze dał w imponującej ilości przygotowanych referatów konferencyjnych, prowadzonych pracach naukowych, doktorskich, magisterskich, licencjackich i podyplomowych (łącznie kilkuset), w kilku recenzjach rozpraw habilitacyjnych i w recenzjach różnych publikacji książkowych.

Tadeuszu, dziękujemy Ci za Twoją owocną służbę na rzecz odkrywania prawdy oraz rozwoju nauki polskiej. A gdy teraz tylko po części odpoczywasz, wszak przecież wciąż pracujesz i prowadzisz rozmaite badania, chcemy Ci tylko jedno powiedzieć, tak po przyjacielsku: *Ad multos annos, Drogi Profesorze!*

CZĘŚĆ I

**KARIERA NAUKOWA
KS. PROF. TADEUSZA BIESAGI**

Kalendarium biograficzne

Podstawowe dane biograficzne

Tadeusz Biesaga, syn Jana i Anieli, urodził się 7 stycznia 1950 roku w Dębskiej Woli koło Kielc.

W 1968 roku ukończył Liceum Ogólnokształcące im. H. Sawickiej w Kielcach, zdając egzamin dojrzałości.

W 1968 roku wstąpił do Towarzystwa św. Franciszka Salezego.

W 1969 roku złożył pierwsze śluby zakonne, a w 1975 śluby wieczyste.

W 1976 roku przyjął święcenia kapłańskie w Towarzystwie Salezjańskim.

Brał udział w wielu Kapitułach Inspektorialnych Inspektorii Wrocławskiej oraz w 24. Kapitułach Generalnej Towarzystwa Salezjańskiego w Rzymie w 1996 roku.

Studia

1969–1976 studia teologiczne w Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie, zakończone pracą magisterską: *System prewencyjny w zakładach salezjańskich*, napisaną pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Mieczysława Majewskiego SDB i obronioną na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w 1976 roku.

1976–1979 studia na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, na kierunku filozofia; absolutorium z filozofii.

1979–1983 studia doktoranckie na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, kierunek filozofia, zakończone w 1984 roku doktoratem.

Stopnie naukowe

1984 (16 V) – doktorat na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (na podstawie pracy: *Dietricha von Hildebranda epistemologiczno-ontologiczne podstawy etyk*, promotor prof. dr. hab. Antoni B. Stępień).

1999 (27 V) – kolokwium habilitacyjne na Wydziale Filozoficznym Papieskiej Akademii Teologicznej (na podstawie pracy: *Spór o normę moralności*).

- 1999 (20 XI) – zatwierdzenie nadania stopnia doktora habilitowanego przez Centralną Komisję do spraw Stopni i Tytułów Naukowych w Warszawie.
- 1999 (9 XII) – powołanie przez Radę Wydziału Filozoficznego Papieskiej Akademii Teologicznej na kierownika Katedry Bioetyki (obecnie Uniwersytet Papieski Jana Pawła II).
- 2000–2010 (od 21 I) – dyrektor Międzywydziałowego Instytutu Bioetyki Papieskiej Akademii Teologicznej (obecnie Uniwersytet Papieski Jana Pawła II).
- 2003 (1 II) – powołanie na stanowisko profesora nadzwyczajnego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie.
- 2009 (12 III) – na drugim etapie powołanie na stanowisko profesora nadzwyczajnego Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej Ignatianum w Krakowie (obecnie Uniwersytet Ignatianum w Krakowie).
- 2018 (1 I) – zatwierdzenie tytułu profesora nauk humanistycznych przez Centralną Komisję do spraw Stopni i Tytułów Naukowych w Warszawie.
- 2018 (1 VII) – wręczenie i nadanie tytułu profesora nauk humanistycznych przez Wielkiego Kanclerza Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, ks. abp. prof. Marka Jędraszewskiego.

Praca i funkcje

- Od 1981 wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie (antropologia, etyka, teoria poznania, metodologia, semiotyka, historia filozofii nowożytnej i współczesnej, bioetyka).
- 1986–1989 kierownik Studiów w Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie.
- 1988–1996 adiunkt przy Katedrze Etyki na Wydziale Filozofii Akademii Teologii Katolickiej (obecnie Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego) w Warszawie.
- Od 1996 pracownik na Wydziale Filozoficznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie (obecnie Uniwersytet Papieski Jana Pawła II).
- W latach 1996–1999 adiunkt przy Katedrze Etyki na Wydziale Filozoficznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie.
- W latach 1999–2020 kierownik Katedry Bioetyki na Wydziale Filozoficznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie (obecnie Uniwersytet Papieski Jana Pawła II).
- W latach 2000–2010 dyrektor Międzywydziałowego Instytutu Bioetyki Papieskiej Akademii Teologicznej (obecnie Uniwersytet Papieski Jana Pawła II).
- W latach 2000–2010 kierownik Podyplomowych Studiów z Bioetyki Międzywydziałowego Instytutu Bioetyki Papieskiej Akademii Teologicznej (obecnie Uniwersytet Papieski Jana Pawła II).
- Od 2003 (1 II) profesor nadzwyczajny Papieskiej Akademii Teologicznej (obecnie Uniwersytet Papieski Jana Pawła II).

- W latach 2002–2016 na drugim etacie pracownik naukowy przy Katedrze Etyki na Wydziale Filozoficznym Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej Ignatianum w Krakowie (Uniwersytet Ignatianum w Krakowie).
- W latach 2006– 2013 na drugim etacie kierownik Katedry Etyki w Instytucie Filozofii na Wydziale Filozoficznym Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej Ignatianum w Krakowie (obecnie Uniwersytet Ignatianum w Krakowie).
- W 2009 na drugim etacie profesor nadzwyczajny Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej Ignatianum w Krakowie (obecnie Uniwersytet Ignatianum w Krakowie).
- W 2018 (1 VII) profesor tytułarny.
- W 2021 (30 IX) emerytura na UPJPII i kontynuacja pracy dydaktycznej w Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie afiliowanym do Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II.

Pobyty za granicą

- 1978 kilkumiesięczne studium języka angielskiego w Anglii, w Oxfordzie.
- 1981 kilkumiesięczne studium języka angielskiego w Anglii, w Wincanton, Somerset.
- 1984/85 roczne studium języka angielskiego w Anglii, w Londynie.
- 1986 (1 VI – 30 VIII) studium języka niemieckiego w Niemczech, na Uniwersytecie w Monachium.
- 1987/88 (3 II – 27 VIII) studium języka niemieckiego w Niemczech, na Uniwersytecie w Monachium.
- 1996 (19 II – 20 IV) pobyt w Rzymie.

Współpraca z ośrodkami zagranicznymi i polskimi

Z pozycji Międzywydziałowego Instytutu Bioetyki Papieskiej Akademii Teologicznej i Katedry Bioetyki rozwinął współpracę naukową:

- w 1998 z National Catholic Bioethics Center, Brighton-Boston, MA, USA;
- w 1999 z Centrum Bioetycznym w Londynie, Linacre Center;
- w 2000 z Katolickim Centrum Bioetycznym „Fondazione Lanza”, Padwa, Włochy;
- w 2005 włączył Międzywydziałowy Instytut Bioetyki Papieskiej Akademii Teologicznej (obecnie Uniwersytet Papieski Jana Pawła II) do Międzynarodowej Federacji Centrów i Instytutów Bioetycznych o Inspiracji Personalistycznej (FIBIP), mającej swą siedzibę w Rzymie, w Centrum Bioetycznym Katolickiego Uniwersytetu Sacro Cuore;
- w 2001 z Komisją Etyki Medycznej Polskiej Akademii Umiejętności w Krakowie oraz z Krakowskim Towarzystwem Lekarskim;
- w 2002 z fundacją i redakcją „Medycyny Praktycznej” w Krakowie (organizowanie sesji etycznych w ramach corocznych szkoleń prowadzonych przez Towarzystwo

- Internistów Polskich oraz Oddział Krakowski Towarzystwa Ginekologów Polskich). Do 2010 roku był odpowiedzialny za publikacje etyczne w dziale „Etyka” w wyżej wymienionym czasopiśmie;
- w 2007 z Federacją Polonijnych Organizacji Medycznych (z prezesem prof. dr. hab. n. med. Markiem Rudnickim) w organizowaniu sesji etycznych na Kongresach Polonii Medycznej (VI Kongres odbył się w 2007 roku w Częstochowie, VII w 2010 w Toruniu, a VIII – w 2013 w Krakowie);
- od 2007 z Częstochowskim Towarzystwem Lekarskim.

Członkowsko w organizacjach naukowych

- Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, oddział Societa Internazionale Tommaso d'Aquino (data przyjęcia: 15 II 2000).
- Członek Komisji Etyki Medycznej Polskiej Akademii Umiejętności w Krakowie (w latach 2002–2011).
- Członek Zespołu Uniwersyteckiej Komisji Akredytacyjnej (UKA) Oceniającego Instytutu Filozofii (2006).
- Członek honorowy Polskiego Towarzystwa Etycznego (od 2011).
- Członek Rady Naukowej Centrum Etyki Chrześcijańskiej im. Tadeusza Ślipko (w latach 2016–2020).
- Członek Rady Naukowo-Programowej Międzynarodowego Centrum Badań nad Fenomenem Solidarności przy Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie (w latach 2018–2021).

Członkostwo w redakcjach naukowych

- W Radzie Naukowej czasopisma „Zeszyty Bioetyczne Pediatrii” (od 2003);
- W Radzie Programowej rocznika „Studia Ecologiae et Bioethicae” (od 2004);
- W Radzie Programowej kwartalnika „Życie i Płodność” (od 2007);
- W Radzie Redakcyjnej półrocznika „Logos i Ethos” (od 2008);
- W Radzie Naukowej czasopisma „Filozofia Chrześcijańska” (od 2014);
- W Radzie Naukowej kwartalnika „Seminare. Poszukiwania Naukowe” (od 2016).

Funkcje w redakcjach

- Redaktor serii książkowej „Studia z Bioetyki” Wydawnictwa Naukowego Papieskiej Akademii Teologicznej (od 2003);
- Redaktor prowadzący dział „Etyka” w miesięczniku „Medycyna Praktyczna” (w latach 2006–2010);
- Członek Rady Naukowej działu „Etyka” w miesięczniku „Medycyna Praktyczna” (od 2010);

Członek Komitetu Naukowego ds. Krytycznego Wydania Dzieł Zebranych kard. Karola Wojtyły, powołanego przez abp. Marka Jędraszewskiego (13 VI 2018).

Członkostwo w komisjach etycznych

Członek Komisji Etycznej Krakowskiego Specjalistycznego Szpitala im. Jana Pawła II w Krakowie (od 2012);

Członek Komisji Etycznej na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II (w latach 2016–2019);

Członek Komitetu Bioetycznego Dzieł Bonifraterskich (w latach 2016–2018).

Nagrody

2007 (20 X) nagroda Rektora Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie za wybitne i twórcze osiągnięcia naukowe, dydaktyczne i organizacyjne w Akademii;

2009 (8 XII) odznaka „Zasłużony dla Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie”;

2011 (9 IX) statuetka Władysława Biegańskiego przyznana przez Towarzystwo Lekarskie Częstochowskie w uznaniu zasług zawodowych i społecznych;

2014 (30 IX) nagroda jubileuszowa z okazji 35–lecia pracy naukowej;

2015 (16 X) nagroda Rektora Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie za osiągnięcia w pracy naukowo-dydaktycznej i organizacyjnej;

2017 (21 VII) Medal Komisji Edukacji Narodowej nadany przez Ministerstwo Edukacji Narodowej;

2019 (30 IX) nagroda jubileuszowa z okazji 40–lecia pracy naukowej;

2020 (5 XII) nagroda Rektora Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie za osiągnięcia w pracy naukowo-dydaktycznej i organizacyjnej.

GRZEGORZ HOŁUB

UNIwersytet Papiński Jana Pawła II w Krakowie

PIOTR DUCHLIŃSKI

UNIwersytet Ignatianum w Krakowie

Droga naukowa ks. prof. Tadeusza Biesagi

Dzieciństwo i studia

Tadeusz Biesaga urodził się 7 stycznia 1950 roku w Dębskiej Woli oddalonej o 18 km od Kielc. Wychowywał się w rodzinie patriotycznej i religijnej. Jego ojciec Jan, wieloletni sołtys wioski i działacz społeczny, poszerzał swoje gospodarstwo rolne oraz unowocześniał je przez zakup odpowiednich maszyn rolniczych. W ten sposób przewyżczał kolektywizację i stawał się niezależny od ideologii komunistycznej. Jego matka Aniela aktywnie uczestniczyła w tym rozwoju i wychowaniu dzieci, odznaczając się pracowitością i pobożnością. Tadeusz wraz z siostrą Władysławą i młodszym bratem Januszem wrastał w atmosferze patriotycznej, włączając się w prace przy gospodarstwie. Przygotowanie maszyn do żniw, koszenie zboża, zwożenie plonów, młocka, kopanie ziemniaków, orka, troska o konie i inne zwierzęta domowe były jego naturalnym środowiskiem zdobywania pierwszych doświadczeń życiowych.

W latach 1964–1968 uczęszczał do Liceum Ogólnokształcącego im. Hanki Sawickiej w Kielcach. Mimo ideologicznej dykcji zatrudnieni byli w nim bardzo dobrzy nauczyciele, którzy dzielili się z uczniami nie tylko swoją szeroką wiedzą humanistyczną i historyczną, ale także swoją postawą patriotyczną, którą wynieśli z Drugiej Rzeczypospolitej. W liceum odbywały się również zajęcia z łaciny. Prowadziła je nauczycielka, którą prawie codziennie przed lekcjami uczniowie służący do Mszy świętej spotykali w kościele garnizonowym znajdującym się naprzeciw liceum, przy ul. Chęcińskiej 5. Z tego okresu na podkreślenie zasługuje studium literatury pisarzy polskich i obcych prowadzone przez nauczyciela

języka polskiego. Wymagał on zaznajomienia się i opracowania szerokiego spektrum lektur polskich pisarzy, poetów i patriotów. Natomiast nauczyciel historii korygował w rozmowach z uczniami to, czego brakowało i co było fałszywie propagowane w obowiązujących podręcznikach. Dzięki temu uczniowie stykali się z humanizmem i patriotyzmem polskich pisarzy, a także z prawdą historyczną, na przykład o układzie Ribbentrop – Mołotow, napaści sowietów na Polskę oraz heroizmie Powstania Warszawskiego.

Kielkujące od czasów dzieciństwa powołanie do kapłaństwa zostało u licealisty pogłębione zarówno przez wypożyczone przez niego książki od księży salezjanów z Parafii Świętego Krzyża w Kielcach, jak też zjazdy ministrantów i lektorów organizowane przez salezjanów w Oświęcimiu. Teoretycznie opisany w książkach i praktycznie realizowany charyzmat św. Jana Bosko wpłynął na jego decyzję o wstąpieniu zaraz po maturze w 1968 roku do nowicjatu Towarzystwa Salezjańskiego w Kopcu koło Częstochowy.

W latach 1969–1971 odbył on studia filozoficzne. Po rocznej praktyce pedagogicznej rozpoczął studia teologiczne w Wyższym Seminarium Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie (w latach 1972–1976). Zostały one zwieńczone stopniem magistra teologii, otrzymanym 27 maja 1976 roku na Wydziale Teologicznym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, na podstawie pracy magisterskiej zatytułowanej: *System prewencyjny w zakładach salezjańskich*, napisanej pod kierunkiem ks. dr. hab. Mieczysława Majewskiego SDB, kierownika Katedry Katechetyki Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

Podczas studiów w Wyższym Seminarium Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie szczególnie wpływ na formację młodego studenta teologii miała działalność metropolity krakowskiego kard. Karola Wojtyły, słynne kazania prymasa kard. Stefana Wyszyńskiego wygłaszane co roku na Skałce w Krakowie, w miejscu męczeństwa św. Stanisława biskupa, wykłady z teologii pastoralnej ks. dr. hab. Franciszka Blachnickiego, wykłady i seminarium z katechetyki ks. dr. hab. Mieczysława Majewskiego, ćwiczenia z fonetyki prowadzone przez Mieczysława Kotlarczyka – twórcy Teatru Rapsodycznego, z psychologii dr Wandy Póltawskiej, jak też uczestnictwo w rozwijanym przez ks. Franciszka Blachnickiego ruchu oazowym, zapoczątkowanym przez ks. Jana Palusińskiego SDB cyklicznym festiwalu muzyki i pieśni religijnej, zwanym Sacrosongiem, oraz w granym co roku w Wielkim Poście w Sali Teatralnej Seminarium Salezjańskiego Misterium Męki Pańskiej, z oprawą muzyczną ks. Czesława Jabłeckiego SDB. Był to owocny okres posoborowego ożywienia Kościoła w Polsce, który mimo propagandy komunistycznej dynamicznie rozwijał się dzięki wybitnym osobowościom, pasterzom, naukowcom i twórcom polskiej kultury chrześcijańskiej.

Po święceniach kapłańskich, które odbyły się 22 maja 1976 roku, przełożeni Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego skierowali na

studia filozoficzne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim aż trzech neoprezbiterów: ks. Andrzeja Marynarczyka, ks. Tadeusza Biesagę i ks. Jerzego Machnacza. Była to szczęśliwa decyzja, gdyż wszyscy oni rozwinęli się naukowo, wieńcząc swoje kariery tytułem profesora. Pierwszy z nich wybrał studia i doktorat przy Katedrze Metafizyki pod kierunkiem o. prof. dr. hab. Mieczysława A. Krąpca, pozostali dwaj – przy Katedrze Teorii Poznania pod kierunkiem prof. dr. hab. Antoniego B. Stępnia.

Był to okres znaczącego wkładu Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w rozwój filozofii i teologii w Polsce. Można powiedzieć, że w tym czasie na uczelni wyróżniała się Lubelska Szkoła Filozoficzna, z oryginalnie zinterpretowaną i rozwijaną filozofią tomistyczną (tomizm egzystencjalny) oraz fenomenologią realistyczną (personalizm fenomenologiczno-tomistyczny). Ksiądz Tadeusz w latach studiów magisterskich (1976–1979) i doktoranckich (1979–1983) zetknął się na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej KUL z wybitnymi przedstawicielami różnych nurtów filozoficznych, takich jak tomizm egzystencjalny (o. Mieczysław A. Krąpiec, s. Zofia Zdybicka, ks. Stanisław Kamiński i in.), fenomenologia (Antoni B. Stępień), filozofia transcendentna (Józef Herbut i in.) oraz personalizm realistyczny (Karol Wojtyła, Tadeusz Styczeń, Andrzej Szostek). Studia te zostały zwieńczone doktoratem, napisanym pod kierunkiem prof. dr. hab. Antoniego B. Stępnia, zatytułowanym: *Dietricha von Hildebranda epistemologiczno-ontologiczne podstawy etyki*¹ i obronionym 16 maja 1984 roku.

Praca na uczelniach

Po obronie doktoratu ks. prof. dr. hab. Tadeusz Styczeń zaproponował ks. Tadeuszowi Biesadze zatrudnienie w nowo utworzonym na KUL-u Instytucie Jana Pawła II, ale przełożeni przydzielili go do pracy w Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie, gdzie od 1981 roku prowadził liczne wykłady (z teorii poznania, etyki, metodologii, semiotyki, historii filozofii, bioetyki) oraz w latach 1986–1989 pełnił funkcję kierownika studiów.

W czasie podjętej na prośbę ks. prof. dr. hab. Tadeusza Ślipko SJ pracy przy Katedrze Etyki na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej Akademii Teologii Katolickiej (obecnie Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego) w Warszawie (1988–1996) Ksiądz Doktor zetknął się zarówno z tomizmem konsekwentnym Mieczysława Gogacza i jego uczniów, jak i z tomizmem esencjalnym wyżej wymienionego etyka i bioetyka. Owo spotkanie się z w sumie przynajmniej trzema

1 T. Biesaga, *Dietricha von Hildebranda epistemologiczno-ontologiczne podstawy etyki*, Rozprawy Wydziału Filozoficznego, nr 41, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1989.

odmiennymi punktami wyjścia w filozofii i metodami jej uprawiania wpłynęło na poszukiwanie przez niego drogi przewyciężenia tej dychotomii: empiryzm – aprioryzm czy realizm – idealizm. W poszukiwaniach tych chodziło głównie o znalezienie obiektywnych podstaw etyki, a później bioetyki i etyki medycznej.

W 1996 roku ks. Tadeusz Biesaga podjął pracę na Wydziale Filozoficznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, która w 2009 roku została przemianowana na Uniwersytet Papieski Jana Pawła II. W latach 1996–1999 pracował jako adiunkt przy Katedrze Etyki na Wydziale Filozoficznym Papieskiej Akademii Teologicznej. W latach 1999–2020 jako kierownik Katedry Bioetyki na tym samym wydziale. W latach 2000–2010 pełnił funkcję Dyrektora Międzywydziałowego Instytutu Bioetyki Papieskiej Akademii Teologicznej i kierownika Podyplomowych Studiów z Bioetyki Międzywydziałowego Instytutu Bioetyki Papieskiej Akademii Teologicznej. To właśnie tej katedrze i temu instytutowi poświęcił on najwięcej swojego wysiłku naukowego, bowiem była to pierwsza w Polsce instytucja zajmująca się bioetyką. W 2003 roku (1 II) otrzymał uczelniany tytuł profesora nadzwyczajnego Papieskiej Akademii Teologicznej.

W latach 2002–2016 pracował na drugim etacie jako kierownik, a następnie pracownik Katedry Etyki na Wydziale Filozoficznym Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej Ignatianum w Krakowie (od 2023 – Uniwersytet Ignatianum w Krakowie), gdzie w 2009 roku otrzymał uczelniany tytuł profesora nadzwyczajnego.

W 2018 roku (1 stycznia) Centralna Komisja ds. Stopni i Tytułów Naukowych w Warszawie nadała ks. dr. hab. Tadeuszowi Biesadzie tytuł profesora nauk humanistycznych; dyplom został mu wręczony w Krakowie 1 VII 2018 roku przez Wielkiego Kanclerza Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II ks. abp. prof. Marka Jędraszewskiego.

Wobec różnych nurtów filozoficznych

Już w doktoracie (*Dietricha von Hildebranda epistemologiczno-ontologiczne podstawy etyki*) Tadeusz Biesaga, wykorzystując doniosłe wglądy i opisy fenomenologii i ejdetyki, zrekonstruował podstawy etyki, akceptując w punkcie wyjścia metodę fenomenologii realistycznej i przeprowadzając krytyczną refleksję nad ograniczeniami empiryzmu.

W habilitacji (*Spór o normę moralności*²), poszukując podstaw tej normy, czyli kryterium dobra i zła, skupił się nad prawomocnością drogi filozofowania Karola Wojtyły, łączącej filozofię podmiotową (fenomenologię) z filozofią

2 Tenże, *Spór o normę moralności*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 1998.

przedmiotową (tomizmem). W tym celu zajął się krytycznie deontologizmem etycznym Immanuela Kanta, aksjologizmem etycznym fenomenologów, eudajmonizmem etycznym wybitnych tomistów, sprawdzając, czy zarysowana w personalistycznej szkole Karola Wojtyły metoda filozofowania potrafi się obronić w konfrontacji z wymienionymi nurtami filozoficznymi, czy jest ona na tyle uzasadniona, by można jej użyć w dalszych badaniach podstaw etyki oraz w rozwiązywaniu szczegółowych problemów etycznych.

Wyniki pracy habilitacyjnej utwierdziły Księdza Doktora w słuszności obranej drogi, która polegała na wyjściu od fenomenu i opisu danych i dojściu do fundamentu metafizycznego, a w tym do realistycznego, ostatecznego wyjaśnienia. Na tej drodze, którą nazwał „personalizmem realistycznym”, rozwiązywał szczegółowe problemy etyczne i bioetyczne, publikując szereg artykułów usystematyzowanych w książce: *Podstawy etyki i bioetyki*³ oraz w publikacji: *Elementy etyki lekarskiej*⁴. W tak zwanej książce profesorskiej: *Spór o podstawy etyki medycznej. Teleologizm E.D. Pellegrino a kontraktualizm R.M. Veatcha*⁵, opracował podstawy dla realistycznej i hipokratesowej, a jednocześnie współczesnej etyki medycznej.

W badaniach filozoficznych ks. Tadeusza Biesagi można wyróżnić kilka obszarów. Jednym z nich było wypracowanie własnej metody uprawiania filozofii poprzez konfrontację z różnymi nurtami etycznymi. Poprzez przyrównanie etyki autonomicznie stanowionych nakazów Immanuela Kanta do etyki emocjonalnych odpowiedzi na wartość Hildebranda przedstawionej między innymi w artykule: *Rehabilitacja roli uczuć w życiu moralnym w ujęciu Dietricha von Hildebranda*⁶ ujawnił on ograniczenia autonomizmu etycznego. Odróżnienie przez szkołę fenomenologów, w tym również przez Hildebranda, intencjonalnych aktów emocjonalnych od biologiczno-psychicznych stanów emocjonalnych pozwalało przywrócić w moralności i w etyce rolę uczuć. Otwierało to drogę do przezwyciężenia zarówno psychologizmu czy emotywizmu etycznego (M. Schlick, A.J. Ayer), jak też formalizmu etycznego (I. Kant). Emocjonalna odpowiedź na wartość, nadbudowana na odpowiedzi intelektualnej i podbudowująca odpowiedź wolitywną, przywracała radość i miłość w sferze moralnej. W ten sposób zachowana została lepsza współpraca w człowieku rozumu i serca oraz woli. *Adequatio cordis et voluntatis ad valorem* wymaga ze strony podmiotu spełnienia różnych warunków, dla uniknięcia zarówno atrofii, jak i hipertrofii

3 Tenże, *Podstawy etyki i bioetyki*, Wydawnictwo Naukowe UPJPII, Kraków 2016.

4 Tenże, *Elementy etyki lekarskiej*, Wydawnictwo Medycyny Praktycznej, Kraków 2006.

5 Tenże, *Spór o podstawy etyki medycznej. Teleologizm E.D. Pellegrino a kontraktualizm R.M. Veatcha*, Wydawnictwo Naukowe UPJPII, Kraków 2014.

6 Tenże, *Rehabilitacja roli uczuć w życiu moralnym w ujęciu Dietricha von Hildebranda*, [w:] *Zadania Współczesnej Metafizyki*, t. 12: *Osoba i uczucia*, red. A. Maryniarczyk, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2010, s. 319–330.

emocjonalnej, dla przezwyciężenia w osobie „ja” pożądlwego i „ja” pysznego na rzecz „ja” prawego, pokornego i miłującego. Spełnienie tych warunków umożliwia włączenie i wykorzystanie uczuć w przeżywaniu i postępowaniu moralnym.

W innej konfrontacji etyki nakazów Kanta z etyką dobra-celu Arystotelesa i św. Tomasza podjętej w artykułach: *Cel czy nakaz racją działania moralnego*⁷ i *Dobro jako ratio cognitionis practicae i podstawa wyróżniania dziedziny praxis*⁸, ks. dr hab. T. Biesaga ujawnił słabość autonomizmu i aksjologizmu etycznego w wyjaśnianiu roli sprawczości w postępowaniu moralnym. Według niego zarówno samo-nakaz, niepodający racji tego nakazu (I. Kant), jak i samo-przeżywanie wartości (D. von Hildebrand) nie są wystarczającymi wyjaśnieniami mechanizmu ludzkiej sprawczości. Autonomizm etyczny nie jest bowiem teorią realizacji dobra, lecz raczej teorią realizacji niezależności i autonomii czystego podmiotu. To właśnie założona przez Kanta idea autonomii czystego podmiotu doprowadziła go do radykalnego przeciwstawienia się wszystkiemu, co heteronomiczne, czyli do odrzucenia zarówno subiektywnych motywów postępowania, takich jak: przyjemność, radość i korzyść, jak też obiektywnych racji działania moralnego, takich jak dobro i szczęście osoby ludzkiej. Racje takie zdaniem Tadeusza Biesagi można znaleźć w teleologii natury ludzkiej, w teleologii czynu ludzkiego skierowanego do rozpoznanego dobra-celu, które to dobro jest pożądane (*appetibile*) – porusza nas, gdyż jest współmierne naszej naturze (*conveniens*), doskonali naszą naturę (*perficiens*) i posiada doskonałość, którą może nas udoskonalić (*perfectum*) (św. Tomasz z Akwinu). Na tej drodze staje się zrozumiałe to, że moralność jest realizacją pełnej natury osoby ludzkiej. Tymczasem autonomizm etyczny w swej dualistycznej koncepcji człowieka skierowuje imperatyw czystego rozumu przeciwko cielesności człowieka, czyli przeciwko realizacji jego pełnej psychofizycznej natury.

Publikacje poszerzające erudycję

Pewnym poszerzeniem obszaru poszukiwań badawczych podstaw etyki było sięgnięcie do filozofii dialogu (M. Buber)⁹, do etyki czci dla życia (A. Schweitzer) i etyki spolegliwego opiekuna (T. Kotarbiński) czy nauki o moralności

7 Tenże, *Cel czy nakaz racją działania moralnego*, [w:] *Zadania Współczesnej Metafizyki*, t. 10: *Spór o cel. Problematyka celu i celowościowego wyjaśniania*, red. A. Maryniarczyk, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2008, s. 185–196.

8 Tenże, *Dobro jako ratio cognitionis practicae i podstawa wyróżniania dziedziny praxis*, [w:] *Zadania Współczesnej Metafizyki*, t. 3–4: *Osoba i realizm w filozofii*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2002, s. 233–244.

9 Tenże, *Antropologia Martina Bubera*, „Seminare”, Vol. 17, 2001, s. 225–248.

(M. Ossowska)¹⁰. Oprócz rekonstrukcji zasady dialogicznej czy genezy etyki czci dla życia i etyki godziwego opiekuna, prof. Biesaga ujawnił też podstawy antropologiczne tego typu propozycji etyki. W toku krytycznego namysłu podkreślił, że Martin Buber w przewyżczeniu postkartezjańskiej egologii absolutyzuje to, co jest „pomiędzy” „ja” i „ty”, przypisując temu funkcje transcendowania i tworzenia osobowych podmiotów. W stosunku do propozycji następnych etyków zaznaczał, że przyjęta przez Alberta Schweitzera w jakimś intuicyjno-witalnym doznaniu norma moralności prowadzi do sentymentalizmu witalistycznego, w którym bez możliwości hierarchii istot żywych nie da się w praktyce sformułować szczegółowych norm moralnych. Stwierdził, że zasady spolegliwego opiekuna Tadeusza Kotarbińskiego, bliskiej chrześcijańskiej normie miłości bliźniego, nie da się wywieść ze stadnego instynktu zachowania życia ani też z szacunku ludzi godnych tegoż szacunku, gdyż to ostatnie uzasadnienie podpada albo pod zarzut ciągu w nieskończoność, albo pod zarzut błędnego koła.

Pogłębieniem erudycyjnym było również opracowanie przez prof. Tadeusza Biesagę dwudziestu haseł opublikowanych w *Powszechnej encyklopedii filozofii*, w *Encyklopedii filozofii polskiej*, w *Encyklopedii bioetyki* i w *Leksykonie socjologii moralności*. Są to hasła dotyczące koncepcji: a) dyscyplin etycznych, b) różnych nurtów etycznych sygnowanych nazwiskami filozofów, c) historyczno-systematycznie ujętych stanowisk etycznych oraz d) wybranych problemów etycznych i bioetycznych. Z pierwszego działu opracował on koncepcję metaetyki i jej związku z etyką oraz koncepcję bioetyki, szczególnie w jej współczesnym rozwoju. W drugim dziale przedstawił filozofię i etykę takich filozofów, jak D. von Hildebrand, K. Wojtyła i M. Ossowska. W trzecim dziale zrekonstruował stanowiska: amoralizmu, hedonizmu, emotywizmu, sytuacjonizmu etycznego, relatywizmu etycznego, deontonomizmu, konsekwencjalizmu, kazuistyki. Pozostałe hasła dotyczyły koncepcji normy moralności, kategorycznego imperatywu, sumienia, embrionu ludzkiego i jakości życia.

Konfrontacja z personalizmem transcendentalnym

Jednym z ważnych obszarów badań prof. Tadeusza Biesagi była konfrontacja rozwijanego przez niego personalizmu realistycznego (inspirowanego realistyczną fenomenologią i filozofią arystotelesowsko-tomistyczną) z personalizmem transcendentalnym (inspirowanym przewrotem filozofii nowożytnej). Badał on,

10 Tenże, *Norma moralności w etyce czci dla życia Alberta Schweitzera i w etyce godziwego życia Tadeusza Kotarbińskiego*, „Logos i Ethos”, Vol. 2(9), 2000, s. 3–22; tenże, *Ossowska Maria*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozoficzna*, t. 7, red. A. Maryniarczyk i in., Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2006, s. 889–892.

który z tych nurtów dysponuje mocniejszymi argumentami o swej słuszności. Słabe strony proponowanych uzasadnień antropologicznych i etycznych prowokowały do ich przewyżniania. W tym względzie etyk inspirował się zarówno współczesnymi filozofami z kręgu filozofii analitycznej (Alasdair MacIntyre), fenomenologii realistycznej (Josef Seifert, Rocco Buttiglione), jak też filozofii realistycznej (Robert Spaemann, Vittorio Possenti).

Przewyżnianie trudności utwierdzało go w słuszności personalizmu rozwijanego w szkole Karola Wojtyły. Zarówno w pracy habilitacyjnej, jak też w artykułach: *Karola Wojtyły poszukiwania etyki w „Wykładach lubelskich”* oraz *Twórca personalizmu realistycznego*¹¹, podkreślał on słuszność obranej przez Karola Wojtyłę niejako „trzeciej drogi” filozofowania. Polegała ona na przejściu od fenomenu do fundamentu, od fenomenologii do antropologii i metafizyki, zdawała się pokonywać słabości zarówno etyki klasycznej jak i etyki nowożytnej oraz współczesnej. W publikacjach: *Personalizm K. Rahnera a personalizm K. Wojtyły w sporze o teologię moralną* oraz *Personalizm realistyczny a personalizm transcendentálny w sporze o uzasadnianie norm moralnych*¹² coraz mocniej przeciwstawiał się personalizmowi transcendentálnemu. Z pozycji personalizmu realistycznego skrytykował fakt ulegania przez niektórych teologów katolickich filozofii I. Kanta. Mimo deklaracji kontynuowania zasadniczej dla katolicyzmu filozofii Arystotelesa i św. Tomasza proponowali oni aprioryczną, idealistyczną strukturę filozofii i teologii moralnej. Normy moralne, zamiast na prawie naturalnym osoby ludzkiej, opierali oni na podstawowym wyborze oraz autoprojekcie siebie i autoprojekcie społecznym. Okazuje się bowiem, że sądów moralnych nie da się uzasadnić na podstawie wymienionych kategorii, albowiem sądy powinnościowe muszą być w dalszej kolejności ugruntowane w sądach słusznościowych (uzasadnianych antropologicznie) i ostatecznie w sądach egzystencjalnych (uzasadnianych na terenie metafizyki). W krytyce dualistycznej antropologii nowej teologii moralnej demaskował on zniekształcenia nie tylko pojęcia natury i wolności, ale również pojęcia rozumu. Rozum receptywny zamieniono bowiem na rozum kreatywny podporządkowany wolności oraz własnym wyborom, sumienie zredukowano

11 Tenże, *Karola Wojtyły poszukiwania etyki w „Wykładach lubelskich”*, [w:] *Historia i przyszłość bioetyki*, red. J. Brusilo, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2009, s. 65–74 [przedruk w: *Jan Paweł II. Posługa myślenia*, Studia nad Myślą Jana Pawła II, t. 9, red. J. Kupczak, D. Radziechowski, Wydawnictwo Naukowe UPJPII, Kraków 2011, s. 99–107]; tenże, *Twórca personalizmu realistycznego*, [w:] *Testi Joannis Pauli II*, red. S. Koperek, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2009, s. 217–232.

12 Tenże, *Personalizm K. Rahnera a personalizm K. Wojtyły w sporze o teologię moralną*, „*Analecta Cracoviensia*”, Vol. 32, 2000, s. 89–100; tenże, *Personalizm realistyczny a personalizm transcendentálny w sporze o uzasadnianie norm moralnych*, [w:] *W kręgu inspiracji personalizmu etycznego: Ślipko – Tischner – Styczeń*, red. P. Duchliński, Wydawnictwo WAM, Kraków 2012, s. 133–142.

do aktu decyzji, a realną, zastaną godność osoby – do godności postulowanej, zależnej od czyjejs subiektywnego uznania.

Dalsze publikacje Tadeusza Biesagi potwierdzały obroną przez niego personalistyczną i jednocześnie realistyczną drogę filozofowania. W artykułach: *Godność a wolność w antropologii Karola Wojtyły* oraz *Autonomia a godność osoby*¹³ zajął się on określeniem zasadniczych dla antropologii i etyki pojęć godności i wolności osoby ludzkiej. W pierwszej publikacji krytycznie ocenił widoczne w tak zwanej „moralności autonomicznej” tendencje do absolutyzowania wolności, polegające na oderwaniu wolności od aksjologii godności osoby i od normatywności natury ludzkiej, od prawdy o dobru moralnym. Wolność jego zdaniem pozostaje zawsze w polu aksjologicznym godności osoby i to godność wyznacza jej, jakie akty wolności są godne, a jakie niegodne osoby. Z tego punktu widzenia tendencje do wypierania w etyce i bioetyce godności osoby na rzecz jej wolności zdaniem krakowskiego etyka osłabiają, a nawet uniemożliwiają racjonalne uzasadnienie norm moralnych. Sumienia nie można redukować do aktów wolności, gdyż takie ujęcie relatywizuje normy moralne i podważa w osobie możliwość transcendencji jej ograniczeń. Jedynie sumienie jako akt rozumu receptywnego w jego związku z godnością i naturą osoby, a także z odkrytą prawdą o dobru moralnym może być najbliższą normą moralności, umożliwiającą osobie transcendencję i rozwój moralny.

W artykułach: *Osoba a normy etyczne* oraz *Godność osoby ludzkiej a normy etyczne*¹⁴ przedstawił on cztery źródła i wymiary godności osoby ludzkiej, wyróżniając: (1) godność ontyczno-aksjologiczną, którą posiadamy wraz z zaistnieniem, (2) godność aktualnie świadomego podmiotu, którą posiada człowiek aktualnie dokonujący aktów świadomej odpowiedzialności za siebie, (3) godność nabytą albo moralną, którą nabywamy wraz z rozwojem swojej osobowości moralnej, oraz (4) godność jako dar społeczeństwa i Boga, która nie tylko uwzględnia naturalne i nabyte walory danej osoby, ale może być też darem niezasłużonym, darmo danym, który nadaje pewien autorytet obdarowanemu i stawia mu nowe obowiązki moralne. Ukazał, jakie uprawnienia etyczne generuje każda z wymienionych godności oraz jaki jest związek między nimi, które z nich są stałe, a które

13 Tenże, *Godność a wolność w antropologii Karola Wojtyły*, [w:] *Ku rozumieniu godności człowieka*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Studia z Bioetyki, t. 4, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2008, s. 65–76 [przedruk w: *Krakowska szkoła antropologiczna*, red. J. Kupczak, J. Majka, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2009, s. 49–56]; tenże, *Autonomia a godność osoby*, [w:] *Od autonomii osoby do autonomii pacjenta*, red. G. Hołub, P. Duchliński, T. Biesaga, Wydawnictwo Św. Stanisława, Kraków 2013, s. 165–183.

14 Tenże, *Osoba a normy etyczne*, [w:] *Spór o osobę w świetle klasycznej koncepcji człowieka*, red. P.S. Mazur, Wydawnictwo WAM, Kraków 2012, s. 113–121; tenże, *Godność osoby ludzkiej a normy etyczne*, [w:] *Zadania Współczesnej Metafizyki*, t. 16: *Spór o naturę ludzką*, red. A. Maryniarczyk, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2014, s. 567–584.

możemy nabyć i utracić. Krytycznie odniósł się do tych nurtów filozoficznych, które na gruncie argumentacji etycznej pomijają godność ontyczną, posługują się jedynie godnością aktualnie świadomego podmiotu, wykluczając w ten sposób wiele ludzi z grona osób i podważając ich prawo do życia. Zdemaskował założenia filozoficzne tych nurtów, które posługując się ciasną epistemologią i naturalistyczną metafizyką oraz deskryptywną, funkcjonalistyczną teorią osoby, przez takie właśnie założenia dyskryminują osoby ludzkie, które nie spełniają kryterium aktualnej, świadomej odpowiedzialności za siebie i swoje interesy. Przeciwstawił się tym tendencjom, podkreślając, że prawo do życia jest niezależne od tego, czy człowiek aktualnie dokonuje aktów świadomych, czy też ich nie dokonuje, a to dlatego, że wyrasta ono z godności ontycznej, którą człowiek posiada od początku, w czasie prenatalnym, dzieciństwa, młodości, starości, jak również w okresie ciężkich neurologicznych czy psychicznych schorzeń. Źródłem tej godności jest bowiem racjonalna natura ludzka.

Własna metoda filozofowania personalizmu realistycznego

Tadeusz Biesaga już w pracy habilitacyjnej opowiedział się za sposobem filozofowania obecnym w dziełach Karola Wojtyły, a to dlatego, że wśród skrajności odnalazł w nich niejako trzecią drogę filozofowania, wytyczoną udaną syntezą fenomenologii z tomizmem, filozofii świadomości z filozofią bytu. Metoda ta nawiązywała do wielkich syntez czasów starożytnych, do Arystotelesa, czy średniowiecza i do św. Tomasza z Akwinu. Starła się ona przezwyciężyć słabości filozofii nowożytnej i współczesnej widoczne w rozbiciu myślenia na skrajne i zwalczające się nurty, w których rozwijanie pewnych wątków polegało na radykalnym, skrajnym odrzuceniu wątków swych poprzedników. Tymczasem droga syntezy unika skrajności nurtów materialistycznych i idealistycznych, wykorzystuje twórczo dotychczasowe osiągnięcia filozofii, wkomponowuje je w myślenie realistyczne, które rozwijali genialni syntetycy filozofii w realistycznym nurcie arystotelesowsko-tomistycznym.

Metoda ta była stosowana i opisywana przez uczniów Karola Wojtyły, między innymi przez Tadeusza Stycznia. Dobrze wyraża ją też tytuł artykułu Tadeusza Biesagi: *Primum ethicum et primum anthropologicum et primum metaphysicum conventuntur*¹⁵, którym rozstrzyga on kwestię punktu wyjścia w filozofii, kwestię doświadczenia w danej dyscyplinie filozoficznej oraz kwestię związku dyscyplin filozoficznych, czyli potrzebę ostatecznego wyjaśnienia, które można znaleźć

15 Tenże, *Primum ethicum et primum anthropologicum et primum metaphysicum conventuntur*, „Seminare. Poszukiwania Naukowe”, Vol. 39, 2018, nr 3, s. 1–26.

jedynie w obszarze metafizyki. Okazuje się bowiem, że realnej rzeczywistości świata, człowieka czy jego moralności doświadczamy w jednym akcie receptywnego poznania, który z powodów metodologicznych zostaje rozczłonkowany na wiele węższych aspektów bogatego przedmiotu, czyli na liczne doświadczenia i odpowiadające im dyscypliny filozoficzne. W tym względzie Tadeusz Biesaga inspirował się między innymi badaniami Kazimierza Krajewskiego, który w swej pracy stwierdził: „Perspektywy teoretyczne określonych nauk, zakorzenione w doświadczeniu, konstytuują się *uno actu. Primum ethicum et primum anthropologicum et primum metaphysicum conventuntur*. Oddzielenie doświadczeń od siebie jest dziełem refleksji, wyznaczonym metateoretycznym zainteresowaniem, czyli celem badawczym, ale nie jest zdaniem sprawy z tego, co bezpośrednio dane. Opis tego, co dane, polega na odróżnieniu i wyróżnieniu momentów doświadczenia. Oddzielenie jest dziełem refleksji. Izolacja momentów doświadczalnych gubi powinność, która jest najściślej związana właśnie z integralnym charakterem doświadczenia. Bezpośrednio dane jest w s p ó ł d o ś w i a d c z a n i e doświadczeń w jedności aktu jednego i tego samego podmiotu”¹⁶.

Zdaniem Tadeusza Biesagi odróżnienie doświadczenia etycznego, antropologicznego czy metafizycznego pozwala znaleźć punkt wyjścia dla każdej z tych dyscyplin, opisać ich przedmiot i zagwarantować im niezależność. Nie znaczy to, że owo rozróżnienie doświadczeń oraz ich przedmiotu ma się zakończyć zignorowaniem ich związku ze sobą. Zdaniem krakowskiego personalisty etyka konstytuuje się *uno actu* z antropologią i metafizyką. Nie oznacza to, że należy ją wyprowadzać dedukcyjnie z antropologii czy metafizyki, lecz że to, co dane w doświadczeniu moralności, należy ugruntować w tych obu dyscyplinach, w odpowiedniej antropologii i metafizyce. Fenomen moralności zakłada i implikuje odpowiednią antropologię i metafizykę. Etyka, odkrywająca w punkcie wyjścia fakt moralny powinności afirmowania godności osoby dla niej samej, jest w ten sposób dyscypliną niezależną. Formuluje ona sądy powinnościowe afirmacji godności osoby dla niej samej. Sądy te domagają się ugruntowania w sądach słusznościowych formowanych na terenie antropologii oraz w sądach egzystencjalnych, formowanych na terenie metafizyki. Te drugie sądy określają konkretną treść danej normy moralnej, a te trzecie wyjaśniają realne źródła tych norm, przywołując nie tylko antropologiczne, ale i ostateczne ich uzasadnienie. W ten sposób mamy uzasadnione to, jaka powinność nas obowiązuje, co konkretnie nas obowiązuje i dlaczego ostatecznie nas obowiązuje. W ten sposób etyka ugruntowana jest w antropologii i w metafizyce. Jest nauką filozoficzną przekraczającą ograniczenia zarówno aprioryzmu jak i empiryzmu.

16 K. Krajewski, *Etyka jako filozofia pierwsza. Doświadczenie normatywnej mocy prawdy jako źródło i podstawa etyki*, Wydawnictwo Naukowe KUL, Lublin 2006, s. 133.

W tak rozwijanych podstawach etyki Tadeusz Biesaga stawiał i rozstrzygał zasadnicze problemy antropologiczne, wskazując na właściwe relacje godności i wolności oraz na właściwe związki autonomii człowieka czy jego autoteleologii z teleologią jego natury osobowej¹⁷. Z pozycji tak wypracowanej metody filozofowania i tak uprawianej i uzasadnianej etyki analizował on szczegółowe problemy bioetyki i etyki medycznej.

Wkład w bioetykę i etykę medyczną

W duchu uzasadnianego przez siebie personalizmu realistycznego, będącego kontynuacją personalistycznej szkoły Karola Wojtyły, w swych książkach i licznych artykułach Tadeusz Biesaga analizował ogólne i szczegółowe problemy etyki, bioetyki i etyki medycznej. Z książek zredagowanych przez niego można wymienić: *Bioetykę polską*, w której opracowano krytycznie koncepcję bioetyki kolejnych dziesięciu bioetyków polskich: Barbary Chyrowicz, Wojciecha Bołozza, Jaceka Hołówki, Stefana Kornasa, Jana Kowalskiego, Alojzego Marcola, Zbigniewa Szawarskiego, Krzysztofa Szczygła, Kazimierza Szewczyka i Tadeusza Ślipko¹⁸. Z kolei w książce *Systemy bioetyki* zostały zrekonstruowane poglądy wybranych bioetyków zagranicznych, takich jak: Diego Gracia, Tom L. Beauchamp, James F. Childress, Peter Singer, Edmund D. Pellegrino, Albert R. Jonsen, Stephen Toulmin, Michael Schooyans¹⁹, a w *Bioetyce personalistycznej* – bioetyków o orientacji personalistycznej, takich jak: Elio Sgreccia, Jerome Lejuene, Michael Schooyans i in.²⁰ W książkach tych Tadeusz Biesaga przeprowadził spór zarówno z utylitaryzmem Zbigniewa Szawarskiego, jak i z etyką tomistyczną początku życia Tadeusza Ślipko.

W licznych artykułach zrekonstruował on ważniejsze źródła historyczne i dokumenty etyczne, między innymi: *Przysięgę Hipokratesa*, *Kodeks etyki lekarskiej*, *Powszechną Deklarację Praw Człowieka*, *Europejską Konwencję Bioetyczną*²¹. Zajął się opracowaniem właściwych celów medycyny, należytego rozumienia dobra pacjenta, sięgając do takich bioetyków, jak Daniel Callahan, Leon Kass

17 Zob. T. Biesaga, *Autoteleologia osoby a teleologia natury w antropologii Karola Wojtyły*, „Logos i Ethos”, Vol. 53, 2020, nr 1, s. 77–95; tenże, *Roberta Spaemanną próba przywrócenia myślenia teleologicznego we współczesnej filozofii*, „Logos i Ethos”, Vol. 54, 2020, nr 2, s. 41–62.

18 *Bioetyka polska*, red. T. Biesaga, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2004.

19 *Systemy bioetyki*, red. T. Biesaga, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2003.

20 *Bioetyka personalistyczna*, red. T. Biesaga, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2006.

21 T. Biesaga, *Elementy etyki lekarskiej*, s. 13–36.

i Edmund D. Pellegrino²². Rozwijał on bioetykę godności osoby przeciwstawioną utylitarystycznie rozumianej etyce jakości życia²³. Zdemaskował w tym względzie zamianę zasady godności na zasadę wolności pacjenta w tak zwanym Raporcie z Belmont (USA), poprzedzającym rozpowszechnienie się w bioetyce pryncypizmu T. Beauchampa i J. Childressa²⁴.

W bioetyce szczegółowej ks. Tadeusz Biesaga wypracował stanowisko w kwestii statusu embrionu ludzkiego, różnych kryteriów człowieczeństwa w okresie prenatalnym, potencjalności wewnętrznej embrionu ludzkiego i związanych z tym uprawnień etycznych, kwestii diagnostyki prenatalnej, procedury *in vitro* i związanej z tym selekcji eugenicznej, zagadnień organizacji aborcyjnych, kwestii zgody i dawstwa narządów do transplantacji, definicji śmierci, eutanazji oraz uporczywej terapii itp.²⁵

Zwieńczeniem jego badań nad podstawami i szczegółowymi problemami bioetyki było wypracowanie uzasadnionej w nurcie personalizmu realistycznego etyki medycznej. Poświęcił temu zagadnieniu dwie książki: *Elementy etyki lekarskiej* (2006) i *Spór o podstawy etyki medycznej. Teleologizm E.D. Pellegrino a kontraktualizm R.M. Veatcha* (2014), i szereg artykułów. We wstępie do pierwszej z książek prof. dr hab. med. Andrzej Szczeklik, światowej sławy lekarz, naukowiec i etyk z Collegium Medicum Uniwersytetu Jagiellońskiego, stwierdził: „Autor mówi o sprawach trudnych w sposób zrozumiały i zwięzły. Nie narzuca gotowych recept. Pobudza do namysłu nad esencjalnymi zagadnieniami etyki lekarskiej, bez której nie może istnieć medycyna”²⁶. Książka ta łączy w sobie dwa trudne do pogodzenia kryteria: kryterium naukowości filozoficznej z kryterium zrozumiałości również dla tych, którzy nie studiowali filozofii, czyli dla lekarzy i innych potencjalnych odbiorców owych analiz etycznych. Pierwsze rozdziały przedstawiają zarys źródeł i podstaw etyki lekarskiej, a następne analizują szczegółowe problemy ingerencji medycznych w początek, trwanie i koniec życia ludzkiego. Książka ta cieszy się szerokim czytelnictwem i jest dość często cytowana.

W drugiej rozprawie prof. Tadeusz Biesaga sięgnął do obecnych na gruncie amerykańskim modeli etyki medycznej, a wśród nich szczególnie do propozycji Hipokratesowej etyki dobra pacjenta rozwiniętej przez Edmunda D. Pellegrino,

22 Tenże, *Właściwe i niewłaściwe cele medycyny*, „Medycyna Praktyczna”, Vol. 5, 2004, nr 159, s. 20–25; tenże, *Dobro pacjenta celem medycyny i podstawą etyki medycznej*, „Studia Philosophiae Christianae”, Vol. 40, 2004, s. 153–165.

23 Tenże, *Pojęcie osoby a zasada jakości życia we współczesnej bioetyce*, [w:] *Ocalić cywilizację – ocalić ludzkie życie*, red. Z. Morawiec, Wydawnictwo Dehon, Kraków 2002, s. 53–64.

24 Tenże, *Personalism versus principlism in bioethics*, „Forum Philosophicum”, Vol. 8, 2003, s. 23–34; tenże, *Autonomia a godność osoby*, [w:] *Od autonomii osoby do autonomii pacjenta*, red. G. Hołub, P. Duchliński, T. Biesaga, Wydawnictwo Św. Stanisława, Kraków 2013, s. 165–183.

25 Tenże, *Elementy etyki lekarskiej*, s. 1–192.

26 Tamże, s. 8.

posługującej się kategorią moralności wewnętrznej i *telosu* medycyny (*the internal morality and the telos of medicine*). Za Pellegrino zaproponował etykę medyczną opartą na takich danych, jak: fakt choroby, akt profesji i akt medycyny. Dane te zinterpretowane teleologicznie zarówno na poziomie natury medycyny, jak też na poziomie osobowych relacji pacjent – lekarz rzucają pełniejsze światło na to, skąd praktyka medyczna wyrasta i do czego zmierza. W tej etyce medycznej działanie wyznaczają cztery formy dobra pacjenta (dobro medyczne, dobro przeżywane przez pacjenta, dobro pacjenta jako osoby i dobro duchowe pacjenta). Harmonizacja tych dóbr wymaga podejmowania decyzji w oparciu o zasadę dobroczynności-w-zaufaniu. Jest to etyka, w której wolność i decyzja przyporządkowane są godności pacjenta i lekarza oraz obiektywnemu dobru medycznemu i osobowemu. Może ona konkurować z etykami medycznymi deontologicznymi i kontraktualistycznymi opartymi głównie na zasadzie beztreściowej autonomii, kontrakcie czy legalistycznej procedurze.

Działalność organizacyjna i społeczna

Naukowa i organizacyjna działalność prof. Tadeusza Biesagi związana jest między innymi ze środowiskiem medycznym. W tym względzie kontynuował on działania swego poprzednika ks. prof. Krzysztofa Szczygła, lekarza i profesora, kierownika Katedry Bioetyki w latach 1987–1999 na Wydziale Filozoficznym UPJPII, dyrektora Międzywydziałowego Instytutu Bioetyki PAT w latach 1988–2000²⁷. Poszerzając zastane związki ze środowiskiem lekarskim, w 2002 roku nawiązał on ścisłą współpracę z redaktorami fundacji i wydawnictwa „Medycyny Praktycznej” w Krakowie. Wydawnictwo to dociera poprzez publikacje z różnych dziedzin medycyny oraz organizowane międzynarodowe i krajowe konferencje do szerokiego gremium lekarzy w Polsce. Przez wiele lat jubilat publikował w „Medycynie Praktycznej” comiesięczne artykuły z dziedziny etyki oraz był współorganizatorem sesji na tematy etyczne podczas międzynarodowych konferencji oraz corocznych szkoleń medycznych organizowanych wraz z różnymi towarzystwami lekarskimi przez wymienione środowisko medyczne dla podnoszenia kwalifikacji polskich lekarzy. Jako dyrektor Międzywydziałowego Instytutu Badań PAT (UPJPII) w latach 2000–2010 oraz redaktor sekcji etycznej w „Medycynie Praktycznej” w latach 2006–2010 włączył on do współpracy swoich współpracowników z MIB PAT. Współpraca ta rozwija się aż do dziś. W Radzie Naukowej działu Etyka w „Medycynie Praktycznej” od 2010

27 T. Biesaga, *Bioetyka na Papięskiej Akademii Teologicznej*, [w:] *Historia i przyszłość bioetyki*, red. J. Brusilo, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2009, s. 25–38.

roku zasiadają: ks. prof. Tadeusz Biesaga, prof. Włodzimierz Galewicz i dr Jerzy Umiastowski. Po roku 2010 organizacją artykułów i konferencji etycznych zajmuje się ks. dr hab. Andrzej Muszala, prof. UPJPII. Publikacje z dziedziny etyki ukazujące się w „Medycynie Praktycznej” od roku 2002, a także referaty wygłaszane na corocznych konferencjach organizowanych dla lekarzy przez to czasopismo wraz z Towarzystwem Lekarskim Internistów i Towarzystwem Lekarskim Ginekologów i Położników, a także biblioteką etyki medycznej na stronie internetowej „Medycyny Praktycznej”, która zawiera setki artykułów etyków, teologów moralistów, prawników, genetyków itd. – poszerzają wiedzę etyczną polskiego środowiska medycznego.

Tadeusz Biesaga oddziaływał na środowisko medyczne także poprzez liczne referaty o tematyce etycznej wygłaszane przez wiele lat na zaproszenie uczelni medycznych, Naczelnej Izby Lekarskiej i Okręgowych Izb Lekarskich, Towarzystw Lekarskich, Centrów Medycznych, Katedr Medycznych, Komisji Lekarskich oraz szpitali z wielu miast i ośrodków w Polsce. Nietrudno zauważyć, że w aktywności naukowej Tadeusza Biesagi, uczestnictwa w 160 międzynarodowych i krajowych sympozjach i konferencjach przeważają referaty wygłaszane w środowisku medycznym, co dobrze obrazuje pełna dokumentacja konferencji i sympozjów.

Eksperckie zaangażowanie krakowskiego bioetyka wyraża jego członkostwo w różnych komisjach etycznych: w Komisji Etycznej Krakowskiego Specjalistycznego Szpitala im. Jana Pawła II w Krakowie (od 2012–), w Komisji Etycznej na UPJPII (2016–2019), w Komitecie Bioetycznym Dziel Bonifraterskich (2016–2018).

Poszerzeniem tej aktywności praktycznej było jego uczestnictwo w różnych radach naukowych, w radach programowych czy redakcyjnych takich czasopism, jak: „Zeszyty Bioetyczne Pediatrii”, „Studia Ecologiae et Bioethicae”, „Życie i Płodność”, „Logos i Ethos”, „Seminare” i „Filozofia Chrześcijańska”.

Popularyzując wiedzę z zakresu etyki, Tadeusz Biesaga wielokrotnie zabierał głos na łamach gazet i portali internetowych. Komentował takie problemy, jak klonowanie, komórki macierzyste, selekcja eugeniczna, *in vitro*, hybrydy zwierzęco-ludzkie, przeszczepy, uporczywa terapia, klauzula sumienia, kasus Włoszki Eluany Englaro, Amerykanki Terri Schiavo, kasus prof. Bogdana Chazana, dokument bioetyczny Episkopatu Polski, kwestia legalizmu etycznego niektórych polityków i etyków itp. Jego wypowiedzi na powyższe tematy ukazywały się jako wywiady lub komentarze w telewizji Trwam, w PAP, a także w czasopismach: „Rzeczpospolita”, „Służba Zdrowia”, „Ogólnopolski System Ochrony Zdrowia”, „Galicyjska Gazeta Lekarska”, „Gazeta Akademii Medycznej w Gdańsku”, „Medical Tribune”, „Dziennik Polski”, „Gazeta Krakowska”, „Gość Niedzielny”

oraz na portalach internetowych „Medycyny Praktycznej” i „Frondy”. W sumie mamy tu do czynienia z ważnym wkładem w rozwój etyki medycznej w Polsce.

Bibliografia

- Biesaga T., *Antropologia Martina Bubera*, „Seminar”, Vol. 17, 2001, s. 225–248.
- Biesaga T., *Autonomia a godność osoby*, [w:] *Od autonomii osoby do autonomii pacjenta*, red. G. Hołub, P. Duchliński, T. Biesaga, Wydawnictwo Św. Stanisława, Kraków 2013, s. 165–183.
- Biesaga T., *Autoteleologia osoby a teleologia natury w antropologii Karola Wojtyły*, „Logos i Ethos”, Vol. 53, 2020, nr 1, s. 77–95.
- Biesaga T., *Bioetyka na Papieskiej Akademii Teologicznej*, [w:] *Historia i przyszłość bioetyki*, red. J. Brusilo, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2009, s. 25–38.
- Biesaga T., *Celczy nakaz racją działania moralnego*, [w:] *Zadania Współczesnej Metafizyki*, t. 10: *Spór o cel. Problematyka celu i celowościowego wyjaśniania*, red. A. Maryniarczyk, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2008, s. 185–196.
- Biesaga T., *Dietricha von Hildebranda epistemologiczno-ontologiczne podstawy etyki*, Towarzystwo Naukowe KUL, Rozprawy Wydziału Filozoficznego, nr 41, Lublin 1989.
- Biesaga T., *Dobro jako ratio cognitionis practicae i podstawa wyróżniania dziedziny praxis*, [w:] *Zadania Współczesnej Metafizyki*, t. 3–4: *Osoba i realizm w filozofii*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2002, s. 233–244.
- Biesaga T., *Dobro pacjenta celem medycyny i podstawą etyki medycznej*, „Studia Philosophiae Christianae”, Vol. 40, 2004, s. 153–165.
- Biesaga T., *Elementy etyki lekarskiej*, Wydawnictwo Medycyny Praktycznej, Kraków 2006.
- Biesaga T., *Godność a wolność w antropologii Karola Wojtyły*, [w:] *Ku rozumieniu godności człowieka*, red. G. Hołub, P. Duchliński, *Studia z Bioetyki*, t. 4, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2008, s. 65–76 [przedruk w: *Krakowska szkoła antropologiczna*, red. J. Kupczak, J. Majka, Wydawnictwo Naukowe PAT 2009, s. 49–56].
- Biesaga T., *Godność osoby ludzkiej a normy etyczne*, [w:] *Zadania Współczesnej Metafizyki*, t. 16: *Spór o naturę ludzką*, red. A. Maryniarczyk, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2014, s. 567–584.
- Biesaga T., *Karola Wojtyły poszukiwania etyki w „Wykładach lubelskich”*, [w:] *Historia i przyszłość bioetyki*, red. J. Brusilo, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2009, s. 65–74 [przedruk w: *Jan Paweł II. Posługa myślenia*. *Studia nad Myślą Jana Pawła II*, t. 9, red. J. Kupczak, D. Radziechowski, Wydawnictwo Naukowe UPJPII, Kraków 2011, s. 99–107].
- Biesaga T., *Norma moralności w etyce czci dla życia Alberta Schweitzera i w etyce godziwego życia Tadeusza Kotarbińskiego*, „Logos i Ethos”, Vol. 2, 2000, nr 9, s. 3–22.

- Biesaga T., *Osoba a normy etyczne*, [w:] *Spór o osobę w świetle klasycznej koncepcji człowieka*, red. P.S. Mazur, Wydawnictwo WAM, Kraków 2012, s. 113–121.
- Biesaga T., *Ossowska Maria*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozoficzna*, t. 7, red. A. Maryniarczyk i in., Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2006, s. 889–892.
- Biesaga T., *Personalism versus principlism in bioethics*, „Forum Philosophicum”, Vol. 8, 2003, s. 23–34.
- Biesaga T., *Autonomia a godność osoby*, [w:] *Od autonomii osoby do autonomii pacjenta*, red. G. Hołub, P. Duchliński, T. Biesaga, Wydawnictwo Św. Stanisława, Kraków 2013, s. 165–183.
- Biesaga T., *Personalizm K. Rahnera a personalizm K. Wojtyły w sporze o teologię moralną*, „Analecta Cracoviensia”, Vol. 32, 2000, s. 89–100.
- Biesaga T., *Personalizm realistyczny a personalizm transcendentálny w sporze o uzasadnianie norm moralnych*, [w:] *W kręgu inspiracji personalizmu etycznego: Ślipko – Tischner – Styczeń*, red. P. Duchliński, Wydawnictwo WAM, Kraków 2012, s. 133–142.
- Biesaga T., *Podstawy etyki i bioetyki*, Wydawnictwo Naukowe UPJPII, Kraków 2016.
- Biesaga T., *Pojęcie osoby a zasada jakości życia we współczesnej bioetyce*, [w:] *Ocalić cywilizację – ocalić ludzkie życie*, red. Z. Morawiec, Wydawnictwo Dehon, Kraków 2002, s. 53–64.
- Biesaga T., *Primum ethicum et primum anthropologicum et primum metaphysicum conventuntur*, „Seminare. Poszukiwania Naukowe”, Vol. 39, 2018, nr 3, s. 1–26.
- Biesaga T., *Rehabilitacja roli uczuć w życiu moralnym w ujęciu Dietricha von Hildebranda*, [w:] *Zadania Współczesnej Metafizyki*, t. 12: *Osoba i uczucia*, red. A. Maryniarczyk, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2010, s. 319–330.
- Biesaga T., *Roberta Spaemanna próba przywrócenia myślenia teleologicznego we współczesnej filozofii*, „Logos i Ethos”, Vol. 54, 2020, nr 2, s. 41–62.
- Biesaga T., *Spór o normę moralności*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 1998.
- Biesaga T., *Spór o podstawy etyki medycznej. Teleologizm E.D. Pellegrino a kontraktualizm R.M. Veatcha*, Wydawnictwo Naukowe UPJPII, Kraków 2014.
- Biesaga T., *Twórca personalizmu realistycznego*, [w:] *Testi Joannis Pauli II*, red. S. Koperk, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2009, s. 217–232.
- Biesaga T., *Właściwe i niewłaściwe cele medycyny*, „Medycyna Praktyczna”, Vol. 5, 2004, nr 159, s. 20–25.
- Bioetyka personalistyczna*, red. T. Biesaga, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2006.
- Bioetyka polska*, red. T. Biesaga, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2004.
- Krajewski K., *Etyka jako filozofia pierwsza. Doświadczenie normatywnej mocy prawdy jako źródło i podstawa etyki*, Wydawnictwo Naukowe KUL, Lublin 2006.
- Systemy bioetyki*, red. T. Biesaga, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2003.

Osiągnięcia naukowe, dydaktyczne i organizacyjne ks. prof. Tadeusza Biesagi

Promotor prac doktorskich, magisterskich,
licencjackich i podyplomowych

Ksiądz prof. dr hab. Tadeusz Biesaga jest promotorem 8 doktoratów zakończonych nadaniem stopnia doktorskiego na Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie (PAT), na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie (UPJPII), na Akademii Ignatianum w Krakowie (AIK) oraz 295 prac magisterskich, licencjackich i podyplomowych obronionych na trzech uczelniach: Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie (ATK), obecnie Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego (UKSW), Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie (PAT), a później na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie (UPJPII) oraz w Wyższej Szkole Filozoficzno-Pedagogicznej Ignatianum (WSFP), a później Akademii Ignatianum w Krakowie.

Pięć prac doktorskich obroniono na Wydziale Filozoficznym (WF) UPJPII, a trzy na Wydziale Teologicznym (WT). Rozprawy te dotyczyły problemów z fenomenologii (R. Ingarden, D. von Hildebrand), problematyki socjobiologii (E. Wilson), bioetyki (H.T. Engelhardt, P. Singer i M. Schooyans), filozofii moralności (J.H. Newman), epistemologii i etyki (D. von Hildebrand, T. Kotarbiński i T. Styczeń). Jeden z doktoratów został przeprowadzony w ramach grantu promotorskiego.

Czterech z jego doktorów ma zajęcia i pełni odpowiedzialne funkcje na różnych uczelniach, zdobywając kolejne stopnie i tytuły naukowe, łącznie z tytułem profesora.

Prace doktorskie

1. Ks. Andrzej Muszala, *Michela Schooyansa krytyka globalistycznej polityki antynatalistycznej*, WT PAT, Kraków 2002.
2. Ks. Grzegorz Hołub, *Hugo Tristrama Engelhardta koncepcja bioetyki*, WF PAT, Kraków 2003.
3. Piotr Duchliński, *Romana Ingardena ontologiczne podstawy etyki*, WF PAT, Kraków 2007.
4. Ks. Stanisław Kracik, *Antropologiczno-etyczne założenia socjologii Edwarda O. Wilsona*, WT PAT, Kraków 2008.
5. Halina Ciach, *Petera Singera antropologiczne założenia bioetyki początku życia*, WT UPJPiI, Kraków 2010.
6. Sebastian Gałęcki, *Koncepcja sumienia w filozofii moralności Johna Henry'ego Newmana*, WF UPJPiI, Kraków 2011.
7. Daniela Aleksandra Wiśniewska, *Pseudonormy w świadomości aksjologicznej w ujęciu Dietricha von Hildebranda*, WF AIK, Kraków 2014.
8. Patrycja Wałach, *Spór o etykę niezależną: Tadeusz Kotarbiński – Tadeusz Styczeń*, WF AIK, Kraków 2018.

Prace licencjackie

1. A. Bilkiewicz, *Etyczna ocena AIDS*, WF ATK, Warszawa 1996.
2. B. Kucharzewska, *Prawo do godnej śmierci*, WF ATK, Warszawa 1996.
3. A. Luzarska, *Etyczna ocena sztucznych metod prokreacji*, WF ATK, Warszawa 1996.
4. D. Pakusińska, *New Age gnozą XX wieku*, WF ATK, Warszawa 1996.
5. Joanna Buczkowska, *Personalistyczna koncepcja seksualności w ujęciu Karola Wojtyły*, WSFP Ignatianum, Kraków 2004.
6. Magdalena Całka, *Romana Ingardena aksjologiczna koncepcja odpowiedzialności*, WF WSFP Ignatianum, Kraków 2004.
7. Anna Chojnacka, *Antropologiczny status embrionu ludzkiego i jego prawa do życia*, WF WSFP Ignatianum, Kraków 2004.
8. Edyta Fabian, *Prawo do życia osób niepełnosprawnych*, WF WSFP Ignatianum, Kraków 2004.
9. Katarzyna Gach, *Etyka postmodernistyczna Zygmunta Baumana*, WF WSFP Ignatianum, Kraków 2004.
10. Karolina Glazer, *Współczesny ateizm a nauczania Kościoła*, WF WSFP Ignatianum, Kraków 2004.

11. Ewa Jorosz, *Rodzina jako „communio personarum” w ujęciu Jana Pawła II*, WF WSFP Ignatianum, Kraków 2004.
12. Marcin Kochanek, *Etyczna ocena eksperymentów lekarskich przeprowadzanych na więźniach obozów koncentracyjnych*, WF WSFP Ignatianum, Kraków 2004.
13. Anna Kudła, *Godność osoby podstawą etyki personalistycznej*, WF WSFP Ignatianum, Kraków 2004.
14. Maria Langer, *Niezmiennosc norm w ujęciu Marii Ossowskiej*, WF WSFP Ignatianum, Kraków 2004.
15. Anna Owczarska, *Etyka chrześcijańska wobec eutanazji*, WF WSFP Ignatianum, Kraków 2004.
16. Tomasz Sugier, *Tadeusza Czyżowskiego koncepcja etyki*, WF WSFP Ignatianum, Kraków 2004.
17. Renata Tokarz, *Antropologiczne założenia psychiatrii Viktora Emila Frankla*, WF WSFP Ignatianum, Kraków 2004.
18. Paweł Urgacz, *Krytyka liberalizmu ekonomicznego*, WF WSFP Ignatianum, Kraków 2004.
19. Milena Chudobka, *Etyka przedmatrzeńska w seksuologii Zbigniewa Lwa-Starowicza*, WF WSFP Ignatianum, Kraków 2005.
20. Ewa Sędzik, *Tadeusza Kotarbińskiego etyka niezależna*, WF WSFP Ignatianum, Kraków 2005.
21. Jakub Gardziel, *Martina Buber a zasada dialogiczna*, WF WSFP Ignatianum, Kraków 2005.
22. Barbara Krasoń, *Etyczna ocena pobierania komórek macierzystych*, WF WSFP Ignatianum, Kraków 2005.
23. Michał Masłowski, *Emocjonalna odpowiedź na wartość podstawą życia moralnego według Dietricha von Hildebranda*, WF WSFP Ignatianum, Kraków 2005.
24. Bernard Mozdzeń, *Etyczno-religijne implikacje socjologii Edwarda O. Wilsona*, WF WSFP Ignatianum, Kraków 2005.
25. Maria Tomala, *Józefa Tischnera koncepcja wolności*, WF WSFP Ignatianum, Kraków 2005.
26. Ewa Żulikowska, *Transplantacje w świetle etyki chrześcijańskiej*, WF WSFP Ignatianum, Kraków 2005.
27. Andrzej Czech, *Koncepcja poznania moralnego w ujęciu Franza Brentano*, WF WSFP Ignatianum, Kraków 2006.
28. Agnieszka Frankowska, *Sens życia w ujęciu Alberta Camusa*, WF WSFP Ignatianum, Kraków 2006.
29. Michał Karnawalski, *Etyka komputerowa*, WF WSFP Ignatianum, Kraków 2006.

30. Anna Papciak, *Koncepcja sumienia w encyklice Jana Pawła II „Veritatis splendor”*, WF WSFP Ignatianum, Kraków 2006.
31. Ewelina Sroczyńska, *Henryka Elzenberga teoria wartości*, WF WSFP Ignatianum, Kraków 2006.
32. Damian Żak, *Etyka praktyczna Józefa Bocheńskiego*, WF WSFP Ignatianum, Kraków 2006.
33. Anna Żychowska, *Potrzeba sensu życia w egzystencjalizmie Gabriela Marcela*, WF WSFP Ignatianum, Kraków 2006.
34. Krzysztof Augustyniak SJ, *Antropologiczno-etyczne podstawy skautowej metody wychowawczej*, WF WSFP Ignatianum, Kraków 2007.
35. Andrzej Fijałkowski, *C.S. Lewisa poszukiwanie uzasadnienia moralności*, WF WSFP Ignatianum, Kraków 2007.
36. Rafał Skarżyński, *Ryszarda Legutki krytyka liberalizmu*, WF WSFP Ignatianum, Kraków 2007.
37. Grzegorz Ciępka, *Juliana Aleksandrowicza etyka medyczna*, WF WSFP Ignatianum, Kraków 2008.
38. Bogumiła Kozak-Bieniek, *Ericha Fromma krytyka społeczeństwa*, WF WSFP Ignatianum, Kraków 2008.
39. Marta Uszko, *Godność a wolność w ujęciu Karola Wojtyły, Jana Pawła II*, WF WSFP Ignatianum, Kraków 2008.
40. Marta Węgrzyn, *Bioetyka początku życia w dokumentach Jana Pawła II*, WF WSFP Ignatianum, Kraków 2008.
41. Ewelina Żołyńska, *Antropologiczne założenia psychoanalizy Karen Horney*, WF WSFP Ignatianum, Kraków 2009.
42. Mateusz Gonet, *Problemy etyczne prawodawstwa transplantacyjnego*, WF UPJPII, Kraków 2010.
43. Agnieszka Jamróz, *Ekofilozofia Konrada Waloszczyka*, WF UPJPII, Kraków 2010.
44. Joanna Komorowska, *Andrzeja Szczeklika próba filozofii medycyny*, WF UPJPII, Kraków 2010.
45. Karolina Kuczek, *Sumienie w praktyce medycznej*, WF UPJPII, Kraków 2010.
46. Karolina Opala, *Eksperymenty na więźniach w obozach nazistowskich*, WF UPJPII, Kraków 2010.
47. Leszek Grzebień, *Ericha Fromma koncepcja wolności*, WF WSFP Ignatianum, Kraków 2010.
48. Łukasz Hanczakowski, *Kazimierza Dąbrowskiego dezintegracja pozytywna*, WF WSFP Ignatianum, Kraków 2010.
49. Anna Kaczkowska, *Sens życia w ujęciu J.P. Sartre’a*, WF WSFP Ignatianum, Kraków 2010.

50. Łukasz Kapecki, *Etyka wobec dopingu w sporcie*, WF WSFP Ignatianum, Kraków 2010.
51. Jarosław Mikuczewski SJ, *Roberta Spaemanna spór o osobę*, WF WSFP Ignatianum, Kraków 2010.
52. Sylwia Barbara Grunwald, *Spór o podstawy sumienia w encyklice „Veritatis splendor” Jana Pawła II*, WF WSFP Ignatianum, Kraków 2011.
53. Monika Uszko, *Rola uczuć w życiu moralnym w ujęciu Dietricha von Hildebranda*, WF WSFP Ignatianum, Kraków 2011.
54. Sylwia Nalik, *Charlesa Taylora tożsamość podmiotu*, WF AIK, Kraków 2013.
55. Ewelina Rech, *Sens cierpienia*, WF AIK, Kraków 2013.
56. Rafał Strzebrakowski SJ, *Fundamental Aspects of the Medical Ethics of Edmund Pellegrino*, WF AIK, Kraków 2013.
57. Angelika Jędrzejowska, *Rozwój myśli filozoficznej Edyty Stein*, WF UPJPII, Kraków 2013.
58. Natalia Kaleta, *Tadeusza Kilanowskiego etyka końca życia*, WF AIK, Kraków 2014.
59. Katarzyna Michalik, *Filozofia człowieka w ujęciu Pierre’a Teilharda de Chardin*, WF UPJPII, Kraków 2015.
60. Mateusz Łukaszewicz, *Godność a wolność u podstaw etyki w ujęciu Tadeusza Stycznia*, WF UPJPII, Kraków 2016.
61. Katarzyna Maria Surma, *Spór o klauzulę sumienia*, WF UPJPII, Kraków 2016.
62. Katarzyna Zimoch, *Etyczna ocena transplantacji*, WF UPJPII, Kraków 2016.
63. Irena Brzeska, *Klauzula sumienia farmaceutów w Polsce*, WF UPJPII, Kraków 2018.

Prace magisterskie

1. Agata Szmidt, *Dietricha von Hildebranda koncepcja świadomości moralnej*, WF ATK, Warszawa 1990.
2. Małgorzata Głabisz, *Resentyment a etos moralny w ujęciu M. Schelera*, WF ATK Warszawa 1992.
3. J. Gruszka, *K. Wojtyły i T. Stycznia propozycja metodologicznego modelu etyki*, WF ATK, Warszawa 1993.
4. D. Kubaszewski, *Etyczne implikacje seksuologii Kazimierza Imielińskiego*, WF ATK, Warszawa 1995.

5. Jan Grabiec, *Etyczne implikacje myśli społeczno-politycznej Stefana Kisielewskiego*, WF ATK Warszawa 1996.
6. Tomasz Kijowski, *Podstawy etyki w ujęciu Giuseppe Abby*, WT PAT, Kraków 1998.
7. Grzegorz Hołub, *Etyczne implikacje postmodernizmu*, WT PAT, Kraków 1999.
8. Aneta Bednarczyk, *Tadeusza Stycznia personalistyczne podstawy etyki*, WT PAT, Kraków 2000.
9. Marcin Nowak, *Adama Rodzińskiego personalistyczne podstawy etyki*, WT PAT, Kraków 2000.
10. Eryk Giertuga, *Etyczne implikacje psychiatrii Antoniego Kępińskiego*, WT PAT, Kraków 2000.
11. Oleg Żurawski, *Propozycja jedności teologii i filozofii w świetle encykliki Jana Pawła II „Fides et ratio”*, WT PAT, Kraków 2001.
12. Katarzyna Kościelniak, *Ekologia prenatalna Włodzimierza Fijałkowskiego*, WF PAT, Kraków 2002.
13. Barbara Jachimiak, *Ocena etyczna transgenicznych manipulacji genetycznych na roślinach*, WT PAT, Kraków 2002.
14. Grzegorz Jasek, *Sumienie a prawda moralna w tle encykliki „Veritatis splendor”*, WT PAT, Kraków 2002.
15. Lesław Rakocz, *Etyka i metaetyka Iji Lazari-Pawłowskiej*, WF PAT, Kraków 2002.
16. Katarzyna Tyduś, *Zasada godności życia a zasada jakości życia w bioetyce*, WF PAT, Kraków 2002.
17. Alina Taras, *Karta pracowników Służby Zdrowia a etyka lekarska*, WT PAT, Kraków 2002.
18. Grzegorz Hołub, *Hugo Tristrama Engelhardta koncepcja bioetyki laickiej*, WF PAT, Kraków 2002.
19. Agnieszka Wójcik, *Etyczne implikacje seksuologii Zbigniewa Lwa-Starowicza*, WT PAT, Kraków 2002.
20. Mariusz Chrapko, *Antropologia humanistyczna Ericha Fromma*, WF PAT, Kraków 2003.
21. Piotr Duchliński, *Separacja jako proces formowania przedmiotu metafizyki w tomizmie egzystencjalnym*, WF PAT, Kraków 2003.
22. Peter Jakub, *Zhodnotenie antikoncepcje z etického hľadiska (Etyczna ocena antykoncepcji)*, WT PAT, Kraków 2003.
23. Halyna Karpyn, *Problemy etyczno-moralne związane z AIDS*, WT PAT, Kraków 2003.
24. Aleksandra Madeyska, *Józefa Majki personalistyczne podstawy demokracji*, WF PAT, Kraków 2003.

25. Grzegorz Mazur, *Etyczna ocena legalizacji eutanazji w Holandii*, WT PAT, Kraków 2003 (druk: seria Prace i Sympozja, t. 7, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2003).
26. Agnieszka Rudziewicz, *Tendencje eugeniczne w diagnostyce prenatalnej*, WT PAT, Kraków 2003.
27. Artur Świeży, *Współczesna dyskusja etyczna wokół medycznej definicji śmierci*, WT PAT, Kraków 2003.
28. Anna Tadla, *Dietricha von Hildebranda koncepcja iluzji aksjologicznej*, WF PAT, Kraków 2003.
29. Marek Redlich, *Zasada świętości życia ludzkiego w przemówieniach Jana Pawła II*, WT PAT, Kraków 2004.
30. Igor Taras, *Etyczne różnice w nauczaniu Kościołów katolickiego i prawosławnego w kwestii rozwodu i ponownego małżeństwa*, WT PAT, Kraków 2004.
31. Ewa Wdowiak, *Koncepcja moralności chrześcijańskiej w twórczości Clive'a Staplesa Lewisa*, WT PAT, Kraków 2004.
32. Agnieszka Gramala, *Antoniego Siemianowskiego koncepcja sumienia*, WF WSFP Ignatianum, Kraków 2004.
33. Sebastian Moryń, *Etyka fenomenologiczna Dietricha von Hildebranda wobec etyki tomistycznej*, WF WSFP Ignatianum, Kraków 2004.
34. Ewa Jarosz, *Zagrożenia rodziny współczesnej według nauczania Jana Pawła II*, WF WSFP Ignatianum, Kraków 2005.
35. Ilona Adamska, *Etyczna ocena alkoholizmu*, WF PAT, Kraków 2006.
36. Mirosław Czwartek, *Antropologiczno-etyczne założenia działalności Międzynarodowej Federacji Planowanego Rodzicielstwa*, WT PAT, Kraków 2006.
37. Edyta Ćwiklik, *Marii Ossowskiej propozycja etyki naukowej*, WF PAT, Kraków 2006.
38. Sebastian Gałęcki, *Alasdaira Macintyre'a renesans etyki cnót*, WF PAT, Kraków 2006.
39. Jerzy Gonta, *Polski Kodeks Etyki Lekarskiej w świetle nauczania Jana Pawła II*, WT PAT, Kraków 2006.
40. Rafał Górszczyk, *Etyka wychowawcza w ujęciu Jacka Woronieckiego OP*, WF PAT, Kraków 2006.
41. Anna Hryńczak, *Bioetyka Alojzego Marcola*, WT PAT, Kraków 2006.
42. Anna Juszcak, *Friedricha Augusta von Hayeka koncepcja wolności*, WF PAT, Kraków 2006.
43. Magdalena Kania, *Polska Szkoła Filozofii Medycyny*, WF PAT, Kraków 2006.
44. Małgorzata Kijewska-Zdeb, *Vittorio Possentiego krytyka współczesnego nihilizmu*, WF PAT, Kraków 2006.

45. Julia Marta Knurek, *Nietzscheańska idea śmierci Boga i jej etyczne implikacje*, WT PAT, Kraków 2006.
46. Tomasz Łata, *Opieka hospicyjna wobec eutanazji*, WT PAT, Kraków 2006.
47. Ewelina Machniak, *Pryncypializm w bioetyce*, WT PAT, Kraków 2006.
48. Agnieszka Moryc-Drabik, *Petera Singera etyka wyzwolenia zwierząt*, WF PAT, Kraków 2006.
49. Anna Ożóg, *Etyczna ocena pozyskiwania i wykorzystania embrionalnych komórek macierzystych człowieka*, WF PAT, Kraków 2006.
50. Joanna Puczyńska, *Etyka wobec kary śmierci*, WF PAT, Kraków 2006.
51. Mirosław Płonka, *Etyczna ocena wykorzystania komórek macierzystych*, WT PAT, Kraków 2006.
52. Joanna Zając, *Etyczne aspekty dopingu w sporcie*, WF PAT, Kraków 2006.
53. Teresa Brzegowa, *Leszka Kołakowskiego rozwój myśli filozoficznej*, WF WSFP Ignatianum, Kraków 2006.
54. Anna Chojnacka, *Tadeusza Kielanowskiego etyka medyczna*, WF WSFP Ignatianum, Kraków 2006.
55. Michał Karnawalski, *Etyka komputerowa a Internet*, WF WSFP Ignatianum, Kraków 2006.
56. Marcin Kochanek, *Etyczne granice uporczywej terapii*, WF WSFP Ignatianum, Kraków 2006.
57. Barbara Krasoń, *Etyczna ocena diagnostyki prenatalnej*, WF WSFP Ignatianum, Kraków 2006.
58. Maria Langer, *Marii Ossowskiej koncepcja etyki*, WF WSFP Ignatianum, Kraków 2006.
59. Bernard Możdżeń, *Ewolucyjna geneza moralności w socjologii Edwarda O. Wilsona*, WF WSFP Ignatianum, Kraków 2006.
60. Tomasz Sugier, *Władysława Stróżewskiego etyka afirmacji*, WF WSFP Ignatianum, Kraków 2006.
61. Maria Tomala, *Józefa Tischnera rozwój myśli etycznej*, WF WSFP Ignatianum, Kraków 2006.
62. Paweł Urgacz, *Personalizm ekonomiczny*, WF WSFP Ignatianum, Kraków 2006.
63. Litwa Patrycja, *Problematyka etyczna prawodawstwa transplantacyjnego w Polsce*, WF PAT, Kraków 2007.
64. Iwona Stolarska, *Bioetyka kulturowa Kazimierza Szewczyka*, WF PAT, Kraków 2007.
65. Żaba Dorota, *Zbigniewa Szawarskiego bioetyka początku życia*, WT PAT, Kraków 2007.
66. Kudła Anna, *Koncepcja osoby w tomizmie egzystencjalnym M.A. Krapca*, WF WSFP Ignatianum, Kraków 2007.

67. Jakub Porębski, *Antropologia filozoficzna w teorii dezintegracji pozytywnej Kazimierza Dąbrowskiego*, WF WSFP Ignatianum, Kraków 2007.
68. Milena Chudobska, *Dewiacje seksualne w ocenie etycznej*, WF WSFP Ignatianum, Kraków 2007.
69. Agnieszka Bączek, *Etyka niezależna w filozofii polskiej*, WF PAT, Kraków 2008.
70. Dariusz Kowalczyk, *Etyka odpowiedzialności dla cywilizacji technicznej*, WT PAT, Kraków 2008.
71. Marcin Pasternak, *Etyczna ocena medycyny nazistowskiej*, WT PAT, Kraków 2008.
72. Roman Pop, *Diagnostyka prenatalna a aborcja*, WT PAT, Kraków 2008.
73. Andrzej Suchecki, *Arystotelesowska koncepcja szczęścia*, WF PAT, Kraków 2008.
74. Karolina Zadęcka, *Etyka niezależna Tadeusza Kotarbińskiego*, WF PAT, Kraków 2008.
75. Jakub Gardziel, *Józefa Bogusza etyka medyczna*, WF WSFP Ignatianum, Kraków 2008.
76. Izabela Biłek-Wróbel, *Etyczna ocena sztucznego zapłodnienia*, WF WSFP Ignatianum, Kraków 2008.
77. Anna Papciak, *Założenia antropologiczne Europejskiej Konwencji Bioetycznej*, WF WSFP Ignatianum, Kraków 2008.
78. Andrzej Czech, *Etyka reklamy*, WF WSFP Ignatianum, Kraków 2008.
79. Agnieszka Frankowska-Górka, *Dramat dobra i zła natury człowieka w dziełach Fiodora Dostojewskiego*, WF WSFP Ignatianum, Kraków 2008.
80. Grzegorz Rus, *Krytyka światopoglądu naukowego w eko-filozofii Henryka Skolimowskiego*, WF WSFP Ignatianum, Kraków 2008.
81. Monika Heinar, *Etyka Władysława Biegańskiego*, WF WSFP Ignatianum, Kraków 2008.
82. Anna Żychowska, *Etyka niezależna Tadeusza Czeżowskiego*, WF WSFP Ignatianum, Kraków 2008.
83. Elżbieta Klag, *Etyka czci dla życia Alberta Schweitzera a polska eko-filozofia*, WF PAT, Kraków 2009.
84. Joanna Smęder, *Kultura życia a kultura śmierci*, WF UPJPII, Kraków 2009.
85. Aleksandra Rakowska, *Etyka Antoniego Siemianowskiego*, WF WSFP Ignatianum, Kraków 2009.
86. Anna Owczarska, *Koncepcja osoby u podstaw etyki Petera Singera*, WF WSFP Ignatianum, Kraków 2009.
87. Oskar Skubisz, *Etyka medyczna Edwarda Ruzżyłty*, WF WSFP Ignatianum, Kraków 2009.

88. Marek Łukasz, *Człowiek jako homo viator w ujęciu Gabriela Marcela*, WF WSFP Ignatianum, Kraków 2009.
89. Dominika Śmiech, *Andrzeja Szostka etyka personalistyczna*, WF WSFP Ignatianum, Kraków 2010.
90. Marta Uszko-Barniak, *Teleologia a autoteleologia w ujęciu Karola Wojtyły*, WF WSFP Ignatianum, Kraków 2010.
91. Paweł Michalewski, *Antropologiczne podstawy determinizmu w socjologii*, WF UPJPII, Kraków 2010.
92. Paweł Sułko, *Uporczywa terapia a odżywianie i nawadnianie terminalnie chorego*, WSD WT UPJPII, Kraków 2010.
93. Marcin Śnieżyński, *Karola Wojtyły personalistyczna koncepcja uczestnictwa*, WSDTS WT UPJPII, Kraków 2010.
94. Andrzej Urbańczyk, *Mistyka i metafizyka w antropologii Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, WSDTS WT UPJPII, Kraków 2010.
95. Adam Fundakowski, *Karola Wojtyły poszukiwanie doświadczenia moralności*, WF UPJPII, Kraków 2011.
96. Tomasz Gosławski, *Elisabeth Kübler-Ross etyka końca życia*, WF UPJPII, Kraków 2011.
97. Tomasz Korta, *Personalistyczna koncepcja seksualności w ujęciu Karola Wojtyły*, WF UPJPII, Kraków 2011.
98. Aleksandra Pałka, *Kondycja człowieka w cywilizacji technokratycznej*, WF UPJPII, Kraków 2011.
99. Rafał Skarżyński, *Pozytywizm prawny a prawo natury*, WF WSFP Ignatianum, Kraków 2011.
100. Wojciech Klag, *Feliksa Konecznego poszukiwanie podstaw cywilizacji*, WF WSFP Ignatianum, Kraków 2011.
101. Patrycja Wałach, *Antropologia w encyklikach Jana Pawła II*, WF WSFP Ignatianum, Kraków 2011.
102. Magdalena Fundament, *Etyka Tadeusza Stycznia*, WF WSFP Ignatianum, Kraków 2011.
103. Bernard Kruczyński, *Fryderyka Nietzschego krytyka etyki chrześcijańskiej*, WF AIK, Kraków 2011.
104. Karolina Urgacz, *Józefa Majki etyka życia gospodarczego*, WF AIK, Kraków 2012.
105. Ewelina Żołyńska, *Podstawy etyki zawodowej*, WF AIK, Kraków 2011.
106. Łukasz Hanczakowski, *Antoniego Kepińskiego sposoby przezwyciężania lęku*, WF AIK, Kraków 2012.
107. Bogumił Strączek, *Między pragnieniem a przemocą. Antropologia René Girarda*, WF AIK, Kraków 2012.

108. Magdalena Darska, *Etyka wobec problemów opieki nad dziećmi terminalnie chorymi*, WT UPJPII, Kraków 2012.
109. Diana Flaga, *Spór o dopuszczalność kary śmierci*, WT UPJPII, Kraków 2012.
110. Kamil Gołuszka, *Normana Forda status embrionu ludzkiego*, WSD WT UPJPII, Kraków 2012.
111. Karolina Opala, *Źródła selekcji eugenicznej*, WF UPJPII, Kraków 2012.
112. Bartłomiej Przybylski, *Zygmunta Baumaną postmodernistyczna etyka seksualna*, WSDTS WT UPJPII, Kraków 2012.
113. Paulina Łośko, *Podstawy etyki w eko-filozofii Zdzisławy Piątek*, WF AIK, Kraków 2013.
114. Dariusz Dąbrowski, *Rozwój moralno-religijny w ujęciu Dietricha von Hildebranda*, WSDTS WT UPJPII, Kraków 2013.
115. Anna Kublik, *Adama Rodzińskiego antropologiczne podstawy kultury*, WT UPJPII, Kraków 2013.
116. Patrycja Smoleńska, *Status embrionu ludzkiego w ujęciu Petera Singera*, WF UPJPII, Kraków 2013.
117. Sylwia B. Grunwald, *Bernarda Häringa podstawy moralności*, WF AIK, Kraków 2014.
118. Ewelina Rech, *Tożsamość osobowa w ujęciu Paula Ricoeura*, WF AIK, Kraków 2014.
119. Łukasz Auguściak, *Etyczna ocena zapłodnienia in vitro*, WSDTS WT UPJPII, Kraków 2014.
120. Elżbieta Biernacka, *Etyczna ocena badań genetycznych i poradnictwa genetycznego*, WT UPJPII, Kraków 2014.
121. Grzegorz Dłużniak, *Wybór osoby do więzi małżeńskiej w ujęciu Karola Wojtyły*, WSDTS WT UPJPII, Kraków 2014.
122. Katarzyna Gąsienica, *Dietricha von Hildebranda istota miłości*, WT UPJPII, Kraków 2014.
123. Maciej Jabłoński, *NaProTechnologia – fakt medyczny i ocena etyczna*, WT UPJPII, Kraków 2014.
124. Piotr Pączkowski, *Etyczna ocena eugenizmu i aborcjonizmu Margaret Sanger*, WSDTS WT UPJPII, Kraków 2014.
125. Paweł Najduch, *Hansa Jonasa teoria odpowiedzialności*, WF AIK, Kraków 2014.
126. Regina Chlebda, *Rozwój międzywojennego eugenizmu w Polsce*, WT UPJPII, Kraków 2015.
127. Diana Flaga, *Filozofia kultury w ujęciu Adama Rodzińskiego*, WT UPJPII, Kraków 2015.
128. Joanna Gawelda, *Alasdaira MacIntyre'a krytyka etyki nowożytnej i współczesnej*, WF UPJPII, Kraków 2015.

129. Tomasz Koncewicz, *Świadoma zgoda pacjenta*, WT UPJPII, Kraków 2015.
130. Angelika Jędrzejowska, *Dietricha von Hildebranda filozofia wspólnoty*, WF UPJPII, Kraków 2015.
131. Karolina Ciężak, *Protezy bioniczne w kontekście problematyki cielesności i tożsamości podmiotu osobowego*, WF AIK, Kraków 2015.
132. Monika Donatowicz, *Od fenomenologii do metafizyki stanowienia. Karol Wojtyła – Dietrich von Hildebrand*, WF AIK, Kraków 2015.
133. Mateusz Kowalcze, *Ocena etyczna tworzenia hybryd ludzko-zwierzęcych*, WF AIK, Kraków 2015.
134. Beata Grzegorzczak, *Opieka paliatywna wobec eutanazji*, WF AIK, Kraków 2015.
135. Paweł Filipiak, *Piotra Lenartowicza SJ filozofia życia*, WT UPJPII, Kraków 2016.
136. Patrycja Duszyńska, *Kontrowersje wokół definicji śmierci mózgowej*, WF AIK, Kraków 2016.
137. Natalia Kaleta, *Etyczna ocena ulepszania genetycznego*, WF AIK, Kraków 2016.
138. Marcin Murzyn, *Petera Singera zasady ochrony zwierząt*, WF AIK, Kraków 2016.
139. Aleksandra Drzał, *Etyka wobec szczepień*, WF UPJPII, Kraków 2018.
140. Szczepan Kaleciak, *Renesans cnót w etyce etycznej Edmunda Pellegrino*, WT UPJPII, Kraków 2019.
141. Jakub Jurek, *Etyczna ocena medycznych eksperymentów Josefa Mengele w KL Auschwitz*, WT UPJPII, Kraków 2019.
142. Patryk Chmielewski, *Etyczne problemy hodowli narządów do transplantacji*, WSDTS WT UPJPII, Kraków 2020.
143. Mirosław Kosiec, *Rezygnacja z resuscytacji w kontekście uporczywej terapii*, WSDTS WT UPJPII, Kraków 2022.

Prace podyplomowe

1. Czesława Baś, *Rodzina jako communio personarum w ujęciu Jana Pawła II*, PSB PAT, Kraków 2003.
2. Marta Ciembronowicz, *Problem definicji śmierci*, PSB PAT, Kraków 2003.
3. Maria Ćwiertnia, *Klonowanie a tożsamość człowieka*, PSB PAT, Kraków 2003.
4. Katarzyna Dudek, *Wartości duchowe i religijne w relacji lekarz – pacjent*, PSB PAT, Kraków 2003.

5. Andrzej Grudzień, *Kryterium człowieczeństwa embrionu ludzkiego*, PSB PAT, Kraków 2003.
6. Jan Iwaszczyszyn, *Etyczna ocena eutanazji*, PSB PAT, Kraków 2003.
7. Robert Janik, *Bioetyka kulturowa*, PSB PAT, Kraków 2003.
8. Kinga Janowicz, *Etyczna ocena badań prenatalnych*, PSB PAT, Kraków 2003.
9. Władysław Mrówka, *Etyka wobec transplantacji narządów*, PSB PAT, Kraków 2003.
10. Zofia Sadowa, *Etyka wobec inżynierii genetycznej*, PSB PAT, Kraków 2003.
11. Ewa Wdowiak, *Koncepcja moralności chrześcijańskiej C.L. Lewisa*, PSB PAT, Kraków 2003.
12. Bartosz Adamów, *Podmiotowość człowieka w okresie prenatalnym w debacie MIN 2003–2004*, PSB PAT, Kraków 2006.
13. Grzegorz Jagła, *Wartość medycyny paliatywnej w perspektywie etyki medycznej*, PSB PAT, Kraków 2006.
14. Elżbieta Jasiewicz, *Cywilizacja śmierci a cywilizacja życia*, PSB PAT, Kraków 2006.
15. Anna Kołodziej, *Bioetyka Join Centre for Bioethics University of Toronto*, PSB PAT, Kraków 2006.
16. Bernadeta Kowalska, *Etyczna ocena transplantacji narządów*, PSB PAT, Kraków 2003.
17. Ewa Kurleto-Kalitowska, *Ericha Fromma krytyka cywilizacji technicznej*, PSB PAT, Kraków 2006.
18. Jadwiga Leszczuk, *Etyczno-społeczny aspekt polskiej ustawy transplantacyjnej*, PSB PAT, Kraków 2006.
19. Władysław Ochmański, *Medycyna wobec eutanazji*, PSB PAT, Kraków 2003 (druk: Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2006).
20. Agata Ogórka, *Założenia antropologiczne Kodeksu Etyki Aptekarza RP*, PSB PAT, Kraków 2006.
21. Tomasz Ogórek *Etyka marketingu farmaceutycznego*, PSB PAT, Kraków 2006.
22. Maria Olczyk, *Etyczne i medyczno-społeczne aspekty wieku podeszłego*, PSB PAT 2006.
23. Barbara Piechuta, *Etyka lekarska Józefa Bogusza*, PSB PAT, Kraków 2006.
24. Grażyna Polańska-Simińska, *Etyczna ocena klonowania człowieka*, PSB PAT, Kraków 2006.
25. Lucyna Rajczykowska, *Hospicja jako odpowiedź na zagrożenia eutanazją we współczesnym świecie*, PSB PAT, Kraków 2006.
26. Elżbieta Skupień, *Granice terapii*, PSB PAT, Kraków 2006.

27. Maria Szymaczek, *Mysł psychiatryczna i etyczna Antoniego Kępińskiego*, PSB PAT, Kraków 2006.
28. Lidia Węgrzynowicz, *Etyka cnót w medycynie*, PSB PAT, Kraków 2006.
29. Beata Zielińska, *Personalizm wobec współczesnych technik prokreacji*, PSB PAT, Kraków 2006.
30. Izabela Brzezinka, *Prawa człowieka w okresie prenatalnym*, PSB PAT, Kraków 2008.
31. Katarzyna Darzycka-Pazdan, *Banki krwi pępowinowej w Polsce*, PSB PAT, Kraków 2008.
32. Ewa Dużyk, *Włodzimierza Fijałkowskiego naturalne metody planowania rodziny*, PSB PAT, Kraków 2008.
33. Joanna Gil, *Etyka firm farmaceutycznych*, PSB PAT, Kraków 2008.
34. Anna Górny, *Paradoksy proeutanatycznej argumentacji etyki jakości życia*, PSB PAT, Kraków 2008.
35. Marzena Jagielska, *Podmiotowość człowieka chorego i umierającego*, PSB PAT, Kraków 2008.
36. Anna Januszewska, *Etyczna ocena zapłodnienia in vitro*, PSB PAT, Kraków 2008.
37. Katarzyna Januszewska, *Środki proporcjonalne i nieproporcjonalne*, PSB PAT, Kraków 2008.
38. Małgorzata Kisielewska-Szych, *Granice terapii terminalnie chorych dzieci*, PSB PAT, Kraków 2008.
39. Marcin Kochanek, *Tendencje eugeniczne w bioetyce*, PSB PAT, Kraków 2008.
40. Monika Korzeniewska, *Godność człowieka starszego we współczesnym świecie*, PSB PAT, Kraków 2008.
41. Ewa Zbroja, *Etyczna ocena ustawy transplantacyjnej*, PSB PAT, Kraków 2008.
42. Waldemar Bułat, *Autonomia osoby chorej psychicznie*, PSB UPJPII, Kraków 2010.
43. Anna Caputa, *Sztuczne odżywianie a eutanazja*, PSB UPJPII, Kraków 2010.
44. Małgorzata Chrupek, *Indukowane pluripotencjalne komórki macierzyste (iPSC) – ocena etyczna*, PSB UPJPII, Kraków 2010.
45. Sabina Czernecka, *Granica ratowania życia a uporczywa terapia*, PSB UPJPII, Kraków 2010.
46. Katarzyna Czyżowicz, *Godność człowieka w opiece psychiatrycznej*, PSB UPJPII, Kraków 2010.
47. Aleksandra Drozd-Rzoska, *Etyka ochrony zwierząt*, PSB UPJPII, Kraków 2010.

48. Elżbieta Grochal, *Eksperymenty na zwierzętach – nauka a etyka*, PSB UPJPII, Kraków 2010.
49. Gabriela Jagieła, *Terapia osób uzależnionych od środków odurzających*, PSB UPJPII, Kraków 2010.
50. Ks. Artur Janiec, *Niepełnosprawność – głuchota – jej konsekwencje społeczne i etyczne*, PSB UPJPII, Kraków 2010.
51. Ks. Jan Kaczkowski, *Problem autonomii pacjenta w terminalnej fazie choroby nowotworowej*, PSB UPJPII, Kraków 2010.
52. Magdalena Kula, *Dylematy etyczne opieki nad pacjentami w stanie wegetatywnym*, PSB UPJPII, Kraków 2010.
53. Jolanta Kuś, *Testament życia*, PSB UPJPII, Kraków 2010.
54. Dobrochna Kwiecińska, *Etyka wobec medycyny plastycznej*, PSB UPJPII, Kraków 2010.
55. Jolanta Mazur, *W poszukiwaniu godnej śmierci*, PSB UPJPII, Kraków 2010.
56. Jarosław Mikuczewski, *Roberta Spaemanna krytyka utylitaryzmu*, PSB UPJPII, Kraków 2010.
57. Krystyna Stopa, *Humanizacja medycyny w świetle nauczania Jana Pawła i II Karty Pracowników Służby Zdrowia*, PSB UPJPII, Kraków 2010.
58. Elżbieta Szpyt, *Sumienie w praktyce medycznej*, PSB UPJPII, Kraków 2010.
59. Bogumił Baran-Osak, *Stanowiska różnych religii wobec śmierci*, PSB UPJPII, Kraków 2012.
60. Anna Cieślińska, *Transplantacje ex mortuo jako dar*, PSB UPJPII, Kraków 2012.
61. Sylwia Frajberg, *Eugenika ukryta*, PSB UPJPII, Kraków 2012.
62. Agnieszka Jaluwska, *Hospicjum perinatalne. Praktyczne aspekty paliatywnej opieki perinatalnej*, PSB UPJPII, Kraków 2012.
63. Amelia Kowalczyk, *Syndrom poaborcyjny*, PSB UPJPII, Kraków 2012 (druk: Wydawnictwo św. Stanisława BM, Kraków 2014).
64. Sabina Laski, *Spory wokół nowej definicji śmierci*, PSB UPJPII, Kraków 2012.
65. Magdalena Markowska, *Opieka paliatywna szansą na godne umieranie*, PSB UPJPII, Kraków 2012.
66. Daria Miłkuła-Wesołowska, *Naprotechnologia – aspekt medyczno-organizacyjny*, PSB UPJPII, Kraków 2012.
67. Beata Patrzykąt, *Sens cierpienia*, PSB UPJPII, Kraków 2012.
68. Anna Babiarsz, *Sowiecka psychiatria represyjna. Aspekt historyczny, założenia ideologiczne*, PSB UPJPII, Kraków 2014.
69. Anna Baszyńska, *Świadoma zgoda na udział w badaniu klinicznym produktu leczniczego*, PSB UPJPII, Kraków 2014.

70. Grażyna Chajec, *Godność podstawą praw człowieka*, PSB UPJPII, Kraków 2014.
71. Sebastian Drzewniak, *Selekcja prenatalna a personalizizm chrześcijański*, PSB UPJPII, Kraków 2014.
72. Ks. Arkadiusz Drzycimski, *Komisje bioetyczne wobec postępu w biomedycynie*, PSB UPJPII, Kraków 2014.
73. Małgorzata Gawlik, *Uporczywa terapia a opieka paliatywna*, PSB UPJPII, Kraków 2014.
74. Paweł Jaranowski, *Zagubiona osoba czy agresor? Bioetyka o tożsamości ciąży ektopowej*, PSB UPJPII, Kraków 2014.
75. Michał Józwiak, *Ochrona praw zwierząt*, PSB UPJPII, Kraków 2014.
76. Agnieszka Multan, *Etyka medyczna prof. Józefa Kaluży*, PSB UPJPII, Kraków 2016.
77. Katarzyna Werkowicz, *Polska fizjoterapia w kontekście etyki, medycyny i prawa*, PSB UPJPII, Kraków 2016.
78. Grzegorz Woźniak, *Wobec cierpienia i śmierci*, PSB UPJPII, Kraków 2016.
79. Ewa Kucharska, *Przysięga Hipokratesa a Kodeks etyki lekarskiej*, PSB UPJPII, Kraków 2016.
80. Zuzanna Podraza, *Wokół potencjalności wewnętrznej ludzkiego embrionu*, PSB UPJPII, Kraków 2016.
81. Dąbek Katarzyna, *Problematyka etyczna diagnostyki prenatalnej*, PSB UPJPII, Kraków 2018.
82. Grażyna Dyczek-Wejster, *Odżywianie i nawadnianie a uporczywa terapia*, PSB UPJPII, Kraków 2018.
83. Szczepan Kaleciak, *Źródła, treść i rozwiązywanie konfliktu zasad w pryncypizmie*, PSB UPJPII, Kraków 2018.
84. Sylwia Kowalczyk, *Hospicja perinatalne a aborcja eugeniczna*, PSB UPJPII, Kraków 2018.
85. Ks. Marek Kudach, *Nauczanie bioetyki na przykładzie podręczników do etyki i religii dla szkoły średniej*, PSB UPJPII, Kraków 2018.
86. Ewelina Juda, *Etyczne aspekty odżywiania*, PSB UPJPII, Kraków 2019.
87. Marcin Cyrnek, *Opieka paliatywna a godna śmierć*, PSB UPJPII, Kraków 2020.
88. Ks. Paweł Filipiak, *Przeciwnicy ulepszania człowieka. Habermas, Sandel i Vittorio Possenti*, PSB UPJPII, Kraków 2020.

RECENZJE PRAC DOKTORSKICH I HABILITACYJNYCH

Książd prof. Tadeusz Biesaga SDB był recenzentem 22 rozpraw naukowych, w tym 17 doktoratów i 5 habilitacji. Zrecenzował 26 publikacji książkowych oraz ponad 150 artykułów dla różnych czasopism, takich jak: „Analecta Cracoviensia”, „Życie i Płodność”, „Seminare”, „Studia Humanistyczne”, „Studia Warmińskie”, „Studia Elckie”, „Rocznik Filozoficzny Ignatianum”, „Rocznik Pedagogiczny Ignatianum”, „Forum Philosophicum”, „Studia Philosophiae Christianae”, „Studia Ecologiae et Bioeticae”, „Roczniki Teologii Moralnej TN KUL”, „Filozofia Chrześcijańska”, „Ethos”, „Diametros”, „Logos i Ethos”.

Recenzje prac doktorskich

1. Mgr Grzegorz Kozłowski, *Świętość życia a jego jakość w utylitarystycznej etyce Petera Singera*, promotor ks. prof. dr hab. Andrzej Szostek, WF KUL, Lublin 2005.
2. Ks. mgr lic. Stanisław Morgalla, *Luigiego Marii Rulli koncepcja dojrzałości osobowościowej i religijnej*, promotor ks. prof. dr hab. Józef Makselon, WF PAT, Kraków 2005.
3. Lek. Paweł Andruszkiewicz, *Analiza postaw lekarzy wobec decyzji o wszczęciu lub zaniechaniu czynności resuscytacyjnych w szpitalu klinicznym*, promotor prof. dr hab. Andrzej Kański, AM w Warszawie, Warszawa 2005.
4. Mgr Izabella Andrzejuk, *Filozofia moralna Tomasza z Akwinu na tle etyki Arystotelesa*, promotor prof. dr hab. Mieczysław Gogacz, WF UKSW, Warszawa 2005.
5. Mgr Teresa Stankiewicz, *Wolność jako istotna kategoria „filozofii spotkania” Antoniego Kępińskiego*, promotor prof. UKSW dr hab. Tadeusz Klimski, WF UKSW, Warszawa 2007.
6. O. mgr Andrzej Duk, *Zagadnienie miłości w filozofii Maxa Schelera i Edyty Stein*, promotor prof. dr hab. Karol Tarnowski, WF PAT, Kraków 2007.
7. Mgr Krystyna Szrajber, *Biocentryczny model antropologii w świetle polskiej literatury eko-filozoficznej*, promotor ks. prof. UKSW dr hab. Zbigniew Łepko, WF UKSW, Warszawa 2007.
8. Mgr Anita Ganowicz-Bączek, *Spór o antropocentryzm w polskiej etyce środowiskowej na przykładzie stanowisk Tadeusza Ślipki i Zdzisławy Piątek*, promotor ks. prof. UKSW dr hab. Zbigniew Łepko, WF UKSW, Warszawa 2008.

9. O. Wiesław Piotr Ciupa, *Il dibattito sulla GIFT tra i moralisti cattolici*, [Debata na temat GIFT pomiędzy moralistami katolickimi], napisanej i obronionej na Akademii Alfonsiana, Papieskiego Uniwersytetu Laterańskiego w Rzymie w roku 2007 i zgłoszonej do nostryfikacji na Wydziale Teologicznym PAT w Krakowie 2008.
10. Mgr Czesław Karwot, *Romana Ingardena koncepcja człowieka jako systemu względnie izolowanego. Studium z metafizyki człowieka*, promotor ks. prof. dr hab. Andrzej Maryniarczyk, WF KUL, Lublin 2008.
11. Mgr Joanna Mikołajczyk, *Aksjologiczno-egzystencjalne aspekty teorii dezintegracji pozytywnej Kazimierza Dąbrowskiego*, promotor ks. prof. dr hab. Józef Makselon, WF UPJPII, Kraków 2011.
12. Mgr Magdalena Harasimowicz, *Filozoficzne i psychologiczno-religijne aspekty przyzwyczajania*, promotor ks. prof. dr hab. Józef Makselon, WF UPJPII, Kraków 2014.
13. Mgr Paweł Koza, *Metoda metapolityczna w teorii sprawiedliwości Johna Rawlsa*, promotor prof. dr hab. Aleksandra Bobko, WF UPJPII, Kraków 2014.
14. Mgr Magdalena Klaudia Terlecka, *Schweitzerowskie dziedzictwo w polskiej etyce środowiskowej*, promotor ks.dr hab. Zbigniew Łepko, prof. UKSW, WF UKSW, Warszawa 2015.
15. Mgr Sylwia Maria Olejarz, *Kulturowo-filozoficzne uwarunkowania postaw wobec transplantacji organów w społeczeństwie japońskim*, promotor ks. prof. dr hab. Wojciech Bołoz, WF UKSW, Warszawa 2016.
16. Mgr Małgorzata Kamińska, *Etyczne implikacje biopolityki*, promotor ks. prof. dr hab. Wojciech Bołoz, WF UKSW, Warszawa 2018.
17. Mgr Dorota Zagończyk, *Ekologiczny wymiar dobra wspólnego w wypowiedziach papieży przełomu XX i XXI wieku. Analiza filozoficzna*, promotor ks. dr hab. Ryszard Sadowski, prof. UKSW, WF UKSW, Warszawa 2019.

Recenzje prac habilitacyjnych

1. Ks. dr Andrzej Bohdanowicz, *Integrująca rola miłości w małżeństwie. Studium na podstawie myśli fenomenologicznej Dietricha von Hildebranda*, WT UAM, Poznań 2007.
2. Ks. dr Lucjan Szczepaniak, *Troska o dziecko umierające w szpitalu. Studium z pogranicza medycyny i teologii moralnej*, WT PAT, Kraków 2008.
3. Ks. dr Andrzej Muszala, *Embrion ludzki w starożytnej refleksji teologicznej*, WT UPJPII, Kraków 2009.

4. Ks. dr Ryszard F. Sadowski, *Filozoficzny spór o rolę chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej*, WF UKSW, Warszawa 2015.
5. Ks. dr Kazimierz Mikucki, *Tomizm w Polsce po II wojnie światowej*, WF UPJPII, Kraków 2017.

INNE RECENZJE

Recenzje książek

1. *Studia in honorem Caroli Wojtyła*, „Angelicum”, Vol. 56, 1979, fasc. 2–3, „Roczniki Filozoficzne”, Vol. 29, 1981, z. 2, s. 149–159.
2. Ewa Podrez, *Człowiek, byt, wartość. Antropologiczne i metafizyczne podstawy aksjologii chrześcijańskiej*, Warszawa 1989, „Życie Katolickie”, Vol. 9, 1990, nr 7–8, s. 144–147.
3. Andrzej Szostek, *Natura – rozum – wolność. Filozoficzna analiza koncepcji twórczego rozumu we współczesnej teologii moralnej*, Lublin 1989, „Studia Philosophiae Christianae”, Vol. 26, 1990, nr 2, s. 108–110.
4. G. Blandino, B. Häring, G. Morra, P. Valori, *Un discussion sur le ethica del felicitate. (Texto in interligua)*, (Tytuł w języku włoskim: *Una discussione sull'etica della felicità*), Servizio de Libros U.M.I., Beekbergen, Roma 1991, ss. 115, „Studia Philosophiae Christianae”, Vol. 29, 1993, nr 2, s. 165–167.
5. Krzysztof Murawski, *Wyzwanie etyki*, Warszawa 1991, Wydawnictwo Szkolne i Pedagogiczne, „Człowiek w Kulturze”, Vol. 3, 1994, KUL, Lublin, s. 228–235.
6. Tadeusz Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 2002, „Forum Philosophicum”, Vol. 8, 2003, s. 286–288 (w języku angielskim).

Recenzje wydawnicze książek

1. Jan Galarowicz, *W drodze do etyki odpowiedzialności*, t. III: *Blask godności (O etyce Karola Wojtyły i nie tylko)*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2001.
2. Wojciech Chudy, *Filozofia kłamstwa. Kłamstwo jako fenomen zła w świecie osób i społeczeństw*, Oficyna Wydawnicza Volumen, Warszawa 2003.
3. Grzegorz Mazur, *Etyczna ocena legalizacji eutanazji w Holandii*, MIB PAT, Kraków 2003.

4. Vincent J. Genovesi, *In Pursuit of Love. Catholic Morality and Human Sexuality*, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota 1996. (wyd. polskie: Wydawnictwo WAM 2005).
5. Jan Orzeszyna, *Teologiczno-moralny aspekt niepłodności w małżeństwie*, Kraków 2005.
6. Robert Kiełtyka, *Status antropologiczny płodów i noworodków anencefalicznych*, „Prace i Sympozja”, red. J. Brusilo, MIB PAT, Kraków 2008.
7. Piotr Krajewski, *Prawno-kanoniczna ochrona człowieka w kontekście zagrożeń inżynierii genetycznej*, Wydawnictwo Naukowe UWM, Olsztyn 2008.
8. Roman Pop, *Diagnostyka prenatalna a aborcja*, WT PAT, Kraków 2008.
9. Sylwia Sadowska, *Status prywatno-prawny człowieka przed urodzeniem*, KUL, Lublin 2008.
10. *Dolentium hominum. Duchowni i świeccy wobec ludzkiego cierpienia*, red. A. Muszala i in., Wydawnictwo Naukowe UPJPII, Kraków 2010.
11. Czesław Karwot, *Romana Ingardena koncepcja człowieka. Studium z metafizyki człowieka*, Wydawnictwo Naukowe KUL, Lublin 2010.
12. Waldemar Prusik, *Fenomenologia wartości. Max Scheler i Nicolai Hartmann*, Uniwersytet Szczeciński, Szczecin 2010.
13. Tadeusz Styczeń, *Dzieła zebrane*, t. 2: *Etyka niezależna*, red. K. Krajewski, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2010.
14. Jan Iwaszczyszyn, *Filozofia spotkania i dialog interpersonalny w medycynie paliatywnej*, Wydawnictwo Miniatura, Kraków 2012.
15. Kazimierz Gryzenia, *Analogia w metafizycznej interpretacji Boga w systemie filozoficznym Franciszka Suareza*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2013.
16. Henryk Kiereś, *Osoba i społeczność*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2013.
17. *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 1–9, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2015.
18. Piotr Duchliński, Ewa Podrez (red.), *Etyka chrześcijańska – między tradycją a współczesnością. Studia i szkice*, Akademia Ignatianum, Wydawnictwo WAM, Kraków 2016.
19. Tomasz Duma i in. (red.), *Filozof wpatrzony w naturę i to, co boskie*. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Andrzejowi Maryniarczykowi z okazji Jubileuszu urodzin i pracy naukowej na KUL, Wydawnictwo Academicum, Lublin 2020.
20. Filemon Tadeusz Janka, *Zagadnienie śmierci w polskiej filozofii tomistycznej po II wojnie światowej*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2021.

UDZIAŁ W KONFERENCJACH I SYMPOZJACH

Książd prof. dr hab. Tadeusz Biesaga uczestniczył w ponad 160 konferencjach i sympozjach naukowych: międzynarodowych, krajowych i lokalnych. Organizował i współorganizował 15 konferencji, w tym międzynarodowych, krajowych i lokalnych, był członkiem czterech komitetów organizacyjnych konferencji naukowych, prowadził pięć debat naukowych i uczestniczył w 15 panelach dyskusyjnych.

Na podkreślenie zasługuje to, że ponad połowa ze 160 konferencji naukowych, w których uczestniczył i wygłaszał referaty, poświęcona była problemom bioetyki i etyki medycznej. Podejmował liczne zaproszenia ze strony różnych instytucji, towarzystw i organizacji medycznych, prowadził otwarty i obszerny dialog z polskim środowiskiem medycznym. Zaangażowanie to dobrze ilustrują nazwy organizatorów kongresów, sympozjów i konferencji medycznych: Federacja Polonijnych Organizacji Medycznych, Światowy Kongres Polonii Medycznej, American College of Physicians, Naczelna Izba Lekarska, Europejskie Towarzystwo Filozofii w Medycynie (European Society for Philosophy of Medicine), Bioetyczne Towarzystwo Europy Centralnej i Wschodniej (Central and East European Association for Bioethics), Europejska Rada Resuscytacji (European Resuscitation Council), Polska Rada Resuscytacji (Polish Resuscitation Council) Collegium Medicum Uniwersytetu Jagiellońskiego, Okręgowa Izba Lekarska (Częstochowska, Pomorska, Krakowska, Gdańska), Okręgowa Izba Pielęgniarek i Położnych w Koninie, Okręgowa Izba Lekarska w Krakowie, Kujawsko-Pomorska Izba Lekarska, Fundacja i Wydawnictwo Medycyna Praktyczna, Medycyna Praktyczna Ginekologia i Położnictwo, Towarzystwo Internistów Polskich, Polskie Towarzystwo Anestezjologii i Intensywnej Terapii, Polskie Towarzystwo Medycyny Stanów Nagłych i Katastrof, Towarzystwo Lekarskie Krakowskie, Towarzystwo Lekarskie w Częstochowie, Towarzystwo Kardiologiczne Oddział w Krakowie, Ogólnopolska Sekcja Ginekologiczno-Położnicza Katolickiego Stowarzyszenia Lekarzy Polskich, Fundacja „Życie i Płodność” w Krakowie, Katedra Anestezjologii i Intensywnej Terapii Akademii Medycznej im. Karola Marcinkowskiego w Poznaniu, Komisja Anestezjologii i Intensywnej Terapii Komitetu Patofizjologii Klinicznej PAN w Warszawie, Komisja Etyki Medycznej Polskiej Akademii Umiejętności w Krakowie, Komisja Etyki Lekarskiej Naczelnej Rady Lekarskiej, Komisja Bioetyczna Bydgoskiej Izby Lekarskiej i Kujawsko-Pomorskiej Szkoły Wyższej w Bydgoszczy, Szpital Ginekologiczno-Położniczy im. Świętej Rodziny w Warszawie, Szpital Ginekologiczno-Położniczy im. R. Czerwiakowskiego w Krakowie, Fundacja Pro Humana Vita w Krakowie, Polsko-Amerykański Instytut Pediatrii Wydziału Lekarskiego Uniwersytetu Jagiellońskiego, Uniwersytecki Szpital Dziecięcy

w Krakowie, Krakowski Specjalistyczny Szpital im. Jana Pawła II, Szpital Kliniczny im. dr. Józefa Babińskiego w Krakowie, Szpital Zakonu Bonifratrów w Krakowie, Wojewódzki Szpital Zespolony w Koninie, Górnośląskie Centrum Rehabilitacji w Reptach – Tarnowskich Górach, Kliniczny Szpital Wojewódzki im. Św. Jadwigi Królowej w Rzeszowie, Akademia Medyczna im. Feliksa Skubiszewskiego w Lublinie.

Jubilat uczestniczył w sympoziach naukowych organizowanych przez takie ośrodki uniwersyteckie, jak Polska Akademia Nauk, Polska Akademia Umiejętności, Collegium Medicum Uniwersytetu Jagiellońskiego, Katolicki Uniwersytet Lubelski, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, The Georg-August University of Göttingen, Uniwersytet Opolski, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, Uniwersytet Medyczny w Gdańsku, Uniwersytet Rzeszowski, Akademia Medyczna w Poznaniu, Akademia Medyczna w Lublinie, Akademia Ignatianum w Krakowie.

Rok 1998

1. 4–5 VI 1998 w X Jagiellońskim Sympoziom Etycznym „Spór o etykę”, zorganizowanym przez Instytut Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego, z referatem: *Niepowodzenia nowożytnego i współczesnego projektu etyki.*
2. 15–17 X 1998 w Polsko-Niemieckim Sympoziom „Etyka w medycynie”, zorganizowanym w Krakowie przez Uniwersytet Jagielloński wraz z Collegium Medicum i The Georg-August University of Göttingen, z referatem: *Personalizm czy utilitaryzm jest właściwą podstawą etyki medycznej?*
3. 4–5 XII 1998 w sympoziom „Medycyna i prawo: za i przeciw życiu”, zorganizowanym w Lublinie, Warszawie i Krakowie przez Papieską Komisję „Pro Vita”.
4. 8 XII 1998 w sympoziom „Aktualne uwarunkowania wychowania młodzieży”, zorganizowanym w Krakowie przez WSDTS, z referatem: *Moralność współczesnej kultury*; przewodniczenie panelowi dyskusyjnemu.
5. 11–12 XII 1998 w sympoziom „Poznanie bytu czy ustalanie sensów?”, z cyklu: „Zadania Współczesnej Metafizyki”, zorganizowanym przez Katedrę Metafizyki i Polski Oddział Międzynarodowego Towarzystwa Tomasz z Akwinu na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w Lublinie.

Rok 1999

1. 15 I 1999 w posiedzeniu naukowym „Wokół encykliki *Fides et ratio*”. Referaty i dyskusja filozofów i teologów zorganizowana przez Radę Wydziału Filozoficznego Papieskiej Akademii Teologicznej.
2. 23–24 III 1999 w symposium „Nowe powołania dla nowej Europy”, zorganizowanym dla formatorów zakonnych w Częstochowie, z referatem: *Europa: szanse i zagrożenia*.
3. 4–9 VII 1999 w IV Międzynarodowym Kongresie Teologów Moralnych Redemptorystów „Christian Responsibility”, zorganizowanym w Krakowie.
4. 16 X 1999 w symposium „Ludzie starsi w rodzinie i społeczeństwie”, zorganizowanym przez Instytut Teologii Rodziny Papieskiej Akademii Teologicznej oraz Stowarzyszenie Rodzin Katolickich Archidiecezji Krakowskiej.
5. 27 XI 1999 w konferencji naukowej „Etyka a genetyka – dylematy przełomu wieków”, zorganizowanej przez Szpital Bonifratrów w Krakowie, z referatem: *Stanowisko Kościoła wobec inżynierii genetycznej i klonowania*; udział w dyskusji panelowej.
6. 9–10 XII 1999 w międzynarodowym symposium „*Fides et ratio*. W rocznicę ogłoszenia: interpretacje – nadinterpretacje – deformacje”, zorganizowanym w Lublinie przez Katedrę Metafizyki Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego i Polski Oddział Międzynarodowego Towarzystwa Tomasz z Akwinu, z referatem: *Postulaty encykliki wobec rozumu filozoficznego*; uczestnictwo w dyskusji.

Rok 2000

1. 23–26 VIII 2000 w Międzynarodowym Drugim Światowym Kongresie Filozofii Medycyny „Humane Healthcare – Sciences, Technologies, Values”, zorganizowanym przez Europejskie Towarzystwo Filozofii w Medycynie (European Society for Philosophy of Medicine), Bioetyczne Towarzystwo Europy Centralnej i Wschodniej (Central and East European Association for Bioethics) oraz przez Collegium Medicum Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, z referatem: *Personalism versus Principlism in Bioethics*.
2. 6 IV 2000 w symposium „Początek życia”, zorganizowanym przez Towarzystwo Naukowe Warszawskie i Wydział Nauk Lekarskich w Pałacu Staszica w Warszawie, z referatem: *Antropologiczny status embrionu ludzkiego*.

3. 20 X 2000 w Jubileuszowym Spotkaniu Pracowników Nauki „Przesłanie Jana Pawła II do uczonych polskich”, zorganizowanym przez Papieską Akademię Teologiczną w Krakowie.
4. 26 X 2000 w symposium „Troska o ludzkie życie i zdrowie”, zorganizowanym z okazji 25-lecia pracy naukowej ks. prof. Jana Kowalskiego przez Sekcję Teologii Moralnej Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie.
5. 6–8 XI 2000 w Dniach Interdyscyplinarnych „Etyka wobec możliwości inżynierii genetycznej”, zorganizowanych przez Wydział Teologii we współpracy z Wydziałem Biologii, Bioinżynierii Zwierząt i Nauki o Żywności Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie.
6. 14–15 XI 2000 w symposium „Idea solidarności dzisiaj”, zorganizowanym przez Wydział Filozoficzny Papieskiej Akademii Teologicznej oraz Biuro Festiwalowe Kraków 2000 w Krakowie.

Rok 2001

1. 13 XII 2001 w IV Międzynarodowym Symposium Metafizycznym „O realizm w uprawianiu filozofii”, zorganizowanym przez Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Zakład Metafizyki Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, z referatem: *Dobro jako ratio cognitionis practicae i podstawa wyróżniania dziedzin poznania praktycznego.*
2. 26 II 2001 w Konwersatorium „Wokół eutanazji”, zorganizowanym w Domu Arcybiskupów Krakowskich, z referatem: *Etyka chrześcijańska a etyka ateistyczna wobec eutanazji.*
3. 12–15 III 2001 w XLIII Tygodniu Filozoficznym na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim „Człowiek wobec dobra”, z referatem: *Sytuacja tomistycznej filozofii moralnej w Polsce.*
4. 18 IV 2001 w posiedzeniu naukowym „Wartość życia – jakość życia. Dylematy etyczne współczesnej medycyny”, zorganizowanym przez Sekcję Etyki i Prawa Towarzystwa Lekarskiego Krakowskiego oraz Komisję Etyki Medycznej Polskiej Akademii Umiejętności w Krakowie, z referatem: *Wartość życia w ujęciu etyki personalistycznej.*
5. 13 X 2001 w Ogólnopolskim Symposium „Edukacja i wychowanie”, zorganizowanym przez Wyższe Seminarium Duchowne Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie, z referatem: *Szkolnictwo salezjańskie w odpowiedzi na aktualne kwestie społeczne.*
6. 6–7 XII 2001 w Konferencji Naukowej „Zrozumieć człowieka”, zorganizowanej przez Instytut Praw Człowieka w Oświęcimiu, Fundację

- Oświęcimskie Centrum Praw Człowieka, z referatem: *Bioetyka wobec współczesnych zagrożeń*.
7. 19–30 IV 2001 w Międzynarodowym Kolokwium Naukowym „Eutanazja w dyskusji”, zorganizowanym na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Opolskiego przez Katedrę Teologii Moralnej i Etyki Społecznej.
 8. 31 V – 1 VI 2001 w Międzynarodowej Konferencji Naukowej „Pytając o człowieka – myśl filozoficzna Józefa Tischnera”, zorganizowanej przez Wydział Filozoficzny Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Uniwersytet Jagielloński, Państwową Wyższą Szkołę Teatralną w Krakowie i Społeczny Instytut Wydawniczy Znak.
 9. 17–18 XI 2001 w Międzynarodowym Sympozjum „Ethical and Legal Considerations in Resuscitation”, zorganizowanym przez European Resuscitation Council oraz Polish Resuscitation Council Collegium Medicum Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie.
 10. 28 III 2001 w sesji naukowej „Śmierć mózgu”, zorganizowanej w ramach spotkania „Etyka w Medycynie” przez Polsko-Amerykański Instytut Pediatrii Wydziału Lekarskiego Collegium Medicum Uniwersytetu Jagiellońskiego, Oddział Środowiskowy Akcji Katolickiej Uniwersyteckiego Szpitala Dziecięcego w Krakowie (Klinika Hematologii i Pediatrii Collegium Medicum Uniwersytetu Jagiellońskiego).
 11. 7–8 V 2001 w Konferencji Metodologicznej „Konieczność a przypadek”, zorganizowanej przez Instytut Informatyki Uniwersytetu Jagiellońskiego i Ośrodek Badań Interdyscyplinarnych Papieskiej Akademii Teologicznej.

Rok 2002

1. 12–13 IV 2002 w symposium „Ocalić cywilizację, ocalić życie”, zorganizowanym przez Międzywydziałowy Instytut Bioetyki Papieskiej Akademii Teologicznej i Wyższego Seminarium Duchownego Księża Sercanów w Stadnikach, z referatem: *Godność osoby a zasada jakości życia we współczesnej bioetyce*.
2. 24 IV 2002 w symposium naukowym „Związki świadomości psychicznej ze świadomością moralną”, zorganizowanym przez Instytut Filozofii Chrześcijańskiej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, z referatem: *Emocjonalna odpowiedź na wartość u podstaw życia moralnego*.
3. 9–12 V 2002 w międzynarodowej sesji „Nasza teologia w Europie”, zorganizowanej z okazji 20-lecia partnerskiej współpracy pomiędzy Katolickim

- Wydziałem Teologicznym Ruhry w Bochum a Papieską Akademią Teologiczną w Krakowie.
4. 10–13 V 2002 z okazji Dni Tischnerowskich, zorganizowanych przez uczelnie wyższe w Krakowie.
 5. 11 V 2002 w sesji naukowej „Etyczne aspekty towarzyszenia przewlekle chorym i ich rodzinom”, zorganizowanej przez Polsko-Amerykański Instytut Pediatrii Uniwersytetu Jagiellońskiego, Uniwersytecki Szpital Dziecięcy i Akcję Katolicką w Krakowie.
 6. 14 V 2002 w posiedzeniu Komisji Etyki Medycznej Polskiej Akademii Umiejętności w Krakowie poświęconym Europejskiej Konwencji Bioetycznej.
 7. 23 XI 2002 w V Sesji Naukowej z cyklu: „Etyka w Medycynie”, zorganizowanej przez Polsko-Amerykański Instytut Pediatrii Wydziału Lekarskiego Uniwersytetu Jagiellońskiego, Uniwersytecki Szpital Dziecięcy w Krakowie z referatem: *Etyczne granice transplantacji*.

Rok 2003

1. 8 IV 2003 w zebraniu naukowym Komisji Etyki Medycznej Polskiej Akademii Umiejętności w Krakowie, z referatem: *Dobro pacjenta celem medycyny i podstawą etyki medycznej*.
2. 9 IV 2003 w II Międzynarodowym Sympozjum z cyklu: „Przyszłość Cywilizacji Zachodu”, zatytułowanym „Kultura wobec techniki”, zorganizowanym przez Katedrę Filozofii Kultury Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, z referatem: *Bioetyka a technika*.
3. 7–10 V 2003 z okazji Dni Tischnerowskich, zorganizowanych w Krakowie przez Papieską Akademię Teologiczną, Uniwersytet Jagielloński i PWST w Krakowie.
4. 7 VI 2003 w V Sesji Naukowej z cyklu: „Etyka w Medycynie”, zatytułowanej: „Autonomia pacjenta”, zorganizowanej przez Polsko-Amerykański Instytut Pediatrii Wydziału Lekarskiego Uniwersytetu Jagiellońskiego i Uniwersytecki Szpital Dziecięcy w Krakowie.
5. 12–13 IX 2003 w międzynarodowej konferencji „Jedna czy dwie Europy? Rola Kościoła Katolickiego w procesie integracji europejskiej”, zorganizowanej przez Papieską Akademię Teologiczną w Krakowie, Instytut Studiów Polonijnych i Etnicznych.
6. 20 XI 2003 w VI Sesji Naukowej z cyklu: „Etyka w Medycynie” zatytułowanej: „Studium etyczne wykorzystania komórek macierzystych”, zorganizowanej przez Polsko-Amerykański Instytut Pediatrii Wydziału

Lekarskiego Uniwersytetu Jagiellońskiego i Uniwersytecki Szpital Dziecięcy w Krakowie.

7. 12 XII 2003 w konferencji naukowej „Wybrane problemy etyczne i medyczne w chirurgii krótkoterminowej”, zorganizowanej przez Medyczną Radę Konsultacyjną przy Szpitalu Bonifratrów w Krakowie, z referatem: *Właściwe i niewłaściwe cele medycyny.*

Rok 2004

1. 23 III 2004 w Sesji Naukowej Rady Wydziału Filozofii Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, zatytułowanej: „Status embrionu ludzkiego a klonowanie”, jako organizator i przewodniczący tej sesji, wraz z referatem: *Status embrionu, stanowisko absolutystyczne.*
2. 19 V 2004 w Sesji Naukowej z cyklu: „Etyka w Medycynie”, zatytułowanej: „Próby samobójcze u dzieci i młodzieży”, zorganizowanej przez Polsko-Amerykański Instytut Pediatrii Wydziału Lekarskiego Uniwersytetu Jagiellońskiego i Uniwersytecki Szpital Dziecięcy w Krakowie, z referatem: *Samobójstwo aktem wyzwolenia czy samounicestwienia. Refleksja filozoficzno-etyczna.*
3. 20 IX 2004 w przygotowaniu i przeprowadzeniu we wrześniu 2004 roku europejskiego kursu bioetycznego dla lekarzy Krakowa, w ramach projektu finansowanego przez Komisję Europejską, zatytułowanego „European Hospital (-Based) Bioethics Program”, który został podjęty do realizacji przez Collegium Medicum Uniwersytetu Jagiellońskiego, z wykładem: *Wprowadzenie do bioetyki.*
4. 27 X 2004 w spotkaniu z doktorantami Collegium Medicum UJ z wykładem: *Podstawowe kierunki i uzasadnienia w bioetyce.*
5. 9 XI 2004 w spotkaniu zorganizowanym przez Katolickie Stowarzyszenie Lekarzy Polskich (Oddział Wojewódzki Małopolski w Krakowie), z referatem: *Klonowanie człowieka – nadzieje i zagrożenia.*
6. 25 XI 2004 w konferencji naukowej: „Pytania etyczne dotyczące biotechnologii prenatalnej” zorganizowanej przez Naczelną Izbę Lekarską w Warszawie, z referatem: *Podmiotowość człowieka w okresie prenatalnym.*
7. 13 XII 2004 w spotkaniu zorganizowanym przez Katolickie Stowarzyszenie Lekarzy Polskich, Dyrekcję Samodzielnego Publicznego Zespołu Opieki Zdrowotnej w Brzesku, z referatem: *Klonowanie człowieka – nadzieje i zagrożenia.*

Rok 2005

8. 19 III 2005 w konferencji naukowej: „Oblicza polskiej biedy – stan i perspektywy”, zorganizowanej przez Papieską Akademię Teologiczną, Szkołę Wyższą im. Jańskiego w Krakowie.
9. 30 V – 1 VI 2005 w konferencji naukowej: „Etyka wobec współczesnych dylematów”, zorganizowanej przez Instytut Filozofii i Socjologii Akademii Bydgoskiej w Runowie Krajeńskim, z referatem: *Autonomia a dobroczynność w bioetyce*, z przewodniczeniem jednej z sesji.
10. 6–7 VI 2005 w ogólnopolskiej sesji: „Testament Jana Pawła II. Doktryna społeczna”, zorganizowanej przez Wyższą Szkołę Filozoficzno-Pedagogiczną Ignatianum w Krakowie.
11. 15 VI 2005 w spotkaniu naukowym: „Jan Paweł II – katecheza cierpienia i umierania”, zorganizowanym przez Towarzystwo Lekarskie w Krakowie, Katolickie Stowarzyszenie Lekarzy Polskich, Komisję Nauk Medycznych – Oddział w Krakowie i Wydawnictwo Medycyna Praktyczna.
12. 23 VI 2005 w sesji naukowej: „Przemoc wobec dziecka”, zorganizowanej przez Polsko-Amerykański Instytut Pediatrii, Uniwersytecki Szpital Dziecięcy w Krakowie, Środowiskowy Oddział Akcji Katolickiej, z referatem: *Antropologiczno-etyczne przyczyny kryzysu rodziny i postaw wobec dziecka*.
13. 21–22 X 2005 w Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej „Problematy i dylematy współczesnej medycyny”, zorganizowanej przez Akademię Medyczną im. Feliksa Skubiszewskiego w Lublinie, z referatem: *Pacjent jako osoba*, współprzewodniczenie jednej z sesji.
14. 15 XI 2005 w sesji zorganizowanej przez Komisję Anestezjologii i Intensywnej Terapii Komitetu Patofizjologii Klinicznej Polskiej Akademii Nauk w Warszawie, z referatem: *Eutanazja – aspekt teoretyczny i praktyczny w kontekście anestezjologii i intensywnej terapii*.
15. 17 XI 2005 w konferencji: „3 razy tak: dla biologii, dla etyki i dla życia”, zorganizowanej przez kierowników Międzywydziałowego Instytutu Bioetyki i Katedrę Nauk Społecznych Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, z przewodniczeniem ogólnopolskiej sesji naukowej poświęconej problemom bioetycznym i prezentacji wydanej *Encyklopedii bioetyki*, z referatem: *Antropologia w encyklice „Evangelium vitae” Jana Pawła II*.

Rok 2006

1. 3 III 2006 w zespole ekspertów Ministerstwa Zdrowia, Departament Polityki Zdrowotnej, tematyka transplantacji narządów.
2. 5–6 IV 2006 w sympozjum: „Człowiek drogą Kościoła. Myśl antropologiczna Jana Pawła II”, zorganizowanym przez Papieską Akademię Teologiczną w drugą rocznicę śmierci sługi Bożego Jana Pawła II, z referatem: *Zagadnienia bioetyczne w nauczaniu Jana Pawła II*; udział w panelu dyskusyjnym.
3. 9 V 2006 w sympozjum: „O godność człowieka umierającego”, zorganizowanym przez Wyższe Seminarium Duchowne w Rzeszowie, z referatem: *Filozoficzne aspekty eutanazji*; udział w dyskusji w grupach i dyskusji panelowej.
4. 12 V 2007 w sympozjum z okazji VI Dni Tischnerowskich, zorganizowanym przez Papieską Akademię Teologiczną i Państwową Wyższą Szkołę Teatralną, w dyskusji: *Sumienie w świecie wolności*.
5. 17 V 2006 w sesji: „Komórki macierzyste – eliksir nieśmiertelności”, zorganizowanej przez studentów Papieskiej Akademii Teologicznej, z referatem: *Podmiotowość klonu a komórki macierzyste*; udział w dyskusji panelowej.
6. 7 VI 2006 w sesji naukowej: „Eksperyment medyczny”, zorganizowanej przez Polsko-Amerykański Instytut Pediatrii Wydziału Lekarskiego Uniwersytetu Jagiellońskiego, Uniwersytecki Szpital Dziecięcy w Krakowie i Środowiskowy Oddział Akcji Katolickiej w Krakowie, z referatem: *Warunek świadomej zgody i etyczne granice eksperymentu*.
7. 24 VI 2006 w Ogólnopolskiej Konferencji Naukowo-Szkoleniowej „Postępy w anestezjologii i intensywnej terapii, w medycynie stanów nagłych i w medycynie katastrof”, zorganizowanej przez Polskie Towarzystwo Anestezjologii i Intensywnej Terapii, Polskie Towarzystwo Medycyny Stanów Nagłych i Katastrof, z referatem: *Śmierć mózgu a śmierć człowieka – obecny stan wiedzy w aspekcie prawnym i filozoficznym*.
8. 21 VI 2007 w VI Światowym Kongresie Polonii Medycznej w Częstochowie, z referatem: *Podmiotowość osobowa i moralna pacjenta*.
9. 13–14 VI 2006 w zorganizowanej w Krakowie sesji naukowej: „Diagnostyka i leczenie chorób genetycznych dzieci i młodzieży”, na której wystąpili przedstawiciele Instytutu Jerome Lejeune’a z Paryża oraz przedstawiciele La Fondation Jérôme Lejeune.
10. 1 VIII 2006 w konferencji naukowej: „Etyka i ekologia w anestezjologii i intensywnej terapii”, zorganizowanej przez Katedrę Anestezjologii i Intensywnej Terapii Akademii Medycznej im. Karola Marcinkowskiego

w pałacu w Wąsowie koło Poznania, z referatem: *Autonomia pacjenta i autonomia lekarza a modele medycyny*.

11. 16 XII 2006 w sesji etycznej: „Ginekologia i położnictwo 2006” (przewodniczenie sesji), współorganizowanej z Medycyną Praktyczną na III Krajowej Konferencji Szkoleniowej, z referatem: *Spór o status moralny człowieka w okresie prenatalnym*.

Rok 2007

1. 18 IV 2007 w symposium: „Krakowska Szkoła Antropologiczna”, zorganizowanym przez Katedrę Bioetyki we współpracy z Katedrą Eklezjologii i Katedrą Antropologii Teologicznej Papieskiej Akademii Teologicznej w Centrum Jana Pawła II w Krakowie, z referatem: *Godność a wolność w antropologii Karola Wojtyły*.
2. 17 XI 2007 w konferencji dla personelu Służby Zdrowia placówek Ojców Bonifratrów, zorganizowanych przez Prowincję Zakonu Bonifratrów, z referatem: *Podmiotowość człowieka chorego*.
3. 24 XI 2007 w VI Konferencji Naukowej Towarzystwa Lekarskiego Częstochowskiego, z referatem: *Etyka Władysława Biegańskiego*.
4. 12 VI 2007 w wykładach otwartych zorganizowanych przez Centrum Jana Pawła II w Krakowie, z referatem: *Karola Wojtyły poszukiwania podstaw etyki w „Wykładach lubelskich”*.
5. 7 XI 2007 w konferencji w ramach „Dni Jana Pawła II”, zorganizowanej przez Akademię Wychowania Fizycznego w Krakowie, z referatem: *Błąd antropologiczny i zagrożenia życia i cielesności człowieka*.
6. 1–2 XII 2007 w międzynarodowej konferencji: „Problemy etyczno-moralne w praktyce katolickiego ginekologa – położnika”, zorganizowanej w Krakowie we współpracy z Ogólnopolską Sekcją Ginekologiczno-Położniczą Katolickiego Stowarzyszenia Lekarzy Polskich, z referatem: *Spór o moralny status człowieka w okresie prenatalnym*.
7. 13 XII 2007 w X Międzynarodowym Symposium Metafizycznym „Spór o cel i celowościowe wyjaśnianie”, zorganizowanym na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, z referatem: *Cel czy nakaz racją działania moralnego*.

Rok 2008

1. 24–26 IV 2008 w Komitecie Organizacyjnym symposium: „Dylematy etyczne w praktyce lekarskiej – czy lekarz może odmówić pacjentowi

- pomocy?” XXXVI Zjazdu Towarzystwa Internistów Polskich w Warszawie, zorganizowanym przez Towarzystwo Internistów Polskich, Medycynę Praktyczną, Naczelną Izbę Lekarską we współpracy z American College of Physicians, z referatem: *Leczenie pacjenta – obowiązek czy przywilej lekarza?*; uczestnictwo w panelu dyskusyjnym prowadzonym przez prof. dr. hab. n. med. Andrzeja Szczeklika.
2. 18–19 X 2008 współorganizowanie krajowej konferencji naukowej w Krakowie-Łagiewnikach: „Dziecko jako pacjent przed i po urodzeniu” z Ogólnopolską Sekcją Ginekologiczno-Położniczą Katolickiego Stowarzyszenia Lekarzy Polskich, Fundacją „Życie i Płodność” w Krakowie, Szpitalem Ginekologiczno-Położniczym im. Świętej Rodziny w Warszawie, Szpitalem Ginekologiczno-Położniczym na ul. Siemiradzkiego im. R. Czerwiakowskiego w Krakowie, Fundacją Pro Humana Vita w Krakowie, z referatem: *Diagnostyka prenatalna a selekcja eugeniczna*. Występowali również zaproszeni prelegenci z Włoch i z Francji.
 3. 21–22 XI 2008 współorganizowanie z redakcją „Medycyny Praktycznej. Ginekologia i Położnictwo” V Konferencji Szkoleniowej: „Ginekologia i Położnictwo 2008” w Centrum Nowohuckim w Krakowie, w której uczestniczyło 850 lekarzy-ginekologów; prowadzenie sesji z referatami i dyskusją.
 4. 15 V 2008 w konferencji naukowej: „Życie etycznie – życie etyką”, w 90. rocznicę urodzin prof. Tadeusza Ślipko, zorganizowanej w Krakowie przez Wyższą Szkołę Filozoficzno-Pedagogiczną Ignatianum, z referatem: *Tadeusza Ślipko uzasadnienie norm chroniących przyrodę i zwierzęta*, opublikowanym w Księdze Pamiątkowej poświęconej ks. Tadeuszowi Ślipce.
 5. 3–4 X 2008 w konferencji: „Bioetyka w zawodzie lekarza”, zorganizowanej w Krakowie przez Wydział Nauk o Zdrowiu i Wydział Lekarski Collegium Medicum Uniwersytetu Jagiellońskiego, z referatem: *Klauzula sumienia w etyce medycznej*.
 6. 11 XII 2008 w XI Międzynarodowym Sympozjum Metafizycznym na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim „Spór o rozumienie filozofii”, zorganizowanym przez Katedrę Metafizyki i Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, z referatem: *Edukacyjna rola „Powszechnej encyklopedii filozofii”*.
 7. 16 X 2008 w sesji naukowej: „Kondycja współczesnej rodziny polskiej”, zorganizowanej z okazji Roku Rodziny i Jubileuszu 25-lecia parafii Miłosierdzia Bożego na Zasolu w Oświęcimiu, z referatem: *Problemy bioetyczne współczesnej rodziny*.

Rok 2009

1. 17 I 2009 zorganizowanie krajowego Sympozjum Jubileuszowego „Historia i przyszłość bioetyki” w 80. urodziny ks. prof. Krzysztofa Szczygła i 20-lecie Instytutu Bioetyki Papieskiej Akademii Teologicznej, z referatem: *Bioetyka na Papieskiej Akademii Teologicznej*.
2. 29 I 2009 w posiedzeniu naukowym Komisji Etyki Medycznej Polskiej Akademii Umiejętności, z referatem: *Status nascituri w kontekście sztucznych technik prokreacji i selekcji eugenicznej*.
3. 22 I 2009 w konferencji: „Problem człowieczeństwa ludzkiego zarodka, a nowoczesne techniki zapłodnienia i selekcji embrionów”, zorganizowanej przez Wyższą Szkołę Filozoficzno-Pedagogiczną Ignatianum w Krakowie, z referatem: *Status osobowy człowieka w okresie prenatalnym i jego prawa*.
4. 6–7 II 2009 w VI Zjeździe Lekarzy Ziemi Konińskiej, zorganizowanym w Licheniu przez Polskie Towarzystwo Lekarskie Oddział w Koninie, Delegaturę Konińską Wielkopolskiej Izby lekarskiej, Wojewódzki Szpital Zespolony w Koninie i Okręgową Izbę Pielęgniarek i Położnych w Koninie, z referatem: *Autonomia pacjenta, autonomia lekarza, autonomia pielęgniarki a modele medycyny*.
5. 21 II 2009 w konferencji naukowej: „Autorytet lekarza”, z cyklu: „Gdańskie Spotkania z Etyką Lekarską”, zorganizowanej przez Katolickie Stowarzyszenie Lekarzy Polskich Oddział Gdański, Komisję Etyki – Okręgowej Izby Lekarskiej w Gdańsku, z referatem: *Komercjalizacja medycyny a autonomia lekarza*.
6. 14 III 2009 w Komitecie Organizacyjnym Konferencji Naukowej „Kapelan szpitalny i zespoły medyczne we wspólnej posłudze przy chorym”, rozpoczynającej prace nad utworzeniem ośrodka konsultacyjno-szkoleniowego dla kapelanów szpitalnych zorganizowanej przez Szpital Zakonu Bonifratrów i Medycynę Praktyczną w Krakowie-Łagiewnikach, z referatem: *Choroba – krytyczny moment w relacji między Bogiem a człowiekiem*.
7. 2 IV 2009 w Komitecie Organizacyjnym Międzynarodowego Sympozjum „Dylematy etyczne w praktyce lekarskiej – kiedy lekarz może pozwolić choremu umrzeć?”, zorganizowanego przez Towarzystwo Internistów Polskich, Medycynę Praktyczną, Naczelną Izbę Lekarską we współpracy z American College of Physicians w Warszawie; głos w dyskusji panelowej.
8. 20–21 XI 2009 przewodniczenie sesji etycznej: „Etyka – zapłodnienie pozaustrojowe”, zorganizowanej przez redakcję „Medycyny Praktycznej. Ginekologia i Położnictwo” w ramach VI Krajowej Konferencji Szkoleniowej: „Ginekologia i położnictwo 2009”, w Centrum Nowohuckim w Krakowie.

9. 3–4 XII 2009 udział w Konferencji Naukowej, „Kierunki rozwoju... 90 lat pracy szpitala”, zorganizowanej przez Szpital Babińskiego w Krakowie w Międzynarodowym Centrum Kultury w Krakowie, z referatem: *Etos medyczny a kontrakt handlowy*.
10. 10 XII 2009 w XI Międzynarodowym Sympozjum Metafizycznym „Osoba i uczucia”, zorganizowanym przez Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu i Katedrę Metafizyki Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w Lublinie, z referatem: *Rehabilitacja uczuć w życiu moralnym człowieka w ujęciu Dietricha von Hildebranda*.

Rok 2010

1. 4–6 III 2010 w konferencji naukowej: „Trzydzieste czwarte spotkania kliniczne chirurgów dziecięcych z pediatrii”, zorganizowanej przez Polsko-Amerykański Instytut Pediatrii Wydziału Lekarskiego Uniwersytetu Jagiellońskiego i Uniwersytecki Szpital Dziecięcy w Krakowie, w sesji zatytułowanej: „Uporczywa terapia w pediatrii i chirurgii dziecięcej”, z referatem: *Sumienie lekarza w decyzjach rezygnacji z uporczywej terapii nieuleczalnie chorych dzieci*.
2. 17 III 2010 udział w Radzie Naukowej oraz współorganizowanie Międzynarodowej Konferencji Okrągłego Stołu „Wielowymiarowość formacji dla potrzeb kapelanii w służbie zdrowia – doświadczenia i dylematy”, II spotkanie w drodze ku Szkole Kapelanii Szpitalnej św. Jana Bożego, zorganizowanej przez Międzywydziałowy Instytut Bioetyki Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, Zakon Szpitalny św. Jana Bożego – Bonifratrów i Fundację Hospicyjną w Wyższym Seminarium Duchownym Archidiecezji Krakowskiej w Krakowie.
3. 24 III 2010 w Komitecie Organizacyjnym oraz w dyskusji panelowej III Sympozjum „Dylematy etyczne w praktyce lekarskiej – czy lekarz może tworzyć i niszczyć ludzkie embriony?”, zorganizowanego w Pałacu Kultury i Nauki w Warszawie przez redakcję „Medycyny Praktycznej”, Towarzystwo Internistów Polskich, American College of Physicians i Naczelną Izbę Lekarską.
4. 1 VI 2010 w panelu dyskusyjnym IV Międzyuczelnianego Seminarium Naukowego „Dziedzictwo aksjologii fenomenologicznej”, z cyklu: „Dziedzictwo Współczesnej Etyki”, zorganizowanym przez Wydział Filozoficzny Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej Ignatianum w Krakowie.

5. 11–12 VI 2010 w konferencji zorganizowanej przez Towarzystwo Naukowe Franciszka Salezego w Kutnie-Woźniakowie, z referatem: *Zagrożenie sumienia w demokracji*.
6. 24–26 VI 2010 udział w VII Światowym Kongresie Polonii Medycznej, „Medycyna XXI wieku – możliwości i zagrożenia”, zorganizowanej w Toruniu przez Federację Polonijnych Organizacji Medycznych i Kujawsko-Pomorską Izbę Lekarską, z referatem na otwarciu kongresu: *Medycyna-etyczna oś: lekarz – pacjent – szpital – państwo*.
7. 10 XII 2010 w XII Międzynarodowym Sympozjum Metafizycznym „Spór o prawdę”, z cyklu: „Zadania Współczesnej Metafizyki”, zorganizowanym w Lublinie na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim przez Towarzystwo Tomasza z Akwinu i Katedrę Metafizyki Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, z referatem: *Spór o właściwości prawdy: relatywizm – absolutyzm*.
8. 13 XII 2010 w cyklu wykładów „Człowiek i jego prawa”, zorganizowanych przez Towarzystwo Filozoficzne Ignatianum w Wyższej Szkole Filozoficzno-Pedagogicznej Ignatianum w Krakowie, z referatem: *Człowiek i jego prawo do życia*.

Rok 2011

1. 21 I 2011 w debacie: „Porozmawiajmy o eutanazji” (uczestnicy debaty: Tadeusz Biesaga, Jan Hartman, Teresa Weber, Tadeusz Rostworowski; prowadzenie: Paweł Czejenko i Renata Zajęc), zorganizowanej przez Wydawnictwo WAM – studio Inigo w sali telewizyjnej Centrum Medialnego Wydawnictwa WAM przy ul. Kopernika 26 w Krakowie.
2. 22 III 2011 w III Ogólnopolskim Konwersatorium Etycznym „Aktualność personalizmu dziś”, z cyklu: „T. Styczeń – T. Ślipko – J. Tischner – Inspiracje Chrześcijańskie w Etyce”, zorganizowanym przez Instytut Filozofii Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej Ignatianum w Krakowie, z referatem: *Personalizm realistyczny a personalizm transcendentálny w uzasadnianiu norm moralnych*; udział w debacie „Aktualność personalizmu dziś”.
3. 12–13 IV 2011 w Międzynarodowej Konferencji „Spór o osobę ludzką we współczesnej filozofii”, z cyklu: „W Kręgu Pytań o Człowieka”, zorganizowanej przez Wydział Filozoficzny, Instytut Filozofii Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej Ignatianum w Krakowie, z referatem: *Osoba a normy etyczne*.

4. 30 IV 2012 wygłoszenie referatu: *Zagrożenia sumienia w demokracji* w Krakowskim Oddziale Wszechnicy Narodowej, Kraków, ul. Konfederacka 6.
5. 12 V 2011 w konferencji: „Śmierć – inna niż myślenie? Nauki humanistyczne o śmierci”, zorganizowanej przez Koło Naukowe Studentów Filozofii Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej Ignatianum w Krakowie, z referatem: *Kontrowersje wokół definicji śmierci*.
6. 19 V 2011 wygłoszenie referatu: *Problematyka zgody domniemanej. Transplantacja – trudny dar ratujący życie*, na warsztatach: „Organ Donation”, zorganizowanych w Centrum Dydaktyczno-Kongresowym Collegium Medicum Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie przez Międzynarodowe Stowarzyszenie Studentów Medycyny IFMSA – Poland, Oddział Kraków.
7. 24–28 VI 2011 w Międzynarodowej Konferencji „What is Life? Theology, Science, and Philosophy”, zorganizowanej w Krakowie przez The Centre of Theology and Philosophy.
8. 7–11 IX 2011 w III Kongresie Polskich Towarzystw Naukowych na Obczyźnie, zatytułowanym: „Młodzież polska na obczyźnie – zadania edukacyjne”, zorganizowanym w Krakowie przez Polską Akademię Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Stowarzyszenie Wspólnota Polska Oddział w Krakowie i Uniwersytet Papieski Jana Pawła II. Udział w sesji medycznej: „Sytuacja i potrzeby edukacyjne lekarzy polskiego pochodzenia na obczyźnie” oraz otrzymanie Honorowej Statuetki doktora Władysława Biegańskiego, przyznanej przez Częstochowskie Towarzystwo Lekarskie.
9. 10 X 2011 w konferencji: *„Dolentium hominum. Duchowni i świeccy wobec ludzkiego cierpienia”*, zorganizowanej w Krakowie przez Kurie Prowincjalną Zakonu Bonifratrów, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II we współpracy z redakcją „Medycyny Praktycznej”.
10. 18 X 2011 współorganizowanie katedr: Katedry Etyki Akademii Ignatianum i Katedry Bioetyki Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, Międzynarodowej Konferencji Bioetycznej, w auli Akademii Ignatianum w Krakowie, zatytułowanej: „Od autonomii osoby do autonomii pacjenta”, z referatem: *Autonomia a godność osoby*; uczestnictwo w dyskusji panelowej.
11. 18 XI 2011 w sesji: „Promieniowanie świętości *bł. Jana Pawła II. Jan Paweł II – myśliciel*”, zorganizowanej w Krakowie przez Katedrę Filozofii Boga Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego oraz Katolickie Stowarzyszenie – Civitas Christiana w Krakowie, z referatem: *Mistyka i metafizyka w antropologii Karola Wojtyły*.
12. 15 XII 2011 w XIV Międzynarodowym Sympozjum Metafizycznym „Spór o dobro”, z cyklu: „Zadania Współczesnej Metafizyki”, zorganizowanym

w Lublinie na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim przez Towarzystwo Tomasza z Akwinu i Katedrę Metafizyki Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, z referatem: *Spór o dobro moralne: hedonizm, eudajmonizm, personalizm.*

Rok 2012

1. 14 I 2012 – prowadzenie jednej z sesji w czasie Ogólnopolskiej Interdyscyplinarnej Konferencji „Bioetyka pokolenia Karola Wojtyły/Jana Pawła II” zorganizowanej w Krakowie przez Międzywydziałowy Instytut Bioetyki Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II i Katedrę Teologii Moralnej Ogólnej.
2. 19 IV 2012 w II Międzynarodowej Konferencji z cyklu: „W Kręgu Pytań o Człowieka”, zorganizowanej przez Katedrę Antropologii Akademii Ignatianum w Krakowie, z referatem: *Normana Forda ewolucja poglądów w kwestii początku człowieka w okresie prenatalnym.*
3. 5 X 2012 referat na inauguracji roku akademickiego w Podhalańskiej Państwowej Wyższej Szkole Zawodowej w Nowym Targu, zatytułowany: *Choroba – krytyczny moment w relacjach między Bogiem a człowiekiem.*
4. 13 XI 2012 referat dla członków Komisji Etycznej Krakowskiego Specjalistycznego Szpitala im. Jana Pawła II, zatytułowany: *Uzasadnienia norm w etyce medycznej.*
5. 25 XI 2012 w III Ogólnopolskiej Konferencji „Pielęgniarstwo w mukowiscydozie. Opieka paliatywna”, z referatem: *Przeszczep – trudny dar ratujący życie.*
6. 17 XII 2012 wygłoszenie referatu: *Pojęcie życia w encyklice „Evangelium vitae” Jana Pawła II dla Polskiego Towarzystwa Kardiologicznego Oddział w Krakowie, w Krakowskim Szpitalu Specjalistycznym im. Jana Pawła II.*

Rok 2013

1. 12 III 2013 referat dla członków Komisji Etycznej Krakowskiego Specjalistycznego Szpitala im. Jana Pawła II, zatytułowany: *Trudności w odróżnianiu eutanazji od odstąpienia od uporczywej terapii.*
2. 16 IV 2013 w III Międzynarodowej Konferencji „Spór o dynamizm bytu ludzkiego”, z cyklu: „W Kręgu Pytań o Człowieka”, zorganizowanej przez Instytut Filozofii Akademii Ignatianum w Krakowie, z referatem: *Potencjalność wewnętrzna i uprawnienia etyczne embrionu ludzkiego.*

3. 18 IV 2013 w spotkaniu Koła Naukowego Studentów Wydziału Filozoficznego Akademii Ignatianum w Krakowie, z referatem: *Czy nauka była i jest zamieszana w selekcję eugeniczną?*
4. 15 V 2013 w Seminarium naukowym Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II „Wokół człowieka w okresie prenatalnym”, z referatem: *Potencjalność wewnętrzna i uprawnienia etyczne embrionu ludzkiego.*
5. 21 V 2013 w konferencji naukowej: „Etyka klasyczna w XXI wieku”, z okazji 95. urodzin ks. prof. Tadeusza Ślipko SJ, zorganizowanej przez Instytut Filozofii Akademii Ignatianum w Krakowie, z referatem: *Postęp czy kryzys współczesnej bioetyki?*
6. 23 V 2013 w VIII Kongresie Polonii Medycznej, Światowego Zjazdu Lekarzy Polskich w Krakowie, w sesji: „Symposium etyki medycznej. Decyzje podejmowane na granicy życia i śmierci”, z referatem: *Trudności w odróżnieniu eutanazji od uporczywej terapii.*
7. 24 V 2013 w VIII Kongresie Polonii Medycznej, Światowego Zjazdu Lekarzy Polskich w Krakowie, w sesji: „Klauzula sumienia w praktyce medycznej”, z referatem: *Tendencje zagrażające stosowaniu klauzuli sumienia w praktyce medycznej.*
8. 26 IX 2013 w VII Ogólnopolskiej Konferencji Naukowo-Szkoleniowej „Problemy etyki, pielęgnacji i rehabilitacji w przewlekłych chorobach układu nerwowego”, zorganizowanej dla lekarzy i pielęgniarek Górnośląskiego Centrum Rehabilitacji w Reptach, Tarnowskie Góry, z referatem: *Podmiotowość osobowa i moralna przewlekle chorego neurologicznie pacjenta.*
9. 22 X 2013 w konferencji zorganizowanej przez Komisję Etyki Krakowskiego Szpitala Specjalistycznego im. Jana Pawła II w Krakowie, z referatem: *Kontrowersje wokół Kodeksu etyki lekarskiej.*
10. 12 XII 2013 w XVI Międzynarodowym Symposium Metafizycznym, zatytułowanym: „Spór o naturę ludzką”, zorganizowanym przez Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu i Katedrę Metafizyki Wydziału Filozoficznego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, z referatem: *Godność osoby ludzkiej a normy etyczne.*

Rok 2014

1. 13 II 2014 w konferencji dla dyrektorów szkół salezjańskich zorganizowanej w Zespole Szkół w Oświęcimiu, z referatem: *Nowe zjawiska w bioetyce i gender.*

2. 20 V 2014 w konferencji: „Dziedzictwo etyki współczesnej. Aksjologia i etyka Romana Ingardena i jego uczniów”, zorganizowanej przez Instytut Filozofii Akademii Ignatianum w Krakowie.
3. 15 IV 2014 udział w konferencji zorganizowanej przez Komisję Etyki Krakowskiego Szpitala Specjalistycznego im. Jana Pawła II, z referatem: *Tendencje zagrażające klauzuli sumienia w praktyce medycznej.*
4. 28 V 2014 w spotkaniu Towarzystwa Filozoficznego Akademii Ignatianum w Krakowie, z referatem: *Godność osoby a normy etyczne.*
5. 11 X 2014 w konferencji dla dyrektorów szkół salezjańskich zorganizowanej w Porszewicach koło Łodzi, z referatem: *Klauzula sumienia w sporach bioetycznych.*
6. 11 XII 2014 w XVII Międzynarodowym Sympozjum Metafizycznym „Spór o początek i koniec życia ludzkiego”, zorganizowanym przez Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu i Katedrę Metafizyki Wydziału Filozoficznego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, z referatem: *Godność ludzkiego życia i umierania.*

Rok 2015

1. 23 III 2015 w Międzynarodowej Konferencji Naukowej „Gender – spojrzenie krytyczne”, zorganizowanej przez Wydział Filozoficzny Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie; prowadzenie dyskusji.
2. 21 IV 2015 w I Międzyuczelnianej Debacie Studenckich Kół Naukowych Wydziałów Filozofii Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II i Akademii Ignatianum w Krakowie, zatytułowanej: „Utylitaryzm a personalizizm wobec cierpienia”; prowadzenie debaty.
3. 6 X 2015 – w Ogólnopolskiej Interdyscyplinarnej Konferencji Naukowej: „Oblicza śmierci mózgowej”, zorganizowanej przez Akademię Ignatianum w Krakowie i Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, z referatem: *Reinterpretować czy porzucić harwardzką definicję śmierci?*
4. 28 X 2015 w sympozjum: „W poszukiwaniu filozoficznego horyzontu”, zorganizowanym przez Instytut Filozofii Akademii Ignatianum w Krakowie, z referatem: *Primum ethicum et primum anthropologicum conventuntur.*
5. 10 XII 2015 w XVIII Ogólnopolskim Sympozjum Metafizycznym „Wojtyła o człowieku. Wokół antropologii Karola Wojtyły z okazji roku św. Jana Pawła II”, z referatem: *Godność osoby ludzkiej jako źródło normy personalistycznej.*

Rok 2016

1. 17 XI 2016 – w konferencji: „Deformacje sumienia”, z cyklu: „Jan Paweł II. Posługa Myślenia”, zorganizowanej przez Instytut Dialogu Międzykulturowego im. Jana Pawła II oraz Ośrodek Badań nad Myślą Jana Pawła II Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, z referatem: *Pseudonormy w ujęciu Dietricha von Hildebranda*.
2. 1 XII 2016 w XIX Międzynarodowym Sympozjum Metafizycznym „Metafizyka Arystotelesa u podstaw kultury filozoficznej, w 2400. rocznicę urodzin Arystotelesa”, z cyklu: „Zadania Współczesnej Metafizyki”, zorganizowanym przez Katedrę Metafizyki, Katedrę Filozofii Prawa i Praw Człowieka, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II w Lublinie, z referatem: *Współczesny renesans Arystotelesa etyki cnót*.
3. 22 XII 2016 współorganizowanie konferencji naukowej: „Prawo do życia w okresie prenatalnym”, w ramach Komisji Etycznej Krakowskiego Specjalistycznego Szpitala im. Jana Pawła II, w tymże szpitalu w Krakowie, z referatem: *Kryteria człowieczeństwa w okresie prenatalnym*.
4. 25 IV 2016 w debacie: „Aborcja, gdzie kończy się wolność, a zaczyna człowiek”, zorganizowanej przez Koło Studentów dla Rzeczypospolitej w Krakowie.

Rok 2017

1. 15 III 2017 zorganizowanie na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II wykładu mecenasa Rebeki Kiessling, zatytułowanego: *O prawie do urodzenia się*.
2. 24–25 III 2017 współorganizowanie (jako członek Komitetu Bioetycznego Dzieł Bonifraterskich) konferencji szkoleniowej dla personelu szpitali i domów opieki we Wrocławiu, zatytułowanej: „Aspekty bioetyczne opieki nad pacjentami u kresu życia”.
3. 8 IV 2017 w konferencji: „Filozofia i etyka w medycynie wczoraj i dziś”, z okazji 100-lecia Władysława Biegańskiego, zorganizowanej przez Towarzystwo Lekarskie Częstochowskie, Okręgową Radę Lekarską Częstochowy, Katowic i Warszawy w Częstochowie, z referatem: *Etyka medyczna, ale jaka?*
4. 18 V 2017 zorganizowanie na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II wykładu mecenasa Nikolasa Niklasy, zatytułowanego: *Klauzula sumienia w praktyce medycznej*.

5. 25 V 2017 współorganizowanie przez Międzywydziałowy Instytut Bioetyki Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie z Polskim Towarzystwem Opieki Duchowej w Medycynie, Komisją Etyki Lekarskiej Naczelnej Rady Lekarskiej, Okręgową Izbą Lekarską w Krakowie, przy współpracy z American College of Physicians oraz uczestnictwo w X Sympozjum z cyklu: „Dylematy Etyczne w Praktyce Lekarskiej”, z tytułowaniem: „Czy lekarz może choremu pomóc umrzeć?”

Rok 2018

1. 19 III 2018 w konferencji: „Problemy rodzin dzieci z zespołem Downa w Polsce – stan na przełomie 2017–2018”, zorganizowanej przez Poradnię Bioetyczną Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, prezentującej wyniki raportu opracowanego przez Międzywydziałowy Instytut Bioetyki Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II.
2. 23 III 2018 w konferencji: „Człowiek chory w rodzinie – aspekty bioetyczne”, zorganizowanej przez Komitet Bioetyczny Dziel Bonifraterskich w Warszawie, z referatem: *Małżeństwo, rodzina wzorem wspólnoty z ludźmi i z Bogiem.*
3. 14 IV 2018 w konferencji naukowej z cyklu: „Bydgoskie Spotkania Bioetyczne”, z tytułowanej: „Wyzwania i zagrożenia bioetyczne XXI w.”, zorganizowanej przez Komisję Bioetyczną Bydgoskiej Izby Lekarskiej i Kujawsko-Pomorskiej Szkoły Wyższej w Bydgoszczy, z referatem: *Etyka i moralność w medycynie XXI wieku – wyzwania i zagrożenia.*
4. 25 IV 2018 w konferencji naukowej z tytułowanej: „Ulepszanie człowieka – perspektywa filozoficzna”, zorganizowanej przez Katedrę Bioetyki Wydział Filozoficzny Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II i Wydział Filozoficzny Akademii Ignatianum w Krakowie, z referatem: *Natura osoby ludzkiej a ulepszanie człowieka.*
5. 25 X 2018 w konferencji naukowej z tytułowanej: „Ulepszanie moralne – perspektywa filozoficzna”, zorganizowanej przez Katedrę Bioetyki Wydział Filozoficzny Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II i Wydział Filozoficzny Akademii Ignatianum w Krakowie, z referatem: *Ulepszanie biologiczne i techniczne człowieka a doskonalenie moralne.*

Rok 2019

1. 12 VI 2019 w konferencji naukowej zatytułowanej: „Błaski i cienie ulepszania poznawczego. Perspektywa filozoficzna”, zorganizowanej przez Katedrę Bioetyki Wydział Filozoficzny Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II i Wydział Filozoficzny Akademii Ignatianum w Krakowie, z referatem: *Teleologia natury ludzkiej i autoteleologia osoby a ulepszanie człowieka*.
2. 21–23 VI 2019 w międzynarodowym kongresie: „Nauka w służbie życiu”, zorganizowanym przez Uniwersytet Rzeszowski, Kliniczny Szpital Wojewódzki im. Św. Jadwigi Królowej w Rzeszowie, Fundację „Życiu Tak” i Urząd Marszałka Województwa Podkarpackiego w Rzeszowie, z referatem: *Eugenika w propozycjach legalizacji prawa do zdrowej reprodukcji*.
3. 22–23 X 2019 w międzynarodowej konferencji: „50 lat od ukazania się pierwszego polskiego wydania *Osoby i czynu*”, zorganizowanej przez Wydział Filozoficzny i Fundację Jana Pawła II, z referatem: *Autoteleologia osoby a teleologia natury ludzkiej w antropologii Karola Wojtyły*.

Rok 2020

1. 3 IV 2020 w konferencji: „Robert Spaemann (1927–2018), krytyczna ocena ducha współczesnych czasów”, zorganizowanej przez Wydział Filozoficzny Akademii Ignatianum w Krakowie oraz Wydział Filozoficzny Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, z referatem: *Roberta Spaemanna spór o naturę ludzką*.
2. 3–5 XI 2020 w XV edycji Dni Jana Pawła II: „Jan Paweł II. Co dalej?”, zorganizowanej przez uczelnie Krakowa.
3. 14 XI 2020 w konferencji: „Ideologia gender – w tym przejawia się zło”, zorganizowanej przez Ośrodek Duchowości i Kultury w Łądzie, z referatem: *Prawo naturalne wobec genderowej utopii wyzwolenia*.

Rok 2021

1. 21 IV 2021 w konferencji edukacyjnej zorganizowanej przez Akademię Edukacji Bioetycznej w Gdańsku, z referatem: *Odstąpienie od uporczywej terapii a eutanazja*.
2. 26 V 2021 w konferencji edukacyjnej zorganizowanej przez Akademię Edukacji Bioetycznej w Gdańsku, z referatem: *Prawo naturalne wobec genderowej utopii wyzwolenia*.

3. 2 X 2021 w konferencji: „Doktor Władysław Biegański – polski Hipokrates”, zorganizowanej w Częstochowie przez Towarzystwo Lekarskie Częstochowskie.
4. 16 XII 2021 w konferencji: „Lubelskie Seminarium Otwarte im. ks. Andrzeja Maryniarczyka SDB”, zorganizowanej przez Katedrę Filozofii Kultury i Podstaw Retoryki Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Katedrę Antropologii Filozoficznej i Filozofii Prawa oraz Towarzystwo Tomasza z Akwinu w Lublinie, z referatem: *Godność a wolność. Personalizm, ale jaki?*

BIBLIOGRAFIA PRAC

W bibliografii ks. prof. Tadeusza Biesagi SDB znajduje się 13 pozycji książkowych, w tym 8 autorskich i 5 redakcji oraz 155 artykułów w dziełach zbiorowych i w czasopismach. Tematykę tych publikacji można podzielić na następujące działy: 1) Wobec innych nurtów filozoficznych i etycznych, 2) Personalizm realistyczny wobec personalizmu transcendentnego, 3) Antropologia i etyka Karola Wojtyły, 4) Bioetyka personalistyczna wobec utilitaryzmu i liberalizmu, 5) Współczesna, Hipokratesowa etyka medyczna.

Pozycje książkowe

Autorskie

1. *Dietricha von Hildebranda epistemologiczno-ontologiczne podstawy etyki*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Rozprawy Wydziału Filozoficznego, nr 41, Lublin 1989.
2. *Zarys metaetyki*, Drukarnia Towarzystwa Salezjańskiego, Kraków 1996.
3. *Spór o normę moralności*, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 1998.
4. *Elementy etyki lekarskiej*, Wydawnictwo Medycyny Praktycznej, Kraków 2006.
5. *Spór o podstawy etyki medycznej. Teleologizm E.D. Pellegrino a kontraktualizm R.M. Veatcha*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, Kraków 2014.
6. *Podstawy etyki i bioetyki*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, Kraków 2016.

7. Grzegorz Hołub, Tadeusz Biesaga, Jarosław Merecki, Marek Kostur, *Karol Wojtyła. Polska filozofia chrześcijańska XX wieku*, t. 11, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum, Kraków 2019.
8. Grzegorz Hołub, Tadeusz Biesaga, Jarosław Merecki, Marek Kostur, *Karol Wojtyła, The Polish Christian Philosophy in the 20th Century*, Ignatianum University Press, Kraków 2019.

Redakcje

1. *Podstawy i zastosowania bioetyki*, red. T. Biesaga, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 2001.
2. *Systemy bioetyki*, red. T. Biesaga, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 2003.
3. *Bioetyka polska*, red. T. Biesaga, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 2004.
4. *Bioetyka personalistyczna*, red. T. Biesaga, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 2006.
5. *Od autonomii osoby do autonomii pacjenta*, red. G. Hołub, P. Duchliński, T. Biesaga, Wydawnictwo Św. Stanisława BM, Kraków 2013.

Artykuły

1. *Wkład ks. T. Ślipko w rozwój etyki tomistycznej*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, Vol. 26, 1990, nr 2, s. 101–107.
2. *Stanisława Kamińskiego badania struktury metodologicznej etyki tomistycznej*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, Vol. 29, 1993, nr 1, s. 149–156.
3. *Świadomościowe i osobowe warunki odpowiedzialności*, [w:] *O odpowiedzialności. Moralny wymiar odpowiedzialności w życiu publicznym*. Materiały III Jagiellońskiego Sympozjum Etycznego, 4–5 czerwca 1990, red. J. Pawlica, Instytut Filozofii UJ Kraków 1993, s. 67–74, oraz w: „*Studia Philosophiae Christianae*”, Vol. 29, 1993, nr 2, s. 27–37.
4. *Scalanie rozbitego człowieka (Na marginesie encykliki „Veritatis splendor”)* „*Człowiek w Kulturze*”, Vol. 4–5, 1995, s. 223–235.
5. *Źródła zagrożenia rodziny na podstawie Listu do Rodzin Ojca Świętego Jana Pawła II*, „*Seminare*”, Vol. 11, 1995, s. 75–80 oraz: *Źródła zagrożenia rodziny*, „*Człowiek w Kulturze*”, Vol. 6–7, 1995, s. 199–205.

6. *Ateistyczny liberalizm wobec religii i moralności chrześcijańskiej*, „Człowiek w Kulturze”, Vol. 6–7, 1995, s. 185–198 oraz w: „Seminare”, Vol. 12, 1996, s. 123–132.
7. *Alasdaira MacIntyre’a krytyka etyki nowożytnej i współczesnej*, „Analecta Cracoviensia”, Vol. 28, 1996, s. 3–14.
8. *Julii Annas konfrontacja etyki starożytnej ze współczesną*, „Studia Philosophiae Christianae”, Vol. 33, 1997, nr 2, s. 7–15.
9. *Personalizm czy utylitaryzm jest właściwą podstawą etyki medycznej?*, „Folia Medica Cracoviensia”, Wydawnictwo Oddziału Polskiej Akademii Nauk w Krakowie, Vol. 39, 1998, z. 3–4, s. 43–52.
10. *Niepowodzenia nowożytnego i współczesnego projektu etyki*, [w:] *Spór o etykę. (Materiały z X Jagiellońskiego Sympozjum Etycznego)*, red. J. Pawica, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1999, s. 133–142.
11. *Europa: szanse i zagrożenia*, „Via Consecrata”, Vol. 7–8, 1999, s. 71–77.
12. *Postulaty Encykliki wobec rozumu filozoficznego*, [w:] *Rozum otwarty na wiarę*, red. A. Maryniarczyk, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2000, s. 168–184.
13. *Norma moralności w etyce czci dla życia Alberta Schweitzera i w etyce go-dziwego życia Tadeusza Kotarbińskiego*, „Logos i Ethos”, Vol. 2, 2000, nr 9, s. 3–22.
14. *Personalizm K. Rahnera a personalizm K. Wojtyły w sporze o teologię moralną*, „Analecta Cracoviensia”, Vol. 32, 2000, s. 89–100.
15. *Amoralizm*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2000, t. 1, s. 199–201.
16. *Bioetyka*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2000, t. 1, s. 576–581.
17. *Początki bioetyki, jej rozwój i koncepcja*, [w:] *Podstawy i zastosowania bioetyki*, red. T. Biesaga, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2001, s. 11–25.
18. *Antropologiczny status embrionu ludzkiego*, „Sosnowieckie Studia Teologiczne”, Vol. 5, 2000, s. 9–17, oraz w: *Podstawy i zastosowania bioetyki*, red. T. Biesaga, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2001, s. 101–113.
19. *Is Personalism or Utilitarianism an Adequate Foundation of Medical Ethics?*, [w:] *Ethics in Medicine*, red. A.J. Schauer, H.L. Schreiber, Z. Ryn, J. Andres, Wydawnictwo Vandenhoeck and Ruprecht, Göttingen 2001, s. 23–30.
20. *Etyka chrześcijańska a etyka ateistyczna wobec eutanazji*, [w:] *Chrześcijanin wobec eutanazji*, red. K. Gryz, B. Mielec, Wydawnictwo św. Stanisława, Kraków 2001, s. 13–19.
21. *Antropologia Martina Bubera*, „Seminare”, Vol. 17, 2001, s. 225–248.
22. *Deontologizm*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, t. 2, Lublin 2001, s. 488–490.

23. *Personalizm wobec kolektywizmu i liberalizmu*, [w:] *Chrześcijanin wobec zagadnień społecznych*, red. P. Andryszczak, Wydawnictwo Św. Stanisława, Kraków 2002, s. 14–26.
24. *Nauka Kościoła wobec wolnego rynku*, [w:] *Chrześcijanin wobec zagadnień społecznych*, red. P. Andryszczak, Wydawnictwo Św. Stanisława, Kraków 2002, s. 54–70.
25. *Dobro jako ratio cognitionis practicae i podstawa wyróżniania dziedziny praxis*, [w:] *Zadania Współczesnej Metafizyki*, t. 3–4: *Osoba i realizm w filozofii*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2002, s. 233–244.
26. *Embrion*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, t. 3, Lublin 2002, s. 126–133.
27. *Emotywizm*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, t. 3, Lublin 2002, s. 138–140.
28. *Bioetyka wobec współczesnych zagrożeń*, [w:] *Zrozumieć człowieka*, red. B. Szlachta, Instytut Praw Człowieka, Oświęcim 2001, s. 117–127.
29. *Pojęcie osoby a zasada jakości życia we współczesnej bioetyce*, [w:] *Ocalić cywilizację – ocalić ludzkie życie*, red. Z. Morawiec, Wydawnictwo Dehon, Kraków 2002, s. 53–64.
30. *Wartość życia ludzkiego w ujęciu etyki personalistycznych*, „Seminarium”, Vol. 19, 2003, s. 169–175.
31. *Hildebrand Dietrich von*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, t. 4, Lublin 2003, s. 447–452.
32. *Emocjonalna odpowiedź na wartość podstawą życia moralnego*, [w:] *Konteksty podmiotowej świadomości*, red. E. Podrez, R. Moń, „Episteme”, Vol. 29, 2003, s. 91–100.
33. *Hedonizm*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, t. 4, Lublin 2003, s. 272–274.
34. *Imperatyw kategoryczny*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, t. 4, Lublin 2003, s. 786–788.
35. *Błąd antropologiczny i jego skutki w bioetyce*, [w:] *Zadania Współczesnej Metafizyki*, t. 5: *Błąd antropologiczny*, red. A. Maryniarczyk, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2003, s. 191–200.
36. *Etyczne granice transplantacji*, [w:] *Systemy bioetyki*, red. T. Biesaga, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2003, s. 185–196.
37. *Edmunda D. Pellegrino filozofia medycyny*, [w:] *Systemy bioetyki*, red. T. Biesaga, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2003, s. 9–22.
38. *Personalizm a pryncypializm w bioetyce*, [w:] *Podstawy i zastosowania bioetyki*, red. T. Biesaga, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2001, s. 43–55.

39. *Personalism versus principlism in bioethics*, „Forum Philosophicum”, Vol. 8, 2003, s. 23–34.
40. *Relatywizm moralny dehumanizacją życia*, „Cywilizacja”, Vol. 6, 2003, s. 34–42.
41. *Właściwe i niewłaściwe cele medycyny*, „Medycyna Praktyczna. Ginekologia i Położnictwo”, Vol. 1, 2004, s. 87–92; „Medycyna Praktyczna”, Vol. 5, 2004, s. 20–25.
42. *Uzasadnianie norm moralnych w bioetyce*, „Medycyna Praktyczna. Ginekologia i Położnictwo”, Vol. 2, 2004, s. 7–10; „Medycyna Praktyczna”, Vol. 6, 2004, s. 23–26.
43. *Status embrionu – stanowisko personalizmu ontologicznego*, „Medycyna Praktyczna”, Vol. 7–8, 2004, s. 28–31, przedruk: „Medycyna Praktyczna. Ginekologia i Położnictwo”, Vol. 4, 2004, s. 7–10 oraz w: *Bioetyka polska*, red. T. Biesaga, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2004, s. 257–264.
44. *Etyczna ocena pozyskiwania komórek macierzystych*, „Bioetyczne Zeszyty Pediatrii”, Polsko-Amerykański Instytut Pediatrii, Vol. 1, 2003–2004, s. 86–97, przedruk w „Medycyna Praktyczna. Ginekologia i Położnictwo”, Vol. 5, 2004, s. 7–11 oraz przedruk jako: *Komórki macierzyste i klonowanie człowieka – nadzieje i zagrożenia*, „Medycyna Praktyczna”, Vol. 10, 2004, s. 21–25.
45. *O naukowym urządzaniu świata*, [w:] *Kultura wobec techniki*. Materiały z sympozjum z cyklu: „Przyszłość Cywilizacji Zachodu”, zorganizowanego przez Katedrę Filozofii Kultury KUL, red. P. Jaroszyński i in., Wydawnictwo Naukowe KUL, Lublin 2004, s. 135–146.
46. *Dobro pacjenta celem medycyny i podstawą etyki medycznej*, „Studia Philosophiae Christianae”, Vol. 40, 2004, s. 153–165.
47. *Kazuistyka*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, t. 5, Lublin 2004, s. 570–572.
48. *Konsekwencjonalizm*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozoficzna*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, t. 5, Lublin 2004, s. 801–803.
49. *Bonum est faciendum czy persona est affirmanda?*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego WSFP Ignatianum w Krakowie”, Vol. 10, 2002–2003, s. 130–137.
50. *Bioetyka początku życia Tadeusza Ślipko*, [w:] *Bioetyka polska*, red. T. Biesaga, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2004, s. 9–26.
51. *Bioetyka utylitarystyczna Zbigniewa Szawarskiego*, [w:] *Bioetyka polska*, red. T. Biesaga, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2004, s. 145–164.
52. *Usprawiedliwianie okrucieństwa*, „Diametros”, Internetowe czasopismo filozoficzne, Dyskusja: *Czy człowiek musi być okrutny*, 24–26.09.2004.

53. *Czy człowiek jest zdolny do odpowiedzialności?*, „Diametros”, Internetowe czasopismo filozoficzne, Dyskusja: *Czy człowiek musi być okrutny*, 24–26.09.2004.
54. *Podmiotowość człowieka w okresie prenatalnym*, „Studia Ecologiae et Bioethicae”, Vol. 2, 2004, s. 213–218.
55. *Źródła ideologii aborcyjnej*, „Medycyna Praktyczna”, Vol. 3, 2005, s. 26–33.
56. *Eutanazja – śmierć godna czy niegodna?*, „Medycyna Praktyczna”, Vol. 4, 2005, s. 22–25.
57. *Podmiotowość człowieka chorego i umierającego*, „Medycyna Praktyczna”, Vol. 5, 2005, s. 22–26.
58. *Autonomia lekarza i pacjenta a cel medycyny*, „Medycyna Praktyczna”, Vol. 6, 2005, s. 20–24.
59. *Zagrożenia sumienia lekarza*, „Medycyna Praktyczna”, Vol. 7–8, 2005, s. 18–21.
60. *Etyczna ocena komercjalizacji medycyny*, „Medycyna Praktyczna”, Vol. 9, 2005, s. 19–23.
61. *Podmiotowość osobowa i moralna pacjenta*, „Medycyna Praktyczna”, Vol. 10, 2005, s. 22–25.
62. *Wobec uporczywej terapii*, „Medycyna Praktyczna”, Vol. 11–12, 2005, s. 22–26.
63. *Bioetyka*, [w:] *Encyklopedia Bioetyki. Personalizm chrześcijański. Głos Kościoła*, red. A. Muszala, Polwen, Radom 2005, s. 54–62.
64. *Jakość życia*, [w:] *Encyklopedia Bioetyki. Personalizm chrześcijański. Głos Kościoła*, red. A. Muszala, Polwen, Radom 2005, s. 218–221.
65. *Samobójstwo aktem wyzwolenia czy samounicestwienia?*, „Bioetyczne Zeszyty Pediatrii”, Polsko-Amerykański Instytut Pediatrii, Vol. 2, 2005, nr 2, s. 124–129.
66. *Sytuacja tomistycznej filozofii moralnej w Polsce*, [w:] *Philosophia Rationis Magistra Vitae*, red. J. Bremer, R. Janus, t. 2, Wydawnictwo WAM, Kraków 2005, s. 57–67.
67. *Etyka obowiązku I. Kanta a etyka szczęścia Arystotelesa*, [w:] *Philosophia vitam alere*. Prace dedykowane ks. prof. Romanowi Darowskiemu SJ z okazji 70-lecia urodzin, red. S. Ziemiański, Wydawnictwo Naukowe Ignatianum – WAM, Kraków 2005, s. 141–149.
68. *Metaetyka*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozoficzna*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, t. 7, Lublin 2006.
69. *Norma moralności*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozoficzna*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, t. 7, Lublin 2006.
70. *Ossowska Maria*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozoficzna*, t. VII, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2006, s. 889–892.

71. *Wobec zgody domniemanej i zawłaszczenia zwłok do transplantacji* „Medycyna Praktyczna”, Vol. 1, 2006, s. 20–24.
72. *Kontrowersje wokół nowej definicji śmierci*, „Medycyna Praktyczna”, Vol. 2, 2006, s. 20–23, 28.
73. *Etyka cnót w etyce medycznej*, „Medycyna Praktyczna”, Vol. 3, 2006, s. 20–23.
74. *Przysięga Hipokratesa a etyka medyczna*, „Medycyna Praktyczna”, Vol. 7–8, 2006, s. 20–25.
75. *Kodeks etyki lekarskiej*, „Medycyna Praktyczna”, Vol. 9, 2006, s. 20–25.
76. *Karta Pracowników Służby Zdrowia*, „Medycyna Praktyczna”, Vol. 10, 2006, s. 20–24.
77. *Europejska Konwencja Bioetyczna*, „Medycyna Praktyczna”, Vol. 11–12, 2006, s. 24–28.
78. *Przeciw ciasnym koncepcjom osoby i jej godności. Komentarz do referatu Dietera Birnbachera: Czy klonowanie reprodukcyjne narusza godność człowieka?*, „Logos i Ethos”, Vol. 1, 2006, s. 27–47.
79. *Autonomia a dobroczynność*, [w:] *Etyka*, red. K. Kalka, A. Papuziński, Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2006, s. 132–139.
80. *Osoba i natura w argumentacji bioetycznej*, [w:] *Substancja – Natura – Prawo naturalne*, red. A. Maryniarczyk, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2006, s. 411–418.
81. *Zagadnienia bioetyczne w nauczaniu Jana Pawła II*, [w:] *Bioetyka personalistyczna*, red. T. Biesaga, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2006, s. 83–94; przedruk w: *Człowiek żyjący drogą Kościoła. Myśl antropologiczna Jana Pawła II*, red. R. Komurka, J.D. Szczurek, Centrum Jana Pawła II „Nie lękajcie się”, Wydawnictwo Naukowe UPJPII, Kraków 2008.
82. *Antropologia w encyklice „Evangelium vitae”*, [w:] *Bioetyka personalistyczna*, red. T. Biesaga, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2006, s. 283–290.
83. *Antropologiczno-etyczne przyczyny kryzysu rodziny i postaw wobec dziecka*, „Zeszyty Bioetyczne Pediatrii”, Vol. 3, 2006, nr 3, s. 35–40.
84. *Godność i podmiotowość człowieka a eutanazja*, „Resovia Sacra. Studia Teologiczno-Filozoficzne Diecezji Rzeszowskiej”, Vol. 13, 2006, s. 159–170.
85. *Spór o moralny status człowieka w okresie prenatalnym*, „Medycyna Praktyczna. Ginekologia i Położnictwo”, Vol. 1, 2007, s. 9–13.
86. *Warunek świadomej zgody i etyczne granice eksperymentu*, „Bioetyczne Zeszyty Pediatrii”, Vol. 4, 2007, nr 4, s. 28–33.
87. *Relatywizm etyczny*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozoficzna*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, t. 8, Lublin 2007, s. 718–720.
88. *Sumienie*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozoficzna*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, t. 9, Lublin 2008, s. 267–270.

89. *Sytuacjonizm etyczny*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozoficzna*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, t. 9, Lublin 2008, s. 293–296.
90. *Godność a wolność w antropologii Karola Wojtyły*, [w:] *Ku rozumieniu godności człowieka*, red. G. Hołub, P. Duchliński, *Studia z Bioetyki*, t. 4, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2008, s. 65–76.
91. *Błąd antropologiczny oraz zagrożenia życia i cielesności człowieka*, [w:] *Ku rozumieniu godności człowieka*, red. G. Hołub, P. Duchliński, *Studia z Bioetyki*, t. 4, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2008, s. 251–160.
92. *Czy lekarz może omówić pacjentowi pomocy?*, Pierwsze sympozjum z cyklu: „Dylematy Etyczne w Praktyce Lekarskiej”, red. P. Gajewski, T. Biesaga, M. Żelichowski, „*Medycyna Praktyczna*”, Vol. 9, 2008, s. 124–125.
93. *Leczenie pacjenta – obowiązek czy przywilej lekarza? Z perspektywy etycznej*, „*Medycyna Praktyczna*”, Vol. 9, 2008, s. 131–133.
94. *Klauzula sumienia w etyce medycznej*, „*Medycyna Praktyczna*”, Vol. 12, 2008, s. 132–136.
95. *Cel czy nakaz racją działania moralnego*, [w:] *Zadania Współczesnej Metafizyki*, t. 10: *Spór o cel. Problematyka celu i celowościowego wyjaśniania*, red. A. Maryniarczyk, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2008, s. 185–196.
96. *Diagnostyka prenatalna a selekcja eugeniczna*, „*Życie i Płodność*”, Vol. 2/4, 2008, nr 5, s. 71–76.
97. *Trudny dar ratujący życie*, „*Medycyna Praktyczna*”, Vol. 1, 2009, s. 142–144.
98. *Bioetyka na Papieskiej Akademii Teologicznej*, [w:] *Historia i przyszłość bioetyki*, red. J. Brusilo, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2009, s. 25–38.
99. *Debata: czy istnieje Krakowska Szkoła Antropologiczna*, [w:] *Krakowska Szkoła Antropologiczna*, red. J. Kupczak, J. Majka, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2009, s. 73–91.
100. *Dobro i zło w kulturze współczesnej*. Ankieta redakcyjna, „*Perspektywy Kultury*”. Pismo Instytutu Kulturoznawstwa WSFP Ignatianum w Krakowie, Vol. 1, 2009, nr 1, s. 7–36.
101. *Edukacyjna rola Powszechnej Encyklopedii Filozofii*, [w:] *Zadania Współczesnej Metafizyki*, t. 11: *Spór o rozumienie filozofii*, red. A. Maryniarczyk, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2009, s. 253–258.
102. *Etyka Władysława Biegańskiego*, [w:] *Dr Władysław Biegański – Częstochowianin Stulecia – patron współczesnych lekarzy*, red. B. Zawadowicz, Biblioteka Niedzieli, Częstochowa 2009, s. 47–54.
103. *Godność a wolność w antropologii Karola Wojtyły* [w:] *Krakowska Szkoła Antropologiczna*, red. J. Kupczak, J. Majka, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2009, s. 49–56.

104. *Karola Wojtyły poszukiwania etyki w „Wykładach lubelskich”*, [w:] *Historia i przyszłość bioetyki*, red. J. Brusilo, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2009, s. 65–74.
105. *Kiedy lekarz może pozwolić choremu umrzeć?* Drugie sympozjum z cyklu: „Dylematy Etyczne w Praktyce Lekarskiej”. Wprowadzenie (z P. Gajewskim), „Medycyna Praktyczna”, Vol. 9, 2009, s. 133–134. [Głosy w dyskusji, s. 167–177.]
106. *Komercjalizacja medycyny a autonomia lekarza*, „Gazeta AMG. Miesięcznik Uniwersytetu Medycznego w Gdańsku”, Vol. 19, 2009, nr 6 (222), s. 26–28.
107. *Status człowieka w okresie prenatalnym i jego prawa*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego” WSFP Ignatianum w Krakowie, Vol. 15, 2009, s. 18–29.
108. *Tadeusza Ślipko uzasadnienie norm chroniących przyrodę i zwierzęta*, [w:] *żyć etycznie, żyć etyką*, red. R. Janusz, Wydawnictwo WAM, Kraków 2009, s. 51–58.
109. *Twórca personalizmu realistycznego*, [w:] *Testi Joannis Pauli II*, red. S. Koperek, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2009, s. 217–232.
110. *Choroba – krytyczny moment w relacji między Bogiem a człowiekiem*, [w:] *Kapelan szpitalny i zespoły medyczne we wspólnej posłudze przy chorych*, Wyd. Medycyna Praktyczna, Kraków 2010, s. 75–82.
111. *Dylematy etyczne w praktyce lekarskiej: Czy lekarz może tworzyć i niszczyć ludzkie embryony?* Głosy w dyskusji, „Medycyna Praktyczna”, Vol. 6, 2010, s. 1–3.
112. *Etos medyczny a kontrakt handlowy*, „Medycyna Praktyczna”, Vol. 5, 2010, s. 128–132.
113. *Rola sumienia lekarza w praktyce medycznej*, „Medycyna Praktyczna”, Vol. 10, 2010, s. 122–125, oraz jako *Sumienie lekarza w decyzjach rezygnacji z uporczywej terapii*, „Życie i Płodność”, Vol. 4/4, 2010, nr 13, s. 13–20.
114. *Rehabilitacja roli uczuć w życiu moralnym w ujęciu Dietricha von Hildebranda*, [w:] *Zadania Współczesnej Metafizyki*, t. 12: *Osoba i uczucia*, red. A. Maryniarczyk, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2010, s. 319–330.
115. *Spór o właściwości prawdy: relatywizm – absolutyzm*, *Zadania Współczesnej Metafizyki*, t. 13: *Spór o prawdę*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Gądek, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2011, s. 299–314.
116. *Karola Wojtyły poszukiwanie podstaw etyki w Wykładach lubelskich*, [w:] *Jan Paweł II. Postęga myślenia*. Studia nad myślą Jana Pawła II, t. 9, red. J. Kupczak, D. Radziechowski, Wydawnictwo Naukowe UPJPII, Kraków 2011, s. 99–107.

117. *Ossowska Maria*, [w:] *Encyklopedia Filozofii Polskiej*, t. 2, red. A. Maryniarczyk, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2011, s. 290–293.
118. *Personalizm etyczny Karola Wojtyły*, [w:] *Encyklopedia Filozofii Polskiej*, t. 2, red. A. Maryniarczyk, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2011, s. 328–330.
119. *Zagrożenia sumienia w demokracji*, [w:] *Prawa człowieka i świat wartości. Human Rights and the World of Values*, red. R. Moń, A. Kobyliński, Wydawnictwo Naukowe UKSW, Warszawa 2011, s. 25–36.
120. *Osoba a normy etyczne*, [w:] *Spór o osobę w świetle klasycznej koncepcji człowieka*, red. P. St. Mazur, Wydawnictwo WAM, Kraków 2012, s. 113–121.
121. *Spór o dobro moralne: hedonizm – eudajmonizm – personalizm*, [w:] *Zadania Współczesnej Metafizyki*, t. 14: *Spór o dobro*, red. A. Maryniarczyk, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2012, s. 291–307.
122. *Prawo do życia a inne uprawnienia*, „Życie i Płodność”, Vol. 6, 2012, nr 18, s. 75–84.
123. *Personalizm realistyczny a personalizm transcendentálny w sporze o uzasadnianie norm moralnych*, [w:] *W kręgu inspiracji personalizmu etycznego: Ślipko – Tischner – Styczeń*, red. P. Duchliński, Wydawnictwo WAM, Kraków 2012, s. 133–142.
124. *Autonomia a godność osoby*, [w:] *Od autonomii osoby do autonomii pacjenta*, red. G. Hołub, P. Duchliński, T. Biesaga, Wydawnictwo Św. Stanisława, Kraków 2013, s. 165–183.
125. *Od autonomii osoby do autonomii pacjenta*, red. G. Hołub, P. Duchliński, T. Biesaga, Wydawnictwo Św. Stanisława, Kraków 2013, s. 165–183.
126. *Normana Forda ewolucja poglądów w kwestii początku człowieka w okresie prenatalnym*, [w:] *Wokół genezy człowieka*, red. P.S. Mazur, Wydawnictwo WAM, Kraków 2013, s. 113–125.
127. *Potencjalność wewnętrzna i uprawnienia etyczne embrionu ludzkiego*, [w:] *Dynamizm – dynamizm ludzki – dynamizm osoby*, red. P.S. Mazur, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum WAM, Kraków 2014, s. 95–108.
128. *Godność osoby ludzkiej a normy etyczne*, [w:] *Zadania Współczesnej Metafizyki*, t. 16: *Spór o naturę ludzką*, red. A. Maryniarczyk, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2014, s. 567–583.
129. *Tendencje zagrażające stosowaniu klauzuli sumienia w praktyce medycznej*, [w:] *Klauzula sumienia w praktyce lekarskiej*, red. S. Bednarz, Wydawnictwo Komisji Etyki Okręgowej Rady Lekarskiej w Krakowie, Kraków 2014, s. 16–25.

130. *Zagrożenia sumienia w demokracji*, [w:] *Młodzież w przestrzeni wolności. W poszukiwaniu odpowiedzi na zmiany ustrojowe po roku 1989*, red. R.F. Sadowski, Towarzystwo Naukowe Franciszka Salezego, Warszawa 2014, s. 95–108.
131. *Postęp czy kryzys współczesnej bioetyki?*, [w:] *W kręgu etyki klasycznej. Inspiracje i kontynuacje*. Prace dedykowane profesorowi Tadeuszowi Ślipce z okazji 95. rocznicy urodzin, red. P. Duchliński, D. Dańkowski, Wydawnictwo WAM, Kraków 2014, s. 147–166.
132. *Godność ludzkiego życia i umierania*, [w:] *Zadania Współczesnej Metafizyki*, t. 17: *Spór o początek i koniec życia ludzkiego*, red. A. Maryniarczyk, A. Gudaniec, Z. Pańpuch, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2015, s. 487–506.
133. *Bioetyka* [w:] *Leksykon socjologii moralności. Podstawy – teorie – badania – perspektywy*, red. J. Mariański, Nomos, Kraków 2015, s. 50–56.
134. *Etyka medyczna*, [w:] *Etyka, cz. II, Filozoficzna etyka życia społecznego*, red. S. Janeczek, A. Starościc, Dydaktyka Filozofii, t. V, Wydawnictwo Naukowe KUL, Lublin 2016, s. 237–261.
135. *Mistyka i metafizyka w antropologii Karola Wojtyły*, [w:] *Zadania Współczesnej Metafizyki*, t. 18: *Wokół antropologii Karola Wojtyły*, red. A. Maryniarczyk, P. Sulenta, T. Duma, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2016, s. 59–72.
136. *Godność osoby ludzkiej jako źródło normy personalistycznej*, [w:] *Zadania Współczesnej Metafizyki*, t. 18: *Wokół antropologii Karola Wojtyły*, red. A. Maryniarczyk, P. Sulenta, T. Duma, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2016, s. 219–23
137. *Spór o klauzulę sumienia lekarzy w Polsce*, [w:] *Primum philosophari. Opuscula Antonio Siemianowski dedicata*, red. J. Grzeszczak, K. Stachewicz, Opuscula Dedicata, t. 11, Wydawnictwo UAM, Poznań 2016, s. 283–299.
138. *Komercjalizacja medycyny a autonomia lekarza*, [w:] *Humanizm chrześcijański w medycynie*, red. G. Świętecka, Via Medica, Gdańsk 2016, s. 29–37.
139. *Deformacje sumienia. Pseudonormy w ujęciu Dietricha von Hildebranda*, „Logos i Ethos”, Vol. 1, 2017, nr 144, s. 115–137.
140. *Reinterpretować czy porzucić barwardzką definicję śmierci?* [w:] *Człowiek na granicy istnienia. Dyskusje o śmierci mózgowej i innych aspektach umierania*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum – WAM, Kraków 2017, s. 85–104.
141. *Współczesny renesans Arystotelesa etyki cnót*, [w:] *Zadania Współczesnej Metafizyki*, t. 19: *O metafizyce Arystotelesa*, red. A. Maryniarczyk, N. Kunat, Z. Pańpuch, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2017, s. 479–498.

142. *Karola Wojtyły krytyka koncepcji osoby Maxa Schelera*, „Logos i Ethos”, Vol. 1, 2018, s. 1–17.
143. *Primum ethicum et primum anthropologicum et primum metaphysicum conventuntur*, „Seminare. Poszukiwania Naukowe”, Vol. 39, 2018, nr 3, s. 1–26.
144. *Cnoty w praktyce medycznej w ujęciu Edmunda D. Pellegrino*, [w:] *40 lat filozofii w uczelni papieskiej w Krakowie*, red. J. Jagiełło, Wydawnictwo Naukowe UPJPII, Kraków 2018, s. 167–192.
145. *Natura osoby ludzkiej a ulepszanie człowieka*, [w:] *Ulepszanie człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum, Kraków 2018, s. 169–198.
146. *Etyka i moralność w medycynie XXI wieku – wyzwania i zagrożenia*, [w:] *Wyzwania i zagrożenia bioetyczne XXI*, red. W. Sinkiewicz, R. Grabowski, Komisja Bioetyczna BIL, Bydgoska Izba Lekarska, Bydgoszcz 2018, s. 42–61.
147. *Etyka hipokratejska wobec innych nurtów etyki medycznej*, „Seminare”, Vol. 40, 2019, nr 2, s. 39–50.
148. *Ulepszanie biologiczne i techniczne człowieka a doskonalenie moralne*, [w:] *Ulepszanie moralne. Perspektywa filozoficzna*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum, Kraków 2019, s. 175–192.
149. *Eugenika w propozycjach legalizacji prawa do zdrowej reprodukcji*, „Logos i Ethos”, Vol. 50, 2019, nr 2, s. 27–46.
150. *Deformations of conscience Pseudonorms in Dietrich von Hildebrand’s approach*, „Logos i Ethos”, Special issue, 2019, s. 109–130.
151. *Etyka medyczna, ale jaka?*, [w:] *Doktor Władysław Biegański – polski Hipokrates*, red. B. Zawadowicz, Biblioteka Towarzystwa Lekarskiego Częstochowskiego, Częstochowa 2019, s. 251–262.
152. *Human Subjectivity in the Prenatal Period*, „Studia Ecologiae et Bioethicae”, Vol. 18, 2020, nr 5, s. 137–141.
153. *Autoteologia osoby a teleologia natury w antropologii Karola Wojtyły*, „Logos i Ethos”, Vol. 53, 2020, nr 1, s. 77–95.
154. *Roberta Spaemanna próba przywrócenia myślenia teleologicznego we współczesnej filozofii*, „Logos i Ethos”, Vol. 54, 2020, nr 2, s. 41–62.
155. *Teleologia natury ludzkiej i autoteologia osoby a ulepszanie poznawcze człowieka*, [w:] *Ulepszanie poznawcze człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. P. Duchliński, G. Hołub, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum, Kraków 2021, s. 243–258.

CZĘŚĆ II

**TEKSTY DEDYKOWANE
KS. PROF. TADEUSZOWI BIESADZE**

RYSZARD MOŃ

AKADEMIA KATOLICKA W WARSZAWIE – COLLEGIUM JOANNEUM

Wielowymiarowość ludzkich decyzji

Teoria decyzji, tradycyjnie dzielona na teorię wyboru indywidualnego, teorię gier kolektywnych i teorię decyzji, tworzy dzisiaj szeroki zbiór doktryn filozoficznych i wyników matematycznych, które posiadają szczególną jedność przez to, że nadają najogólniejszy charakter najczęściej przywoływanym normom i koncepcjom. Współczesna teoria decyzji przedstawia charakter czysto „formalny” i cechuje się językiem o dużym stopniu skodyfikowania (często zmatematyzowania), który jest jej właściwy i który uzasadnia rozwój teoretyczny, ale też i najbardziej abstrakcyjny. Jak zauważa Emmanuel Picavet, może być ona nazwana „formalną” w innym znaczeniu, a to z powodu fundamentalnej ambicji, która ją ożywia. Dąży ona do odkrycia typowych struktur charakterystycznych dla szerokich klas sytuacji wyboru lub działania, zdatnych, by nadać kształt sytuacjom w sposób całkowicie inteligibilny¹. Warto zatem zastanowić się, jak mają się one do decyzji w znaczeniu etycznym, tj. tych, które tworzą byt moralny, a zwłaszcza do tak zwanej opcji/decyzji fundamentalnej, znanej z poglądów takich myślicieli, jak J. Fuchs², P. Knauer, J. Ziegler, F. Böckle. I choć jej współczesna interpretacja budzi wiele kontrowersji, to jednak istota tej opcji zasługuje na uwagę. Pokazuje bowiem wielowarstwowość wszelkich decyzji, a zwłaszcza decyzji moralnych.

Rodzaje decyzji

Jeżeli chodzi o teorię decyzji, to trzeba przyznać, że złożoność pola ich analiz została spowodowana częściowo przez podwójnie „pozytywną” naturę (bądź deskryptywną, bądź wyjaśniającą) struktur, które zamierza ona wyjaśnić.

1 E. Picavet, *Décision*, [w:] *Dictionnaire d'éthique et de la philosophie morale*, t. 1, ed. M. Canto-Sperber, PUF, Paris 2004, s. 458.

2 Zob. J. Merecki, *Spór o prawo naturalne. Analiza modelu argumentacji etycznej Josefa Fuchsa*, Wydawnictwo Naukowe KUL, Lublin 2001, s. 72.

Problematyka teorii gier (którą zajmuje się dzisiaj szeroka dziedzina nauk ekonomicznych) osadza ją bardziej na skraju badań naukowych decyzji, ponieważ zajmuje się badaniem treści sytuacji prostych i typowych konfliktów lub problematycznych sposobów kooperacji³. Jednak niektóre z jej ustaleń (teorii gier kooperatywnych) dotyczą relacji logicznych pomiędzy różnymi zasadami i normami racjonalności w działaniu, łączących wiele osób. Tak więc teoria gier w całości opiera się na idei szczególnej zgodności preferencji osób działających oraz na hipotezie racjonalnego zachowania podmiotów wobec preferencji, które są ich własnymi wyborami. Jak trafnie zauważa Picavet, szczególne elementy „normatywne” pozostają nawet w części najbardziej formalnej poszczególnych teorii decyzji⁴.

Normatywny wymiar teorii decyzji daje się łatwo zauważyć w tym, co dotyczy teorii indywidualnych wyborów, które w formie klasycznej stanowią jednocześnie badanie filozoficzne racjonalności w działaniu i w osądzie, czyli w połączonym zastosowaniu pojęcia wartości subiektywnych do opisu stanów świata i stopni przekonania dotyczących tego, co może się wydarzyć. Co więcej, badają one „pozytywne” zachowania, których należałoby oczekiwać od jednostek, co do których nie ma powodów, by sądzić, że są irracjonalne. Tym sposobem teoria decyzji wpisuje się w tradycję namysłu nad mądrością i racjonalnością w działaniu, zdając się całkowicie na wiedzę specjalistów z dziedziny nauk humanistycznych, którzy nie przypisują badanym przez nich działającym podmiotom irracjonalnych zamiarów i są przekonani, że ich zachowanie można uznać za racjonalne, osadzone na zgodnej ocenie działania. Badacze ludzkich zachowań i podejmowanych decyzji wyraźnie obierają sobie za cel sprawdzenie, w jakiej mierze możliwe jest, by jednocześnie odpowiedzieć na różne wymogi etyczne lub polityczne (wybitnie normatywne), w takim lub innym kontekście decyzji zbiorowej, czyli podejmowanej przez wiele osób.

Ustalenia co do analizy decyzji są rozproszone w licznych dziełach i artykułach filozoficznych, ekonomicznych lub pozostają w gestii nauk politycznych, psychologicznych, społecznych i matematycznych. Jak zauważa Picavet, względna autonomia, jaką posiada dzisiaj teoria decyzji, jest zasadniczo potwierdzana przez jej rolę scalającą, ukazywaną w publikacjach interdyscyplinarnych, na przykład w *Social Choice and Welfare, Economics and Philosophy*, a także w *Theory of Decision* (czy też serii tomów *Theory and Decision Libery*)⁵. Rolę tę tłumaczy on troską o zbadanie w sposób możliwie jednolity problemów związanych z decyzją, które występują w różnych kontekstach. Ukazuje także projekt, popierany w ciągu ostatnich dziesięcioleci, ustanowienia prawdziwej „inżynierii decyzji”

3 J. Koziński, *Strategia psychologiczna*, Nasza Księgarnia, Warszawa 1975.

4 E. Picavet, *Décision*, s. 458.

5 Tamże.

skonkretyzowanej przez logików informatycznych, skodyfikowanej w procedury pomocy w podejmowaniu decyzji w bardzo różnych dziedzinach. Picavet wyróżnia cztery zasadnicze dziedziny: 1) mądrość w osądzie i działaniu, czyli wnioskowanie statystyczne, determinacja w postępowaniu względem niebezpieczeństw technologicznych i naturalnych, wybory finansowe, zabezpieczanie się przed takimi niebezpieczeństwami poprzez ubezpieczenie, decyzje medyczne, wypracowywanie strategii, na przykład państwa wobec innych państw lub jednej firmy względem innych firm; 2) bezstronne pokonywanie zróżnicowania interesów lub opinii, czyli ich rozwiązywanie lub zabezpieczanie się przed konfliktami, organizacja procedur negocjacji, wypracowanie metod lepszego dochodzenia do zgody względem niektórych problemów wewnątrz grupy, na przykład spotkanie się ekspertów przed udzieleniem rady rządowi lub prawodawcy, polepszenie procedur głosowania, 3) organizacja działania zbiorowego, a więc programowanie operacji interwencji militarnej, humanitarnej lub ekonomicznej, organizacja procedur administracyjnych, ocena/ewaluacja (według norm słuszności i skuteczności) polityki zdrowotnej, pomocy społecznej we wprowadzeniu i w działalności przedsiębiorstw; 4) stworzenie warunków współistnienia wolności wyboru i ochrony tych warunków za pomocą odpowiednich gwarancji, tj. wypracowywanie norm prawnych (albo norm publicznych wyższej rangi – wolności publicznych, „praw człowieka”, ogólnych zasad prawa itp., stojących w opozycji do norm prawnych wprost wypowiedzianych), a także mechanizmów instytucjonalnych umożliwiających ochronę lub uprzywilejowanie wolności wyboru i działań ludzkich⁶. Po tych najogólniejszych ustaleniach trzeba się przyjrzeć dokładniej teorii decyzji w perspektywie historycznej, a dokładniej mówiąc – zależności między roztropnością a wyborem odpowiednich środków działania.

Roztropność a wybór środków

W najbardziej podstawowym wymiarze teoria decyzji zakorzeniona jest w analizie czynu, odziedziczonej z tradycji filozoficznej. Nasze rozumienie czynu i decyzji jest ciągle naznaczone Arystotelesowską koncepcją *phronêsis*. Warto przypomnieć, że w *Etyce nikomachejskiej* Stagiryta odróżnia roztropność, czyli mądrość praktyczną, od mądrości spekulatywnej (*sophia*), a także od intencji i od samego procesu wyboru (*proairêsis*). *Phronêsis* jest tam przedstawiana jako cnota „kalkulująca”, a więc jako „część” ludzkiej duszy, czyli tej racjonalnej jej frakcji, która interesuje się wyborami bez większego znaczenia, podczas gdy *sophia* dotyczy wyborów koniecznych. *Phronêsis* odpowiada więc za poszukiwanie tego,

6 Tamże.

co użyteczne lub przynosi korzyści. Inaczej mówiąc, za to, co jest dobre dla danego człowieka. Teoria decyzji wywodzi się z fundamentalnej idei racjonalności praktycznej, podatnej na to, by być rozważaną dla niej samej, bez konieczności zakładania doskonałej inteligencji świata lub świadomości teoretycznej tego, co jest dobre (lub dobrem) w sobie. *Phronêsis* charakteryzuje bardziej dostosowanie się niż wybór. W odróżnieniu od *sophia* nie interesuje się Dobrem lub Złem w sobie, lecz tym, co jest dobre dla konkretnego człowieka. Te właściwości *phronêsis* doceniane są we współczesnych teoriach decyzji, które umieszczają racjonalność (wartość racjonalności decydowania) bardziej w procedurze podejmowania decyzji (zastanawiania się) niż w wewnętrznym charakterze dobra czynów, które z niej wypływają, i która uprzywilejowuje kategorię tego, co jest „użyteczne” lub satysfakcjonujące (czyli będące źródłem szczęścia lub pomyślności) dla działającego podmiotu. Teoria decyzji nie stawia żadnej hipotezy na temat tego, co jest oceniane jako „dobre” lub „dobro”. U Arystotelesa to, co dobre, jest zamierzone przez człowieka rozsądnego i odnosi się do niego, ale nie jest różnicowane w nieskończoność, według upodobań każdego z nas⁷. „Roztropny – jak zauważa P. Aubenque – zna to, co jest dobre w sobie, w odniesieniu do roztropności osobistej, i dla ludzi w ogóle, w przypadku roztropności politycznej”⁸.

Etyka nikomachejska przedstawia namysł jako poszukiwanie najlepszych środków spośród dostępnych dla osiągnięcia zamierzonego celu. Jest to odwrócenie porządku czasowego, kiedy cel jawi się przed przygotowaniem do działania zmierzającego do jego osiągnięcia, i da się odnaleźć we współczesnej teorii decyzji, jak zauważa B. Saint Sernin⁹. Warto jednak przypomnieć, że Arystoteles, w przeciwieństwie do nowożytnych myślicieli, nie mógł uciekać się do teorii matematycznej optymalizacji, by doprecyzowywać sposoby poszukiwania najlepszego środka do osiągnięcia celu. Taka teoria, której ogólna idea może być przypisywana G.W. Leibnizowi, osiągnęła swój pełny rozwój w XX wieku, szczególnie w latach 50., poprzez teorię programowania nieliniowego Harolda Kuhna i Alberta Tuckera oraz teorię programowania dynamicznego Richarda Bellmana¹⁰.

Arystoteles twierdził, że w przeprowadzanych rozważaniach dokonujemy wyboru (*proairêsis*) rozumianego równocześnie jako skuteczny wybór środków i wolę osiągnięcia celu, do którego zmierzamy. A zatem jako deliberacja na temat pragnienia rzeczy zależy od nas¹¹. Jak zauważa Picavet, można domniemywać, że taka jedność wyboru i pragnienia jest tym, co stanowi podstawę zwykłego

7 Tamże, s. 459.

8 P. Aubenque, *Prudence chez Aristote*, PUF, Paris 1993, s. 56.

9 B. Saint Sernin, *Les mathématiques de la décision*, PUF, Paris 1973, s. 67.

10 E. Picavet, *Décision*, s. 459.

11 Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008, III, 5, 1113a 11.

wyobrażenia na temat wyboru w teorii decyzji, a mianowicie maksymalizacji funkcjonalno-obiektywnej (wyrażającej pragnienie działającego) dzięki właściwemu doborowi środków spośród dostępnych, jakie mu się jawią. Samo upodobanie do racjonalnego wyboru, służącego optymalizacji zysków pod wpływem namysłu wolnego człowieka, wiele zawdzięcza rozróżnieniu dokonанemu przez Arystotelesa, a dotyczącemu zależności między wolą zdążającą do celu i dostrzeganiem tego, co niemożliwe, a wyborem (dotyczącym środków), który uzdalnia do podejmowania najlepszej decyzji, uwzględniającej również trudności, jak i możliwości, bez popadania w sprzeczność z jej „naradzającym się” charakterem¹².

Arystotelesowskie rozumienie roztropności uległo jednak zdecydowanej zmianie w dziełach I. Kanta. Maksyma racjonalnego wyboru, którą ukazuje teoria decyzji, jaką znamy z pism Stagiryty, u Kanta odpowiada imperatywom hipotetycznym. Ustanawia on nakazy, które narzucają się rozumowi tylko z racji jego zdolności do oczekiwania na cele, jakie są mu proponowane. Jeżeli nakazy racjonalnego wyboru są przyporządkowane dążeniu do szczęścia, wypada odnieść je do tego, co Kant nazywa roztropnością. Tak więc, jeśli ich cel jest jakikolwiek, wówczas znajdujemy się w dziedzinie zwykłych ludzkich zdolności, obojętnych na jakość moralną celu. Tak jest zarówno u Kanta, jak i u Arystotelesa¹³. Jednak oddzielając całkowicie moralność od roztropności, czyli zrywając z Arystotelesowską koncepcją roztropności jako cnoty, tj. sprawności moralnej, Kant wyznaczył milcząco granice dziedzinie nowożytnej teorii decyzji. Określił pole, gdzie dochodzi do zjednoczenia się analizy roztropności, dążącej do osiągnięcia szczęścia, i analizy roztropności życiowej, wskazującej na najodpowiedniejsze połączenie środków, bez względu na to, jaki byłby to cel do osiągnięcia, a więc według zasad obcych etyce w ścisłym tego słowa znaczeniu. Tak więc Kant jest jednym z pierwszych myślicieli sprowadzających jedność zasad determinowania woli do wyboru zasad najlepszych z naszego punktu widzenia w celu zaspokajania osobistych preferencji, co umożliwia ilościowe ujęcie użyteczności psychologicznych, rozważanych w ich odniesieniu do energii witalnej, uczucia przyjemności, które determinuje wolę do takiego, a nie innego działania. Takie rozumienie sprawy pokazuje, że „nie może niczym się różnić od każdego innego motywu determinacji, jak tylko stopniem”¹⁴.

12 E. Picavet, *Décision*, s. 458.

13 Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, VI, 13m 1144a, 26.

14 I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, ks. I, rozdz. 1, § 3, uwaga, tłum. B. Bornstein, De Agostini, Altaya, Warszawa 2004.

Decyzje ukazywane od strony matematycznej

Powyższe rozważania pokazały, że teoria decyzji bada warunki liczbowego przetwarzania „użyteczności” psychologicznych na bazie informacji dotyczących preferencji działających podmiotów, co stało się przedmiotem szczegółowych badań przeprowadzonych przez Gérarda Debreu¹⁵, podobnie jak i norm zgodności, które, ponieważ są weryfikowane przez dostrzegalne wybory działającego, pozwalają na przypisanie działającemu podmiotowi zachowań typowych dla optymisty, czyli problematykę „preferencji objawionych”, badanych z kolei przez Marcela Richtera i Paula Samulsona¹⁶. Lecz, jak trafnie zauważa Picavet, jest to badanie wyborów w sytuacjach ryzykownych lub stanów niepewności, które dostarczyły teorii decyzji okazji, by przekształcić się w prawdziwą teorię działania, zwartą i racjonalną¹⁷.

Słynny zakład B. Pascala jest jednym z pierwszych przykładów systematycznego zastosowania teorii decyzji do problematyki moralnej¹⁸. Jego znaczenie trwa także w ramach tego, co Pascal wnosi do rozróżnienia rozmaitych kryteriów wyboru dokonywanego w sytuacjach niepewności i do przekształcenia teorii matematycznego zawierzenia zyskowi, wypracowanej zresztą w kontekście gier hazardowych¹⁹. Teoria ta zakłada, że racjonalnym wyborem jest ten, który maksymalizuje sumę zrównoważonych zysków, czyli możliwego do osiągnięcia dochodu²⁰. Jak wiemy, w zakładzie zaproponowanym przez Pascala libertynom, by ich przekonać do nawrócenia się na wiarę chrześcijańską, istnieją dwa „stany natury” („Bóg istnieje”, „Bóg nie istnieje”) i dwie możliwe strategie („nawrócić się” i „nie nawracać się”). Jedną z tych strategii byłaby dominującą, jeżeli miałyby przynieść lepsze konsekwencje w stosunku do konsekwencji z innej strategii. I tak jest w obydwu przypadkach. Można więc przywołać matematyczne oszacowanie korzyści: jeżeli istnieje podobny przypadek korzyści i strat, to trzeba wybierać nawrócenie, o ile może ono zapewnić nieskończoną korzyść, w przypadku gdyby Bóg istniał. Ta korzyść pozostaje nawet wówczas, gdy przyzna się słabe prawdopodobieństwo możliwości, że libertyn będzie chciał istnienia Boga, tj. pod warunkiem, że konsekwencje jego wyboru pozostaną dla niego pozytywne. A nawet i wtedy, gdyby zaistniała ograniczona proporcja między zyskami, przekonanie o konwersji mogłoby okazać się korzystne²¹.

15 E. Picavet, *Décision*, s. 458.

16 Tamże, s. 460.

17 Tamże.

18 B. Pascal, *Mysli*, tłum. T. Boy-Żeleński, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1983, 343–345, 451–456.

19 E. Picavet, *Décision*, s. 460.

20 Tamże.

21 Tamże.

Po Pascalu teoria decyzji zaangażowała się w rozważania na temat ciągu matematycznego postępowania wyjaśniającego „użyteczności” psychologiczne, kierujące decyzją i skalające różne motywy określające wszelkie pragnienia. Jak zwraca jednak uwagę Picavet, doktryna matematycznego zawierzenia zyskom rozbija się o „paradoks Saint-Petersburga”, który pokazuje, dlaczego człowiek nie jest gotów przesłać znaczącej sumy, by uczestniczyć w grze twarzą w twarz, w grze, w której, jeżeli wygrywa za n -tym razem (mając za sobą poprzednie przegrane), to gra zostanie zatrzymana, a jemu zostanie odesłane n (euro), mimo że matematyczne zawierzenie w możliwość wygranej jest (powinno być) nieskończone²².

Z kolei rozwiązanie Bernoulliego, które zostało absolutnie zamknięte dla wszystkich późniejszych jego udoskonaleń, polega na zastąpieniu w kalkulacji zawierzenia zysku lub ceny przegranej poprzez użyteczność psychologiczną, jaką się z tego osiąga. Tym, co faktycznie rozwiązuje paradoks Sankt-Petersburga, jest nadzieja, że grającemu przekazuje się w jakiś sposób awersję do ryzyka. W nadziei zysku zasadza się zatem nadzieja na użyteczność²³.

Od czasów Hume’a mamy do czynienia z trzema zasadami pozwalającymi posuwać się dalej w rozważaniach nad decyzjami: 1) ściśle oddzielenie pragnień od wierzeń; 2) ustalenie możliwości działania; 3) przyznanie instrumentalnego charakteru rozumowi, czyli uznanie, że wkracza on w decyzję ze względu na osobiste preferencje.

Pierwszą z tych zasad tłumaczy się we współczesnych teoriach decyzji poprzez opozycję pomiędzy aspektami „wolitywnymi” lub „oceniającymi”, jakimi są preferencje osobiste czy „użyteczne” stopnie pragnień, a aspektami „poznawczymi”, tj. osobistymi ocenami obiektywnych prawdopodobieństw, czyli stopni zawierzenia, oraz subiektywnie ustalonymi prawdopodobieństwami. Dziedzinę pragnień łączy się z tym, co może przydarzyć się działającemu przed lub po dokonaniu wyboru/decyzji, czyli tym, co człowiek zdolny jest pojąć na bieżąco, bez odwoływania się do jego osobistych przekonań dotyczących zjawisk, które mogą wpływać na wyniki jego wyboru. Teza druga jest podstawą do wykorzystania teorii decyzji w naukach o człowieku, które wyjaśniają jego postępowanie od strony możliwości. Co się tyczy tezy trzeciej, to zawiera ona w sobie twierdzenie Hume’a, według którego rozum ma wprawdzie jakąś moc racjonalnego przeprowadzania wyborów, ale ich źródło i tak znajduje się gdzie indziej. Nigdy rozum nie może oprzeć się namiętnościom w ukierunkowaniu przyjętym przez wolę²⁴. Warto przypomnieć, że Kantowska teoria *Fürwahrhalten* (zawierzenia, aktu uznawania za prawdziwe), rozwinięta w *Krytyce praktycznego rozumu*, jest

22 Tamże.

23 E. Picavet, *Décision*, s. 460.

24 D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. C. Znamierowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1963, ks. II, cz. 3, sekcja III.

bez wątpienia pierwszym prawdziwie systematycznym wyjaśnieniem problematyki subiektywnie ocenianego prawdopodobieństwa w odniesieniu do decyzji²⁵. Pragmatyczna wiara według Kanta ma jedynie stopniowalność, która może być większa lub mniejsza, w zależności od różnicy interesów, jakie wchodzą w grę. Tak samo jest i u późniejszych myślicieli. Frank Ramsey rozważał wierzenia/przekonania jako podstawę działania, szczególnie jako podstawę akceptacji lub odrzucenia podejmowanego zakładu²⁶.

Zamierzał on nadać pomysłowi Kanta szerokie znaczenie, według którego prawdopodobieństwo $1/3$ (dla przykładu) nie pozostaje bez odniesienia do idei zakładu jeden przeciwko dwóm. Oceniając na spokojnie metodę zakładów, myśliciel ten odwołuje się do sformułowania aksjomatów regulujących odpowiedzi, które działający może racjonalnie odnieść do pytań typu: „Czy preferowałby Pan świat typu a , który na pewno zwycięży, czy miałby to być świat typu b , jeżeli dana przesłanka p jest prawdziwa, czy też świat typu c , jeśli przesłanka p jest fałszywa”? Wymienione powyżej aksjomaty pozwalają nadać wyraz ilościowy przekonaniu (wiążącemu się z wnioskami dotyczącymi opisu stanów świata) i wartościom (wiążącym się ze stanami świata) oraz sformułować kilka możliwych wątpiwości. Jak zauważa Picavet, metoda zakładu badana przez Ramseya jest w zasadzie konstrukcją QALY (*Quality Adjusted Life Years*), używaną do oceny lub porównania konsekwencji decyzji medycznych w terminach pomyślności indywidualnej²⁷.

Także w *The Foundations of Statistics*, wykorzystując postępowanie intelektualne bliskie Ramseyowi, Picavet dochodzi do stwierdzenia (na bazie siedmiu aksjomatów ukazujących racjonalną decyzję), że istnieje reprezentacja liczbowa w formie oczekiwania użyteczności dla działającego podmiotu, skonfrontowana z niepewnością co do szans osiągnięcia rzeczy upragnionej²⁸. Jego prace uzupełniają poszukiwania E. Keynesa, J.M. Borela i B. Finietiego na temat stopni racjonalnego przekonania i koncepcji osobistych prawdopodobieństw, podczas gdy teoria oczekiwanej użyteczności została rozwinięta w drugiej edycji *Theory of Games* J. Neumanna i O. Morgensterna²⁹.

Wątpiwości zrodzone z obserwacji empirycznej lub eksperymentów psychologicznych, ukazane przez paradoks Allaisa³⁰ i poprzez prace Daniela Ellsbergana,

25 I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, rozdz. 2, sekcja 3.

26 F.P. Ramsey, *Truth and Probability* [w:] *The Foundation of Mathematics*, red. R.B. Braithwaite, Routledge. Kegan Paul, London 1931.

27 E. Picavet, *Décision*, s. 461.

28 L. Savage, *The Foundations of Statistics*, Wiley, New York 1954.

29 J. Neuman, O. Morgenstern, *Theory of Games in Economic Behavior*, Princeton University Press, Princeton, 1953.

30 M. Allais, *Le comportement de l'homme rationel devant le risque: critique des postulats et axiomes de l'École américaine*, „Econometrica”, Vol. 21, 1953, s. 503–546; zob. E. Picavet, *Décision*, s. 461.

Daniela Kahnemana i Amosa Tversky'ego, doprowadziły filozofów do sformułowania nowych teorii, nie zawsze obierających drogę matematycznego ustalania oczekiwanych użyteczności. Ponadto niektóre trudności uniemożliwiające sformułowanie zadowalającej teorii decyzji zostały przedstawione przez amerykańskiego filozofa Jeffrey'go i wywołały na nowo debatę na temat adekwatnej koncepcji przyczynowości, która powinna kierować odniesieniami między strategiami i wyobrażeniem, jakie powstaje w wyniku ich realizacji³¹. Nie sposób nie zauważyć w tym kontekście zasad teorii decyzji, które odegrały ważną rolę w rozwiniętych filozofiach moralnych naszych czasów, zwłaszcza tych, które znajdujemy w teorii Johna Rawlsa³². Chodzi o wybory dokonywane za „zasłoną niewiedzy”, będące wyborami w sytuacjach niepewności³³.

Podejmowanie decyzji w dziedzinach zdominowanych przez zasadę konkurencji

Jak wiadomo, teoria wyborów indywidualnych przechodzi z wolna w teorię gier, jeśli zastosuje się ją do strategicznego współdziałania na zasadzie konkurencji, popytu i podaży, konfliktu lub targowania się, negocjacji związanych z dzieleniem zysków pomiędzy racjonalne podmioty. Takie teorie zostały wypracowane w XX wieku przez E. Borela oraz przez von Neumanna³⁴. Ich teoria gier odpowiada oczekiwaniom Leibniza, który nazwał niektóre decyzje matematyczną teorią gier wszelkiego rodzaju³⁵. Nawiązywał do niej Montmort, gdy mówi o grach hazardowych, a także o ambicji ukazania sposobów konkurencji ekonomicznej.

Trzeba jednak zauważyć, że teoria gier nie-kooperatywnych ma opisywać współdziałanie jednostek, mających osobliwe przekonania lub uznających szczególne reguły modyfikacji przekonań wraz z upływem czasu. Ma ona pokazywać, jak wyjątkowe preferencje i osobliwe reguły decyzji, ludzi komunikujących się między sobą w taki lub inny sposób (ewentualnie niekomunikujących się między sobą), prowadzą do tego samego wyniku. Jak zauważa Picavet, niektóre „stany równowagi” są przydatne do ustanowienia działania, podejmowanego ze względu na taką lub inną ocenę, czyli taką, gdzie nic nie skłania do jej dalszej modyfikacji. Teoria ta służyła, między innymi, do nadawania jasnego wyrazu matematycznego

31 R. Jeffrey, *The Logic of Decision*, Chicago University Press, Chicago 1983.

32 J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.

33 Rawlsowi ludzie, dokonując „za zasłoną niewiedzy” wyboru podstawowych zasad sprawiedliwości, kierują się zasadą max/min. (maksimum zysku w minimalnej sytuacji, w jakiej mogliby się znaleźć), posługują się metodą znaną z teorii gier i decyzji o sumie niezerowej.

34 E. Picavet, *Décision*, s. 461.

35 J. Sérés, *La théorie des jeux*, PUF, Paris 1974.

niektórym aspektem doktryny umowy społecznej³⁶. Taką jest teoria gier kooperatywnych, opracowana przez J. Nasha, znana pod nazwą *Two-Person Cooperative Games*. Dopuszcza ona możliwość zgody pomiędzy działającymi, a zwłaszcza pozwala na postawienie kwestii zrównoważonego podziału korzyści, będących wynikiem dobrowolnej współpracy³⁷.

Jak jednak trafnie zauważa Picavet, racjonalny lub rozsądkowy charakter decyzji może ustanowić usprawiedliwienie jedności dwóch problematyk, znajdujących swój klasyczny wyraz w „kryterium rozsądkowym”, przedstawionym już przez Sykstusa Empiryka w terminach ukazujących, że czyn prawy jest takim, że raz spełniony posiada uzasadnienie rozsądkowe³⁸. Czy zatem decyzja może być wypowiedziana racjonalnie lub zdroworozsądkowo, tj. jako dająca się usprawiedliwić jedynie wedle proporcji cech właściwych danemu działaniu ze względu na zaspokajanie pragnień lub preferencji tego, który bierze za nią odpowiedzialność? Wydaje się to mało prawdopodobne. Skoro jakieś działanie ma konsekwencje dla wielu osób, a przynajmniej posiada zabezpieczenie, kiedy to działający, w momencie wyboru, bierze również pod rozwagę inne punkty widzenia, wówczas można pytać, czy nie należałoby się zabezpieczyć odpowiednimi regułami, pozwalającymi na zharmonizowanie różnych punktów widzenia. Problematyka ta dobrze została zilustrowana przez K. Arrowa w książce: *Teoria wyboru kolektywnego Social Choice and Individual Values* oraz przez A. Sena w pracy: *Collective Choice and Social Welfare*. Badają oni problem przez pryzmat relacji logicznych zachodzących między normami lub kryteriami wyboru, jeszcze przed wyznaczeniem relacji między indywidualnymi preferencjami a kolektywnymi wyborami. Okazuje się, że formalizm matematyczny sprzężony z mechanizmem teorii gier pozwala uznać teorię głosowania za czystą analizę praw i kontroli tychże praw³⁹. Jako spadkobierczyni norm racjonalności zbiorowej, sformułowana przez autorów nurtu utylitarystycznego teoria wyborów kolektywnych miała za zadanie połączyć badanie „mechanicznych” aspektów wyboru kolektywnego (choćby metody głosowania lub planowania) z analizą filozoficzną odniesień, jakie powstają pomiędzy normami trafnego oceniania.

Można zatem powiedzieć, że istnieje mocny związek formalny pomiędzy „indywidualną” i „kolektywną” teorią decyzji. W obu przypadkach podejście matematyczne wydaje się skutecznie łączyć wysiłek wyznaczenia granic konkretnej intuicji racjonalnego wyboru, bez względu na to, czy byłoby to na szczęblu osób,

36 E. Picavet, *Décision*, s. 461.

37 J. Nash, *Two-Person Cooperative Games*, „Econometrica”, Vol. 21, 1953, s. 128–140.

38 E. Picavet, *Décision*, s. 461.

39 K. Arrow, *Social Choice and Individual Values*, Yale University Press, New York 1963; A. Sen, *Collective Choice and Social Welfare*, Holden Day, San Francisco 1970; E. Picavet, *Décision*, s. 461.

czy też na poziomie całych społeczności. Niemniej jednak, jak zauważa Picavet, normy, które uwzględniają rozwój matematyki, uzyskują swój sens tylko poprzez stały dialog z typową refleksją moralną i polityczną, wychodzącą poza ideał zgodności, który upodobały sobie współczesne, rozwinięte teorie gier i decyzji, uciekające się z upodobaniem do rozważań współczesnej matematyki⁴⁰. Zastanawiając się nad tym, czym jest decyzja, nie sposób jednak pominąć zagadnienia ludzkiej woli i wolności.

Ocena podejmowanych decyzji w kontekście ludzkiej wolności

Wolność można rozumieć jako samoprzyczynowość transcendentalnego otwarcia się na Ducha, czyli to, co jest absolutnie nieuwarunkowane, a więc na wolność od obcej determinacji (przymusu), a także na wolność (obojętność) względem różnych możliwości, a więc na zdolność dokonywania wyborów. Przy czym nie muszą to być dwie równoważące możliwości, tj. możliwości ostatecznego wyboru między dobrem i złem, gdzie jeden z nich jest wskazywany jako wybór właściwy, a drugi jako absolutnie zakazany. I chociaż faktycznie możliwy jest i ten drugi, to jednak opowiedzenie się za nim będzie wykroczeniem i pomniejszeniem wolności⁴¹. Nietrudno zauważyć, że wszelkie wybory oznaczają w praktyce niemożliwość całkowitego racjonalnego rozstrzygnięcia na „Tak” lub „Nie” spośród przedkładanych możliwości. Dotyczy to także, a może przede wszystkim, wyborów etycznych. Dobro bardzo często jawi się w nie tylko jako czyste dobro. Zło także posiada w sobie pozytywne aspekty. I jak zauważa Jöger Splett, ponieważ racjonalne badanie nie jest jedynie niezależnie przedłożonym warunkiem rozstrzygnięcia co do wyboru, lecz także integrującym momentem aktu wyboru, przeto sam akt wyboru (a nie tylko jego przedmiot) musi być wybrany. I chociaż ten wybór może być nieświadomy, to jednak był on wcześniej zaprojektowany poprzez konwencję czy nawyk jako „wybór podstawowy”. Bywa on niekiedy w swej jasności ducha w pełni uświadomiony, ale nie może być powtórnie świadomie zobiektywizowany, gdyż próba jego obiektywizacji prowadziłyby do konieczności cofania się, i to w nieskończoność. Dlatego i wybór aktu wyboru nie jest irracjonalnym wydarzeniem, ale przekracza, względnie ugruntowuje, racjonalną samo-refleksję⁴². W tym znaczeniu każdy wybór posiada charakter decyzji. Jego istota staje się szczególnie dostrzegalna, gdy okazuje się, że wybór ten mógłby być zaniechany przez ponowny, ale przeciwny wybór.

40 E. Picavet, *Décision*, s. 461.

41 J. Splett, *Entscheidung*, [w:] *Sacramentum Mundi. Theologische Lexicon für die Praxis*, t. 1, Herder, Freiburg, Basel – Wien 1967, s. 1058.

42 Tamże.

I tak dzieje się najczęściej tam, gdzie taka nieodzowność byłaby czasowo wskazywana, czyli byłaby to decyzja jedynie czasowa⁴³. Istotę tego zagadnienia pokazuje dobrze schemat tragedii greckich. Jak zauważa Splett, w opozycji do „trzymania widowni w napięciu”, jak to się działo w greckich tragediach i religijnych misteriach, co było odpowiedzią na przemożne prawodawstwo kosmosu, stanęło myślenie judeochrześcijańskie, wraz z jego pojmowaniem decyzji. Ukazywało ono człowieka jako istotę oglądaną w sytuacji podejmowania decyzji⁴⁴. Na poparcie tej tezy i jako jej ilustrację można podać wiele biblijnych sformułowań tegoż zagadnienia. W Księdze Powtórzonego Prawa czytamy: „Zobaczcie, dzisiaj kładę przed wami życie i szczęście, śmierć i nieszczęście. Tym, co ci rozkazuję, jest, żebyś kochał Pana, twego Boga (Pwt 30, 15n). W innym miejscu czytamy: „Dzisiaj, jeżeli usłyszycie głos Jego, nie zatwardzajcie serc waszych... jak długo trwa dziś” (Hbr 3, 7.15).

Konieczny w danym momencie przymus podejmowania decyzji odpowiada niepowtarzalnemu, łatwemu do utracenia, darmowemu, łaskawemu wezwaniu Boga i określa najogólniejszą sytuację ludzkiego życia, szczególnie tę, która jest wyznaczona przez czekającą nas śmierć. Stąd też, jak zauważa Splett, nigdy nie powinno się rozumieć decyzji jako nieudanej próby, a czasu doświadczenia jako czegoś w pełni obcego człowiekowi, jako „odgrywania ról” w stylu „światowego teatru”, ale jako decyzję na ostateczność, na wieczność człowieka⁴⁵. Zbawienie i potępienie nie pozostają gdzieś na zewnątrz jego życia i dokonywanych wyborów, lecz są wewnętrznie określane przez to, czym stał się on poprzez decyzje. Zostało to pokazane zwłaszcza w nurcie myślenia augustyńsko-franciszkańskiego i w teologii Reformacji, a potem w XIX stuleciu przez J.H. Newmana, M. Blondela, a także przez S. Kierkegarda, od którego rozwija się filozofia egzystencjalna⁴⁶.

Chodzi o to, że w egzystencjalizmie decyzja zostaje umieszczona w centrum życia i działania osoby, a więc współkształtuje ona ludzkie poznanie. Bez niej mogłoby ono być jedynie irracjonalnym decyzyzmem. Tymczasem ontologiczne samoodniesienie podstawowego aktu transcendentnego, czyli ostateczną wolność należy odróżniać od ponownej refleksji kategoryjalnej, do której mamy dostęp na poziomie jasnej świadomości danego działania. I na odwrót, wynoszenie refleksji do dokładności naukowego uzasadnienia podejmowanej decyzji, spowodowanej danym stanem rzeczy, prowadzi do ideologii. Chociaż decyzja wymaga refleksji, ponieważ człowiek potrzebuje kogoś, kto wyartykułuje mu jego transcendentne samoodniesienie wewnątrz świata, a więc podda refleksji, to jednak taka refleksja wymaga rezygnacji z decyzyjnego charakteru konkretnej decyzji.

43 Tamże.

44 Tamże.

45 Tamże, s. 1059.

46 Tamże, s. 1058 n.

Namysł ten, jak utrzymuje Splett, nie stara się podporządkować powszechnym normom (zasadom), którym to podlega dany przypadek do rozstrzygnięcia (mądrość), ale ma on też umożliwić „logikę poznania egzystencjalnego”. Splett przywołuje takich myślicieli, jak Karl Rahner czy Ignacy Loyola, który to postulował „rozróżnianie duchów”. Uważa on bowiem, że spośród wielu powszechnie znaczących w danej chwili wyzwań do przyjęcia jest tylko jedno z nich, co nie oznacza, że inne nie byłyby możliwe. I nie jest to żadna etyka sytuacyjna. Takie rozpoznanie nie daje, przy całej swej oczywistości, żadnej wyraźnej pewności, że jest ono najbardziej niezbędnym elementem samej decyzji podejmowanej w danym momencie⁴⁷. Co więcej, taka refleksja nie daje żadnej pewności co do „ducha” samej decyzji ani na temat powodującej ją motywacji. Jak zauważają teolodzy, to z najbardziej pierwotnej istoty wolności, jako możliwości współdecydowania, tj. z mojej indywidualnej decyzji i decyzji otoczenia, staje się ona decyzją wiele znaczącą, bo działamy w sytuacji po grzechu pierworodnym, którego skutki pozostawiają ludzi w nieuleczalnej współzależności między sobą, co uniemożliwia im ostateczne opowiedzenie się w sposób zdecydowany i jednoznaczny za konkretnym wyborem. Można tylko zastanawiać się, jak daleko człowiek akceptuje to nieuniknione współuwarunkowanie swojej decyzji⁴⁸.

Ujawnia się przez to współzależność między namysłem a rozstrzygnięciem, zabezpieczeniem i czynem, a następnie pomiędzy poszczególnymi decyzjami a decyzją podstawową („opcją fundamentalną”), która, tkwiąc we wnętrzu osoby, wydobywa z niej istotne dla danego człowieka samookreślenie. Z niej to pochodzą poszczególne decyzje, w ten sposób, że najpierw kształtuje się ona i w nich też się urzeczywistnia, tak że poszczególne decyzje mogą być oznaczane jako na niej „wyćwiczone”. Ta czasowa „niegotowość” do istotowego stania się w pełni dopuszcza „usytuowanie się”, „powtarzanie”, relatywizację, porzucanie i negację dotychczasowych decyzji. Niemniej jednak wolność człowieka tkwi w absolutnej bezwarunkowości decyzji. Podstawowa decyzja nie ulatnia się w beczasowość późniejszych decyzji, chociaż z drugiej strony może być ona identyfikowana z jedną z nich. Istnieją jednak niezwykle „rozstrzygające” sytuacje, wywołujące decyzję i dlatego dochodzi się do ich istoty bez najmniejszych wątpliwości⁴⁹.

To dopiero w obliczu śmierci ujawni się istota decyzji w całej swej bezlitosnej wyrazistości. W nierozdzielnej jedności pozostają czyn i cierpienie, odejście z tego świata i wymóg pogodzenia się. Jak każda decyzja, wychodząc od przeżytego życia i przez nie ukształtowana, ani dla umierającego, ani dla jego rodziny i przyjaciół nie jest w pełni oczywista, lecz jest zasłonięta przez niepewność i jasność

47 Tamże, s. 1059.

48 Tamże, s. 1060.

49 Tamże.

wewnętrznej samoświadomości, które nie pozwalają na dokonanie ostatecznego rozstrzygnięcia. Będzie to najwyraźniej poszukiwaniem sytuacji decyzyjnej w ogóle, tj. w zwątpieniu, ucieczce, w niezdystansowaniu się, uporze, samozadowoleniu, w otwarciu się na żyjącego Boga, który gwarantuje ostateczną całość, czyli zbawienie. A zatem, jak powiada Splett, śmierć jest najbardziej widocznym miejscem podejmowania decyzji. Inaczej mówiąc, „jest ona także i centralnym, fundamentalnym aktem człowieka, aktem religijnym, realizacją aktu wiary, który niewątpliwie jest rozdzielony między *rationabile obesquim* (*Preambula fidei*) i *sacrificium intellectus*, jak również pomiędzy «czynem» człowieka i Tym, którym niesie miłosierdzie, a nad którym zastanawia się «analysis fidei»⁵⁰.

Próba wyjaśnienia pewnego sporu

Takie rozumienie decyzji pozwala na pełniejsze ukazanie sporu na temat doświadczenia powinności moralnej, jaki miał miejsce między Mieczysławem Krąpcem⁵¹ i Ludwikiem Wiśniewskim⁵² z jednej strony, a Tadeuszem Stycznem z drugiej. Najkrócej mówiąc, chodzi o to, że Styczeń twierdził, iż doświadczamy powinności moralnej odpowiedniego działania⁵³. Powstaje jednak pytanie, jak jest możliwe doświadczenie powinności moralnej, skoro działający podmiot nie podjął jeszcze odpowiedniej decyzji, a to właśnie ona stanowi o moralnym charakterze ludzkich czynów. Dlatego też Krąpiec zarzucał Styczniowi, że sprowadza on powinność do obowiązku o charakterze prawnym, a teorię etyczną redukuje do teorii sprawiedliwości⁵⁴. Tymczasem wszystko wskazuje na to, że nie do końca zrozumiał on poglądy Stycznia, który ujmował powinność jako relację międzypersonalną, a także wewnątrzpersonalną (tj. między mną jako podmiotem i mną jako przedmiotem, czyli tym, ku któremu zmierza moje działanie). Co więcej, twierdził on, że moralność składająca się z wielu relacji jest bytem, co prawda w najślabszym tego słowa znaczeniu, niemniej bytem. Ma ona charakter realny, a nie tylko prawny. Tak więc doświadczona w danym momencie moralna powinność określonego działania skłania do podjęcia kolejnej już decyzji, a tym samym przyczynia się do nadania ludzkiej moralności nowego wymiaru, decyzji nowej, ale osadzonej na wielu poprzednich, będących pochodną

50 Tamże, s. 1061.

51 M.A. Krąpiec, *U podstaw rozumienia kultury*, Wydawnictwo Naukowe KUL, Lublin 1991, s. 125–134.

52 L. Wiśniewski, *Blask wolności*, Wydawnictwo Tygodnik Powszechny, Kraków 2015, s. 36.

53 T. Styczeń, *Etyka niezależna?*, [w:] T. Styczeń, *Etyka niezależna*, red. K. Krajewski, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2012, s. 328–330, Dzieła zebrane, 2.

54 M.A. Krąpiec, *O rozumienie bytu moralnego*, „Roczniki Filozoficzne”, Vol. 31, 1983, z. 2, s. 96–97.

decyzji fundamentalnej. Dobrze ilustruje to zagadnienie przykład podawany przez Stycznia, mianowicie rodzeństwa spierającego się o to, czy choremu ojcu można/należy powiedzieć prawdę o stanie jego zdrowia. Gdyby znalazł się przy nich jakiś sprytny metaetyk, to zadałby im pytanie, czy warto się spierać o taki drobiazg, a wtedy zapewne odpowiedzieliby oni zgodnie, że chodzi przecież o dobro ojca, tyle że inaczej rozumiane. A więc konkretna decyzja w tej sprawie, jaka by ona nie była, opiera się na podjętej już wcześniej decyzji moralnej, by troszczyć się o dobro ojca. Oboje doświadczają więc (choć na różny sposób) fundamentalnej decyzji wyrażającej się w powinności świadczenia ojcu dobra, bo jest ich ojcem. Podobnie dzieje się w bardzo wielu innych przypadkach. Można to także zilustrować postawą ojca Maksymiliana Kolbego, który doświadczył powinności moralnej pójścia na śmierć w miejsce nieznanego sobie człowieka. Na jego konkretną decyzję: wystąpienia z szeregu i zaproponowania esesmanowi takiej zamiany, wpłynęła fundamentalna decyzja, by służyć Bogu i człowiekowi z pełnym poświęceniem, ukonkretniana wielokrotnie w innych sytuacjach wymagających podejmowania kolejnych konkretnych decyzji na bazie rozpoznawanych wtedy powinności. Najprawdopodobniej nie przeprowadzał on rozumowania typu: „Pójdę na śmierć w miejsce tego współwięźnia, trochę pocierpię, ale i tak trzeba kiedyś umrzeć. Jeśli dobrowolnie pójdę w jego miejsce, potomni docenią to i wyniosą mnie na ołtarze, a zatem podejmuję decyzję – idę do bunkra głodowego”. A tak powinien rozumować człowiek, trzymając się schematu charakterystycznego dla rozumowania teleologicznego, który, choć generalnie słuszny, zdaje się nie dostrzegać wielowymiarowości i osadzenia w czasie t_1 , t_2 , t_n . podejmowanych w danym momencie rozstrzygnięć decyzyjnych. Do tej wielowarstwowości decyzji nawiązał papież Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor*, pisząc: „Dokonując wyboru, człowiek decyduje zarazem o sobie samym, opowiada się swoim życiem za Dobrem, Prawdą lub przeciw nim i ostatecznie za lub przeciw Bogu. Słusznie zwraca się uwagę na szczególne znaczenie pewnych wyborów, nadających kształt całemu życiu moralnemu człowieka i wyznaczających swoistą przestrzeń, wewnątrz której może on na co dzień podejmować i realizować także inne konkretne wybory”⁵⁵.

Bibliografia

- Allais M., *Le comportement de l'homme rationnel devant le risque: critique des postulats et axiomes de l'École américaine*, „Econometrica”, Vol. 21, 1953, s. 503–546.
Arrow K., *Social Choice and Individual Values*, Yale University Press, New York 1963.

55 Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, nr 65.

- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008.
- Ash J., *Two-Person Cooperative Games*, „Econometrica”, Vol. 21, 1953, s. 128–140.
- Aubenque P., *Prudence chez Aristote*, PUF, Paris 1993.
- Hume D., *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. C. Znamierowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1963.
- Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html (dostęp: 3 I 2022).
- Jeffrey R., *The Logic of Decision*, Chicago University Press, Chicago 1983.
- Kant I., *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. B. Bornstein, De Agostini, Altaya, Warszawa 2004.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010.
- Kozielecki J., *Strategia psychologiczna*, Nasza Księgarnia, Warszawa 1975.
- Krapiec M.A., *O rozumienie bytu moralnego*, „Roczniki Filozoficzne”, Vol. 31, 1983, z. 2, s. 91–102.
- Krapiec M.A., *U podstaw rozumienia kultury*, Wydawnictwo Naukowe KUL, Lublin 1991.
- Merecki J., *Spór o prawo naturalne. Analiza modelu argumentacji etycznej Josefa Fuchsa*, Wydawnictwo Naukowe KUL, Lublin 2001.
- Neuman J., Morgenstern O., *Theory of Games in Economic Behavior*, Princeton University Press, Princeton 1953.
- Pascal B., *Mysli*, tłum. T. Boy-Żeleński, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1983.
- Picavet E., *Décision*, [w:] *Dictionnaire d'éthique et de la philosophie morale*, t. 1, ed. M. Canto-Sperber, PUF, Paris 2004.
- Ramsey F.P., *Truth and Probability* [w:] *The Foundation of Mathematics*, red. R.B. Braithwaite, Rutledge, Kegan Paul, London 1931.
- Rawls J., *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.
- Saint Sernin B., *Les mathématiques de la décision*, PUF, Paris 1973.
- Savage L., *The Foundations of Statistics*, Wiley, New York 1954.
- Sen A., *Collective Choice and Social Welfare*, Holden Day, San Francisco 1970.
- Séris J., *La théorie des jeux*, PUF, Paris 1974.
- Splett J., *Entscheidung*, [w:] *Sacramentum Mundi. Theologische Lexikon für die Praxis*, t. 1, Herder, Freiburg, Basel – Wien 1967, s. 1058–1061.
- Styczeń T., *Etyka niezależna?*, [w:] tenże, *Etyka niezależna*, red. K. Krajewski, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2012, s. 328–330, Dzieła zebrane, 2.
- Wiśniewski L., *Blask wolności*, Wyd. Tygodnik Powszechny, Kraków 2015.

HENRYK KIEREŚ

Sztuka a moralność

Dlaczego ten problem?

Dzieje dyskusji nad problemem związku sztuki z moralnością czy sztuki z etyką dowodzą, że problem ten wyraził swoją obecność wraz z początkami refleksji nad samą sztuką: nad jej istotą, racją (przyczyną) jej obecności w ludzkim życiu, zwłaszcza nad jej przyczyną celową oraz nad jej związkiem z prawdą, dobrem, pięknem oraz religią. Już pierwsi greccy humaniści, zbieracze i komentatorzy poetyckich mitów podjęli trud wyjaśnienia kwestii zasygnalizowanej w tytule artykułu, odnotowali bowiem, że choć rzemiosła są użyteczne w materialnym życiu człowieka, a sztuki plastyczne i literackie budzą ludzkiego ducha, aktualizują życie moralne człowieka, ważne w życiu wspólnotowym zasady etyczne, normy i kryteria oceny jego poczynań kulturowych, to jednak zarazem stwierdzili, że sztuka nie tylko służy dobru, lecz także pomnaża w świecie zło. Istnieją dzieła, których nie można użyć dla dobrych celów, a ponadto ich niewykształcony i naiwny użytkownik może je opacznie zrozumieć i nie dostrzec, że niektóre „zadają kłam rzeczywistości” i że „podlewają w człowieku te dyspozycje, które powinny w nim uschnąć”. Rzecz jasna, ta moralna „obosieczność” sztuki zrodziła myśl, aby ją objąć kuratelą etyczną, skutecznie reprezentowaną przez prawo państwowe¹.

Myśl ta przybrała postać tzw. heteronomizmu estetycznego, który głosi, że moralność jest sferą nadrzędną wobec sztuki i że z tej przyczyny jej wytwory podlegają ocenie moralnej. Sztuka nie jest autonomiczna czy autoteliczna, nie jest „sztuką dla sztuki”, pełni bowiem funkcję służebną w ludzkim życiu, jej cele są wpisane w ostateczny cel tego życia. Jednakże sami artyści i wtórujący im erudyci stanęli na gruncie autonomii sztuki, jej niezależności od jakichkolwiek zewnętrznych, paraliżujących jej wolność (!) etycznych, religijnych lub prawnych nakazów czy

1 Zob. H. Kiereś, *Czy sztuka jest autonomiczna? W związku z tzw. antysztuką*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1993, s. 190–196.

zakazów. Ich zdaniem praktykowanie takiego postępowania wobec sztuki owocuje jej nieuniknionym uśmierceniem, a co gorsza prowadzi do sparaliżowania życia duchowego człowieka. Sztuka jest miejscem pierwotnej, źródłowej poznawczo-refleksyjnej nad światem i nad kondycją człowieka w świecie, ogarnia całość ludzkiego życia, eksploruje wszystkie jego sfery i tajemnicze zakamarki, do których nie dociera poznanie potoczne i naukowe².

Temu stanowisku poniekąd sprzyjał toczący się w jego tle spór o teorię sztuki, o jej właściwą poznawczo-wykładnię. Wspomniany spór uwyraźnił istnienie trzech filozoficznych koncepcji sztuki, mianowicie, (a) koncepcji „maniczno-ekspresyjnej”, według której sztuka jest domeną szlachetnego szału twórczego (*mania, enthousiasmis, pneuma, theou*), daru bogów lub, przeciwnie, jej źródłem są pierwotne, nieświadome organiczno-psychologiczne popędy (*ate, horme*), spontanicznie wyrażane w ludzkich dziełach; (b) koncepcji „ejdetycznej”, która nakłada na sztukę obowiązek racjonalnego wzorowania się na Ideach, ontologicznych prawzorach rzeczy, nośnikach prawdy, dobra i piękna oraz (c) koncepcji „naśladowczej”, według której „sztuka naśladuje naturę” (*technē mimētai ten physin*), czyli – jak błędnie zinterpretowano – jest ona zakładowczą zastanę świata i obecnych w nim form, które sztuka winna „naśladować” czy wręcz biernie kopiować³.

Koncepcja „maniczno-ekspresyjna” legitymizuje autonomię sztuki, natomiast koncepcje „ejdetyczna” i „naśladowcza” głoszą jej pochodność i wtórność wobec jakiegoś określonego – świat Idei lub świat natury – ontologicznego depozytu dobra, któremu sztuka powinna służyć. Spór o teorię sztuki toczy się od greckiego antyku, nasilił się w okresie renesansu i trwa po dziś dzień, i – jak można sądzić – jest on w istocie sporem o to, czy sztuka jest dziedziną nieograniczonej wolności twórczej czy jej wolność (autonomia) jest raczej limitowana przez nadrzędną wobec niej, różnie określaną sferę dobra i związane z tą sferą zasady etyczne i prawne.

Sądzi się, że spór ten jest nierozstrzygalny, że wybór określonej koncepcji sztuki to kwestia tzw. opcji światopoglądowej, jednakże – wbrew tej opinii – zwolennicy autonomii sztuki, chodzi zwłaszcza o sztuki plastyczne i literackie, szermując wspomnianym już, a przywoływanym do dziś nachalnie argumentem, według

2 Por. H. Kiereś, *Spór o sztukę. Pomiędzy moralnością a prawem*, [w:] *Odpowiedzialność karna artysty za obrazę uczuć religijnych*, red. F. Cieply, Instytut na Rzecz Kultury Prawnej Ordo Iuris, Warszawa 2014, s. 19–33; H. Deinnardt, *The Work of Art. as Primary Source. Modern Art and Modern Reality*, [w:] *Kunst und Kunstforschung. Beiträge zur Asthetik*, Hrsg. G. Wolandt, Bouvier, Bonn 1983; K.F. Reinhardt, *Ethics in Art and Literature*, „The New Scholasticism”, Vol. 10, 1936, nr 1, s. 30–78; R.W. Beardsmore, *Art and Morality*, MacMillan, London 1972; *Ethos sztuki*, red. M. Gołaszewska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa – Kraków 1985.

3 Jak zobaczymy, każda z wymienionych koncepcji sztuki zakłada, że sztuka naśladuje naturę, jakąś archeiczną sferę bytową, a za rzekomą koncepcją „naśladowczą” kryje się tzw. „prywatna” teoria sztuki.

którego heteronomizm prowadzi sztukę na smyczy „politycznej poprawności” i wpisuje ją we własne, totalitarne scenariusze modernizacji świata, które – jak dowiodła najnowsza historia – prowadzą do koszmaru cywilizacyjnego i zgłaj-szachtowania kultury⁴.

Przywołany argument i „opcja” „maniczno-ekspresyjna” w teorii sztuki przewija się w dziejach samej sztuki, a świadczą o tym jej różne epoki i okresy, przełomy i rewolucje oraz związane z nimi rozmaite „izmy” artystyczne, poetyki i estetyki, które współcześnie, począwszy od pojawienia się tzw. awangardy artystycznej, której skrajnym wcieleniem jest tzw. antyszuka (postsztuka, niesztuka, sztuka negatywna), zdominowały sztukę i rozważania nad jej *logosem* i *ethosem*. Według tej „opcji” sztuka to sfera „wolności i kreatywności” (*Freedom and Creativity*), to droga do wolności (*Suche nach Freiheit*), ale – jak z łatwością odnotowano – za tymi chwytliwymi psychologicznie hasłami kryje się zwyczajny subiektywizm i relatywizm, którego wyrazem są następujące oznajmienia: „Sztuką jest to, co za sztukę zostanie uznane”, „Nie mam nic do powiedzenia i mówię to, i to właśnie jest sztuka” czy: „Sztuką jest wszystko”⁵. Są to wypowiedzi osobliwe, jeśli nie absurdalne, lecz usprawiedliwione przez „maniczno-ekspresyjną wizję sztuki, według której – powtórzmy – sztuka jest miejscem i ekspresją źródłowego poznawczo i moralnie doświadczenia, którego etyczną zasadą jest (!) nieograniczona wolność twórcza. Dzięki temu sztuka chroni kulturę przed apriorycznymi uzurpacjami rozumu, który nie liczy się ze wspomnianym doświadczeniem i tym samym niweczy wolność, a wraz z nią sztukę, czego konsekwencją są powtarzające się kryzysy kultury. Dzieje się tak dlatego, ponieważ wszystkie lansowane przez koncepcje „ejdetyczną” i „naśladowczą” estetyki szybko wyczerpują swoje zasoby twórcze i stają się martwe, replikują i cytują same siebie, stają się redundantne i nudne, bezpłodne kulturowo⁶.

Dla pełni obrazu odnotujmy, że autonomizm w teorii sztuki przybiera różne formy. I tak przybiera on postać sensualistycznego hedonizmu, według którego celem sztuk plastycznych i literackich jest wyrażanie i ewokowanie uczuć lub tzw. przeżycia estetycznego, czyli – jakby powiedział I. Kant – przeżycia „bezinteresownego”, obojętnego na moralny wymiar sztuki. Inna jego odmiana głosi, że sztuka jest areną permanentnego borykania się człowieka z nierozstrzygalnymi dylematami egzystencjalnymi i etycznymi, a jego przedstawiona powyżej

4 Np. C. Levine w ślad za wieloma zwolennikami tej koncepcji sztuki głosi, iż jest ona ostoją demokracji, w której „liczy się głos mniejszości i cnota pluralizmu”, chroniące kulturę przed totalitaryzmem i uniformizacją; zob. *Od prowokacji do demokracji. Czyli o tym, dlaczego potrzebna nam sztuka*, tłum. A. Górny, Warszawskie Wydawnictwo Literackie, MUZA SA, Warszawa 2013, zwł. s. 15–64.

5 Zob. H. Kiereś, *Spór o sztukę*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1996, s. 22–32.

6 Zob. H. Kiereś, *Trzy socjalizmy. Tradycja łacińska wobec modernizmu i postmodernizmu*, Fundacja Servire Veritati Instytut Edukacji Narodowej, Lublin 2013, s. 75–91.

radikalna odmiana nakłada na sztukę obowiązek krytyki-dekonstrukcji zastanych w kulturze, tradycyjnych „metanarracji” etycznych, a czyni to w imię etyki wolności, ponieważ wspomniane „metanarracje” paraliżują wolność: istotę i kryterium człowieczeństwa człowieka, a czynią to w imię „etyki wolności”.

Trudno w konkluzji powyższego wglądu w spór o teorię sztuki nie postawić dwóch pytań, mianowicie: 1) jakie przyczyny sprawiły, że w kulturze Europy pojawiły się trzy konkurujące ze sobą koncepcje sztuki oraz 2) czy dzisiejsza moda na antyszukę, która wyrasta z koncepcji „maniczno-ekspresyjnej”, rozstrzyga spór o teorię sztuki i stanowi panaceum na jej możliwe wynaturzenia?

Tradycja idealizmu i problem teorii sztuki

Wyjaśnienie powyższej kwestii wymaga przywołania problemu filozofii, a dokładniej mówiąc przyczyn jej rozpadu na dwie tradycje, które współtworzą jej dzieje i realnie wpływają na oblicze i bieg kultury. Jak wiadomo, filozofia miała przezwyciężyć tradycję mitologiczną oraz odpowiedzieć na pytanie: „Dlaczego rzeczy są (istnieją) i dlaczego są takie, jakie są?” (Platon, Arystoteles). Wraz z jej początkami zarysował się jednak poznawczy kryzys, którego przyczyną był bulwersujący fakt wielości filozoficznych „izmów” i rozbieżnych wizji świata (kosmologii, ontologii). W związku z tym spytano, czy ów fakt nie podważa potocznej opinii o niezawodności ludzkiego poznania? I właśnie reakcja na ten dylemat sprawiła, że filozofia rozpadła się na idealizm oraz na realizm poznawczy.

Wizytówką tradycji idealizmu jest tzw. krytyczny punkt wyjścia, który wymaga, aby filozofowanie poprzedzić krytyką ludzkiego poznania i dzięki temu rozstrzygnąć kwestię wiarygodnego źródła wiedzy o „rzeczywiście rzeczywistym” świecie. Założono, że odkrycie takiego źródła zagwarantuje filozofii neutralność (bezzałożeniowość) poznawczą oraz jedność i uniwersalną ważność jej wyjaśnień. Odnotowano w związku z tym, że przyczyną kryzysu w filozofii jest konflikt poznawczy, jaki zachodzi pomiędzy dwiema władzami poznawczymi człowieka: pomiędzy zmysłami i rozumem, co rzecz jasna stawia przed kluczowym krytycznie pytaniem: która z tych władz spełnia wspomniane kryterium i dostarcza wiedzy niepowątpiewalnej? Z burzliwej debaty nad tą kwestią wyłoniły się dwa, wewnętrznie różnicowane, zmagające się pomiędzy sobą do dziś nurty idealizmu: irracjonalizm i racjonalizm.

Według irracjonalizmu jedynym, bezpośrednim źródłem wiedzy o świecie jest doświadczenie zmysłowe. Jego przedmiotem są *eidola aistheta*, czyli wszystkie treści-idee podpadające pod poszczególne zmysły. Są one jednostkowe, zmienne i płynne (niekonieczne), z czego wynika, że są one także tworzywem, z którego powstają obrazy jednostkowych rzeczy. W procesie powstawania przedstawień

rzeczy, ich reprezentacji, a także złożonych układów rzeczy, czyli wizji świata (ontologii), bierze udział wtórny poznawczo i konstrukcyjny (kreatywny) rozum. Jego dziełem są „możliwe światy”, a ich akceptacja – akceptacja któregoś z tych światów – zależy od ludzkiej woli indywidualnej lub zbiorowej (woluntaryzm), od uczuć (emotywizm, sentymentalizm), od „ślepej” wiary (fideizm) lub od ponadracjonalnego „wglądu” (intuicjonizm ekstatyczny).

Konsekwencją irracjonalizmu jest tzw. mobilizm (wariabilizm) ontologiczny, według którego bytowym depozytem „możliwych światów” jest Ruch-Zmiana-Nieokreśloność. Nie istnieje uniwersalne (transcendentalne) kryterium oceny wspomnianych światów, są one bowiem możliwe, a więc równosilne i równoprawne ontologicznie. Jak dowodzi historia rodzaju ludzkiego, działalność człowieka polega na ich tworzeniu i porzucaniu, na ich modyfikowaniu i modernizowaniu pod kątem postulowanych, konwencjonalnych i doraźnych aksjologii (systemów wartości). Dowodzi również, że ich petryfikacja i absolutyzacja prowadzi nieodwołalnie do totalitaryzmu cywilizacyjnego i do atrofii kultury⁷.

Trudno nie zauważyć, że pokłosiem irracjonalizmu i jego wizji świata jest „maniczno-ekspresyjna” koncepcja sztuki. Skoro bowiem archeicznym, bytowym depozytem „wszystkiego” jest Ruch-Zmiana-Nieokreśloność, to na sztuce ciąży z konieczności moralna powinność naśladowania tego depozytu (!), czyli ucieleśniania poetyki „wolności i kreatywności”. Tak uprawiana sztuka zabezpiecza wolność, chroni kulturę przez uzurpacjami totalitarnego rozumu.

Irracjonalizm czerpie siłę swoich argumentów z krytyki racjonalizmu, z jego realnych konsekwencji antropologicznych. Analogicznie ma się rzecz w przypadku racjonalizmu, który zarzuca swojemu oponentowi kryptoracjonalizm – jako stanowisko jest on przecież dziełem rozumu – a więc wewnętrzną sprzeczność (absurdalność) jego kluczowych tez ontologicznych, czego realną konsekwencją jest nihilizm antropologiczny, bezcelowość ludzkiego życia. Z tej krytyki wysnuwa się wniosek, że jedynym wiarygodnym i niepowątpiewalnym źródłem wiedzy o „prawdziwym świecie” jest autonomiczny i autarkiczny (samowystarczalny) poznawczo rozum ludzki. Jego przedmiotem i zarazem właściwym przedmiotem filozofii są *eidola noetha*, czyli idee umysłowe, które są ogólne, powszechne i konieczne (niezmienne). Idee te są zarazem tworzywem myślenia systemowego, konstrukcyjnego, którego uniwersalnym kryterium (sprawdzianem) prawdziwości jest wewnętrzna niesprzeczność i oczywistość głoszonych twierdzeń oraz konkluzywność argumentacji i uzasadnień.

Konsekwencją racjonalizmu jest tzw. statyzm ontologiczny, według którego archeicznym depozytem bytowym świata jest Idea-Tożsamość-Niesprzeczność.

7 Zob. *Idealizm*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. IV, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2003, s. 721–726.

Określa ona wsośnie uniwersalne ontologicznie (transcendentalne) warunki „prawdziwego świata”, a tym samym strategię i aksjologię, którą należy koniecznie uwzględnić w działalności cywilizacyjnej i kulturowej człowieka.

Z powyższych deklaracji wynika, że racjonalizm jest promotorem „ejdetycznej” koncepcji sztuki, według której – przypomnijmy – sztuka to „racjonalna robota”, to ucieleśnienie (naśladowanie) wiecznych i niezmiennych Idei, ontologicznych archetypów i przyczyn wzorczych wszelkiej wytwórczości człowieka. Tylko taka sztuka zasługuje na miano sztuki prawdziwej i moralnie odpowiedzialnej (!), realizującej wartości uniwersalne, wyzwalającej człowieka z pozoru poznawczego i bytowego⁸.

Obie idealistyczne koncepcje sztuki, także koncepcja „maniczno-ekspresyjna”, której deklaratywnie przypisuje się autonomię, są refleksem założeń myślowych irracjonalizmu oraz racjonalizmu, z tej przyczyny obie zakładają, że sztuka naśladuje „prawdziwy świat”, prowadzi człowieka do tego świata jako do jego ostatecznego celu-dobra, pełni więc ważką antropologicznie misję. Czy rzeczywiście? Wróćmy do myślowych założeń idealizmu i ich konsekwencji dla samej filozofii.

Tym założeniem jest dualizm teoriopoznawczy, czyli bezkrytyczna (!) akceptacja tezy o zachodzeniu konfliktu pomiędzy zmysłami a rozumem. Głosi się, że każda z tych władz oferuje inny obraz świata, a nieświadomy tej sytuacji człowiek jest skazany na schizofrenię poznawczą i na bytowanie na pograniczu dwóch wykluczających się światów: świata zmysłów i świata rozumu. Konsekwencją dualizmu poznawczego jest dualizm ontologiczny i antropologiczny, który rzecz jasna należy przezwyciężyć i uratować prestiż filozofii, wykazać, iż nie jest ona jakąś nową mitologią przebraną w szaty filozofii. W tym celu oba nurty idealizmu budują swój prestiż na kanwie krytyki poglądów swojego przeciwnika i – co charakterystyczne – krytyka ta jest w obu przypadkach trafna, obnaża wzajemny jawny redukcjonizm obu nurtów idealizmu (*Extrema se tangunt!*). Zatem opowiedzenie się za poznawczym prymatem zmysłów i za mobilizmem ontologicznym bądź za prymatem rozumu i za ontologicznym statyzmem to wyłącznie sprawa „opcji”, czyli „skoku myślowego”, któremu przyświeca nadzieja, że dzięki temu uniknie się błędów przeciwnika i rozstrzygnie się zagadkę świata i celu-sensu ludzkiego życia.

Tradycja realizmu o filozofii i sztuce

Ze wspomnianą powyżej nadzieją (wiarą) wiąże się kolejny zarzut pod adresem idealizmu, mianowicie: jego konsekwencją jest ideologizacja filozofii. Ma ona nie tylko wyjaśnić problem świata, lecz także zakreślić scenariusz i strategię jego

8 H. Kiereś, *Filozofia sztuki*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2020, s. 63–109.

modernizacji, której celem jest „świat prawdziwy”, rzekome macierzyste miejsce bytowania człowieka i gwarant jego szczęścia. W tej sytuacji sztuka jest moralnie zobligowana, a nawet prawnie zobowiązana do wpisania się w tę strategię i stania się *ancilla ideologiae*. To, że tak się dzieje, zaświadcza wymownie najnowsza historia sztuki. Jej cywilizacyjnym kontekstem jest „wielogłowa” ideologia tzw. modernizmu, który bądź to pęta sztukę poetyką tzw. realizmu socjalistycznego (komunizm, faszyzm, nazizm), bądź to lansuje antysztukę oraz poetykę „wolności i kreatywności” (liberalizm, anarchizm).

W jaki sposób tradycja realizmu stawia kwestię filozofii i sztuki? Przede wszystkim stwierdza, że krytyczny punkt wyjścia to błąd fundamentalny (*proton pseudos*), który, po pierwsze, owocuje absurdem, chce się bowiem rozstrzygnąć kwestię wiarygodności ludzkiego poznania za pomocą tego samego gatunkowo poznania, w którego wartość poznawczą wątpi się w punkcie wyjścia! Nieuniknioną konsekwencją tego absurdalnego założenia jest „błędne koło” w uzasadnianiu (*circulus vitiosus*) oraz, po drugie, zamiana poznawania (wyjaśniania) na czynność myślenia, czynność świadomą, lecz – podkreślmy to – czynność niepoznawczą, która polega jedynie na porządkowaniu myślanych treści-idei (wyobrażeń, pojęć) według jakiejś poetyki czy logiki. Myślenie zamyka filozofię w immanencji Cogito, dlatego powstałe za jego sprawą wizje świata (ontologie) nie dotyczą świata realnego, lecz postulowanego „świata prawdziwego”. Wizje te stają się z konieczności, na mocy autorytetu filozofii, przyczynami wzorczymi i celem działalności człowieka. W konsekwencji filozofia doznaje ideologizacji, staje się narzędziem modernizacji realnego świata i przekracza swoje kompetencje, rozstrzyga bowiem apriorycznie kwestię ostatecznego celu ludzkiego życia⁹.

Krytyka idealizmu – która jest zarazem obroną realizmu – dowodzi, że nie istnieją żadne rzeczowe racje wątpienia w realizm ludzkiego poznania, dlatego *terminus a quo* filozofii to spontaniczne (przedkrytyczne) ludzkie doświadczenie zmysłowo-intelektualne, które jest udziałem każdego człowieka i naturalną podstawą jego rozumnego i celowego bytowania w świecie. Doświadczenie to stanowi neutralny, bezzałożeniowy kontekst poznawczy filozofii. Jego przyczyną jest istniejący i racjonalny (celowy) świat bytów-konkretów, do tego świata – jako zastanego faktu – jest adresowane wspomniane już legendarne pytanie naukotwórcze: dlaczego istnieje i co sprawia, że jest integralny bytowo? Inaczej mówiąc,

9 Filozofia może jedynie stwierdzić, że człowiek przekracza (transcenduje) zastany świat i że odpowiedzialnością na jego transcendencję nad doczesnością jest religia; to doktryna religijna rozstrzyga kwestię ostatecznego celu życia człowieka. Pozostaje rzecz jasna pytanie: jaka (która) religia respektuje w pełni człowieka i jego osobową naturę. Zob. M.A. Krąpiec, *Człowiek jako osoba*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2005; M.A. Krąpiec, *U podstaw rozumienia kultury*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1991, s. 211–259; H. Kiereś, *Filozofia sztuki*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2020, s. 317–148.

doświadczenie spontaniczne (przedrefleksyjne) zakreśla pole poznawcze filozofii: refleksji nad przedmiotem tego doświadczenia – realnie istniejącym bytem (*ens ut primum cognitum*), nad metodą filozoficznego wyjaśniania – uniesprzecznianiem faktu jego istnienia przez racje bytowe (*rationes entis*) oraz nad jej celem – zrozumieniem świata bytów, najwyższym aktem poznawczym człowieka i ostoją jego rozumnej działalności w świecie. Zatem wiedza filozoficzna jest *in nuce*, czyli w sposób nieuwyrażniony (nietematyczny) obecna w doświadczeniu spontanicznym, pierwotnym „styku” poznawczym człowieka z realnie i autonomicznie istniejącym światem bytów, a filozofia to metodyczne uwyrażnianie tej wiedzy¹⁰.

Filozofia jest więc ogólną teorią bytu realnie istniejącego (metafizyką), a jednym z jej ważnych poznawczo działów jest metafizyka człowieka (antropologia). W jej świetle człowiek to byt rozumny (*dzoön logikon*), a sposobem jego bytowania w świecie jest kultura, czyli rozumna i celowa uprawa świata. Człowiek poznaje, postępuje, wytwarza i sprawuje kult religijny, czego owocem są cztery działy kultury: nauka, etyka, sztuka oraz religia. Czym są etyka i sztuka i jakie relacje zachodzą pomiędzy nimi?

Sztuka jest analogicznie rozumianą zasadą poprawnego wytwarzania dzieł zamierzonych (*ars est recta ratio factibilium*), sposobem jej działania jest naśladowanie natury (*ars imitatur naturam*), obecnej w naturze celowości, a jej celem jest doskonalenie świata, dopełnianie go o to, czego natura nie wytworzyła, a co jest realnie zawarte w jej potencjalności (*ars supplet defectum naturae in illis in quibus natura deficit*). Jest to tzw. „prywatywna” teoria sztuki (*privatio* – brak), która obejmuje swoim zakresem rzemiosła i technikę, sztuki formalne (dyscypliny) oraz sztuki plastyczne i literackie. Dzieła tych sztuk są świadomymi i celowymi wytworami człowieka, ucieleśniają one jego wiedzę o świecie oraz wyrażają jego wolę doskonalenia świata, pomnażania w nim piękna i dobra¹¹.

Czym jest dobro, jakie są jego rodzaje i jaka jest hierarchia dóbr? Jakie miejsce zajmują wytwory sztuki w hierachii dóbr?

Realistyczna etyka i problem kryterium oceny sztuki

Wraz z powyższymi pytaniami przenosimy się na grunt etyki, czyli filozoficznej teorii moralności. Czym jest moralność? To dziedzina ludzkiego postępowania, którego celem oraz kryterium oceny jest dobro. Człowiek pożąda dobra,

10 Zob. M.A. Krąpiec, *O rozumienie filozofii*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1991, s. 7–46.

11 Zob. H. Kiereś, *Filozofia sztuki*, s. 111–192. Syntetycznie: *Sztuka*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. IX, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2008, s. 310–312.

ponieważ dobro go doskonali, dopełnia go o to, czego człowiek nie posiada, a co według jego rozeznania powinien posiadać i co gwarantuje mu realizację celu jego życia. Dobro jest więc tym, co „udziela się” (*bonum diffusivum sui*) i co z tej przyczyny jest przedmiotem pożądania i celem postępowania. Tradycja realizmu wyróżnia trzy rodzaje dobra: (a) dobro właściwe (*bonum honestum*); (b) dobro użyteczne (*bonum utile*) oraz (c) dobro przyjemnościowe (*bonum delectabile*) i charakteryzuje je następująco: dobro właściwe jest celem wszystkich dóbr użytecznych i przyjemnościowych; dobro użyteczne to środek prowadzący do innego dobra; dobro przyjemnościowe to takie dobro, dzięki któremu władze poznawcze i pożądawcze człowieka optymalnie aktualizują się, doznają spełnienia¹².

Bytowanie człowieka w świecie to nieustanne rozeznawanie, które z otaczających go bytów-konkretów (dobro jest konkretne!) zasługują na miano dobra użytecznego lub przyjemnościowego, ale przede wszystkim musi on rozstrzygnąć, co jest dobrem właściwym, czyli ostatecznym celem-dobrem tego bytowania, celem wszystkich dóbr partykularnych. Realistyczna antropologia wyjaśnia, że tym celem-dobrem jest ludzkie życie, nie jest to życie brane *in abstracto*, lecz życie „tego oto” konkretnego człowieka, jego możliwie pełna aktualizacja. Jest ono doskonałością bytową, ale jest ono nie tylko dane człowiekowi, począwszy od jego poczęcia, lecz także jest mu zadane, czyli spotencjalizowane, wymaga więc rozumnego pokierowania i urzeczywistnienia tego, co jest „zapisane” w jego potencjalności jako konieczne. Spójrzmy na nie bliżej.

Ludzkie życie cechuje substancjalna jedność (niepodzielność), ale jest ono fenomenem wewnątrznie złożonym, składa się na nie: (a) życie indywidualne „tego oto” człowieka, w zakresie którego wyróżnia się życie wegetatywne (wzrastanie), życie sensorywne (zmysłowo-uczuciowe) oraz życie intelektualno-wolitywne, które artykułuje się w aktach poznawania, wolności, miłości oraz religijności; (b) życie jednostkowe oraz życie społeczne, w łonie którego aktualizuje się podmiotowość człowieka wobec prawa oraz jego suwerenność bytowa. Chociaż wszyscy ludzie posiadają tę samą naturę – są rozumni i wolni – to każdy człowiek istnieje własnym aktem istnienia i zabiega o dobro własnego życia, lecz czyni to w solidarnej współpracy z innymi ludźmi. Z tej przyczyny życie każdego przedstawiciela społeczności jest tzw. dobrem wspólnym (*bonum communae*) życia wspólnotowego, czyli jego spoiwem i celem; (c) życie doczesne oraz – z racji zadanej człowiekowi religijności – życie wieczne, które świadczy o transcendencji człowieka nad doczesnością¹³.

Jak wspomniano, każdy człowiek musi rozstrzygnąć kwestię celu (sensu) własnego życia, zdecydować, czy jego celem jest zaledwie życie wegetatywno-zmysłowe

12 H. Kiereś, *Filozofia sztuki*, s. 255–257.

13 Tamże, s. 166–168.

czy życie widziane integralnie, a zwłaszcza życie osobowe (duchowe). Dużo zależy od cywilizacyjnego i kulturowego kontekstu jego życia, ale człowiek jest rozumny i wolny, wyposażony w refleksję, dzięki której może samostanowić o sobie i samoposiadać siebie, suwerennie decydować o ostatecznym celu własnego życia. Kultura klasyczna, spadkobierczyni greckiej filozofii i sztuki, rzymskiej koncepcji prawa oraz chrześcijańskiej wizji człowieka, postrzega człowieka integralnie i według kryterium harmonii pomiędzy tym, co warunkuje ludzkie życie, a tym, co stanowi jego spełnienie i co nosi miano człowieczeństwa (*humanitas*)¹⁴.

W tradycji filozoficznego realizmu podkreśla się, że rodzaj ludzki żyje sztuką i rozumem (*Genus humanus arte et ratione vivit*). Rozum teoretyczny rozstrzyga kwestię sztuki, jej istoty, racji istnienia (celu) oraz związku z prawdą, dobrem, pięknem i religią. Wyjaśnia także problem dobra, jego istoty, rodzajów i ich hierarchii oraz wzajemnych relacji pomiędzy sztuką i poszczególnymi rodzajami dobra. Sztuka przenika wszystkie sfery życia człowieka, jest konieczna dla jego pełnej aktualizacji, doskonali człowieka jako jego cnota-dzielność i służy pomnażaniu dobra w świecie. Tam, gdzie pojawia się ludzkie życie w każdym jego przejawie, tam rodzi się sztuka, z czego wynika, że sztuka nie jest aktywnością autonomiczną i autoteliczną, lecz że pełni ona funkcje służebne wobec ludzkiego życia i że jej dzieła mieszczą się w zakresie dóbr użytecznych i przyjemnościowych. W jaki sposób sztuka służy życiu?

Po pierwsze, sztuka zabezpiecza życie na poziomie wegetacji (wzrastania), w czym celują rzemiosła oraz sztuki techniczne (sztuki budowania maszyn wielokrotnie zwiększających wytwarzanie dóbr służebnych). Po drugie, sztuka dyscyplinuje myślenie i działanie człowieka, w czym biorą udział sztuki formalne, np. logika, matematyka, gramatyka, retoryka. Po trzecie, sztuka kształtuje, sublimuje i uszlachetnia życie zmysłowo-uczuciowe człowieka oraz aktualizuje jego życie osobowe: poznawanie, wolność, miłość i religijność, ujawnia tym samym, że człowiek jest suwerennym podmiotem praw twórczych – sztuki plastyczne i literackie.

Sztuka jest domeną rozumu tzw. pojetycznego, który zawiaduje wytwarzaniem (*poiein* – robić, wytwarzać), ale nieprzypadkowa celowość czynności wytwarzania zależy od rozumu teoretycznego, który wyjaśnia kwestię ogólnych – ostatecznych w porządku wyjaśniania i pierwszych w porządku bytowania – przyczyn rzeczy. Oblicze sztuki zależy zatem od wiedzy o świecie, o człowieku i o jego działalności kulturowej. Wszystkie dzieła człowieka mają charakter kulturowy, lecz – jak dowodzi doświadczenie – nie wszystkie są dziełami kulturotwórczymi, czyli takimi dziełami, które realnie bogacą dorobek kulturowy człowieka i służą pomnażaniu

14 Zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1994.

dobra. To powszechnie znane i respektowane rozróżnienie zakłada, że ludzkie wytwory podlegają ocenie. Czym jest ocena?

Ocena jest aktem *par excellence* poznawczym, ale tylko wtedy, kiedy ma charakter przedmiotowy, kiedy podawane racje oceny dotyczą ocenianej rzeczy, a nie są jedynie ekspresją czyjegoś gustu czy preferencji. W akcie oceny określa się wartość wchodzącego w grę dobra, czyli jego pozycję w hierarchii dóbr kulturowych. Dzieła sztuki należą do dziedziny dóbr użytecznych i przyjemnościowych, mają charakter partykularny i jest ich wiele, ale nie są sobie równe pod względem ich wartości dla człowieka. Można je oceniać w aspekcie artystycznym, czyli ich sprawności, z jaką ucieleśniają formę danego rodzaju sztuki, ale zasadniczym aspektem ich oceny jest ich oblicze moralne, kiedy rozstrzyga się, czy są one dziełami aspektownie ważnymi dla człowieka, a nawet arcydziełami czy też dziełami banalnymi, miałkami myślowo (bublami, kiczami, ramotami) lub wręcz antydziełami, które wyrastają z błędnych idealistycznych koncepcji sztuki. Jak wykazano, koncepcje te – „ejdetyczna” i „maniczno-ekspresyjna” – są skażone jawnym redukcjonizmem poznawczym, zniekształcają oblicze sztuki, szczególnie w aspekcie jej przyczyny celowej, ideologizują sztukę i deprawują moralnie człowieka, twórcę sztuki oraz jej „konsumenta” i miłośnika.

Akt oceny dzieł sztuki, zwłaszcza sztuk plastycznych i literackich, jest aktem niełatwym, wymagającym przywołania rozległej wiedzy, a przede wszystkim wiedzy o filozofii i o jej wpływie na poczynania kulturowe człowieka. Wymaga on także uczciwości, a nawet odwagi, jeśli ujawnia ideologiczny kontekst ocenianego dzieła lub burzy modne opinie. Każdy człowiek jest *pro domo sua* filozofem (kto nie chce być mądry!), ale nie każdy wie, że jego działalność kulturowa jest uwarunkowana filozoficznie i że za sprawą własnej ignorancji nieświadomie akceptuje pseudofilozofię i że obciąża się moralną odpowiedzialnością za ten błąd. Dlatego w kulturze klasycznej, już od jej historycznych początków w greckim antyku, pojawili się nieprzypadkowo krytycy sztuki oraz profesjonalni humaniści, którzy podjęli trud uporządkowania dziedziny sztuki i określenia kryterium sprawiedliwej oceny jej dorobku.

Na powyższych wyjaśnieniach i uwagach kończą się kompetencje poznawcze filozofii. W zakresie jej przedmiotu nie mieści się czynność interpretacji i oceny poszczególnych dzieł sztuki czy artystycznych „izmów”, które kształtowały i które nadal kształtują jej dzieje i charakter. To zadanie winna spełniać profesjonalna krytyka sztuki, a szczególnie nauki humanistyczne i społeczne. Realistyczna filozofia nie formułuje żadnych szczegółowych „norm moralnych” czy „systemów wartości”, obca jest jej instytucjonalna cenzura sztuki. Jej punktem wyjścia jest dostępne wszystkim doświadczenie, które informuje, że „wszystko, co działa, działa do właściwego sobie celu jako do swojego dobra”. Na podstawie tego doświadczenia i nieuniknioności rozpoznania tego celu oraz dokonania aktu oceny dóbr

do niego prowadzących realistyczna etyka dowodzi, że moralność jest dziedziną nadrzędną wobec wytwórczości, że ludzkie życie brane *en bloc* jest uniwersalnym antropologicznie celem-dobrem kultury – uprawy świata i samouprawy człowieka – oraz że jest ono zarazem absolutnym kryterium oceny wartości dorobku wszystkich rodzajów sztuki¹⁵.

Bibliografia

- Beardsmore R.W., *Art and Morality*, MacMillan, London 1972.
- Deinnardt H., *The Work of Art as Primary Source. Modern Art and Modern Reality*, [w:] *Kunst und Kunstforschung. Beitrage zur Asthetik*, Hrsg. G. Wolandt, Bouvier, Bonn 1983.
- Ethos sztuki*, red. M. Gołaszewska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa – Kraków 1985.
- Idealizm*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. IV, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2003, s. 721–726.
- Kierś H., *Czy sztuka jest autonomiczna? W związku z tzw. antysztuką*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1993.
- Kierś H., *Filozofia sztuki*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2020.
- Kierś H., *Spór o sztukę*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1996.
- Kierś H., *Spór o sztukę. Pomiędzy moralnością a prawem*, [w:] *Odpowiedzialność karna artysty za obrazę uczuć religijnych*, red. F. Ciepły, Instytut na Rzecz Kultury Prawnej Ordo Iuris, Warszawa 2014, s. 19–33.
- Kierś H., *Trzy socjalizmy. Tradycja łacińska wobec modernizmu i postmodernizmu*, Fundacja Servire Veritati Instytut Edukacji Narodowej, Lublin 2013.
- Krapiec M.A., *Człowiek jako osoba*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2005.
- Krapiec M.A., *O rozumienie filozofii*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1991.
- Krapiec M.A., *U podstaw rozumienia kultury*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1991.
- Levine C., *Od prowokacji do demokracji. Czyli o tym, dlaczego potrzebna nam sztuka*, tłum. A. Górny, Warszawskie Wydawnictwo Literackie, MUZA SA, Warszawa 2013.
- Reinhardt K.F., *Ethics in Art and Literature*, „The New Scholasticism”, Vol. 10, 1936, nr 1, s. 30–78.
- Sztuka*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. IX, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2008, s. 310–312.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1994.

15 H. Kierś, *Filozofia sztuki*, s. 258–276.

HENRYK SKOROWSKI

Europa małych ojczyzn. Aksjologiczny wymiar dziedzictwa kulturowego „małych ojczyzn” w kontekście integracji europejskiej

Wstęp

Przemiany dokonujące się w Polsce od 1989 roku dotyczą czterech zasadniczych płaszczyzn, a mianowicie: politycznej, społecznej, gospodarczej i kulturowej. Nas interesuje ta ostatnia płaszczyzna, chociaż jest ona mocno powiązana z pozostałymi, w tym przede wszystkim polityczną. Przemiany na płaszczyźnie kulturowej miały doprowadzić do stworzenia przestrzeni właściwego funkcjonowania człowieka i grup społecznych w nowej rzeczywistości stworzonej na miarę wielkości człowieka jako jednostki i wspólnoty osób. Pojawiło się w tym zakresie wiele zjawisk pozytywnych, w tym między innymi rzeczywisty dostęp do regionalnego dziedzictwa kulturowego. Nie ulega bowiem wątpliwości, iż w poprzednim systemie dostęp ten był w jakimś sensie reglamentowany, a samo dziedzictwo kulturowe regionów sprowadzane często do swojskiego w swej wymowie skansenu. W tym sensie to, co rzeczywiście stanowiło tradycję regionalną, jawiło się jako jedno z szeregu pojęć składających się na pewną wizję raj utraconego, do którego człowiek dążył. Dziś ów raj utracony, a więc to co regionalne, jest tak bliskie człowiekowi, iż każdy z nas może go dotknąć, tzn. doświadczyć. Tu jednak rodzi się nowy problem. Jest nim współczesne dążenie do jedności – do globalizacji. Czy globalizacja – w naszej rzeczywistości owa jedność Europy – nie stoi w sprzeczności ze światem małych ojczyzn. Czy jest jeszcze miejsce na małe ojczyzny, czy też odeszły one do lamusa historii. Czy Europa może być Europą małych ojczyzn?

Niniejszy artykuł podejmuje ten właśnie problem. Autor, stojąc na gruncie nauki społecznej Kościoła jako etyki personalistycznej, uważa, że aby uniknąć w tej materii twierdzeń i postaw skrajnych, należy świat ojczyzn przeanalizować w perspektywie podstawowego dobra, jakim jest człowiek w swej godności. Człowiek jest bowiem podstawowym podmiotem życia polityczno-społeczno-gospodarczo-kulturowego. To zatem, co jest dobrem i wartością dla człowieka, uznane być winno za wartość współczesnego życia społecznego. Pytanie więc o miejsce małych ojczyzn w jednoczącej się Europie jest pytaniem o aksjologiczny wymiar tychże ojczyzn.

Jednoczenie się Europy zagrożeniem czy szansą dla regionalnego dziedzictwa?

Nauka społeczna Kościoła nieustannie podkreślała konieczność zachowania własnej tożsamości kulturowej przez poszczególne grupy narodowe, etniczne i regionalne. W kontekście integracji europejskiej przypomina, iż nie może się ona dokonywać przez zacieranie i niszczenie nie tylko narodowych kultur, ale także kultur etnicznych i regionalnych. Już w tym miejscu należy zatem podkreślić, iż w świetle nauczania Kościoła Europa musi być ojczyzną ojczyzn nie tylko tych wielkich, ale także tych małych. W tym sensie Kościół podkreśla wartość etnicznego i regionalnego dziedzictwa, tzn. jego aksjologiczność.

Nie ulega jednak wątpliwości, iż owo dziedzictwo może być wielorako zagrożone w swej aksjologiczności i bogactwie. Jak wspomniano we wstępie, w naszej polskiej rzeczywistości było ono zagrożone przez totalitaryzm komunistyczny. Pomijamy tu analizę tamtego okresu. Wypada jednak stwierdzić za W. Niewęglowskim, że „kultura była ściśle podporządkowana założeniom ustrojowym”¹, a to oznaczało między innymi: podporządkowanie kultury narodowej i regionalnej działaniom politycznym, ideologizację kultury, instrumentalizację kultury jako elementu budowy socjalistycznej rzeczywistości, zmonopolizowanie wykluczające pluralizm, narzucanie obcej wobec dotychczasowych wizji człowieka, którą można osiągnąć poprzez ateizację oraz odcięcie od narodowego dziedzictwa kulturowego². Stąd „państwo funkcjonowało jako potężny i jedyny mecenas, a właściwie dysponent kultury. Pilnie też kontrolowało, by programowane treści i formy były zgodne z wytycznymi partii rządzącej. Podporządkowanie polityce było gwałtem na kulturze, odwróceniem od jej istotnych celów. Stworzono dla niej model totalitarny,

1 W. Niewęglowski, *Nowe przymierze Kościoła i środowisk twórczych*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997, s. 59.

2 Por. tamże.

jednowymiarowy, społecznie jedyny i wyłączny, który nie dopuszcza żadnej alternatywy ani dialogu... Narodowa kultura stała się miejscem walki ideologicznej. Dzieje Polski oraz jej kulturę poddano reinterpretacji, której jedynym kryterium była walka klas. Dokonano usunięcia niewygodnych faktów, przeprowadzono selekcję wydarzeń, dzieł i treści”³. Faktu tego nie zmieniły pewne działania państwa mające charakter przyzwolenia na kulturowanie wartości narodowych i regionalnych (np. muzea, skanseny, zespoły ludowe). Były to jednak, jak wskazują wieloletnie badania, działania mające z jednej strony charakter zamknięcia wartości kultury także małych ojczyzn w muzeach i skansenach, a z drugiej strony były one zawsze reglamentowane przez państwo.

Okres tego zagrożenia dziedzictwa odszedł, jak się wydaje, bezpowrotnie. Współczesna rzeczywistość światowa i europejska zdaje się jednak ujawniać nowe zagrożenia owego dziedzictwa. Podstawowym zagrożeniem staje się źle pojęta globalizacja i integracja w ramach współczesnego świata, w tym także Europy. Obawy wynikające z tego zagrożenia dobitnie wyraził między innymi bp. T. Pieronek, podsumowując stanowisko Episkopatu wobec zjednoczenia Europy: „Kościół popiera starania Polski o szybką integrację z Europą, choć ma pewne obawy, aby w procesie tej integracji uszanowano tożsamość Polski, zarówno jej suwerenność jak i specyfikę kultury, w tym także religii. Chcemy się znaleźć w Europie, ale pamiętając, że w dziedzictwie kultury europejskiej jest pewne specyfikum polskie, dotyczące zwłaszcza wierności chrześcijańskim korzeniom kultury europejskiej. Jesteśmy za tym, aby w Europie mogli mieć swój dom wszyscy, także ci, którzy nie są chrześcijanami, ale chodzi nam o zachowanie tej wspólnej tożsamości”⁴.

Sama tendencja do globalizacji i integracji, rozumiana jako dążenie do jedności, jest z samej swej istoty zjawiskiem pozytywnym. Nie przekreśla to jednak faktu, że tendencja ta może nieść ze sobą niebezpieczeństwo i zagrożenie dziedzictwa kulturowego. Może to mieć i faktycznie ma miejsce wtedy, gdy następuje tzw. absolutyzacja owego dążenia do integracji i jedności. Absolutyzowanie niesie bowiem ze sobą niebezpieczeństwo uniformizmu. Pojęcie to oznacza w świecie dzisiejszym ujednoczenie, ujednostajnienie, jednokształtność. Jest to zatem tendencja oznaczająca dążenie do jedności, ale poprzez ujednoczenie i ujednostajnienie. Trzeba powiedzieć więcej, a mianowicie, że dzisiejszy uniformizm oznacza położenie akcentu nie tyle na jedność, ile raczej na ujednoczenie, co konsekwentnie dalej niesie ze sobą niebezpieczeństwo zatracenia, a nawet totalnego zniszczenia wszelkiej różnorodności kulturowej, w tym także różnorodności kultur narodowych

3 Tamże, s. 61.

4 T. Pieronek, *Decyzja polityczna przyspieszająca ratyfikację Konkordatu jest potrzebna i możliwa*, Biuletyn KAI, 30 VIII 1994.

i etnicznych, a także regionalnych. W praktyce oznaczać to może „wchłanianie” poszczególnych wspólnot, a tym samym utratę ich podmiotowości i tożsamości kulturowej w ramach społeczności europejskiej i światowej. To właśnie niebezpieczeństwo zniesienia bogactwa różnorodności kulturowej kryje w sobie uniformizm, jako wynik absolutyzowania globalizacji we współczesnej Europie. Następstwa tego procesu mogą być wybitnie negatywne. W jego wyniku dochodzi bowiem może do homogenizacji kultury. Jest to ostatecznie depersonalizacja i niszczenie bogactwa dziedzictwa kulturowego w bogactwie jego różnorodności. Rodzić się w ten sposób może cywilizacja tzw. „twardej techniki”, której jedną z podstawowych cech jest między innymi niszczenie dziedzictwa kulturowego ojczyzn⁵. Ostatecznie stwierdzić należy, że niebezpieczeństwo źle pojętej globalizacji może być zagrożeniem dla regionalnego dziedzictwa kulturowego.

Drugim istotnym zagrożeniem dla wartości kultury małych ojczyzn, dotyczącym także polskiej rzeczywistości, jest lansowana przez niektóre ugrupowania polityczne teza, iż trzymanie się własnych tradycji w dobie współczesnej rodzi niebezpieczeństwo pojawiania się nacjonalizmów. Teza ta znalazła podatny grunt w niektórych środowiskach. I chociaż w polskiej rzeczywistości badania i obserwacje wskazują jednoznacznie, iż dotychczas nacjonalizm nie zaistniał w III Rzeczpospolitej jako poważny problem, to jednak teza ta jest systematycznie podtrzymywana i ciągle na nowo aktualizowana⁶. Trudno bowiem postrzegać spór o katedrę w Przemyślu, o obiekt klasztorny w Supraślu czy słowa dotyczące narodu żydowskiego wypowiediane przez niektóre osoby jako poważny problem nacjonalistyczny. Wydaje się zasadne twierdzenie, że niebezpieczeństwo pojawiania się na większą skalę nacjonalistycznych nastrojów jest w Polsce mało prawdopodobne. Nie ma zatem podstaw do uznania lansowanej tezy nacjonalistycznej za uprawnioną. Lansowanie jej jednak ma swoje odniesienie i relację do wartości etnicznych, a mówiąc bardziej precyzyjnie do ich kultywowania. Jeśli bowiem kultywowanie tych wartości rodzić może tendencje nacjonalistyczne, to należy tego rodzaju działania uznać za niebezpieczne. Także zatem ten trend należy uznać za istotne zagrożenie dla wartości dziedzictwa małych ojczyzn w kontekście jednoczenia się Europy.

W kontekście tych zagrożeń należy dopiero podjąć problem aksjologii, czyli wartości dziedzictwa małych ojczyzn.

5 Por. H. Skorowski, *Antropologiczno – etyczne aspekty regionalizmu*, Wydawnictwo Salezjańskie, Warszawa 1990, s. 17.

6 Por. P. Mazurkiewicz, H. Skorowski, *Kościół wobec przemian w Polsce*, [w:] *Wolność w prawdzie*, red. S. Skrobel, Instytut Teologiczny, Łódź 1997, s. 62.

Dziedzictwo małych ojczyzn nośnikiem wartości

Aksjologicznego wymiaru dziedzictwa małych ojczyzn nie zrozumie się w pełni bez odwołania się do ich podmiotu. W tym bowiem ujawnia się ich aksjologiczność. To właśnie z różnego sposobu używania rzeczy, wykonywania pracy, wypowiedania się, pielęgnowania religii, kształtowania obyczajów, rozwijania nauki, literatury i sztuki, kultywowania piękna przez określoną wspólnotę etniczną i regionalną powstaje dziedzictwo kultury swoiste dla każdej wspólnoty. Podmiotem tej kultury jest zatem wspólnota regionalna, ale rozumiana zawsze jako wspólnota osób. Oznacza to, że regionalne dziedzictwo kulturowe należy widzieć na płaszczyźnie osobowej, co oznacza, że nie jest ona procesem anonimowej produkcji, ale że ludzie, zespół osób, a także konkretny człowiek, jako członek wspólnoty jest jej twórcą. Jest ona zawsze wynikiem działania osobowego. W praktyce oznacza to z jednej strony, że ostatecznie człowiek, jako osoba i zespół ludzi, jako wspólnota osób jest tym, który tworzy kulturę małej ojczyzny. Z drugiej zaś strony, że między osobą lub zespołem osób, a tym co jest owocem ich działania, istnieje określona więź osobowa, która sprawia, że w tym co stworzone człowiek pozostawia ślad ludzkiej inteligencji, mądrości, dobra itp., a więc ślad samego siebie. Stąd też kultura, w tym także kultura regionalna, jest zawsze „wyrazem człowieka, jest potwierdzeniem człowieczeństwa”⁷⁷. Jan Paweł II tak to ujmując: „W dziedzinie kultury człowiek jest zawsze faktem: pierwszym i podstawowym. Jest to zawsze człowiek jako całość: w integralnym całościowym swym duchowo-materialnej podmiotowości. I jeśli słusznym jest podział kultury na duchową i materialną, zależnie od charakteru i treści wytworów, w których się ona przejawia, to równocześnie należy stwierdzić, że z jednej strony dzieła kultury materialnej świadczą zawsze o jakimś «uduchowieniu» materii, o poddaniu tworzywa materialnego energii ludzkiego ducha: inteligencji, woli, z drugiej zaś strony, dzieła kultury duchowej świadczą, na odwrót, o swoistej «materializacji» ducha i tego, co duchowe. Oba te ciągi wytworów zdają się być równie pierwotne i równie odwieczne. Oto ostateczna podstawa, ażeby rozumieć kulturę przez integralnego człowieka, poprzez całą rzeczywistość jego podmiotowości – i ażeby w kulturze szukać zawsze integralnego człowieka w całej prawdzie jego duchowo-cieleśnej podmiotowości, i ażeby na ten autentycznie ludzki układ, na tę wspólną syntezę ducha i materii (ciała) nie nakładać apriorycznych rozróżnień i przeciwstawiń”⁷⁸. I chociaż Jan Paweł II mówi o ogólnie rozumianej kulturze, to jednak tę refleksję odnieść można także do regionalnego

77 Jan Paweł II, *Przemówienie do młodzieży*, Gniezno, 3 VI 1979, s. 40.

78 Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury. Przemówienie w UNESCO. Paryż 2 VI 1980*, [w:] Jan Paweł II, *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej. Fundacja Jana Pawła II, Rzym 1986, s. 2.

dziedzictwa kulturowego. Oznacza to, że jest ono owocem twórczości człowieka w jego integralności.

Dlaczego dotychczasowe dociekania dotyczące podmiotowości dziedzictwa kulturowego małych ojczyzn były potrzebne w analizie jego aksjologiczności? Dopiero bowiem w kontekście tych stwierdzeń uwidacznia się, że dziedzictwo to, będące wynikiem osobowego działania człowieka jako jednostki i człowieka, jako zespołu osób, jest w pewnym sensie odzwierciedleniem duszy konkretnej wspólnoty. Jan Paweł II stwierdza: „kultura w swej najgłębszej rzeczywistości nie jest niczym innym, jak szczególnym sposobem, w jaki społeczeństwo rozwija swoje relacje z naturą, stosunki międzyludzkie i stosunek do Boga, ażeby osiągnąć prawdziwie ludzki poziom życia; kultura jest stylem życia wspólnego charakteryzującym i określającym społeczeństwo”⁹. W tym właśnie wyraża się aksjologiczność kultury. Jest ona zatem nośnikiem i odbiciem tych wartości, które pozostawia w niej wspólnota regionalna jako wspólnota osób będąca jej rzeczywistym podmiotem. Ujmując rzecz inaczej, należy stwierdzić, że regionalne dziedzictwo kulturowe jest nośnikiem wartości tylko i wyłącznie dlatego, że tworzy go wspólnota osób oraz że jest ono zasadniczo odbiciem tych wartości, które wspólnota rzeczywiście sobą reprezentuje. Najogólniej, należy przez to rozumieć, że dziedzictwo kulturowe charakteryzuje się całym skomplikowanym systemem gromadzenia i przechowywania wartości. Dopiero na bazie stwierdzeń dotyczących pochodzenia owego dziedzictwa sensowne jest pytanie, jaką płaszczyznę wartości ono tworzy, zabezpiecza i gwarantuje.

W wydobywaniu tych wartości można pójść w kierunku omawiania poszczególnych elementów regionalnego dziedzictwa kulturowego i ukazywania, jakie kryje ono w sobie wartości. Ponieważ jednak dziedzictwo to nie jest luźnym zbiorem wielu elementów, ale stanowi pewną odrębną całość o swoistym wyrazie, w której poszczególne elementy stają się żywymi częstkami nowej całościowej treści, to takie podejście byłoby mało zasadne. Należy zatem wydobyć pewne płaszczyzny wartości. Pomocne w tym może być wyakcentowanie określonych płaszczyzn regionalnego dziedzictwa kulturowego. Nie ulega bowiem wątpliwości, że dziedzictwo to jest wprawdzie jedno, ale wielorakie w swoich przejawach, formach i aspektach.

Jego analiza pozwala wydobyć kilka podstawowych płaszczyzn, a mianowicie: kulturę materialną (budownictwo, strój), intelektualną (literatura, dorobek naukowy), religijną, moralną, techniczną i estetyczną¹⁰. Są to podsta-

9 Jan Paweł II, *Kultura służy wyniesieniu człowieka i rozwojowi współpracy między narodami*, [w:] Jan Paweł II, *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej. Fundacja Jana Pawła II, Rzym 1986, s. 2.

10 Por. H. Wistuba, *Człowiek. Kultura. Znaki czasu*, Wydawnictwo Diecezjalne, Olsztyn 1981, s. 96.

wowe płaszczyzny szeroko rozumianego regionalnego dziedzictwa kulturowego. Ich zasygnalizowanie jest o tyle istotne, iż pozwala stwierdzić, że tak jak istnieje wiele płaszczyzn owej kultury, tak też istnieje wiele płaszczyzn wartości, których kultura ta jest nośnikiem. W tym sensie zasadne wydaje się twierdzenie, iż dziedzictwo to jest nośnikiem wielorakich i różnorodnych wartości: materialnych, technicznych, intelektualnych, moralno-społecznych, religijnych i estetycznych. Wszystkie wzięte łącznie tworzą świat wartości kultury regionalnej. Mówiąc jeszcze inaczej, wszystkie one niejako „zakodowane” są w szeroko rozumianym regionalnym dziedzictwie. Ich rzeczywistymi nośnikami są poszczególne elementy omawianej tu kultury, np. literatura, twórczość artystyczna, religia, etos, dzieje itp. Przy czym każdy z tych elementów może być nośnikiem wielorakich wartości. Tak więc dziedzictwo kulturowe małej ojczyzny, jako organiczna całość i jedność, poprzez poszczególne swe elementy jest jednym wielkim nośnikiem wartości¹¹.

W odpowiedzi zatem na pytanie o aksjologiczny wymiar regionalnego dziedzictwa kulturowego, tzn. o to, jakie wartości wydają się szczególnie specyficzne dla tegoż dziedzictwa, należy stwierdzić, że charakteryzuje się ono całym systemem „gromadzenia” i „przechowywania” wartości intelektualnych, moralno-społecznych, religijnych, a także w jakimś sensie materialnych. W konsekwencji oznacza to, że jej użyteczność dla osoby w dobie dzisiejszej należy widzieć w „tworzeniu” i „zabezpieczeniu” płaszczyzny tych właśnie sfer wartości. Jak twierdzi D. Simonides, „bo tu nie chodzi o folklorystyczne obrazki, ale o to, co w dziedzictwie kulturowym ojczyzny jest najgłębsze, o ten układ wartości, które są w życiu najważniejsze...”¹². Przy tym należy dodać, że są to z jednej strony wartości konkretne w miarę stałe i sprawdzone wielowiekową „użytecznością”, z drugiej zaś strony wartości najbliższe osobie, bo ich nośnikiem jest najbliższa osobie kultura, w której człowiek rodzi się, dojrzewa i żyje.

Oddziaływanie wartości dziedzictwa małych ojczyzn

W kontekście dociekań dotyczących aksjologicznego wymiaru małej ojczyzny w jej kulturowym dziedzictwie należy postawić zasadnicze dla naszych analiz pytanie: co wartości te dają osobie w perspektywie jej doskonalenia się i rozwoju?

W świetle katolickiej nauki społecznej istotne jest przekonanie, że człowiek, który chce przeżyć swoje życie w pełni po ludzku, musi przyjąć, zaakceptować i zinterioryzować określony system wartości, który będzie odpowiadał jego godności jako osoby i pozwoli mu się zrealizować w swym człowieczeństwie.

11 Por. H. Skorowski, *Antropologiczno-etyczne aspekty regionalizmu*, s. 125–126.

12 *Ślązak wie, że jest Ślązakiem*. Rozmowa z D. Simonides, „Gość Niedzielny”, nr 30, 1988, s. 5.

To z kolei oznacza, iż osoba musi mieć zagwarantowane i stworzone warunki realizacji swej podmiotowości. Chodzi o stworzenie i zabezpieczenie osobie odpowiedniej przestrzeni, w której może ona w sposób właściwy się rozwijać. Człowiek bowiem potrafi realizować siebie jako osobę, tzn. doskonalić się i rozwijać, tylko i wyłącznie na drodze możliwości korzystania z wartości, które odpowiadają mu jako człowiekowi¹³. Taką przestrzeń wartości nieodzownych do rozwoju wydaje się stanowić kultura najbliższego osobie środowiska. Zanim jednak będziemy mówić o kulturze małej ojczyzny w jej wymiarze aksjologicznym, kilka myśli należy poświęcić tezie dotyczącej ogólnie problemu kultury i osoby ludzkiej.

Powszechnie przyjmuje się dziś pogląd, że „między człowiekiem a kulturą istnieje sprzężenie zwrotne: człowiek tworzy kulturę i sam jest przez nią stwarzany”¹⁴. W tym przypadku interesuje nas przede wszystkim drugi człon zasygnalizowanej tezy, tzn. oddziaływanie kultury na osobę ludzką. Powszechnie przyjmuje się, że kultura pojęta bardzo szeroko jest właściwym środowiskiem życia człowieka. Mówi o tym między innymi Jan Paweł II: „Kultura jest właściwym sposobem istnienia i bytowania człowieka”¹⁵, co oznacza, że każdy człowiek żyje w kulturze i przez kulturę, że jest mocno osadzony w konkretnym środowisku kulturowym. I chociaż nie kultura decyduje o tym, kim jest człowiek w najgłębszej swej bytowej istocie, to jednak właśnie ona „za pośrednictwem skomplikowanych sprzężeń zwrotnych, działających we wszystkich żywych systemach, modyfikuje z kolei rodzaj ludzki”¹⁶. Stąd też o tym, że poszczególne jednostki stają się takim a nie innym człowiekiem, decyduje w głównej mierze kultura, w którą jest ona wpisana. Zasadny jest zatem pogląd, że środowisko kulturowe jest koniecznym warunkiem rozwoju człowieka, i to we wszystkich płaszczyznach tegoż rozwoju. Sobór Watykański II wprost stwierdza, że „do prawdziwego i pełnego człowieczeństwa dochodzi ona [osoba] nie inaczej jak przez kulturę”¹⁷, a w innym miejscu: „Kościół przypomina wszystkim, że kulturę odnosić należy do pełnej doskonałości osoby ludzkiej”¹⁸. René Dubos tak bowiem ujmuje oddziaływanie kultury na rozwój osoby ludzkiej: „Gdyby nie kultura kształtująca najbardziej nawet fundamentalne i uniwersalne aspekty ludzkiego życia, zachowanie się człowieka byłoby chaotycznym zlepkiem bezcelowych działań i emocjonalnych wybuchów”¹⁹. Zdaniem tego autora kultura oddziałuje na kształtowanie człowieka nie tylko

13 Por. H. Skorowski, *Antropologiczne-etyczne aspekty regionalizmu*, s. 105.

14 J. Pasierb, *Szkice o kulturze*, Wydawnictwo WSDDCCH, Pelplin 1982, s. 6.

15 Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury. Przemówienie w UNESCO*, p. 6.

16 R. Dubos, *Pochwała różnorodności*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1986, s. 81.

17 Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, Watykan 1965, nr 53.

18 Tamże, nr 59.

19 R. Dubos, *Pochwała różnorodności*, s. 93.

w sferze biologicznej, ale także umysłowej i etycznej²⁰. Z kolei J. Pasierb twierdzi, że dzięki kulturze człowiek „staje ponad determinantami, ponad wszystkim, co go ogranicza, zamyka i więzi, co skazuje na czołganie się po ziemi, dzięki niej potwierdza swoją wolność, mogąc zanegować nawet te prawa, które mu dyktuje własne ciało i krew. Dzięki kulturze człowiek nie tylko wyszedł z dżungli, ale ciągle się może jej przeciwstawiać – w sobie i innych”²¹. W tym kontekście jasne i zrozumiałe staje się twierdzenie tego autora: „Kultura jest uprawą człowieczeństwa, jest uprawianiem człowieczeństwa”²².

Powyższe twierdzenia wykazują jednoznacznie, iż wpływ kultury na rozwój osoby ludzkiej poprzez wartości, których jest nośnikiem, staje się oczywisty. Oczywiście stwierdzenia te należy odnieść także do kultury regionalnej. Można bowiem mówić o kulturze ogólnie rozumianej, a także o kulturze powszechnej i masowej. Najczęściej jest to jednak konkretna kultura, która posiada konkretne „oblicze” etniczne. Rozważając zatem wpływ kultury na rozwój osoby, w pierwszej kolejności należy mieć na uwadze jego własną kulturę etniczną. Jest to przecież kultura najbliższa człowiekowi przez sam fakt jego urodzenia w konkretnym środowisku. Ona też wydaje się przede wszystkim wpływać na rozwój i wychowanie człowieka.

Jak twierdzi Jan Paweł II, rozwój powinien odpowiadać wrodzonym właściwościom, uzdolnieniom i tradycjom poszczególnych wspólnot etnicznych lub grup ludzkich. Tylko wówczas możliwy jest rozwój pełnego i dojrzałego człowieka, zakorzenionego w dziedzictwie swoich przodków, a tym samym mającego również poczucie swej podmiotowości²³. Stąd też zasadne jest stwierdzenie, że przede wszystkim własna kultura zapewnia człowiekowi „osobową integralność, w pełni wyraża jego sposób bycia w świecie, słowem – świadczy o jego osobowej i społecznej tożsamości”²⁴. René Dubos ujmuje w ten sposób wpływ kultury narodu na rozwój osoby: „każdy z nas nosi w swej indywidualności odbicie światów, z którymi miał do czynienia. Florenckie kościoły, pałace i parki, ich widoki, dźwięki, zapachy, warunkują rdzennego florentyńczyka, niezależnie od jego woli. Nawet jeśli świadomie nie zdaje sobie z tego sprawy, związane z nim przeżycia stają się nieodłączną częścią jego «ja», czynią go czymś nieodwracalnie innym, niż gdyby urodził się w Londynie, Paryżu, Barcelonie czy Nowym Jorku”²⁵. Zagadnienie wpływu regionalnego dziedzictwa kulturowego na rozwój

20 Por. tamże, s. 92.

21 J. Pasierb, *Szkice o kulturze*, s. 6.

22 Tamże, s. 49.

23 Por. Jan Paweł II, *Orędzie na XXII Światowy Dzień Pokoju*, Warszawa 1989, nr 7, 9.

24 J. Bakalarz, *Duszpasterstwo a tożsamość emigrantów. Kościół a emigracja*, „Znaki Czasu”, Vol. 4, 1986, s. 79.

25 R. Dubos, *Pochwała różnorodności*, s. 88.

człowieka podejmuje wielu innych autorów. Wszystkie tezy tych autorów można oddać jednym stwierdzeniem: „każdy przedstawiciel ludzkiego gatunku jest ucieleśnieniem ducha miejsca, w którym się rozwija”²⁶.

W świetle przytoczonych powyżej tez i twierdzeń, fakt wpływu i oddziaływania środowiska kulturowego, w tym przede wszystkim kultury etnicznej, jest powszechnym przekonaniem, które nie budzi żadnych wątpliwości. Jest to jednak twierdzenie bardzo ogólne. Nie wyjaśnia ono całego procesu oddziaływania kultury małej ojczyzny na rozwój osoby. Chcąc przeanalizować ten właśnie proces, należy w pierwszej kolejności odpowiedzieć na pytanie: jakie wartości niesie ze sobą regionalne dziedzictwo kulturowe? Jeśli bowiem kultura ta rzeczywiście wpływa na rozwój osoby, a ten możliwy jest tylko i wyłącznie na bazie wielorakich wartości, to kultura małej ojczyzny musi być ich nośnikiem. W pytaniu zatem, w jakim sensie narodowe środowisko kulturowe tworzy przestrzeń rozwoju człowieka, zawiera się przede wszystkim pytanie o aksjologiczny wymiar tegoż środowiska, a konsekwentnie dalej, jak wartości te wpływają na osobę ludzką.

Najogólniej należy stwierdzić, że dziedzictwo kulturowe małej ojczyzny swoimi wartościami po prostu obdarza człowieka²⁷. Nie należy jednak rozumieć tego jako determinizmu. Powszechnie wiadomo bowiem, że w całym procesie rozwoju człowiek pozostaje zawsze pierwszorzędny podmiotem. Stąd owo „obdarzanie” należy rozumieć nieco inaczej. Środowisko wartości „zakodowanych” w kulturze etnicznej jest bezpośrednim światem istnienia osoby. Oznacza to, że człowiek nie tylko styka się z nimi, ale także w jakimś sensie otwiera się na nie i konsekwentnie dalej je przyswaja. W takim sensie należy rozumieć określenie, że wartości kultury regionalnej oddziałują na człowieka, lub często używane stwierdzenie, iż człowiek nasiąka wartościami własnej kultury. Oddziaływanie to idzie w trzech zasadniczych kierunkach.

Przede wszystkim wartości własnej kultury kształtują osobę. Jak ujmuje to J. Burszta: „zatem człowiek, obok swych cech indywidualnych, a w znacznej mierze od nich niezależnie, jest w swej psycho-społecznej konfiguracji wytworem, odbiciem i reprezentantem typu kultury własnego środowiska, własnej grupy terytorialnej; jest więc nosicielem etnicznych postaw, społecznych wartości i innych cech ukształtowanych według obowiązującego etnicznego wzoru kulturowego”²⁸. Używa się tu także innych określeń, a mianowicie, że kultura małej ojczyzny tworzy człowieka, doskonali go, pozwala mu bardziej stawać się człowiekiem, kształtuje go w sferze „być” i „mieć”. W gruncie rzeczy wszystkie te określenia dotyczą w najgłębszej swej istocie rozwoju człowieka jako osoby.

26 Tamże, s. 15.

27 J. Pasierb, *Szkice o kulturze*, s. 34.

28 J. Burszta, *Kultura ludowa – kultura narodowa. Szkice i rozprawy*, Wydawnictwo Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1974, s. 134.

Oznacza to, że wartości kultury małej ojczyzny stwarzają przestrzeń do rozwoju osoby, a ponieważ są to wartości różne i wielorakie: intelektualne, moralno-społeczne, religijne, estetyczne, można zasadnie wnioskować, iż oddziałują one na wiele sfer człowieka, umożliwiając ostatecznie wielopłaszczyznowy rozwój osoby. Nie ulega bowiem wątpliwości, że są to wartości, które „uczają” człowieka, tzn. pomagają mu kształtować jego świadomość i sposób myślenia; uobecniają całokształt prawd religijnych, kształtują świadomość moralną w formie przekonań moralnych, motywacji, uznawanych i akceptowanych postaw; kształtują wreszcie duchową sferę człowieka²⁹. Można zatem powiedzieć, że całokształt wartości kultury małej ojczyzny stwarza człowiekowi przestrzeń do jego rozwoju na płaszczyźnie prawdy (rozum intelektualny), piękna (rozwój duchowy), dobra (rozwój moralny), świętości (rozwój religijny)³⁰. W tym też sensie zrozumiałe i czytelne są słowa Jana Pawła II, że kultura etniczna jest szkołą dokonującą rzetelnego i uczciwego rozwoju osoby³¹. Chodzi tu o to, co papież na innym miejscu nazwie humanizacją. Pojęcie to oznacza pełny rozwój człowieka, a więc taki, który dokonuje się we wszystkich dziedzinach ludzkiej rzeczywistości, tzn. rozwój harmonijny, w którym wszystkie sfery przynależności osoby wzajemnie się przenikają. Wynika to z oczywistego faktu, że wartości kultury małej ojczyzny nie dotyczą ani samej sfery duchowej, ani tylko sfery materialnej. Poprzez swoją różnorodność dotyczą one całej bogatej sfery rzeczywistości, co oznacza, że dla konkretnej osoby są one właściwym podłożem i gruntem, a także przyczyną rozwoju człowieka w zakresie jego integralnego i pełnego człowieczeństwa. Można powiedzieć, że umożliwiają one poszczególnemu człowiekowi rozwój w każdym ludzkim wymiarze. Tu należy widzieć „użyteczność” wartości, których nośnikiem jest dziedzictwo kulturowe małej ojczyzny. Stanowią one w świecie ciągle zmiennych, mało konkretnych i „modnych” wartości „użyteczne” i „wartościowe” podłoże doskonalenia bytu ludzkiego i zapewniają mu konieczne środki do rozwoju jego indywidualnego i społecznego charakteru.

Oddziaływanie wartości kulturowych małej ojczyzny na osobę idzie także w drugim kierunku, który określić można w pojęciu „wychowanie”. Powszechnie przyjmowany jest pogląd, że „kultura w swoim podstawowym wymiarze to nic innego, jak wychowanie człowieka”³². Jak ujmuje to Jan Paweł II: „Pierwszym i zasadniczym zadaniem kultury w ogóle i każdej zarazem kultury jest wychowanie. W wychowaniu bowiem chodzi właśnie o to, ażeby człowiek bardziej stawał

29 H. Skorowski, *Antropologiczne-etyczne aspekty regionalizmu*, s. 127.

30 Por. Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury. Przemówienie w UNESCO*, p. 7.

31 Por. Jan Paweł II, *Przemówienie do młodzieży*, s. 41.

32 Z. Zdybicka, *Rola religii w tworzeniu cywilizacji miłości*, [w:] Jan Paweł II, *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej. Fundacja Jana Pawła II, Rzym 1986, s. 24.

się człowiekiem – o to, ażeby bardziej «był», a nie tylko «miał» – aby więc poprzez wszystko, co «ma», co «posiada», umiał bardziej i pełniej być człowiekiem – tzn. ażeby umiał bardziej «być» nie tylko z drugim, ale także i dla drugich³³. Odnosi się to przede wszystkim do kultury najbliższej. Jej rolę wychowawczą należy widzieć w płaszczyźnie tych wartości, których jest nośnikiem. Wartości te, a szczególnie wartości etyczno-społeczno-religijne, uświadamiają osobie, ale także ukazują, przekazują i wyznaczają całokształt zachowań do siebie, innych ludzi i świata. Janusz Pasierb tak widzi oddziaływanie tej kultury na rozwój człowieka: „W kulturze tradycyjnej, zamkniętej występowało wiele zjawisk, które składały się na poczucie ładu i harmonii – tymi wartościami kultura obdarzała człowieka. Stosunek do innych ludzi i do świata był w dawnej kulturze uregulowany, unormowany poprzez obrzędy i wzory zachowań. Nawet procesy produkcyjne, zwłaszcza tej produkcji, która była najbardziej powszechna, mianowicie rolniczej czy rzemieślniczej, były unormowane obrzędami. Człowiek wiedział, na jakiego świętego miał wyjść w pole i siać i na jakie święto Matki Boskiej powinien zacząć żniwa. Nie musieli mu o tym przypominać spikerzy telewizyjni. Także stosunki międzyludzkie, najważniejsze sprawy życia, śmierci, narodzin były unormowane trwałymi obyczajami. Człowiek wiedział, jak powinien się oświadczyć, i wiedział, jak się przygotować na śmierć (...). Był czas, gdy człowiek wiedział, że nie wolno pluć do wody, zdawał sobie sprawę, że nie należy rzucać na ziemię chleba; pouczano go również, jak się pisze list. Wszystko było właściwie określone. Te zachowania uważano za nieomyłne (...). Człowiek zyskiwał przez to liczne dobrodziejstwa: spokój, harmonię za jedną tylko cenę – za cenę posłuszeństwa, za cenę podporządkowania się miejscowemu kanonowi (...). W jakimś sensie człowiek czuł się jak w dzieciństwie, tzn. czuł się szczęśliwy, bo nie on te sprawy rozstrzygał. Czyniła to za niego kultura, wielka, opiekuńcza, ciepła i ludzka, zrobiona na miarę ludzi, którzy w niej uczestniczyli. Kultura była ogółem zachowań się i ogółem wytworów człowieka. Ciężar regulacji stosunku człowieka do siebie i do świata, i innych spoczywał nie na jednostce, ale na kulturze. Istniały wzorce na wszystkie okazje. Tak było w rodzinie, tak było w społeczeństwie, tak było w Kościele³⁴.

Przytoczona powyżej wypowiedź dotyczy kultury tradycyjnej. W pewnym jednak sensie odnieść ją można do kultury małej ojczyzny, która mimo daleko idących przeobrażeń cechuje się pewnym stopniem tradycyjności. W tym miejscu rodzi się jednak pytanie: czy takie oddziaływanie tej kultury na osobę nie jest jej zniewoleniem w postaci narzucania mu całego systemu odniesień i zachowań, a nie wychowaniem?

33 Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury. Przemówienie w UNESCO*, p. 11.

34 J. Pasierb, *Szkice o kulturze*, s. 34–37.

Nie będzie to z pewnością zniewolenie, jeśli cały problem oddziaływania kultury w sferze wychowania przeniesiemy na płaszczyznę wartości. W takim ujęciu oddziaływanie to należy widzieć nie jako determinizm osoby poprzez narzucanie jej określonych form zachowania, ale jako propozycję szerokiego wachlarza autentycznych i „sprawdzonych” wartości moralno-etyczno-społeczno-religijnych. Jest to płaszczyzna wartości, często ugruntowana w postawach, obyczajach, normach, które dzięki swej „wartościowości” są godne afirmowania i przyjęcia jako wartości istotne i podstawowe. W takim ujęciu wychowanie poprzez wartości rodzimej kultury idzie w dwóch kierunkach. Pierwszym z nich jest wychowanie sumienia człowieka. Przy czym nie chodzi tu o kształtowanie świadomości moralnej, ile raczej o wychowanie do zdolności otwierania się i zaangażowania w kierunku wartości, a także o umiejętność rozstrzygnięć w formie sądów wartościujących w konkretnych sytuacjach w oparciu o uznawany świat wartości. Drugi kierunek oddziaływań należy widzieć w płaszczyźnie wychowania do określonego sposobu postępowania w relacji do siebie, drugiego człowieka, wspólnoty, świata, a także Boga. W oparciu o wartości własnej kultury człowiek jest w stanie „wypracować” wzorce zachowania i odniesienia. Można powiedzieć, że kultura małej ojczyzny poprzez wartości, których jest nośnikiem, pełni w procesie wychowania osoby funkcję poznawczo-motywuującą, tzn. pozwala poznać całokształt właściwego zachowania i rację takiego, a nie innego postępowania; funkcję modelowo-wzorcową, tzn. dostarcza konkretnych przykładów właściwego bycia w świecie i wspólnocie; a także funkcję wspomagającą, przez co należy rozumieć, że dostarcza konkretnej „pomocy” w kształtowaniu własnego człowieczeństwa³⁵. Te właśnie funkcje pozwalają ostatecznie człowiekowi ukształtować właściwą sferę odniesień do otaczającej go rzeczywistości, a także do samego siebie. Jest to zaś nic innego, jak po prostu wychowanie człowieka.

Oddziaływanie dziedzictwa kulturowego małej ojczyzny idzie w jeszcze jednym kierunku. Można go nazwać tworzeniem warunków urzeczywistnienia własnej podmiotowości, co ma także związek z rozwojem i wychowaniem człowieka. Przede wszystkim wartości własnego kulturowego dziedzictwa umożliwiają człowiekowi poprzez „zakorzenienie” w kulturze odkrywanie własnej osobowej tożsamości. Dotykamy w tym miejscu jakościowo ważnego problemu, jakim jest problem tzw. „zakorzenienia”. Jednym z największych niebezpieczeństw grożących współczesnemu człowiekowi w dobie wielorakich przemian jest tzw. zagubienie w kulturze masowej i społeczności anonimowej. Stąd, jak twierdzi L. Bądkowski: „ażeby w oszałamiającym nowym świecie człowiek nie utracił swej osobowości, żeby zawsze umiał odnaleźć siebie wśród miliardów ludzi i wśród spraw poza zasięgiem jego wpływu, powinien mieć konkretny,

35 Por. Z. Zdybicka, *Rola religii w tworzeniu cywilizacji miłości*, s. 24–25.

łatwo sprawdzalny przydział. Ten przydział gruntuje go, określa jego miejsce wśród ludzi, których zna i z którymi łączy go stosunki bezpośrednie i zrozumiałe, oraz wśród spraw, na które posiada wpływ, które z jakąś skutecznością może popierać lub zwalczać. Przydział ten jest tym silniejszy, im mocniejszy jest związek jednostki z otoczeniem³⁶. Człowiek musi zatem mieć poczucie „zakorzenia”, jeśli chce w pełni być podmiotem, a nie przedmiotem toczących się procesów polityczno-społeczno-gospodarczych. Badania socjologiczne jednoznacznie wskazują zagubienie człowieka, szczególnie ludzi młodych we współczesnym świecie, w momencie gdy pozbawiony on jest możliwości identyfikowania się z określonym, bliskim mu środowiskiem kulturowym. Stąd też potrzeba wspomnianego „zakorzenia”, które dokonuje się w sposób najbardziej naturalny w oparciu o własne regionalne środowisko kulturowe. Nie ma zatem „zakorzenia” bez przeszłości, nie ma go bez środowiska naturalnie i historycznie ukształtowanego pod każdym względem: geograficznym, etnicznym i kulturowym. Jeżeli człowiek pozbawiony jest możliwości utożsamiania się z konkretną tradycją, ze wspólnotą większą od rodziny, lecz mniejszą od narodu, z obyczajem i dialektem wyróżniającym go pomiędzy milionami, a wspólnym dla tysięcy, ztraca się w beczasowości i masie³⁷. Stąd też poczucie „zakorzenia” ma istotne znaczenie dla realizacji własnej podmiotowości. Daje ono bowiem człowiekowi poczucie „bycia sobą i bycia u siebie”. To zaś ma daleko idące konsekwencje w postaci aktywności człowieka. „Zakorzenie” – owo poczucie bycia sobą i bycia u siebie – daje człowiekowi możliwość zrozumienia swoich obowiązków i zadań, a konsekwentnie dalej faktyczne włączenie się w nurt życia własnego środowiska. Tylko bowiem na bazie poczucia bycia sobą i u siebie możliwa jest autentyczna aktywność człowieka we własnym środowisku. I to jest kolejny wpływ dziedzictwa kulturowego małej ojczyzny na podmiotowość człowieka.

Uwagi końcowe

Dziedzictwo kulturowe małej ojczyzny ma swój aksjologiczny wymiar. Ta aksjologiczność ujawnia się w dwóch płaszczyznach.

A. Jest ono nośnikiem wielorakich wartości, z których najważniejsze to wartości intelektualne, moralne, społeczne, religijne, estetyczne, a także materialne. Ujmując rzecz nieco inaczej, można powiedzieć, że dziedzictwo to jest miejscem „tworzenia”, „przechowywania” i „przetwarzania” wielorakich wartości. Istotną

36 L. Bądkowski, *Nie chodzi o rezerwat, ale o konstruktywną siłę*, „Życie i Myśl”, Vol. 3–4, 1961, s. 95.

37 Por. H. Skorowski, *Antropologiczno – etyczne aspekty regionalizmu*, s. 231, 240.

jego rolę należy widzieć nie tylko w samej ich wielkości i różnorodności, ale także w jakości tych wartości – wartości stałe, pociągające swą autentyczną wartością, bliskie, swojskie i własne. Są to bowiem wartości własnego, rodzimego środowiska.

B. Wartości regionalnego dziedzictwa kulturowego tworzą właściwe środowisko rozwoju i funkcjonowania człowieka. Wartości bowiem są nieodzowną przestrzenią funkcjonowania człowieka i jego zakorzenienia w wielkim świecie. Jeśli zatem własne dziedzictwo kulturowe jest nośnikiem nie tylko różnych, ale jakościowo ważnych wartości, to tym samym tworzy ono przestrzeń integralnego rozwoju człowieka i realizowania własnej osobowej podmiotowości.

C. W kontekście tych stwierdzeń wydaje się sprawą oczywistą, iż jednoczący się świat – jednocząca się Europa nie może zatracić bogactwa różnorodności. W praktyce oznacza to w świetle katolickiej myśli społecznej, iż zjednoczona Europa powinna być OJCZYZNĄ OJCZYZN, w tym także, a może przede wszystkim, MAŁYCH OJCZYZN.

Bibliografia

- Bakalarz J., *Duszpasterstwo a tożsamość emigrantów. Kościół a emigracja*, „Znaki Czasu”, Vol. 4, 1986, s. 71–98.
- Bądkowski L., *Nie chodzi o rezerwat, ale o konstruktywną siłę*, „Życie i Myśl”, Vol. 3–4, 1961, s. 83–96.
- Burszta J., *Kultura ludowa – kultura narodowa. Szkice i rozprawy*, Wydawnictwo Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1974.
- Dubos R., *Pochwała różnorodności*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1986.
- Jan Paweł II, *Kultura służy wyniesieniu człowieka i rozwojowi współpracy między narodami*, [w:] Jan Paweł II, *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej. Fundacja Jana Pawła II, Rzym 1986.
- Jan Paweł II, *Orędzie na XXII Światowy Dzień Pokoju*, Warszawa 1989.
- Jan Paweł II, *Przemówienie do młodzieży*, Gniezno, 3 VI 1979.
- Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury. Przemówienie w UNESCO. Paryż 2 VI 1980*, [w:] Jan Paweł II, *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej. Fundacja Jana Pawła II, Rzym 1986, s. 64–81.
- Mazurkiewicz P., Skorowski H., *Kościół wobec przemian w Polsce*, [w:] *Wolność w prawie*, red. S. Skrobel, Instytut Teologiczny, Łódź 1997, s. 41–66.
- Niewęglowski W., *Nowe przymierze Kościoła i środowisk twórczych*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997.
- Pasierb J., *Szkice o kulturze*, Wydawnictwo WSDDCH, Pelplin 1982.
- Pieronek T., *Decyzja polityczna przyspieszająca ratyfikację Konkordatu jest potrzebna i możliwa*, Biuletyn KAI, 30 VIII 1994.

- Skorowski H., *Antropologiczne-etyczne aspekty regionalizmu*, Wydawnictwo Salezjańskie, Warszawa 1990.
- Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, Watykan 1965.
- Ślązak wie, że jest Ślązakiem. Rozmowa z D. Simonides, „Gość Niedzielny”, nr 30, 1988, s. 1–5.
- Wistuba H., *Człowiek. Kultura. Znaki czasu*, Wydawnictwo Diecezjalne, Olsztyn 1981.
- Zdybicka Z., *Rola religii w tworzeniu cywilizacji miłości*, [w:] Jan Paweł II, *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej. Fundacja Jana Pawła II, Rzym 1986, s. 12–26.

TERESA GRABIŃSKA

AKADEMIA WOJSK LĄDOWYCH IM. GENERAŁA TADEUSZA KOŚCIUSZKI, WROCŁAW

O przydatności starców dla bezpieczeństwa i pomyślnego rozwoju państwa

Wstęp

Nazwą „stary” określa się coś, co trwa długo w czasie lub w swym początku jest odległe w czasie. Obok czysto temporalnego zabarwienia znaczeniowego występuje odniesienie określenia „stary” do tego, co zużyte. Obie cechy semantyczne nie muszą współwystępować. Samo trwanie w czasie niekoniecznie generuje zużycie (nieprzydatność), a z kolei coś może się zużyć z innych powodów niż upływ czasu. We współczesnej utylitarnej kulturze konkurencji i komercyjnie kreowanej nowości obie denotacje bardziej na siebie zachodzą i mocniej w znaczeniu terminu „stary” wybrzmiewa ton zużycia i nieprzydatności.

W dynamicznie rozwijającej się wytwórczości nowe rzeczy coraz szybciej stają się stare i wymienne na inne. W transhumanistycznym projekcie kulminacją tego procesu ma być zmierzch zawodnego w swych starzejących się funkcjach tzw. człowieka naturalnego¹, który w ideologii transhumanizmu staje się mało przydatnym przeżytkiem, do zastąpienia wciąż nowymi, doskonalszymi (tj. sprawniej działającymi) twórcami techniki. W tej utopijnej perspektywie wiek transczłowieka ma nie mieć znaczenia, bo – w radykalnych nurtach H+ (transhumanizmu) – sam ludzki twór, niejako obciążony biologiczną przemijalnością, ma z czasem po prostu zniknąć.

1 Zob. np. G. Hołub, *Ulepszanie człowieka. Fikcja czy rzeczywistość?*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum, Kraków 2018; T. Grabińska, *Bezpieczeństwo osoby i wspólnoty. Ochrona bytu osobowego w obliczu ideologii i praktyki transhumanizmu*, Wydawnictwo Akademii Wojsk Lądowych, Wrocław 2018; *Transhumanizm – wieloaspektowość zagadnienia*, red. P. Duchliński, G. Hołub, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum, Kraków 2022.

Transhumanistyczny projekt eliminowania starości jest ewidentnie niezgodny z jeszcze niedawnym obdarzaniem szczególną atencją ludzi starych. Podczas gdy obecnie człowiek w podeszłym wieku (czyli podchodzącym pod granicę życia²) jest postrzegany jako taki, który stracił wiele z tzw. użytecznych dyspozycji: jest mało użyteczny w społeczności, jeśli wręcz jej nie obciąża, łatwy do zastąpienia kimś młodszym, to w tradycji rozwoju ludzkiej cywilizacji starość była wykładnikiem dojrzałości i szczególnej rangi w doskonaleniu życia społecznego i politycznego wspólnoty. Oczywiście, nie każda starość. Ponieważ jednak dawniej samo przeżycie dłuższego czasu wymagało wiedzy, roztropności i zdyscyplinowania (zgodnie z przyjętymi normami), to rozwijanie z wiekiem owych przymiotów często czyniło starca mędrcom, który był nie do wyręczenia w sprawach publicznych i co nadawało mu godność społeczną.

Godność społeczną należy odróżniać od godności ontycznej³. Ta pierwsza jest uznaniowa i tymczasowa, podczas gdy ta druga jest cechą konstytutywną ludzkiego bytu, bezwzględnie przysługującą człowiekowi, zwłaszcza w tradycji chrześcijańskiej⁴. Była wszak przeżywana także wcześniej, np. przez Arystotelesa, który upomniany za to, że wsparł datkiem człowieka upadłego (niegodnego społecznie), miał odpowiedzieć: „Nie temu człowiekowi dałem, ale temu, co w nim ludzkie”⁵.

Godność społeczna jest nadawana komuś przez innych w powierzaniu mu szczególnie ważnych zadań albo w nadawaniu mu czci w wyniku jego zasług. Godność ontyczna osoby jest natomiast zadaniem dla Ja w budowaniu relacji z Ty, „jeżeli «ja» i «ty» trwają we wzajemnej afirmacji osoby (...), potwierdzając to swoimi czynami”⁶.

W wielu kulturach nazwa „starzec” była nobilitująca, bo dopiero osiągnięta z wiekiem mądrość usprawniała do obejmowania szczególnie ważnych funkcji

2 Początek starości zwykł wyznaczać wiek po przekroczeniu 60 lat (Solon) albo 64 lat (Arystoteles). W cybernetycznym modelu człowieka Marian Mazur ostatnią fazę zmian ludzkiego charakteru określił jako endostatyzm. Jest ona osiągnięta w różnym wieku, w zależności od indywidualnego tempa dynamizmu charakteru: od 40 lat (predestynowani do przewodzenia, co nie oznacza, że do rządzenia) aż po 87. rok życia (dojrzały twórcy). Niektórzy jej wcale nie osiągają (tzw. wieczne dzieci); zob. M. Mazur, *Cybernetyka i charakter*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1976, s. 310, 315–317.

3 T. Grabińska, *Ontyczna a społeczna perspektywa godności osoby ludzkiej*, [w:] *Godność w perspektywie nauk*, red. H. Grzmil-Tylutki, Z. Mirek, Wydawnictwo MTN Fides & Ratio – Pontificia Academia dell’Immacolata, Kraków 2012, s. 40–46.

4 Godności ontycznej człowieka, niezależnie od osiągniętego wieku, tj. od poczęcia do śmierci, konsekwentnie broni Tadeusz Biesaga, np. w: T. Biesaga, *Pojęcie osoby a jakość życia we współczesnej bioetyce*, „Symposium. Periodyk Naukowy”, Vol. 6, 2002, nr 1(9), s. 53–68.

5 Por. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska, K. Leśniak i in., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012, s. 265.

6 Por. K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, [w:] „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*, red. T. Styczeń i in., Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, s. 369–414, tu: s. 402.

społecznych i urzędów w państwie, głównie edukacyjno-wychowawczych, sądowniczych, doradczych i kapłańskich. W starożytnym Rzymie najważniejszą i najdłużej działającą instytucją polityczną była rada starców, czyli senat, którego nazwa wywodziła się od łacińskiego *senex* – „starzec”. Mimo równoległego zdrowego krytycyzmu wobec gerontokracji godność społeczna starców była bardzo wysoka.

Zalety starości w traktacie Marka Tulliusza Cicerona *Kato Starszy, czyli o starości*

Marek Tulliusz Ciceron, podobnie jak Grecy i inni Rzymianie, w starości upatrywał racji dla godności społecznej. Uzasadnieniu tego poświęcił oddzielny traktat: *Kato Starszy, czyli o starości*⁷. Własne poglądy włożył w usta tytułowego Katona Starszego (Marcus Porcius Cato, zw. Cenzorem), postaci historycznej. Traktat jest podzielony na 23 rozdziały, został skomponowany w postaci listu Cicerona do Tytusa Attyka (Titus Pomponius Atticus) i napisany w formie rozmowy między Katonem (wtedy w wieku podeszłym – 84 lat) a dużo bardziej młodszymi – Scypionem Afrykańskim Młodszym i Gajuszem Leliuszem, także postaciami historycznymi. Ciceron wyznaczył więc czas dialogu⁸ na ok. 150 rok przed Chr.

W rozdziale I Ciceron zwraca się do Attyka jako autor listu-traktatu, w którym chce wesprzeć starzejącego się przyjaciela. I od razu w rozdziale II, po narzekaniach Scypiona na starość, stwierdza, że jest ona naturalną ostatnią fazą życia, którą nie każdy osiąga, ale na którą trzeba być przygotowanym: „Mądry człowiek znieść tę konieczność powinien ze spokojnym umysłem”⁹. W rozdziale XVIII podkreśla, że nie każda starość jest godna społecznego uznania (godności społecznej): „ani siwe włosy, ani zmarszczki nie mogą od razu zjednać sobie poważania” [Ciceron, s. 169]. Starość zawsze jest pochodną młodości. Do godnej starości człowiek dojrzewa lub nie. Państwa dobrze rządzone (jak Lacedemonia – miasto-państwo Spartan) poważają i wykorzystują umiejętności, doświadczenie i doradztwo mądrych starców¹⁰.

7 M.T. Ciceron, *Kato Starszy, czyli o starości*, [w:] tenże, *Pisma filozoficzne*, cz. II, tłum. E. Rykaczewski, Nakładem Biblioteki Kórnickiej, Poznań 1879, s. 145–177. Zob. H. Kowalski, *Spokój czy smutek? Koncepcja starości w pismach Marka Tulliusza Cicerona*, „Vox Patrum”, Vol. 56, 2011, nr 31, s. 119–131.

8 Dialog między trzema jego uczestnikami przechodzi miejscami w dłuższy monolog Katona.

9 Por. M.T. Ciceron, *Kato Starszy, czyli o starości*, s. 147. Dalej odwołania do tekstu Cicerona będą występowały tylko w tekście głównym. Tu byłoby to: [Ciceron, s. 147].

10 Rządy starców były bardziej pożądaną w rzymskiej republice niż w cesarstwie.

W rozdziałach III, XII i XIV Cyceon rozprawia się z uskarżaniem się na starość z powodu tego, że uniemożliwia ona korzystanie z wielu przyjemności zmysłowych. Uważa, że odczuwanie niedosytu przyjemności zmysłowych zasadniczo nie jest związane z wiekiem, lecz ze stopniem doskonałości charakteru: „najmocniejszą podporą starości (...) są nauki i ćwiczenia w cnotach, które pielęgnowane w każdym wieku, wydają przy końcu długiego życia najpiękniejsze owoce” [Cyceon, s. 148]. Poza tym przyjemności zmysłowe, do których niejako w naturalny sposób dąży młody człowiek, mogą stać się przeszkodą w jego wszechstronnym rozwoju. Cyceon napomina: „wystawcie sobie człowieka zatopionego w największej, jaką tylko uczuć można, rozkoszy, a żaden z was wątpić nie będzie, że ten człowiek, póki nie wybrnie z topieli uciech cielesnych, nad niczem zastanowić się, nic rozumem ogarnąć zdolnym nie będzie” [Cyceon, s. 160]. Starość ma to do siebie, że owe przyjemności zmysłowe stają się mało atrakcyjne, zwłaszcza w porównaniu ze szczęściem płynącym z aktywności umysłowej i ze służenia dobru publicznemu. Każde pragnienie czegoś, szczególnie z zewnątrz, jest związane z odczuwaniem potrzeby. Ta zaś, zgodnie z myślą epikurejską, wyzwala cierpienie (przykrość) z powodu braku jej zaspokojenia. Toteż „nie pragnąć jest większą przyjemnością” [Cyceon, s. 163]. Ostatecznie więc największe przyjemności pochodzą od nauk, „które w mądrych i świątłych ludziach z laty rosną” [Cyceon, s. 164].

W rozdziale IV Cyceon przywołuje postać Kwintusa Fabiusza Maksyma, który w sędziwym wieku z powodzeniem prowadził wojny i inicjował nowe rozwiązania prawne w Senacie. Odznaczał się doskonałą wiedzą, pamięcią, ruchliwością umysłu, wyjątkowo trafnym doradztwem, statecznością, a także szlachetnością w życiu rodzinnym. Z kolei w rozdziale V podaje jeszcze inne przykłady szczęśliwej i twórczej starości, między innymi Platona¹¹ i swoją własną. To „[g]łupi ludzie swoje wady i winy na starość zwalają” [Cyceon, s. 150]. W rozdziale XVIII jeszcze raz przypomina, że wytykane starości wady, jak: zrzędlivość, nadmierne zatroskanie i zapobiegliwość, łatwe okazywanie gniewu i dezaprobaty po prostu w wieku późniejszym ujawniają się z większą siłą. Były wszak obecne wcześniej¹².

W rozdziale VI Cyceon rozważa zasadność tezy, że „[s]tarość nie pozwala nam trudnić się sprawami” [Cyceon, s. 151]. Owszem, ale tylko niektórymi, czyli tymi, które wymagają wigoru młodości i sprawności fizycznej. I ponownie przytacza wiele przykładów aktywnych publicznie starców. Ich wybitna działalność natomiast jest tą, która nie jest dana – właśnie z powodu niedostatecznej

11 Zob. np. A.Z. Zmorzanka, *Platon o starości i ludziach starych*, „Vox Patrum”, Vol. 56, 2011, nr 31, s. 73–104.

12 Koncepcja M. Mazura potwierdza owe wady starości, które – również zgodnie z nią – mogą się ujawniać z różną siłą w młodszym wieku; zob. M. Mazur, *Cybernetyka i charakter*, s. 310, 315–317.

wiedzy i doświadczenia – młodym: „nie siłą ciała, szybkością, zwinnością wielkich rzeczy dokazujemy, ale radą, powagą, mądrym zdaniem” [Cyceron, s. 152]. A jeśli chodzi o dbałość o bezpieczeństwo państwa, to „największe rzeczpospolite młodzi ludzie wstrząsnęli, starzy podźwignęli i do dawnego stanu przywrócili” [Cyceron, s. 153].

W rozdziale VII Cyceron sprzeciwia się zarzutowi, jakoby w starości ulegała stopieniu pamięć. Tak jest wtedy, gdy zaniedbuje się jej ćwiczenie albo po prostu nie ma się dobrej pamięci od urodzenia. Twierdzi, że „[p]ozostają starcom nienaruszone władze umysłowe, byle tylko w pracy nad naukami nie ustawali” [Cyceron, s. 153]. Świadczą o tym liczne przykłady polityków, filozofów i pisarzy, ale także zwykłych starych ludzi. Starcy na ogół pamiętają o swoich następcach, którym – mimo już niedługiego czasu własnego życia – starają się przekazać jak najwięcej dóbr, także materialnych.

W rozdziale VIII Katon porusza sprawę relacji międzypokoleniowej: nie musi być konfliktowa, naznaczona niechęcią starców do młodych, wynikać z tej przyczyny, że młodość utracili, a z drugiej strony – młodzieży do starców, bo zajmują im stanowiska publiczne. Przeciwnie, normalne jest, że seniorzy cieszą się z zaufania i szacunku młodych, podczas gdy młodzi korzystają z wiedzy i doświadczenia starców. Starcy zresztą nie powinni poprzestawać na swym dorobku intelektualnym i nabytej wcześniej wiedzy, lecz przez cały czas się uczyć. Solon na przykład czynił tak codziennie, a Sokrates pod koniec życia nauczył się gry na lirze.

W rozdziałach IX, X i XI Cyceron rozważa znaczenie obniżenia kondycji fizycznej starców dla spełniania się w ich życiu. Twierdzi, służąc również własnym przykładem, że – po pierwsze – wcale nie wszystkie przyjemności młodości pociągają wszystkich w młodym wieku, a – po drugie – tym bardziej w wieku starszym „[t]rzeba używać, co mamy, i w każdym wieku to tylko czynić, na co nam sił staje” [Cyceron, s. 155]. Jednym z ważnych zadań dla osób w wieku starszym jest nauczanie i wychowywanie młodych. Poza tym, gdy kondycja fizyczna aktywnego starego człowieka jest dostateczna, to nie zwykł on tęsknić za młodością. Ponadto nawet stan własnego ciała może senior utrzymać w dobrym zdrowiu, gdyż „[m]oże (...) ćwiczenie i wstrzemięźliwość zachować starości nieco dawnej siły”. Tym bardziej efektywne jest utrzymywanie aktywności umysłu seniorów, gdyż w wyniku treningu „[c]iało po natężeniu staje się ociężałe, władze umysłowe, przeciwnie, zaostwiają się ćwiczeniem” [Cyceron, s. 158]. W wieku podeszłym znacznie rzadziej niż w młodości człowiek oddaje się płochym lub rozpustnym czynom. Godne więc pochwały jest występowanie u młodego człowieka czegoś z powagi starca, a u starca czegoś z radości i innowacyjności młodzieńca¹³.

13 Takiego spłotu zalet w młodości oraz w starości nie wykluczał M. Mazur; zob. M. Mazur, *Cybernetyka i charakter*, s. 315.

W rozdziałach XIII i XIV Ciceron porusza sprawę właściwej formy spotkań, w których ludzie uczestniczą dobrowolnie, aby poczuć przyjemność obcowania z innymi. Życie towarzyskie, w którym mają upodobanie młodzi ludzie, powinno mieć formę biesiady, a nie hulanki. Biesiada, ku której bardziej skłaniają się starcy, skupia jej uczestników wokół wymiany myśli; odczuwanie zaś zadowolenia i sytości w wyniku serwowanych napitków i stawy staje się drugorzędne, choć nie jest bez znaczenia. Ciceron preferuje biesiadę, gdyż podczas niej można prowadzić interesujące rozmowy rozwijające intelekt dyskutantów.

W rozdziałach XV, XVI i XVII Ciceron odnosi się do dobrodziejstwa życia wiejskiego, które często jest wyborem w wieku późniejszym. Ten, kto je podejmuje, na ogół rezygnuje z życia publicznego, choć zasadniczo nie musi ono przeszkadzać udzielaniu się państwu. Sam Katon łączył tę przyjemność i powinność. W życiu wiejskim człowiek w każdym wieku doznaje szczęścia w obcowaniu z naturą. W wieku starszym stwarza ono możliwość wzmocnienia nadwątłej nieraz woli życia w aktywnym przeżywaniu cyklu wciąż odradzającej się przyrody i w jej pielęgnowaniu dla niej samej, nie zaś dla wymiernych korzyści z uprawy roli lub hodowli: „gdzie jeżeli nie na wsi może wiek stary lepiej ogrzać się, bądź na słońcu, bądź przy ogniu, albo się rzeźwiej w cieniu lub przy zdrojowych wodach ochłodzić?” [Ciceron, s. 167]. Są to przyjemności młodym dostępne tylko sporadycznie.

W rozdziałach XIX, XX i XXI rzymski pisarz rozważa wpływ odczuwania przez seniorów zbliżającej się śmierci na ich poczucie szczęścia i determinację co do angażowania się w sprawy państwa. Stosunek do śmierci może być – według Cicerona – wszak dwojaki. Po pierwsze, może go cechować obojętność, jeśli się uważa, jak na przykład w filozofii Epikura, że w wraz z nią nie tylko obumiera ciało, ale i dusza¹⁴. Po drugie, śmierć może być stanem wręcz oczekiwany, gdy wyzwala wieczne trwanie duszy reprezentującej istotę człowieczeństwa i gdy od młodości człowiek przygotowuje się do przejścia tego eschatologicznego horyzontu. Wiara w nieśmiertelność duszy jest właściwą – według Cicerona – obroną przed lękiem przed śmiercią i paraliżem aktywności spowodowanym owym lękiem [Ciceron, s. 174]¹⁵. Zresztą śmierć wcale nierzadko dotyka młodych (jakby „gwałtowny płomień wodą zalał”), skoro niewielu z nich (jak wtedy bywało) jest w stanie dotrzeć do starości, to ostatecznie i w starości śmierć jest naturalną koleją losu, bo „bez żadnego gwałtu gaśnie dogorzały płomień”. Skoro zatem zdarzyć się może w każdym wieku, to „[k]ażdy przestać powinien na czasie, który mu jest do przeżycia dany” [Ciceron, s. 171]. Młodość bowiem można porównać

14 Na przykład Epikur, *List do Herodota*, [w:] Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, s. 604, 616–617, 623.

15 Zob. też o znaczeniu mitu w „oswajaniu” śmierci w: L. Kołakowski, *Fenomen obojętności świata*, [w:] tenże, *Obecność mitu*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1994, s. 79–94.

do wiosny „obiecującej nam owoce, które się zbierają i pożywają w innych porach roku. Owocem zaś starości nie co innego jest, jak (...) przypominanie dóbr pod dostatkiem wprzód zebranych” [Cyceron, s. 172]. Każdy wiek (młodzieńczy, dojrzały i podeszły) ma swoje cele i sposoby ich osiągania. W starości są one wyraźnie inne niż wcześniejsze, a „przemijają i ustają jak innych wieków, co gdy nastąpi, sytość życia sprowadza i słuszny czas śmierci” [Cyceron, s. 173].

Na koniec, w rozdziale XXIII, Cyceron pokazuje, że wybitni politycy, filozofowie i twórcy dbali nie tylko o to, aby doskonalić za życia swoje dusze do ich trwania w wieczności, ale że jednocześnie zależało im na tym, aby w życiu ziemskim pozostawić po sobie dobro, z którego czerpać mogą przyszłe pokolenia, a nie dla czezej sławy. Sam Cyceron, wierząc w nieśmiertelność duszy i udzielając się osobom mu współczesnym z myślą o potomnych, w taki sposób podsumowuje stosunek do własnego życia i śmierci: „Nie chcę ja utyskiwać na życie, jak wielu ludzi (...); nie żał mi, żem żył, bom taki żywot swój prowadził, iż zdaje mi się, żem się nie na próżno urodził; i tak schodzę ze świata, jak się z gospody, nie z własnego domu wychodzi” [Cyceron, s. 177].

Predyspozycje charakterologiczne endostatyków

W omawianym traktacie Cyceron wyjątkowo odtworzył na podstawie własnych przeżyć, obserwacji i danych historycznych dodatnie cechy starości. Pisał tekst pod koniec życia, gdy sam przekroczył próg 60 lat. Nawet jeśli pozytywne przesłanie o starości miałoby mu po prostu służyć jako kompensacja żalu po minionej młodości i pociecha w obliczu zbliżającej się śmierci, to model aktywnego i mądrego starca znajdował i wciąż znajduje liczne realizacje w konkretnych żywych osobach, które utrzymują nadaną godność społeczną lub wręcz ją w starości uzyskują.

Marian Mazur zbudował cybernetyczny model człowieka w postaci układu samodzielnego, tzw. autonomu. Najpierw przedstawił go w książce *Cybernetyczna teoria układów samodzielnych*¹⁶, po czym rozwinął jego interpretację psychologiczną i społeczną w cytowanej już pozycji *Cybernetyka i charakter*.

Autonom jest reprezentowany przez swe reakcje w otoczeniu. Zmieniają się one z czasem, a są – w ujęciu Mazura – efektem dynamizmu charakteru, który został zdefiniowany jako logarytm stosunku współczynnika rozbudowy do współczynnika starzenia się automata. Dynamizm charakteru swój finał osiąga, gdy

16 M. Mazur, *Cybernetyczna teoria układów samodzielnych*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1966.

staje się ujemny (przewaga starzenia się nad rozbudową), czyli przechodzi w tzw. endostatyzm, najczęściej właściwy ludziom w ostatniej fazie życia.

Mimo że profil psychologiczny i społeczny człowieka modelowanego cybernetycznie jest wyraźnie przerysowany z powodu sprowadzenia go wyłącznie do zmian skomplikowanego przepływu mocy w układzie (w autonomii) i między układem a otoczeniem (w obu kierunkach), to cechy charakteru endostatyka są warte uwagi pod względem porównania ich z optymistyczną wizją starości Cycerona. Są one mocno uszczegółowione, choć nie zawsze precyzyjnie, i umieszczone w Tablicy 15–2 w późniejszej książce.

Endostatyk

- nastawia się w życiu na gromadzenie różnych dóbr, w tym także zaszczytów i władzy;
- ceni sobie znacznie wyżej spokój i wygodę niż pogoń za przyjemnościami, organizowanie konkretnych zadań, które wykonuje rzetelnie, niż rozrywkę;
- dąży cierpliwie i skutecznie do wytyczonego celu i wymaga w tym od innych podporządkowania się jego kierownictwu, nie jest jednak zbyt kreatywny zarówno w nowatorstwie celu, jak i metody, nie lubi krytyki własnych decyzji;
- dostosowuje się do norm w sposób elastyczny, lecz w granicach dyktowanych przez niezbyt wygórowane własne potrzeby, zaś w przypadku przepisów prawa omija te, których stosowanie koliduje ze skutecznością podjętego działania;
- w osiągnięciu skuteczności trzyma się nie tyle norm, ile metod gwarantujących pomyślny rezultat, i mniej przejmuje się wartościami etycznymi obranego celu, a częściej stosuje moralny pragmatyzm;
- kieruje działaniem w sposób przeczny, zorganizowany i ostrożny, ale sam zwykle komuś podlega na ogół w sposób bezkrytyczny, jest skłonny do stosowania przymusu i zastraszania w celu wymuszenia na podwładnych realizacji własnego planu;
- ponad rutynę i porządek życia domowego ceni sobie uczestnictwo w działaniach instytucjonalnych, ma tendencję do posiadania „wielu domów”;
- jest zainteresowany przyrodą jako substratem do przekształcania i wykorzystania, lecz stara się ją chronić;
- w charakterystykach przeszłych działań przedstawia je jako wysiłek raczej zbiorowy niż własny, nie eksponuje osobistego wkładu i zaangażowania;
- pamięta zniewagę, lecz nie jest mściwy ani bezwzględnie egzekwujący roszczenie, a porachunki prowadzić woli metodycznie niż siłowo;

- jest raczej skąpy, lubi mieć nadwyżkę funduszy, chętnie przyjmuje prezenty, ale równie chętnie sprawia upominki innym, nie tyle użyteczne, co gustowne;
- nie popisuje się wiedzą i informacjami, których wyjawianie starannie selekcjonuje, a nawet skłonny jest do wyrafinowanej dezinformacji;
- jest podejrzliwy i nieśmiały w relacjach z ludźmi, tłumaczy okazywanie uczuć i dyscyplinuje mowę ciała, w dyskusjach raczej słucha, aby rozpoznać sojuszników i przeciwników;
- preferuje ceremoniał hierarchiczny, z wyraźnym zaznaczeniem miejsca uczestników w hierarchii;
- ubiera się stosownie do okoliczności, standardowo, ale z dbałością o jakość stroju i adekwatnie do miejsca w hierarchii;
- nawiązuje z ludźmi relacje w wyniku zachęcania ich do wspólnego wysiłku, przynoszącego użyteczne rezultaty.

Autonom a starzec Cyclerona

Porządek odtwarzania cech autonomu Mazura i starca Cyclerona jest u obu autorów odmienny, a porównanie finalnych rezultatów wprawia w zakłopotanie. Oto godny starzec Cyclerona zdaje się mieć niewiele wspólnego z wyrachowanym endostatykiem¹⁷. Powstaje zatem pytanie o przyczyny tej różnicy.

Jedna z nich pochodzi od różnego rodzaju idealizacji. Starzec Cyclerona został poddany idealizacji w jej rozumieniu potocznym, tj. w wyniku uwypuklenia samych zalet, z pominięciem wad wieku podeszłego. W przypadku modelu cybernetycznego idealizacja ma inne znaczenie – zabiegu nieodłącznego modelowania przedmiotów zjawiskowych w aparaturze teoretycznej (często zmatematyzowanej). W przypadku modelowania w fizyce wyróżnia się warunki idealizacyjne ze względu: na konceptualizację teoretyczną przedmiotu modelowanego, na wyabstrahowanie jego wybranych cech zjawiskowych i na konieczne aproksymacje opisu matematycznego¹⁸.

Cybernetyka w ujęciu Mazura to nauka o sterowaniu, przy czym „sterowanie jest to wywieranie pożądanego wpływu na określone zjawiska”¹⁹. W tej perspektywie człowiek jest tzw. układem samodzielnym (owym autonomem),

17 Pierwotnie, w grubszej klasyfikacji dynamizmów, Mazur przypisał starcom charakter endodynamiki, który jest wyostreniem cech endostatyka; zob. M. Mazur, *Cybernetyczna teoria układów samodzielných*, s. 180–181, 185.

18 T. Grabińska, *Od nauki do metafizyki*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa – Wrocław 1998, rozdz. I, s. 6–8.

19 M. Mazur, *Cybernetyczna teoria układów samodzielných*, s. 12.

podobnie jak inne organizmy i niektóre maszyny, a jego charakter najogólniej jest rozumiany jako zespół właściwości sterowniczych. Cała teoretyczna konceptualizacja procesu sterowania została zaczerpnięta z fizyki, choć czasem zawiera nazwy specyficzne dla cybernetyki, psychologii lub fizjologii. Podstawowe jej kategorie, to na przykład: sprzężenie, czyli oddziaływanie ze sobą obiektów, informacja, czyli związek między stanami tego samego zbioru, układ samodzielny, czyli układ samosterowny z homeostatem regulującym strukturę układu.

W odniesieniu do człowieka – autonomu (w odróżnieniu od automatu) Mazur używał też określeń psychologicznych, takich jak: emocja czy motywacja. Sprowadzały się one jednak do terminów cybernetyczno-fizycznych. Emocja to „oddziaływanie korelatora na homeostat”, a motywacja to proces powstawania reakcji korzystnych i zapobiegania reakcjom niekorzystnym²⁰. Rozwój układu samodzielnego lub jego regres zależy od dość złożonego bilansu mocy całkowitej i jałowej układu, on zaś wyznacza dynamizm charakteru człowieka.

Z czasem następuje ewolucja charakteru, a na jej przebieg mają wpływ rodzaje bodźców (informacji docierającej do układu), przy czym im jest ich więcej, tym szybciej następuje wzrost poziomu charakteru, potocznie kojarzonego z inteligencją. Wskaźnik psychometryczny, zwany ilorazem inteligencji, danego człowieka da się przełożyć według modelu cybernetycznego Mazura na stosunek poziomu charakteru tegoż człowieka do poziomu przeciętnego (standardu)²¹.

Wracając do metody rekonstruowania przez Cyncerona cech charakterologicznych starców, jest ona analizą porównawczą kondycji i zachowań postaci historycznych i współczesnych mu ludzi w podeszłym wieku, którzy zasłużyli się społeczności i państwu. Szczególna przydatność starców w sprawowaniu ważnych urzędów miała być związana właśnie z ich wiekiem i nie dana na ogół ludziom młodym. Cynceron zresztą nie krył wyraźnej intencji afirmowania godności społecznej starców, co zapewne znalazło wyraz w idealizowaniu ich wizerunku. Jednak porównanie cech endostatyka z godnym społecznie starcem w zasadzie nie pozwala na uzgodnienie tych dwu charakterystyk.

Endostatyk zdaje się nie być w pełni samodzielny w funkcjach kierowniczych, choć jest żądny władzy i zaszczytów; konsekwentnie egzekwuje wykonanie zadań przez podwładnych, aż do stosowania przymusu; jest nastawiony wyraźnie na skuteczność, nie zaś na wartości, oraz wykazuje elastyczność w stosowaniu przepisów prawa; realizuje się przede wszystkim w instytucji w konwencjonalnych relacjach z ludźmi, ale jednocześnie dba o angażowanie społeczności do wspólnego wysiłku. Czy ta charakterystyka pasuje do polityka? W odpowiedzi na to pytanie nie obejdzie się bez przybliżenia celu i funkcji polityki.

20 Tamże, s. 107–108.

21 Tamże, s. 206.

Podsumowanie

Mazur zaproponował kolejny fizykalistyczny model człowieka, czym naraził się na poważną redukcję ludzkich zachowań i cech osobowości. Innym redukcjonistycznym modelem człowieka był dużo wcześniejszy i wyłożony w aparaturze pojęciowej filozofii mechanistyczny model Thomasa Hobbesa²². Dokładniejszy wgląd w proces decyzyjny człowieka-autonomu i człowieka Hobbesa został przeprowadzony gdzie indziej. Jednym z wniosków wypływających z wykonanej tam analizy jest to, że „[w] obu przedstawionych modelach podejmowania decyzji przez człowieka brak jest wyraźnego miejsca na hierarchię wartości etycznych, w wyniku czego proces decyzyjny ulega spłaszczeniu i zautomatyzowaniu. Hobbes ufundował wprost pesymizm moralny, a Mazur zbliżył się do indyferentyzmu moralnego”²³. Diagnoza ta ma bezpośredni wpływ na profil osoby odpowiedzialnej za sprawowanie władzy, czyli cynicznego, lecz skutecznego polityka.

Politykę państwa jako dział filozofii stworzył Platon w *Państwie*²⁴, rozwinął ją zaś i dostosował do realiów Arystoteles w *Polityce*²⁵. Rzeczywiste państwo Stagiryty, aby trwało i mogło się rozwijać, musiało spełniać odpowiednie do okoliczności warunki ustrojowe, a rządzący nim wyróżniać szczególnymi przymiotami. Zadania względem obywateli, jakie stały (i poniekąd stoją) przed państwem, były poważne: zaopatrzenie w żywność, odpowiednie wykorzystanie dóbr kultury (w tym techniki), obrona przed zagrożeniami zewnętrznymi i wewnętrznymi, zabezpieczenie niezbędnych funduszy na wydatki, krzewienie kultu religijnego, stworzenie sprawnych organów wymierzania sprawiedliwości.

Wyzwaniom stojącym przed władzą mogą sprostać zarówno młodzi jak i starzy, w zależności od tego, czy ich pomyślne podjęcie zadań wymaga bardziej siły czy rozumu²⁶. Funkcje kapłańskie natomiast powinni sprawować „ci, którzy z powodu wieku z życia publicznego się wycofali”²⁷. Oni to bowiem stoją na straży dobra państwa, pochodzącego od dzielności etycznych jego obywateli, gdyż doskonalenie się obywateli w cnotach dianoetycznych i etycznych jest podstawą tworzenia zgodnej i funkcjonalnej wspólnoty.

22 T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. C. Znamierowski, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2009.

23 T. Grabińska, M. Kamińska-Zabierowska, *Analiza procesu decyzyjnego w koncepcjach człowieka – mechanistycznej i cybernetycznej*, „Kultura Bezpieczeństwa. Nauka – Praktyka – Refleksje”, nr 30, 2018, s. 71–86.

24 Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2003.

25 Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, [w:] tenże, *Dziela wszystkie*, t. 6, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 7–263.

26 Arystoteles, *Polityk*, 1328b–1329a.

27 Tamże, 1329a.

Niezbędności udziału starców w rządzeniu państwem Arystoteles upatrywał w ich mądrości nabywanej z wiekiem, tj. w harmonijnym łączeniu rozsądku (roztropności, froniḥi) z mądrością teoretyczną (sofia), która zawsze idzie w parze z dzielnością etyczną. Ci, którzy są mądrzy teoretycznie, „rozumieją się na tym, co jest niezwykle, podziwu godne, trudne i boskie”²⁸. A „[n]iedorzecznością jest (...), jeśli ktoś sądzi, że umiejętność rządzenia państwem [np. metodyka zarządzania – T.G.] lub rozsądek mają najwyższą wartość, skoro człowiek nie jest koroną stworzenia”²⁹. Ten humanistyczny charakter polityki i władzy został zapoznany wraz z odebraniem im, odpowiednio, moralnej wartości i sakralizacji. Odtąd zalety mędrca Cycerona, którym staje się człowiek w późniejszym wieku, są daleko mniej ważne niż sprawna ekwilibrystyka wartościami w kierunku czystej użyteczności i szybkiej efektywności (podobnych do dyspozycji endostatyka), do czego usposobieni są ludzie młodzi, z mniejszym doświadczeniem negatywnych tego skutków.

Niemniej Arystoteles był bardziej krytyczny w stosunku do ideału starego polityka niż Cyceron w omawianym traktacie. Z obserwacji historycznej i bieżącej wyciągał wnioski także o wadach starości, jakimi – obok osłabienia sprawności fizycznej i jednak postępującej degradacji intelektualnej – jest zabieganie o zaszczyty i funkcje, idące w parze z elastycznością wobec norm i prawa³⁰, z kolei nadmiernie uwydatnionej w charakterystyce cybernetycznej.

O ile w starochińskiej tradycji taoizmu to mędrzy powinni sprawować władzę, o tyle w odróżnieniu od mędrca europejskiego dla mędrca starochińskiego nic nie znaczy termin „godność społeczna”, gdyż „[w]ykonuje swą pracę, lecz nie przywiązuje do niej wielkiej wagi. Spełnia swą powinność, lecz nie szuka uznania”³¹. Poza tym wystrzega się dystynkcji powodowanej nazywaniem czegokolwiek, a dąży do spójnego zestrojenia ze sobą tego, co indywidualne: „Choć to, co uchwytnie, ma swoje zalety. To jednak nieuchwytnie decyduje o przydatności”³². Mędrzec taoistyczny jest w tym bliższy chrześcijańskiemu mędrcowi średniowiecza niż starożytnemu starcowi, co słowem i czynem wykazał Stanisław ze Skarbimierza³³. Tej taoistycznej nieuchwytności, jak i udziału chrześcijańskiej nadprzyrodzoności

28 Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, 1141b.

29 Tamże, 1141a.

30 Arystoteles, *Polityka*, 1271a–b, 1272a, 1332a.

31 L. Tzu, *Tao The Ching. W poszukiwaniu równowagi*, tłum. M. Lipa, Wydawnictwo Helion, Gliwice 2016, s. 19.

32 Tamże, s. 37.

33 Zob. np. Stanisław ze Skarbimierza, *Mowy wybrane o mądrości*, tłum. B. Chmielowska i in., Wydawnictwo Arkana, Kraków 2000.

w ogóle nie uwzględnia model Mazura, a projekt transhumanistyczny wprost je ośmiesza³⁴.

Bibliografia

- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.
- Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, [w:] tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 6, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 7–263.
- Biesaga T., *Pojęcie osoby a jakość życia we współczesnej bioetyce*, „Symposium. Periodyk Naukowy”, Vol. 6, 2002, nr 1(9), s. 53–68.
- Cyceron M.T., *Kato Starszy, czyli o starości*, [w:] tenże, *Pisma filozoficzne*, cz. II, tłum. E. Rykaczewski, Nakładem Biblioteki Kórnickiej, Poznań 1879, s. 145–177.
- Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska i in., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.
- Drabik K., *Etyczne aspekty bezpieczeństwa w starości*, Wydawnictwo AON, Warszawa 2011.
- Grabińska T., *Bezpieczeństwo osoby i wspólnoty. Ochrona bytu osobowego w obliczu ideologii i praktyki transhumanizmu*, Wydawnictwo Akademii Wojsk Lądowych, Wrocław 2018.
- Grabińska T., *Od nauki do metafizyki*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa – Wrocław 1998.
- Grabińska T., *Ontyczna a społeczna perspektywa godności osoby ludzkiej*, [w:] *Godność w perspektywie nauk*, red. H. Grzmil-Tylutki, Z. Mirek, Wydawnictwo MTN Fides & Ratio – Pontificia Academia dell’Immacolata, Kraków 2012, s. 40–46.
- Grabińska T., Kamińska-Zabierowska M., *Analiza procesu decyzyjnego w koncepcjach człowieka – mechanistycznej i cybernetycznej*, „Kultura Bezpieczeństwa. Nauka – Praktyka – Refleksje”, nr 30, 2018, s. 71–86.
- Hobbes T., *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. C. Znamierowski, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2009.
- Hołub G., *Ulepszanie człowieka. Fikcja czy rzeczywistość?*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum, Kraków 2018.
- Huxley J., *Man in the Modern World*, Chatto & Windus Publishing, London 1950.

34 Julian Huxley, protoplasta transhumanizmu, tak pisał o anachronizmie *sacrum*: „Man has often not been able to tolerate the feeling that he inhabits an alien world, whose laws do not make sense in the light of his intelligence, and in which the writ of his human values does not run. Faced with the prospect of such intellectual and moral loneliness, he has projected personality into the cosmic scheme. Here he has found a will, there a purpose; here a creative intelligence, and there a divine compassion. At one time, he has deified animals, or personified natural forces. At others, he has created a superhuman pantheon, a single tyrannical world ruler, a subtle and satisfying Trinity in Unity”; por. J. Huxley, *Man in the Modern World*, Chatto & Windus Publishing, London 1950, s. 20.

- Kořakowski L., *Obecnoř mitu*, Wydawnictwo Dolnořlãskie, Wrocław 1994.
- Kowalski H., *Spokój czy smutek? Koncepcja starořci w pismach Marka Tulliusza Cyncerona*, „Vox Patrum”, Vol. 56, 2011, nr 31, s. 119–131.
- L. Tzu, *Tao The Ching. W poszukiwaniu równowagi*, tłum. M. Lipa, Wydawnictwo Helion, Gliwice 2016.
- Mazur M., *Cybernetyczna teoria układow samodzielnych*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1966.
- Mazur M., *Cybernetyka i charakter*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1976.
- Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2003.
- Stanisław ze Skarbimierza, *Mowy wybrane o mądrořci*, tłum. B. Chmielowska i in., Wydawnictwo Arkana, Kraków 2000.
- Transhumanizm – wieloaspektowoř zagadnienia*, red. P. Duchliński, G. Hołub, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum, Kraków 2022.
- Wojtyła K., *Osoba: podmiot i wspólnota*, [w:] „Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne, red. T. Styczeń, W. Chudy i in., Wydawnictwo Naukowe KUL, Lublin 2000, s. 371–414.
- Zmorzanka A.Z., *Platon o starořci i ludziach starych*, „Vox Patrum”, Vol. 56, 2011, nr 31, s. 73–104.

ANNA Z. ZAMORZANKA

Etyka gnostyków w świetle źródeł pierwotnych i wtórnych (wybrane przykłady)

Wprowadzenie

Gnostycy są twórcami najstarszej herezji chrześcijańskiej, której wytworem była między innymi nauka o (swoiście pojętej) moralności. Jej podstawą stało się przeświadczenie o wyjątkowej (uprzywilejowanej) roli gnostyków, nazywanych pneumatykami, czyli ludźmi ducha¹, tworzących zamkniętą wspólnotę o charakterze ezoterycznym. Nasi heretycy przeciwstawiali im hylików (ludzi materialnych, cielesnych) oraz psychików, którym w tej hierarchii przypadło „miejsce środka”². Pneumatykom i psychikom przypisano właściwie ich naturze zasady postępowania, których ostatecznym celem było zbawienie³.

W związku z powyższym pojawia się pytanie: czy gnostykom udało się stworzyć jednolity system etyczny i czy można go zrekonstruować? Wydaje się, iż trudno jest na nie jednoznacznie odpowiedzieć, a to co najmniej z dwóch powodów. Po pierwsze, należy pamiętać, iż gnostycyzm jako system religijno-filozoficzny nie stanowił jednolitej nauki, gdyż rozwijał się w ramach wielu wspólnot⁴,

1 Zob. G. Quispel, *L'homme gnostique (la doctrine de Basilide)*, „Eranos”, Vol. 16, 1948, s. 89–139.

2 Zob. Irenaeus, *Adversus haereses*, I 8, 3; Epiphanius, *Panarion*, 31,7.6–7.7; por. *Tractatus tripartitus*, Nag Hammadi Codex, I 5: 98, s. 11–20.

3 W procesie zbawczym nie mogli uczestniczyć jedynie hylicy, którzy z natury skazani byli na unicestwienie. Pogląd ten związany był z przekonaniem, iż ciało ludzkie ginie w chwili śmierci, dlatego też zmartwychwstanie w ciele nie jest możliwe.

4 Hipolit w *Refutatio* wymienił ich aż 33; potwierdzenie tej liczby znajdujemy w *Panarion* Epifaniusza, który wyróżnił ponad 80 herezji, z czego ok. 40 ma charakter gnostycki.

których poglądy różniły się (np. pod wpływem lokalnych szkół filozoficznych⁵ lub wierzeń). Po drugie, problem stanowią same źródła⁶. Przez wiele stuleci interesujące nas poglądy znane były głównie za pośrednictwem tzw. „źródeł wtórnych”, których autorami byli chrześcijańscy apologety – przeciwnicy gnostyków. Wystąpienie heretyków od razu wywołało bowiem reakcję starożytnych pisarzy Kościoła (Ireneusza z Lyonu, Tertuliana, Klemensa Aleksandryjskiego, Orygenes, Hipolita, Euzebiusza i Epifaniasza). Ich relacje utrzymane były w tonie ostrej polemiki, a jej efektem stały się różnego rodzaju oskarżenia (m.in. o rozwiązłość i bluźnierstwo). Możliwość ich weryfikacji pojawiła się dopiero w XX wieku, kiedy to odkryto dużą kolekcję koptojskich przekładów pism oryginalnych („źródła pierwotne”). Bardzo trudno jednak znaleźć w nich potwierdzenie stawianych zarzutów. A zatem, jakie faktycznie były poglądy gnostyków na kwestie moralne, jakie postawy reprezentowali oni sami? Spróbujmy odpowiedzieć na postawione wyżej pytania, przedstawiając najpierw relacje pisarzy wczesnochrześcijańskich, a następnie wypowiedzi samych gnostyków, które (jak się wydaje) mogą przynajmniej częściowo bronić ich naukę przed zarzutami stawianymi przez herezjologów.

Relacje pisarzy wczesnochrześcijańskich

W pismach autorów chrześcijańskich kierowanych przeciwko gnostykom znaleźć można co prawda niewiele wypowiedzi, których przedmiotem są etyczne poglądy rzezonnych heretyków, ale herezjologowie zwrócili uwagę na dwie ważne kwestie. Dotyczą one, po pierwsze, praktyk, które odzwierciedlały moralne postawy członków gnostyckich wspólnot (chodzi tutaj zwłaszcza o nikolaitów, barbelognostyków, karpokraccjanów, bazylidianów, markozjanów) oraz, po drugie, argumentacji, jakiej używali liderzy szkół (Mikołaj, Karpokrates i Epifanes, Bazylides, Izydor i Marek Mag), by uzasadnić propagowany styl życia.

1. Praktyki. Dla pisarzy Kościoła ważnym sygnałem odchodzenia członków wspólnot gnostyckich od ortodoksji był ich styl życia. Zarzucali im nadmierne przywiązanie do dóbr materialnych („żyją pogrążeni w zbytku”, stwierdza Klemens Aleksandryjski⁷), zaś nade wszystko brak wstrzemięźliwości (w każdej

5 Zob. I. Dunderberg, *Gnostic Morality Revisited*, Mohr Siebeck, Tübingen 2015, s. 117–136.

6 Większość z nich scharakteryzował K. Rudolph. Zob. K. Rudolph, *Gnoza. Istota i historia późnoantycznej formacji religijnej*, przeł. G. Sowinski, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 1995, s. 17–51; por. G. van Groningen, *First Century, Gnosticism its Origin and Motifs*, E.J. Brill, Leiden 1967, s. 3–4.

7 Clemens Alexandrinus, *Stromata*, II 118.3–4, [w:] tenże, *Stromata*, ks. I–VI, hrsg. O. Stählin, Akademie Verlag, Berlin 1960, Griechischen Christlichen Schriftsteller, 52, s. 177.

sferze) i rozwiązłość – widomej oznaki hedonizmu⁸. Zdaniem Aleksandryjczyka taki styl życia wynikał z przeświadczenia gnostyków o własnej doskonałości, która daje im „swobodę dopuszczania się grzechu”⁹. Podobnie zachowanie ich ocenił współczesny badacz gnozy Hans Jonas, który uważa, iż „dla «pneumatyka» pierwotną postawą etyczną był «libertynizm», który najlepiej wyrażał jego samoświadomość i poczucie wolności (mianowicie wolności od wszelkiej presji ze strony świata)”¹⁰. Wypowiedzi autorów chrześcijańskich mogą sugerować, iż wspomniani liderzy sekt wręcz „zachęcali” swoich zwolenników, aby postępowali amoralnie zarówno w życiu: a) prywatnym (rodzinnym), jak i b) wspólnotowym (co miało swoje odzwierciedlenie w kulcie i rytuałach).

Ad. a) Pierwszym liderem, który miał „zachęcać” swoich uczniów do rozwiązłości, był niejaki Mikołaj¹¹, który twierdził, iż „należy nadużywać ciała (*parahrēsasthai tē sarki dei*)”¹². Na tę wypowiedź, wynikającą częściowo z pogardy dla materii cielesnej i traktowania jej jako „więzienia ducha”, mieli się powoływać nikolaici¹³. Ich postępowanie (już w czasach apostołskich) musiało nie tylko drastycznie naruszać normy, jakimi kierowali się chrześcijanie, ale też być na tyle widoczne (jawne), skoro św. Jan w liście do członków Kościoła w Efezie napisał: „Ale masz tę [zaletę], że nienawidzisz czynów nikolaitów, których to czynów i ja nienawidzę” (Ap 2,1–7)¹⁴.

Wyd. pol.: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1994, t. 1, s. 207.

- 8 Według Klemensa Aleksandryjskiego pojawili się też gnostycy praktykujący ascetyczny tryb życia, jak Marcjon. Zob. Clemens Alexandrinus, *Stromata*, II 39.1; III 12.1; 13.13; 18.3; 19.4; 21.2; 22.1; 25.1; 102.3; V 4,2; por. F. Drączkowski, *Niektóre tendencje i zasady pierwotnych wspólnot heterodoksyjnych na podstawie „Stromatów” Klemensa Aleksandryjskiego*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, Vol. 23, 1976, z. 4, s. 70–72. Odmienną opinię o Marcjonie wypowiada Pseudo-Tertulianus, *Adversus omnes haereses*, 1.
- 9 Clemens Alexandrinus, *Stromata*, III 3.3, s. 230.
- 10 Przytaczam za: K. Rudolph, *Gnoza. Istota i historia późnoantycznej formacji religijnej*, s. 214.
- 11 Pisarze chrześcijańscy identyfikują herezjarchę z jednym z siedmiu diakonów wspomnianych w Dziejach Apostołów (6,5). Zob. Irenaeus, *Adversus haereses*, I 26.3; Pseudo-Tertulianus, *Adversus omnes haereses*, 1; Epiphanius, *Panarion*, 25.1.1; por. K.A. Fox, *The Nicolaitans, Nicolaus and the Early Church*, „Studies in Religion”, Vol. 23, 1994, s. 487–489; P. Szczur, *Kościół pierwotny wobec nikolaitów*, „Roczniki Teologiczne”, Vol. 54, 2007, z. 4, s. 47–49.
- 12 Klemens Aleksandryjski zwraca uwagę na dwuznaczność terminu *parabraomai*, który oznacza zarówno „nadużywanie”, jak też „lekceważenie” (zob. R. Popowski, *Słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Oficyna Wydawnicza Vocatio, Warszawa 1997, s. 249). Na tej podstawie Aleksandryjczyk podjął próbę obrony Mikołaja, twierdząc, iż wypowiedziane słowa zostały „opatrznie” zrozumiane. Sugeruje on, iż w istocie gnostyk był człowiekiem wstrzemięźliwym, i do takiego życia zachęcał (zob. *Stromata*, II 118,4; por. K.A. Fox, *The Nicolaitans, Nicolaus and the Early Church*, s. 490–493; P. Szczur, *Kościół pierwotny wobec nikolaitów*, s. 53–54).
- 13 Zob. *Stromata*, III 18.5.
- 14 Cytaty biblijne pochodzą z Biblii Tysiąclecia, wydanie 3, Pallottinum, Poznań 1980.

Z kolei w liście skierowanym do chrześcijan w Tiatyrze apostoł wyjaśnia, iż czynami tymi są „spożycie ofiar składanych bożkom i uprawianie rozpusty” (Ap 2,14–15). Pierwszy czyn był aktem bezbożności, drugi – określony greckim terminem *porneuō* (oznaczającym uprawianie nierządu, prostytucji, rozpustę)¹⁵ – aktem niemoralnym; oba w sposób oczywisty łamały zasady obowiązujące w społeczności żydowsko-chrześcijańskiej. Podkreśla to Ireneusz z Lyonu, który – powołując się na słowa apostoła – stwierdza: „Żyją bez żadnych zasad. Kim są, można poznać najlepiej w Apokalipsie Jana; nie znają żadnych różnic czy to w łamaniu małżeństw, czy spożywaniu pokarmów z ofiar pogańskich”¹⁶.

Jak widzimy, Ireneusz precyzuje, iż rozpusta, o którą oskarżał nikolaitów św. Jan, dotyczyła głównie cudzołóstwa (tak bowiem można zinterpretować wypowiedź odnoszącą się do małżeństw, których trwałość była osłabiana na skutek niewierności).

Według Epifaniasza z Salaminy pod względem swobody obyczajów nikolaitom dorównywali – cieszący się wyjątkowo złą sławą – barbelognostycy¹⁷, którzy również powoływali się na Mikołaja¹⁸. Herezjolog, który ze szczególną dociekliwością tropił wszelkie odstępstwa od ortodoksyjnej myśli, szczegółowo omawiając praktyki sekty, tłumaczy: „Dlaczego nie mamy pokazywać dokonujących się wśród nich morderstw, potwornych czynów i diabolicznych obrzędów, danych oszołomom z natchnienia samego diabła”¹⁹.

W innym miejscu wyjaśnia, iż chodzi o nakłanianie do nierządu, aborcji oraz powstrzymywania się od prokreacji²⁰. Epifaniasz do grona libertynów zaliczył także Karpokratesa, który pod względem swobody obyczajów miał przewyższyć wszystkich innych gnostyków. O jego zwolennikach, którym zarzuca między innymi homoseksualizm²¹, pisze, iż czynili wszystko dla „przyjemności cielesnych”²².

15 Zob. R. Popowski, *Słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, s. 273.

16 Irenaeus, *Adversus haereses*, I 26.3, [w:] Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*: Livre I, t. 2, éd. A. Rousseau, L. Doutreleau, Éditions du Cerf, Paris 1979, s. 348, Sources Chrétiennes, 264. Wyd. pol.: Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, [w:] W. Myszor, *Ireneusz z Lyonu i gnostycy. Zdemaskowanie i odparcie fałszywej gnozy. Tłumaczenie: Adversus haereses. Księga I i II*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2016, s. 97, *Studia Antiquitatis Christianae*, Series Nova, 17.

17 Relacja Epifaniasza jest o tyle ważna, iż w Egipcie poznał on osobiście członków sekty i zapoznał się z ich nauką oraz praktykami (zob. *Panarion*, 26.17.4; zob. też Pseudo-Tertullianus, *Adversus omnes haereses*, 1).

18 Zob. Epiphanius, *Panarion*, 26.1.1; 26.1.3; też 26.3.3.

19 Epiphanius, *Panarion*, 26.14.6, [w:] Epiphanius, *Ancoratus und Panarion*, hrsg. K. Holl, haer. 1–33, De Gruyter, Berlin 2013, s. 294, *Griechischen Christlichen Schriftsteller. Neue Folge*, 1. Wyd. pol.: Epifaniasz z Salaminy, *Panarion. Herezje 1–33*, tłum. M. Gilski, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, Kraków 2015, s. 281.

20 Zob. tamże, 26.2.4; 26.5.4; 26.5–8; 26.11.8; 23.13.1; por. 26.14.3; 26.16.4.

21 Zob. tamże, 27.4.6.

22 Zob. tamże, 27.4.1; zob. też Irenaeus, *Adversus haereses*, I 25.3; 25.4.

W *Panarion* pojawiają się też zarzuty, iż wśród gnostyków dochodziło do stosunków kazirodczych, zwłaszcza podczas uczt rytualnych.

Ad b). Uczty rytualne, a ściślej orgie, przez gnostyków były uważane za szczególną formę kultu. Mieli je organizować między innymi barbelognostycy. Według Epifaniusza członkowie sekty podczas takich spotkań ze szczególnym upodobaniem oddawali się „haniebnym praktykom”, dążąc do całkowitej wolności seksualnej (przykładem był pogląd, iż wszystkie żony są wspólne)²³. Autor *Panarion* wspomina jeszcze jedną sektę, niejakich fibionitów, którzy „modlą się, całkowicie nadzy, żeby poprzez taką praktykę pozyskać wolny dostęp do Boga”²⁴.

Istnienie tego typu praktyk potwierdzają źródła ikonograficzne. Należy do nich wizerunek na alabastrowej czarze przedstawiający osiem nagich par (mężczyzn i kobiet)²⁵, prawdopodobnie ofitów, którzy oddają cześć skrzydlatemu wężowi. Karl Rudolph uważa, iż tego rodzaju praktyki stanowiły „znak ponownie osiągniętej wolności, rajskiej niewinności Adama”²⁶. Dla pisarzy chrześcijańskich były zaś jeszcze jednym przejawem swobody seksualnej.

2. Argumentacja. Gnostycy zdawali sobie sprawę z tego, iż ortodoksyjni chrześcijanie potępiali ich obyczaje, dlatego też starali się uzasadnić swoje postępowanie. Zwraca na to uwagę Epifaniusz, który relacjonując poglądy barbelognostyków, w konkluzji stwierdza: „Ponieważ zostali zwyciężeni przez przyjemność rozpusty (*tē hedonē tēs porneias*), wymyślają wymówki dla własnej nieczystości, aby otaczać chwałą realizowanie ich własnej rozwiązłości” (*tēn euōn aselgeian*)²⁷.

Owymi „wymówkami”, jakich używali gnostycy, były zasadniczo dwie grupy argumentów: a) relatywistyczna aksjologia, na gruncie której zakwestionowana została tradycyjna (klasyczna) teoria wartości oraz istniejące prawo (antynomizm); b) nauka o duszy oraz eschatologia.

Ad. a). Podstawą gnostyckiej aksjologii było przekonanie, iż oceny ludzi nie mają obiektywnych podstaw. Nie ma bowiem ani absolutnego dobra, ani absolutnego zła (nic nie jest takie „z natury”). O tym, czy coś jest dobre lub złe, decyduje jedynie nasze mniemanie. Tak według Ireneusza nauczać mieli Karpokrates i jego

23 Zob. Epiphanius, *Panarion*, 26.4.1–8.

24 Tamże, 26.5.7.

25 Eksponat pochodzi z kolekcji prywatnej. Opis w: R. Delbrueck, W. Volgraf, *An Opphic Bowl*, „The Journal of Hellenic Studies”, Vol. 54, 1934, s. 129–139, za: K. Rudolph, *Gnoza. Istota i historia późnoantycznej formacji religijnej*, s. 383.

26 Zob. tamże, s. 217.

27 Epiphanius, *Panarion*, 26.14.3. Powyższą wypowiedź autora *Panarion* odnieść można do członków i zwolenników innych szkół gnostyckich (zwłaszcza do nikolaitów, bazylidianów, karpokratanów czy kainitów).

zwolennicy: „Pozostałe rzeczy [poza wiarą i miłością – A.Z.] są obojętne, według mniemania ludzi są albo dobre, albo nazywane są złymi, nic nie jest z natury złe”²⁸.

Konsekwencją tego poglądu był wspomniany już antynomizm, bowiem wielu gnostyków wprost nawoływało swoich zwolenników do łamania obowiązujących norm: „Mówią ponadto: «Uważamy za właściwe mówić te słowa tym, którzy są tego godni, aby wypełniali to, co wydaje się złe, choć nie jest złe z natury, i aby nauczywszy się tego, byli wolni»”²⁹.

Odbiciem tych poglądów był napisany przez Epifanesa (syna Karpokratesa) traktat *O sprawiedliwości*, którego obszernie fragmenty cytuje Klemens Aleksandryjski. Epifanes podważył mianowicie zasadność monogamii, wierności i wstrzemięźliwości. Twierdził, iż zostały one narzucone przez prawo ludzkie, które zatarło naturalną więź człowieka z prawem boskim³⁰. Albowiem – jak twierdził, odwołując się do przykładów ze świata przyrody – Bóg stworzył wszystkie rzeczy do wspólnego użytku. Na tych przykładach Epifanes oparł postulat, iż wszystkie kobiety powinny stanowić dobro wspólne. To według gnostyka miałoby zapewnić ciągłość gatunku: „Żądzę bowiem prężną i przełamującą wszelki opór tchnął Bóg w męczyznę ku przetrwaniu gatunku. Uśmierzyć jej nie zdoła ani prawo, ani obyczaj i w ogóle nic z tego, co istnieje na świecie. Takie jest bowiem zrządzenie Boże”³¹.

Według Epifanesa konsekwencją jest prawo do swobodnego i nieograniczonego zaspokajania swojego popędu: „Jak to?! Ten, który sam udzielił pożądania jako siły utrzymującej ciągłość gatunku, poleca tę siłę z życia wyrugować?! Przecież żadnego zwierzęcia jej nie pozbawił”³².

Argumentacja ta wydaje się dość zaskakująca, gdyż jest ona sprzeczna z podstawowymi założeniami karpokracjańskiej (i w ogóle gnostyckiej) nauki, i to z dwóch powodów. Po pierwsze, w przytoczonych przez Klemensa fragmentach widzimy wyraźną obronę praw Stwórcy świata, które przecież przez gnostyków w imię wolności były łamane. Po drugie, dziwi też obrona prokreacji, skoro – jak już wspomniano – karpokracja mieli nie tylko wypowiadać się przeciwko niej, ale również zachęcać do aborcji. Klemens Aleksandryjski zauważa, iż wypowiedź Epifanesa była efektem źle zrozumianej wypowiedzi Platona „o wspólnocie kobiet”³³ oraz dowodziła całkowitego niezrozumienia nauki apostołów.

28 Irenaeus, *Adversus haereses*, I 25.5; zob. też. A.Z. Zmorzanka, *Życie i myśl gnostyka Karpokratesa*, „Vox Patrum”, Vol. 11–12, 1991–1992, z. 20–23, s. 405.

29 Epiphanius, *Panarion*, 27.5.8.

30 Zob. Zob. Clemens Alexandrinus, *Stromata*, III 7.2.

31 *Stromata*, III 8.3.

32 *Stromata*, III 9.3

33 Zob. Plato, *Respublica*, V 457 d.

Ad b). Do nauki o duszy oraz do eschatologii odwoływali się przede wszystkim zwolennicy Karpokratesa i Bazylidesa. Według tych gnostyków uleganie wszelkim namiętnościom było nie tyle kwestią słabości, ile koniecznością. To, w jaki sposób w duszy ludzkiej tworzą się różnego rodzaju namiętności, przedstawił syn Bazylidesa Izydor w traktacie *O przyrośniętej duszy*, do którego odwoływali się inni bazylidianie³⁴. Oto co na ten temat pisze Klemens Aleksandryjski:

Zwolennicy sekty Bazylidesa zwykli nazywać namiętności „przyczepami” duszy. Są to ich zdaniem pod względem swej istoty pewne duchy, które się przyczepiły do duszy rozumnej na skutek jakiegoś pierwotnego rozstroju i zamętu, a oprócz tego zrosły się z nią inne jakieś nieautentyczne natury duchów odmiennych gatunków, jak na przykład: wilka, małpy, lwa, kozła³⁵.

To właśnie owe „przyczepy” sprawiają, iż ludzie naśladują zachowanie zwierząt, od których one pochodzą. O tym, w jaki sposób można się ich pozbyć, Izydor wspominał w *Etyce*³⁶. Kwestię tę podjął i rozwinął Karpokrates. Nauczał, iż w czasie swojej ziemskiej egzystencji człowiek musi się zdecydować na „każdy rodzaj życia i każdy rodzaj działania”³⁷. Celem było samooczyszczenie. O tym, czy dusza zdołała się wyzwolić ze skłonności (namiętności) obcych jej naturze, decydował sąd, jakiego dokonywał Archont (nazywany też aniołem i utożsamiany z biblijnym Stwórcą). W przypadkach gdy dusza nie zdołała całkowicie oczyścić się z „przyrośniętych” do niej namiętności, otrzymywała nowe ciało i kolejną szansę na oczyszczenie. Pogląd ten, znany już od czasów orfików, podzielali inni zwolennicy szkoły, co poświadcza Ireneusz:

Ale to ich pisma uczą, że ich dusze przy wyjściu [z tego ciała] muszą wykonać wszystkie sposoby życia tak, żeby im absolutnie niczego nie brakowało, swoje życie muszą wykorzystać pod każdym względem. Muszą się jednak starać o to, żeby z tego powodu, że im czegoś brakuje jeszcze w wolności, jakiegoś tu przeżycia, nie zostali zmuszeni do ponownego wysłania w jakieś ciało³⁸.

Dopiero po całkowitym oczyszczeniu dusza była wolna i mogła powrócić do swojego (boskiego) źródła.

34 Zob. G. Quispel, *L'homme gnostique (la doctrine de Basilide)*, s. 128.

35 Clemens Alexandrinus, *Stromata*, II 112.1.

36 Zob. tamże, III 2,2–3.

37 Irenaeus, *Adversus haereses*, I 25.4. Podobnego zdania byli kainici, którzy nawoływali, by „mieć odwagę i bez jakiegokolwiek lęku popelniać tego rodzaju czyny”; tamże, I 31.2.

38 Tamże, I 25.4.

Wypowiedzi gnostyków

W rekonstrukcji etycznych poglądów gnostyków fundamentalne znaczenie mają koptyjskie przekłady pism oryginalnych. Przynoszą one nowe spojrzenie na interesującą nas kwestię, ale – co należy podkreślić – nie powstały w ramach szkół wymienianych w części pierwszej. Na uwagę zasługują zwłaszcza dwa tytuły: *Księga Tomasza Atlety*³⁹ i *Pistis Sophia* (dzieło przypisywane walentynianom⁴⁰), które nie potwierdzają istnienia libertynizmu wśród ich autorów, ale za to zachęcają do ascezy i poprawy. Uwagę zwracają też wypowiedzi, w których wymienione są grzechy i kary.

1. Wezwanie do ascezy i pokuty/poprawy. *Księga Tomasza Atlety* (czyli według koptyjskiego słownika: „zawodnika”, „ascety” – *aqlhths*⁴¹) należy do nielicznej grupy pism z Nag Hammadi, w których podjęta została kwestia ascezy, i chyba jedynym, w którym tak wyraźnie podkreślono jej znaczenie dla rozwoju moralnego i duchowego człowieka. Autor swoje rozważania rozpoczyna od wypowiedzi na temat ciała ludzkiego, które – jak zauważa – upodabnia człowieka do zwierzęcia, starzeje się i umiera:

[Każde] ciało [powstaje w ten sposób], jak rodzą je zwierzęta, to jest jako [pozbawione rozumu]. (...) Dlatego też ciała się zmieniają. A co się zmienia, zginie i pójdzie na zagładę. Nie ma bowiem nadziei życia, odkąd ciało jest zwierzęce. A więc jak u zwierząt ciała ich niszczyją, tak też i te [ciała] stworzenia zostaną zniszczone. Czyż nie pochodzą ze współzycia, na wzór tego, [które jest] wśród zwierząt?⁴²

39 Oryginał grecki powstał najprawdopodobniej w III wieku w środowisku syryjskich chrześcijan i (jak sądził wydawcy) kierowany był do „doskonałych”. Fakt, iż utwór ten znalazł się w kolekcji z Nag Hammadi, świadczyć może o tym, iż korzystali z niego gnostycy. Podają za: *Biblioteka z Nag Hammadi*, tłum. i komentarzem opatrzył W. Myszor, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2008, s. 370–371, *Studia Antiquitatis Christianae. Series Nova*, 7.

40 Utwór jest już produktem schyłkowej działalności szkoły. Dla poszczególnych części utworu, którego tytuł pochodzi od wydawcy, C. Schmidta, przyjmuje się różne datacje: dla I–III księgi 2. połowę III wieku, dla IV księgi początek III wieku. Na schyłkową fazę gnostycyzmu wskazują rozbudowane i skomplikowane spekulacje; zob. W. Myszor, *Pistis Sophia*, [w:] M. Starowiejski (red.), *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa Wschodu*, Warszawa 1999, kol. 187–188.

41 Zob. *Podręczny słownik koptyjsko-polski*, oprac. A. Dembska, W. Myszor, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 1996, s. 10.

42 *Liber Thomae Athletae*, Nag Hammadi Codex II 7: 138,38 – 139,6, *The Book of Thomas the Contender. Writings to the Perfect*, [w:] *Nag Hammadi Codex II, 2–7*, t. 2, ed. B. Layton, E.J. Brill, Leiden 1989, s. 180–181, Nag Hammadi Studies, 21. Wyd. pol.: *Biblioteka z Nag Hammadi*, tłum. i komentarzem opatrzył W. Myszor, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2008, s. 372–373, *Studia Antiquitatis Christianae. Series Nova*, 7.

Tymi słowami autor wyraża pogardę dla ciała, które z racji swej „zwierzęcości” przysłania człowiekowi to, co dla niego naprawdę ważne: potrzebę duchowego samodoskonalenia⁴³. Tak postrzegane ciało staje się więzieniem (*šteko*), co wyraża zaczerpnięta od orfików formuła: *sōma-šteko* lub *sarks-šteko*⁴⁴. Autor uściśla, iż więzieniem tym są cielesne pożądania, które w duszy ludzkiej wzbudzają jedynie zamęt⁴⁵. Dlatego też biada tym, którzy poddają się dyktatowi swojego ciała:

Biada wam, bezbożni, którzy nie macie nadziei, umocnieni w tym, co nie ma trwałości. Biada wam, którzy pokładacie nadzieję w ciele, w [tym] więzieniu [*atsarks auō pšteko*], które będzie zniszczone – jak długo chcecie spać? – w tym niezniszczalnym [ciele], o którym sądzicie, że nie będzie zniszczone. Jeśli wasza nadzieja osadzona jest w tym świecie, a bogiem waszym jest to życie, to przyczynicie się do zniszczenia waszych dusz. Biada wam przez ogień, który w was płonie, bo jest nienasycony! Biada wam z powodu koła, które kręci się w waszych myślach! Biada wam z powodu płomienia, który jest w was, gdyż pożre wasze ciała w sposób widoczny, a rozedrze wasze dusze w sposób ukryty, a was przygotowuje do tego przez jedno i drugie. Biada wam, o niewolnicy, bo uwięzieni jesteście w jaskiniach. Nie pojmujecie waszej zagłady ani nie pojmujecie, w czym tkwicie i nie wiecie, że jesteście w ciemności i śmierci, przeciwnie, upojeni jesteście ogniem i napełnieni goryczą⁴⁶.

W powyższej wypowiedzi pojawia się wątek nieobecny w innych pismach gnostyckich. Mianowicie, autor uważa, iż dusza (ze swej natury niezniszczalna, nie podzielona) może ulec rozdarciu. Być może chodzi tutaj o jakiś rodzaj piętna spowodowany złem czynionym za życia. Nie pisze jednak, czy i w jaki sposób mogłaby to odpokutować.

Odpowiedzi na to pytanie udziela nam autor *Pistis Sophia* III 119–125⁴⁷. Część ta zawiera obszerny dialog Jezusa z uczniami, a jedną z nich jest Maria.

43 Autor pisze, iż dusza powinna jeszcze podczas ziemskiej egzystencji „sobie przygotowywać skrzydła”, by mogła odlecieć. Być może jest to aluzja do platońskiej opowieści o skrzydlatej duszy (zob. Plato, *Phaedrus*, 246 d–e), która niesiona jest ku Prawdzie, a im jej skrzydła są silniejsze (czyli im silniejsze jest jej pragnienie kontemplacji Prawdy), tym dalej dolatuje.

44 Według H. Jonasa gnostycy grecką formułę *sōma-sēma* zinterpretowali radykalnie, gdyż cały świat potraktowali jak grób, czyli więzienie. Zob. *Life, Death and the Body in the Theory of Being*, „The Review of Metaphysics”, Vol. 19, 1965/66, s. 10. Na temat znaczenia tej formuły u orfików i jej recepcji w platonizmie zob. A.Z. Zmorzanka, *Formuła sōma-sēma w „Księdze Tomasza Atlety” i jej aspekty ontyczno-etyczne*, „Vox Patrum”, Vol. 37, z. 67, 2017, s. 768–773.

45 Zob. *Liber Thomae Athletae*, Nag Hammadi Codex II 7: 139,41–140, 5.

46 *Liber Thomae Athletae*, Nag Hammadi Codex II 7: 143,9–27. Autor przywołuje tutaj jeszcze jedno interesujące porównanie inspirowane mitem platońskim: ciało ludzkie to jaskinia, która więzi człowieka i sprawia, że trwa on w ciemności, nie mogąc poznać prawdy.

47 *Pistis Sophia*, ed. C. Schmidt, E.J. Brill, Leiden 1978, Nag Hammadi Studies, 9 [wszystkie cytaty z tego dzieła w tłumaczeniu własnym].

Tematem ich rozmowy są pośmiertne losy tych, którzy za życia łamali prawo, a także porzucili swoją wiarę, jednak później żalowali tego:

Maria powiedziała: „Mój Panie, wszyscy ludzie, którzy otrzymali tajemnicę tajemnicy Niewypowiedzianego i złamali prawo, i porzucili swoją wiarę, ale po tym wszystkim są ciągle żywi i zmienili się, i żalowali, jak dużo czasu potrzeba, zanim zostanie im przebaczone?”. Zbawca odpowiedział: „Zaprawdę, zaprawdę, powiadam ci, każdy człowiek, który otrzyma tajemnicę Niewypowiedzianego, chociaż nieraz złamał prawo, ale znowu powraca [do swojej wiary] i żałuje, zostanie mu przebaczone, ale tylko wtedy, gdy on żyje i znowu powraca [do swojej wiary] i żałuje, ale bez wyrachowania. I jeśli on powraca i żałuje, i modli się w każdej ze swoich tajemnic, jemu zostanie przebaczone w każdym czasie, ponieważ on otrzymał z daru tajemnic Niewypowiedzianego, a także dlatego, że tajemnice te są miłosierne i dane po wszystkie czasy”⁴⁸.

W kolejnym pytaniu skierowanym do Zbawcy ponownie powraca zagadnienie przebaczenia tym, którzy pomimo, iż mieli silną wiarę – kiedy znaleźli się pod wpływem *heimarmene* (czyli przeznaczenia uwarunkowanego prawami kosmosu) – zaczęli grzeszyć⁴⁹:

ci wszyscy ludzie, którzy otrzymali tajemnicę Pierwszej Tajemnicy, ale grzeszą w każdym czasie pod przymusem *heimarmene*, gdy jako [jeszcze] żywi powracają [do swojej wiary] i żałują i pozostają w każdej ze swych tajemnic, otrzymają przebaczenie we wszystkich czasach⁵⁰.

Jezus podkreśla, iż szczególnie uprzywilejowani będą ci, którzy nigdy nie złamali prawa i zawsze trwali w wierze z „przekonaniem i bez obłudy”:

Każdy człowiek, który otrzymał tajemnicę w drugiej i trzeciej przestrzeni i nie złamał prawa, ale nadal trwa w swojej wierze bez obłudy, jest zaproszony do otrzymania tajemnicy w przestrzeni, którą sobie upodobał, ponieważ on nie przekroczył prawa⁵¹.

48 Tamże, s. 304–305.

49 Zob. tamże, s. 307: „Mój Panie, wszyscy ludzie, którzy otrzymali tajemnicę Pierwszej Tajemnicy i tajemnicę Niewypowiedzianego, którzy nie złamali prawa, ale których wiara w tajemnicę była mocna i pozbawiona obłudy, a teraz – gdy są w korycie przymusu *heimarmene* – grzeszą, ale znowu powrócili i żałują, i znowu modlą się do swoich Tajemnic, jak długo będą czekać na przebaczenie?”.

50 Tamże.

51 Tamże, s. 313.

Przytoczone wyżej fragmenty niewątpliwie zawierają ważne implikacje natury etycznej, bowiem pokazują, jak ważne dla gnostyckiego autora było (poza „szczerą” wiarą) życie zgodne z prawem. Lektura dialogu może jednak wzbudzić słuszne pytanie: o kogo tak naprawdę pyta Maria i o kim mówi Jezus? Cały kontekst dialogu, który odbywa się w tzw. miejscu środka (czyli sferze psychicznej), sugerowałby, iż chodzi tutaj o psychików, nie można jednak wykluczyć, iż mowa jest o pneumatykach (gnostykach), gdyż tylko im przekazane były „tajemnice”.

2. Grzechy i kary. W przytoczonym wyżej fragmencie autor jedynie ogólnie mówi o konsekwencjach łamania prawa, jednak nie wymienia ani konkretnych norm, ani kar. Odnosi się natomiast wyraźnie do kwestii zatwardziałych grzeszników, którzy nie zdążyli (lub nie chcieli) odbyć pokuty za życia. Zbawca stwierdza, iż będą oni osądzeni najsurowiej, a ich położenie nie zmieni się już:

osąd tych ludzi jest o wiele gorszy od wszystkich osądów, i on jest niezwykle surowy. Nawet jeśli te dusze są młode i jest to ich pierwszy pobyt w świecie, gdy przejdzie ich czas, nie będą mogły powrócić w innym ziemskim ciele. One [dusze] nie mogą zrobić już nic, gdyż one są wyrzucone na zewnątrz do zewnętrznej ciemności⁵².

(...) powiedział do Marii: „Zaprawdę, zaprawdę, powiadam ci, każdy człowiek, który otrzymuje tajemnicę w Pierwszej Tajemnicy i przekroczył granice pierwszego czasu i drugiego, i trzeciego, jeśli on idzie ku górze z ciała, zanim będzie żałował, osąd nad nim po tamtej stronie przewyższy wszystkie osądy. Dla niego mieszkanie jest przygotowane w środku szczęk smoka zewnętrznych ciemności. Na koniec wszystkich tych rzeczy on będzie ginąć pośród kar i będzie niszczone wiecznie, ponieważ on otrzymał z daru Pierwszej Tajemnicy, ale nie trwał przy nim”⁵³.

Bardziej szczegółowe informacje o rodzajach grzechów i karach autor podaje w innym miejscu *Pistis Sophia*. Uwagę zwracają zwłaszcza dwie wypowiedzi. Pierwsza dotyczy morderców:

Morderca, który poza morderstwem nigdy nie zgrzeszył, kiedy jego czas wypełni się całkowicie w sferze i on wyjdzie z ciała, wówczas zastępy Jaldabaotha przybędą i zabiorą jego duszę i uwiążą ją za jej stopy z tyłu demona z twarzą konia, który przez trzy dni będzie okrążał z nią ziemię. Po tym czasie zastępy [Jaldabaotha] wezmą ją dalej do miejsc mrozu i śniegu i będą się mścić na niej przez trzy lata i sześć miesięcy. Potem zabiorą ją do Chaosu w obecności Jaldabaotha i jego 49 demonów i każdy z demonów będzie ją biczować przez następne trzy lata i sześć miesięcy. Wtedy oni zabiorą ją do Chaosu i w obecności Persefony będą

52 Tamże, s. 305.

53 Tamże.

się mścić na niej, karząc przez następne trzy lata i sześć miesięcy. (...) To jest kara dla morderców⁵⁴.

Przedmiotem drugiej wypowiedzi są kary, jakie nałożone zostaną na pederastów i homoseksualistów. Według gnostyckiego autora ciężar ich win jest taki sam jak bluźnierców, dlatego też będą oni podobnie karani:

miara [kary] dla pederastów i mężczyzn, którzy współżyją ze sobą jest taka jak dla bluźnierców. Kiedy zatem całkowicie wypełni się [czas] sfery, Jaldabaoth wraz ze swoimi 49 demonami przyjdzie po swoje dusze. Będzie się mścił na nich przez 12 lat. Potem oni wezmą ich dalej, do rzek ognia i oceanu wrzącej smoły pełnych demonów z twarzami świni, którzy pożą ich i pogrązą w rzekach ognia na kolejnych 12 lat. Po tym czasie poprowadzą ich dalej do zewnętrznej ciemności aż do dnia sądu⁵⁵.

Jak widzimy, autor wykorzystał tutaj różne wątki z mitologii greckiej i wschodniej. Ważniejszy jest jednak fakt, iż wymienił cztery ciężkie grzechy: morderstwo, bluźnierstwo, homoseksualizm i pederastię. Opisał też stosowne kary, które (po dniu sądu) będą trwać wiecznie. Wypowiedział się też wyraźnie przeciw reinkarnacji, podejmując tym samym polemikę ze zwolennikami metempsychozy.

Zakończenie

Na zakończenie warto powrócić do pytania o możliwość rekonstrukcji etycznych poglądów gnostyków jako pewnej całości. Omówione źródła ukazały jednak nie tylko ich różnorodność, ale również ambiwalencję. Ujawnia się ona w kilku obszarach: w aksjologii, w stosunku do prawa i w praktykach moralnych. Na tej podstawie można wyodrębnić dwie szkoły. Pierwszą (należą do niej nikolaici, bazylidianie, karpokracjanie, barbelognostycy i kainici; w swych celach hedonistyczni) cechuje relatywizm, antynomizm i libertynizm. Przedstawiciele drugiej (zaliczyć do niej można walentynianów) zalecają wstrzemięźliwość, a nawet ascezę, zachęcają do przestrzegania prawa. Interesujący wydaje się ich pogląd na temat wartości (dobra i zła). Oto, co na ten temat pisze autor *Ewangelii Filipa*:

Ten świat ma w sobie dobro i ma zło. Jego dobra nie są jednak dobrem, a jego zła nie są złe. Jest jednak zło [istniejące] w tym świecie, które jest prawdziwie złe. Nazywa się „środkiem” (*mesotes*). I jest nim śmierć. Jak długo istniejemy na tym

54 Tamże, s. 376–377 [występujący w tekście koptyjski termin *paralēptēs* przetłumaczony został jako „zastępy”].

55 Tamże, s. 380–381.

świecie, trzeba nam starać się o zmartwychwstanie, abyśmy, gdy rozbierzemy się z ciała, mogli się znaleźć [w miejscu] odpoczynku (*anapausis*), a nie wędrowali w [miejscu] środka⁵⁶.

Gnostyk ostrzega zatem przed relatywizowaniem wartości i nawołuje, by oprzeć się na prawdziwym dobru i unikać zła, które często ma pozór dobra.

Bibliografia

Źródła

- Clemens Alexandrinus, *Stromata*, ks. I–VI, hrsg. O. Stählin, Akademie Verlag, Berlin 1960, Griechischen Christlichen Schriftsteller, 52. Wyd. pol.: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, t. 1–2, tłum. J. Pliszczyńska-Niemirska, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1994.
- Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, ks. I, éd. A. Rousseau, L. Doutreleau, t. 2, Les Éditions du Cerf, Paris 1979, Sources Chrétiennes, 264. Wyd. pol.: W. Myszor, *Ireneusz z Lyonu i gnostycy. Zdemaskowanie i odparcie fałszywej gnozy. Tłumaczenie: Adversus haereses. Księga I i II*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2016, *Studia Antiquitatis Christianae. Series Nova*, 17.
- Liber Thomas Atletae*, Nag Hammadi Codex II 7: 138,1 – 145, 23; *The Book of Thomas the Contender. Writing to the Perfect*, B. Layton, J.D. Turner, [w:] *Nag Hammadi Codex II, 2–7*, t. 2, ed. B. Layton, E.J. Brill, Leiden 1989, s. 180–204, *Nag Hammadi Studies*, 21. Wyd. pol.: *Biblioteka z Nag Hammadi*, tłum. i komentarzem opatrzył W. Myszor, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2008, *Studia Antiquitatis Christianae. Series Nova*, 7, s. 372–377.
- Pistis Sophia*, ed. C. Schmidt, E.J. Brill, Leiden 1978, seria: *Nag Hammadi Studies*, 9.
- Epiphanius, *Ancoratus und Panarion*, haer. 1–33, hrsg. K. Holl, De Gruyter, Berlin 2013, Griechischen Christlichen Schriftsteller. Neue Folge, 1. Wyd. pol.: Epifaniusz z Salaminy, *Panarion. Herezje 1–33*, tłum. M. Gilski, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, Kraków 2015.

Słowniki i opracowania

- Demska A., Myszor W. (oprac.), *Podręczny słownik koptyjsko-polski*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 1996.

⁵⁶ *Evangelium Philippi*, Nag Hammadi Codex II 3: 66, 9–16, *The Gospel According to Philip*, introduction, critical ed., transl. W. Isenrg, B. Layton, s. 172 [w:] *Nag Hammadi Codex II, 2–7*, Vol. 1, E.J. Brill, Leiden 1989, [wyd. pol. s. 243].

- Drączkowski F., *Niektóre tendencje i zasady pierwotnych wspólnot heterodoksyjnych na podstawie „Stromatów” Klemensa Aleksandryjskiego*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, Vol. 23, 1976, z. 4, s. 55–84.
- Dunderberg I., *Gnostic Morality Revisited*, Mohr Siebeck, Tübingen 2015, *Wissenschaftliche Untersuchungen zur Neuen Testament*, 347.
- Fox K.A., *The Nicolaitans, Nicolaus and the Early Church*, „Studies in Religion”, Vol. 23, 1994, s. 485–496.
- Groningen G. van, *First Century Gnosticism its Origin and Motifs*, E.J. Brill, Leiden 1967.
- Jonas H., *Life, Death and the Body in the Theory of Being*, „The Review of Metaphysics”, Vol. 19, 1965/66, s. 3–23.
- Myszor W., *Pistis Sophia*, [w:] M. Starowieyski, *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa Wschodu*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1999, kol. 187–188.
- Popowski R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Oficyna Wydawnicza Vocatio, Warszawa 1997.
- Quispel G., *L’homme gnostique (la doctrine de Basilide)*, „Eranos”, Vol. 16, 1948, s. 89–139.
- Rudolph K., *Gnoza. Istota i historia późnoantycznej formacji religijnej*, przeł. G. Sowinski, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 1995.
- Szczur P., *Kościół pierwotny wobec nikolaitów*, „Roczniki Teologiczne”, Vol. 54, 2007, z. 4, s. 41–64.
- Zmorzanka A.Z., *Formuła SWMA-SHMA w „Księdze Tomasza Atlety” i jej aspekty ontyczno-etyczne*, „Vox Patrum”, Vol. 37, 2017, z. 67, s. 767–777.
- Zmorzanka A.Z., *Życie i myśl gnostyka Karpokratesa*, „Vox Patrum”, Vol. 11–12, 1991–1992, z. 20–23, s. 399–407.

SEBASTIAN GAŁECKI

UNIwersytet JANA DŁUGOSZA W CZĘSTOCHOWIE

Dociekania moralne w filozofii Alasdaira MacIntyre'a

Słowo wstępne

Pozwólę sobie rozpocząć od pewnego osobistego wspomnienia. Gdy w maju 2004 roku starałem się o indywidualny tok studiów, poszukiwałem – wymagane go przez regulamin Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie – opiekuna naukowego i zarazem promotora mojej pracy magisterskiej, moja dobra koleżanka ze studiów filozoficznych i jednocześnie doktorantka na Wydziale Teologicznym PAT, Agnieszka Rudziewicz, zaprowadziła mnie do swojego promotora, ks. dr. hab. Tadeusza Biesagi, ówczesnego dyrektora Międzywydziałowego Instytutu Bioetyki. Przyszedłem na to spotkanie, mając w głowie pomysł na pracę dyplomową poświęconą filozofii moralnej Clive'a Staplesa Lewisa, a ks. Biesaga, wysłuchawszy, co miałem do powiedzenia, stwierdził krótko: „To ciekawy temat, ale na nim kariery naukowej nie zrobisz”. I zaproponował mi zbadanie myśli mało znanego wówczas w Polsce Alasdaira MacIntyre'a.

Gdy w 1996 roku PWN wydało pierwsze na rynku polskim tłumaczenia książki MacIntyre'a – tak się złożyło, że była to najważniejsza z jego pozycji, *After Virtue*¹ – Tadeusz Biesaga jeszcze w tym samym roku opublikował artykuł jej poświęcony². Trzy lata później przygotował znacznie szersze i bardziej źródłowe

1 A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996.

2 T. Biesaga, *Alasdaira MacIntyre'a krytyka etyki nowożytnej i współczesnej*, „Analecta Cracoviensia”, Vol. 28, 1996, s. 3–14.

studium myśli MacIntyre’a³. Można zatem powiedzieć, że koncepcja ta w nim pracowała, była analizowana i dojrzewała do osiągnięcia wyrazu w jakiejś szerszej rozprawie. Ponieważ ówczesne swoje publikacje, wykłady i referaty poświęcał on swojemu głównemu wówczas zainteresowaniu, jakim była – i chyba pozostała do dziś – problematyka bioetyczna, wydaje mi się, że prof. Biesaga wybrał mnie, wtedy młodego studenta filozofii zainteresowanego etyką anglosaską, do wspólnego przestudiowania koncepcji odnowionej etyki cnót w ujęciu MacIntyre’a. I chyba ta wspólna praca przyniosła oczekiwane owoce, gdyż w roku, w którym obroniłem moją pracę magisterską, książkę Biesaga opublikował artykuł poświęcony etyce cnót w bioetyce⁴, a w kolejnych latach jeszcze przynajmniej dwa kolejne teksty⁵.

Mam nadzieję, że powyższymi krótkimi wspomnieniami uzasadniłem, dlaczego nazwisko Tadeusza Biesagi nieodłącznie kojarzy mi się z nazwiskiem Alasdaira MacIntyre’a. Pierwszy z nich był nie tylko promotorem mojej pracy magisterskiej, ale także doktorskiej i pierwszym nauczycielem rzemiosła naukowego; współpracowałem z nim przez kilka lat jako jego nieformalny asystent na seminarium dyplomowym na ówczesnej Papieskiej Akademii Teologicznej i w Wyższej Szkole Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum” w Krakowie oraz wykładowca Podyplomowych Studiów z Bioetyki. Temu drugiemu zaś poświęciłem nie tylko swoją pracę magisterską, ale również znaczną część książki habilitacyjnej⁶, wiele artykułów i referatów, by wreszcie w 2014 roku móc z nim przez kilka tygodni konsultować swoją koncepcję etyczną w ramach grantu przyznanego mi przez Nanovic Institute for European Studies, Notre Dame, IN.

Niech zatem mój wkład do książki jubileuszowej ks. prof. Tadeusza Biesagi będzie oparty na pierwszym rozdziale mojej pracy magisterskiej, pisanej pod jego opieką, będącej pierwszym spotkaniem z etyką Alasdaira MacIntyre’a.

Założenia metaetyczne

Podjęcie badań w dziedzinie etyki było wynikiem – jak pisze sam MacIntyre’a – „coraz silniej odczuwanego przeze mnie niezadowolenia z pojmowania «filozofii moralności» jako obszaru badań niezależnego i dającego się wyraźnie oddzielić

3 Tenże, *Niepowodzenia nowożytnego i współczesnego projektu etyki*, [w:] *Spór o etykę*, red. J. Pawlica, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1999, s. 133–142.

4 Tenże, *Etyka cnót w etyce medycznej*, „Medycyna Praktyczna”, Vol. 3, 2006, s. 20–23.

5 Tenże, *Współczesny renesans Arystotelesa etyki cnót*, [w:] *O metafizyce Arystotelesa*, red. A. Maryniarczyk i in., Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2017, s. 479–498; tenże, *Cnoty w praktyce medycznej w ujęciu Edmunda D. Pellegrino*, [w:] *40 lat filozofii w uczelni papieskiej w Krakowie*, red. J. Jagiełło, Wydawnictwo Naukowe UPJPII, Kraków 2018, s. 167–191.

6 S. GałECKI, *Etyka chrześcijańska dla postchrześcijańskiej epoki*, Universitas, Kraków 2020.

od innych⁷. Można by to uznać za przyczynę negatywną podjęcia tej tematyki, ale obok niej MacIntyre wymienił przyczynę pozytywną: „filozofowie moralności – tacy jak ja – będący zarazem katolikami, nie mogą uciec przed silnie odczuwaną potrzebą posiadania określonej odpowiedzi na pytanie o to, jak ich własne wnioski filozoficzne dotyczące natury sądu moralnego i życia moralnego odnoszą się zarówno do dominujących teorii moralności oraz praktyk występujących w jego własnej kulturze, jak i do biblijnego i chrześcijańskiego nauczania, z którego dotąd czerpią⁸. Podstawowa motywacja znalezienia nowej metody filozofowania wynika zatem z osobistego pragnienia dobrego życia. Jednak z całą pewnością możemy odnaleźć więcej przyczyn stworzenia przez amerykańskiego filozofa nowego projektu badania moralności. Zadaniem postawionym sobie przez MacIntyre'a było bowiem zbudowanie spójnej i rozwiązującej rodzące się dylematy etyczne perspektywy interpretacji najważniejszych koncepcji etycznych

Istotnym *novum* filozofii MacIntyre'a jest zakwestionowanie ogromnej części metaetyki przyjmowanej przez współczesne nurty filozofii moralności. Jego filozofia moralności nie daje się oprzeć na koncepcji etyki jako jedynie metody badania moralności, bez przyjęcia jej roli normatywnej. Jak pisze Chmielewski, „sama istota filozofii MacIntyre'a implikuje konieczność odrzucenia, lub przynajmniej zakwestionowania, wielu powszechnie przyjmowanych kategorii, klasyfikacji i stereotypów występujących w myśleniu o naszej nowoczesności⁹. Nie da się bowiem oderwać moralności od filozofii: zawsze zawiera ona (*implicite* lub *explicitie*) pewne wzorce, które mają umożliwić zbudowanie systemu oceniającego postępowanie jako „właściwe” lub „niewłaściwe”. Nie ma moralności samej w sobie czy też autonomicznej, każda teoria moralna musi zawierać swoje własne uzasadnienie. Powoduje to swoisty paradoks samouzasadnienia. Dlatego MacIntyre stwierdza, iż każda teoria moralności musi posiadać więcej niż jeden poziom – musi zawierać własną koncepcję racjonalności, czyli swego rodzaju metaetykę¹⁰.

MacIntyre wymienia trzy rodzaje logicznego wsparcia zasad moralnych danego systemu etycznego¹¹. Po pierwsze: zasady etyczne są wyprowadzane z praktyki życia społecznego i służą osiągnięciu konkretnych dóbr z nimi związanych – właściwe jest to, co prowadzi do zdobywania tych dóbr (m.in. Platon i Arystoteles). Drugim sposobem uzasadnienia jest wywiedzenie tych zasad

7 A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, s. 3.

8 Tenże, *Jak mamy nauczyć się tego, o czym poucza nas „Veritatis splendor”?*, „Roczniki Filozoficzne”, Vol. 43–44, 1995–1996, s. 204.

9 A. Chmielewski, *Wprowadzenie. Filozofia moralności Alasdaira MacIntyre'a*, [w:] A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, s. x.

10 A. MacIntyre, *Moral Rationality, Tradition, and Aristotle: A Reply to Onora O'Neill, Raimond Gaita and Stephen R.L. Clark*, „Inquiry”, Vol. 26, 1983, s. 457.

11 Tenże, *Krótką historia etyki. Filozofia moralności od czasów Homera do XX wieku*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 2002, s. 197.

z pewnej grupy przykazań – właściwe jest posłuszeństwo im, nieposłuszeństwo natomiast obarczone jest sankcjami (np. chrześcijaństwo). W trzecim przypadku za właściwe uznaje się te czyny, które prowadzą do wyznaczonego przez nasze pragnienia celu – związanie zasad postępowania (środków) z ich konsekwencjami (celem). Widzimy zatem, że podstawowy temat, wokół którego zbudowana jest każda teoria moralna, stanowi dobro: zarówno dobro każdej ludzkiej istoty, jak i moje osobiste dobro.

Porządkowanie pojęć

W bardzo ciekawy sposób MacIntyre pisze o wpływie filozofii na rzeczywistość: „Filozofia pozostawia wszystko tak, jak jest – z wyjątkiem pojęć. A ponieważ znajomość danego pojęcia pociąga za sobą zachowanie się lub umiejętność zachowania się w określony sposób, to zmiana pojęć – czy to poprzez modyfikację pojęć istniejących, czy to poprzez tworzenie nowych bądź obalanie starych – pociąga za sobą zmianę zachowania. [...] Rozumienie świata moralności i jego zmienianie wcale nie są zadaniami nie do pogodzenia”¹². Dlatego tak istotne jest badanie pojęć etycznych: „tylko te postulaty i decyzje są dla nas sensowne, dla których dysponujemy pojęciami służącymi do ich wyrażenia, i dlatego właśnie tak ważne jest badanie charakteru pojęć i możliwości posługiwania się nimi”¹³. Jak pisze Charles Taylor, zrozumienie moralności w okresie pewnego przełomu, rewolucji moralnej (a z taką mamy do czynienia w koncepcji A. MacIntyre’a), jest możliwe jedynie w odniesieniu do terminów zmieniającej się wizji moralności¹⁴.

Przykładem takiej analizy zmieniających się w dziejach ludzkości pojęć może być już termin „moralne”. To pojęcie nie istniało ani w klasycznej łacinie, ani w starożytnej grece (choć oczywiście wywodzi się z greckiego *ηθικός* i łacińskiego *moralis*, które jednak znaczą coś zupełnie innego: dosłownie „dotyczący charakteru”). Później słowo to nabiera znaczenia „praktycznego pouczenia”, a następnie staje się częścią wyrażenia „cnota moralna”. Postępujące zawężanie znaczenia terminu „moralne” doprowadza w XVI i XVII wieku do przyjęcia rozumienia, które przetrwało do dzisiaj, a które jest związane z seksualnymi zachowaniami człowieka. I tak zwrot „być niemoralnym” nabrał znaczenia „być seksualnie rozwiązłym”¹⁵.

12 Tamże, s. 31.

13 Tamże, s. 70.

14 Ch. Taylor, *Justice After Virtue*, [w:] *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, red. J. Horton, S. Mendus, Wiley, Cambridge 1994, s. 17.

15 A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, s. 87–88.

Podobnie dzieje się ze wszystkimi pojęciami moralnymi. Każde z nich ma swą genezę i historię. Zatem, jeśli chcemy znaleźć wspólną płaszczyznę porozumienia pomiędzy współczesnymi wizjami moralności, musimy wspólnie ustalić – na płaszczyźnie badań etymologicznych – poprawne znaczenie każdego używanego w etyce terminu. To jest jedno z zadań filozofii moralności. Nie można budować etyki na podstawie terminów, które nie są powszechnie rozumiane. „Nie jest więc zaskoczeniem, że chrześcijaństwo, proponując przekonania moralne i budując pojęcia moralne dla zwykłego życia ludzkiego, zadowalało się schematami pojęciowymi wziętymi skądinąd”¹⁶. Myli się wobec tego Andrew Mason, który twierdzi, że według MacIntyre’a każda teoria jest ostatecznie uzasadniana przez swe własne standardy, według swych subiektywnych użyć terminów moralnych¹⁷. MacIntyre postuluje coś przeciwnego: znalezienie obiektywnych znaczeń terminów etycznych, których użycie byłoby jednoznaczne i pozwalało ocenić każdą teorię moralności na podstawie zewnętrznych wobec niej kryteriów, które jednocześnie stanowią jej własną metaetykę.

Refleksja nad pojęciami etycznymi ma służyć normatywnemu charakterowi filozofii moralności, jednakże choć sama „systematyczna i samoświadoma analiza logiczna pojęć moralnych stanowi jądro filozofii moralności, nie wyczerpuje całości tej dziedziny. Musimy bowiem rozumieć nie tylko logiczne związki wzajemne pojęć moralnych, zasad i tym podobnych rzeczy, lecz również sens i cel, jakiemu te zasady służą. To zaś zmusza nas do zainteresowania się teorią ludzkich celów i motywów oraz teorią społeczną, ponieważ różne rodzaje pragnień i potrzeb przeważają w różnych porządkach społecznych”¹⁸. MacIntyre wyraził to jeszcze dosadniej w przedmowie do *Dziedzictwa cnoty*: „pogląd, wedle którego filozof moralności może badać pojęcia moralności, zastanawiając się jedynie nad tym, co on sam oraz ludzie dookoła niego mówią, nie ruszając się przy tym z fotela – tak jak to mają w zwyczaju w Oxfordzie – do niczego nie prowadzi”¹⁹. Najlepszym przykładem takiej właśnie „bezcelowej etyki” jest filozofia uprawiana na anglojęzycznych uniwersytetach. Współczesna filozofia akademicka zajmuje się raczej coraz dokładniejszym badaniem zastanego porządku rzeczy, zamiast szukać rozwiązania pojawiających się problemów i podążać za wypracowanym planem rozwoju etyki. Widząc taką sytuację istniejącą w akademickich środowiskach Zjednoczonego Królestwa i Stanów Zjednoczonych, MacIntyre

16 Tenże, *Krótką historia etyki. Filozofia moralności od czasów Homera do XX wieku*, s. 162.

17 A. Mason, *MacIntyre on Liberalism and its Critics: Tradition, Incommensurability and Disagreement*, [w:] *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, red. J. Horton, S. Mendus, Wiley, Cambridge 1994, s. 233.

18 A. MacIntyre, *Krótką historia etyki. Filozofia moralności od czasów Homera do XX wieku*, s. 79–80.

19 Tenże, *Dziedzictwo cnoty*, s. 3.

publicznie głosi konieczność radykalnych zmian w anglosaskich systemach oświaty, tak by absolwenci szkół i uczelni wyższych kończyli je nie tyle dobrze dostosowani do życia we współczesnym społeczeństwie, ile raczej „możliwie najdalej” nieprzystosowani²⁰. Taka byłaby porządana współczesna rola filozofii akademickiej.

W takim kontekście nie dziwi, że kiedy mówi o dociekaniu moralnym, MacIntyre ma na myśli „coś więcej aniżeli to, co konwencjonalnie, przynajmniej na uniwersytetach amerykańskich, rozumiane jest pod pojęciem filozofii moralnej, ponieważ badanie moralne obejmuje również problemy historyczne, literackie, antropologiczne i socjologiczne”²¹. Ta szeroka wizja etyki ma umożliwić odnalezienie odpowiedzi (leżącej poza zasięgiem ahistorycznego indywidualizmu) na pytanie, skąd biorą się jednostki ludzkie i czym jest proces historyczno-społeczny, który je konstryuuje.

Zarzuty o relatywizm

Jednym z największych błędów nowożytnej koncepcji etyki – zdaniem MacIntyre’a – jest przekonanie, że myśliciel może jak bezstronny obserwator stanąć „twarzą w twarz z faktami”, będąc niejako impregnowanym na własne przedłożenia²². Z tego powodu jego stanowisko często spotyka się z zarzutem propagowania relatywizmu. Czy jednak rzeczywiście jest to relatywizm? „MacIntyre uznaje niewspółmierność alternatywnych koncepcji naukowych, moralnych i etycznych za fakt niekwestionowalny i akceptuje prawomocność relatywizmu. Głosząc niemożliwość teoretycznego (ostatecznego) rozstrzygnięcia sporów naukowych czy moralnych i filozoficznych, twierdzi zarazem, iż nie oznacza to praktycznej niemożliwości rozwiązywania konkretnych sporów czy kontrowersji. Jego dialektyczne przewyżczenie relatywizmu opiera się na relatywistycznej koncepcji wiedzy jako zbiorowego wytworu wspólnot połączonych językiem, tradycją oraz zespołem działań praktycznych, których rozwijanie jest celem danej wspólnoty”²³. Relatywistyczna koncepcja wiedzy (nie do pogodzenia z filozofią Arystotelesa czy św. Tomasza z Akwinu) nie prowadzi MacIntyre’a do sceptycyzmu. Jego pomysłem na pokonanie nieprzekraczalnej niewspółmierności teorii

20 A. Chmielewski, *Wprowadzenie*, [w:] A. MacIntyre, *Krótką historia etyki. Filozofia moralności od czasów Homera do XX wieku*, s. 9.

21 A. MacIntyre, *Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych. Encyklopedia, Genealogia i Tradycja*, tłum. M. Filipczuk, Wydawnictwo Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2009, s. 23.

22 Tenże, *Dziedzictwo cnoty*, s. 155.

23 A. Chmielewski, *Niewspółmierność, nieprzekładalność, konflikt, relatywizm we współczesnej filozofii analitycznej*, „Edukacja Filozoficzna”, Vol. 27, 1999, s. 243.

filozoficznych i naukowych jest odwołanie się do tradycji, która jego zdaniem jest ponadsubiektywna. Mimo zrelatywizowania etyki do społeczeństwa i historii, MacIntyre odwołuje się do tradycji jako obiektywnego elementu każdej racjonalności i każdego systemu filozofii moralności²⁴.

„Relatywizm” MacIntyre’a ma dwa aspekty: historyczny i socjologiczny. MacIntyre zauważa zaskakującą prawidłowość nowożytnych koncepcji moralności: rewolucjoniści, chcący stworzyć „nowy, lepszy świat”, tak naprawdę restaurują stare teorie, natomiast zupełnie nowe doktryny są dziełem konserwatystów²⁵. Ponieważ „historia-moralności-i-filozoficznej-teorii-moralności to historia następujących po sobie wyzwań rzucanych pewnemu zastanemu porządkowi moralnemu”²⁶, dlatego trzeba, abyśmy my sami „w możliwie największym stopniu pozwalali historii filozofii, aby kruszyła nasze obecne przeświadczenia, abyśmy – wobec świadectwa historycznego o tym, co rzeczywiście zostało pomyślane, powiedziane i dokonane – umieli odrzucić nasze zbyt ciasne poglądy na to, co rzeczywiście zostało pomyślane, powiedziane i dokonane”²⁷. Jednym z głównych zadań dociekań moralnych jest zatem porównywanie historycznych koncepcji etycznych pod kątem tego, jak radziły sobie one w minionych sporach moralnych. Jak przyznaje sam MacIntyre, jego stanowisko jest wynikiem mocnego założenia, iż wszelkie – również nieskuteczne z historycznego punktu widzenia – filozoficzne przedsięwzięcia „mają o wiele większy wpływ na historię, niż akademicy historycy zechcieliby przyznać”²⁸.

Drugim elementem, do którego MacIntyre relatywizuje swoją koncepcję etyki, jest socjologia: „każda filozofia moralności ma jako swój odpowiednik pewną socjologię”²⁹. Ta socjologia nie jest jedynie dodatkiem do etyki, lecz są one ze sobą głęboko związane: „Filozoficzne teorie moralności wyrażają moralność charakterystyczną dla określonego społecznego i kulturowego punktu widzenia bez względu na to, jak bardzo starałyby się osiągnąć coś więcej”³⁰. Wynika z tego, że wszystkie pojęcia i sądy moralne są „zakorzenione w faktycznej lub możliwej formie porządku społecznego”³¹. Wywód MacIntyre’a w tej materii jest bardzo klarowny. Jako fundament przyjmuje on Arystotelesowską definicję człowieka jako *πολιτικόν ζῶον* („zwierzę polityczne”) („osobowość musi poszukiwać swej moralnej tożsamości w przynależności do wspólnot, takich jak rodzina, środowisko

24 J. Haldane, *MacIntyre's Thomist Revival: What Next?*, [w:] *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, red. J. Horton, S. Mendus, Wiley, Cambridge 1994, s. 97.

25 A. MacIntyre, *Krótką historia etyki. Filozofia moralności od czasów Homera do XX wieku*, s. 287.

26 Tenże, *Dziedzictwo cnoty*, s. 476.

27 Tenże, *Krótką historia etyki. Filozofia moralności od czasów Homera do XX wieku*, s. 32.

28 Tenże, *Dziedzictwo cnoty*, s. 481.

29 Tamże, s. 401.

30 Tamże, s. 475.

31 Tamże, s. 20.

sąsiedzkie, miasto, plemię oraz poprzez nie³²), by następnie stwierdzić, iż społeczeństwo ze swej natury posiada lub kształtuje konkretne normy, na których opiera się jego porządek. Normy te tworzą pewną strukturę, stanowiącą odniesienie dla wszelkich wyborów dokonywanych przez członków tej wspólnoty.

Proces tworzenia reguł moralności dokonuje się dzięki dwóm elementom każdej społeczności: tworzeniu ról społecznych i języka. Konstytuują się one wzajemnie – podział pracy i wyodrębnienie się funkcji społecznych tworzy język danej wspólnoty, a on z kolei zawiera terminy wartościujące, które pozwalają ocenić sposób wykonywania ról społecznych. Odwołując się do brytyjskiego utylitarysty F.H. Bradley'a, MacIntyre pisze, iż „język moralności może uzyskać spójny sens jedynie w kontekście określonej formy życia społecznego, z dobrze zdefiniowanymi rolami i funkcjami, w którym także ludzie żyją w swym życiu według tych ról i funkcji³³”. Dlatego też z poważną krytyką spotyka się tu chrześcijaństwo, jako propagujące ustami Jezusa z Nazaretu i Pawła z Tarsu wymóg odizolowania się jednostki od społeczeństwa (rządzonego przez „władcę tego świata”) oraz przenoszące ostateczny cel osoby ludzkiej z tego świata do przyszłego³⁴. Zdaniem MacIntyre'a wpływ chrześcijaństwa na rozwój życia społecznego jest wybitnie negatywny (zmienia tę sytuację dopiero św. Tomasz z Akwinu).

Dociekania moralne jako działalność wspólnotowa

W swych poszukiwaniach adekwatnej metody badania moralności Alasdair MacIntyre przemierzył znaczny obszar współczesnej wiedzy: historię, historię moralności, socjologię, także nauki empiryczne. Jednak jego wniosek był pesymistyczny: żadna z tych gałęzi wiedzy nie pozwala na zbudowanie metaetycznej metody badawczej, zdolnej rozwiązać palące problemy moralne współczesności. Historia sama w sobie nie jest w stanie dać normatywnej odpowiedzi na pytanie o to, co mam czynić? Socjologia, tak popularna dziś, ze swej natury nie może stanowić podstawy niezmiennych, obiektywnych i absolutnych zasad moralnych. Czy istnieje zatem metoda dociekania filozoficznego, która mogłaby odkrywać i uzasadniać normy etyczne?

Jak łatwo można zauważyć, MacIntyre wielokrotnie podkreśla fundamentalne znaczenie związku, który „zachodzi pomiędzy formami życia społecznego a regułami życia moralnego ludzi³⁵”. Jest to punkt wyjścia jego filozofii. Człowiek nie jest monadą: żyje w społeczeństwie, w nim się kształtuje, w nim odkrywa

32 Tamże, s. 394.

33 A. MacIntyre, *Krótką historia etyki. Filozofia moralności od czasów Homera do XX wieku*, s. 309.

34 Zob. tamże, s. 161, 199.

35 A. Chmielewski, *Wprowadzenie. Filozofia moralności Alasdaira MacIntyre'a*, s. 8.

swe powołanie i rolę, którą (również w społeczeństwie) wypełnia. Nikt nie jest autokreatorem, indywidualistycznym panem samego siebie, nie jest *tabula rasa*. Można by powiedzieć, że każda osoba posiada jakby dwa etapy swego życia: najpierw (jako dziecko, ale ten proces właściwie nigdy się nie kończy) uczy się pewnego postępowania, zachowania, języka właściwego dla danej społeczności, zasad współżycia społecznego. Dopiero po pewnym czasie zaczyna postępować w relacji do tego, czego się nauczył. Może wówczas afirmować lub negować to, co zostało mu wpojone w jego wspólnocie. Jednym słowem: „istotną właściwością przyjmowanej przez nas moralności jest to, że uczymy się jej w ramach i przez sposób życia jakiejś określonej wspólnoty”³⁶. Wspólnota daje nam normy moralne, wskazuje sposoby ich realizacji, także uczy nawyku ich przestrzegania. Ale to nie wszystko. Wspólnota społeczna daje również uzasadnienie dla bycia dobrym moralnie, czyni moralnym podmiotem działania³⁷. Taki pogląd stanowi radykalne potwierdzenie zasady, iż społeczeństwo jest dla jednostki, nie zaś jednostka dla społeczności.

Ucieleśnieniem praktykowanych we wspólnocie norm moralnych, wartości czy cnót są postacie – ideały, stanowiące wzorzec postępowania w danej epoce: grecki obywatel, chrześcijański święty, średniowieczny rycerz czy władca. Są one „moralnymi reprezentantami swojej własnej kultury, a to dzięki temu, że idee oraz teorie moralne i metafizyczne znajdują dzięki tym postaciom możliwość zaistnienia w świecie społecznym. Postacie są maskami wkładanymi przez filozoficzne teorie moralności”³⁸. Postacie są rodzajem personifikacji koncepcji dóbr właściwych dla danej wspólnoty i epoki. Ich zadaniem jest „propagowanie” pewnych zachowań i norm. Jednocześnie pozwalają one ocenić konkretne czyny, ale również cele i dążenia. Na postaciach, reprezentujących poglądy moralne, koncentrują się polemiki i spory moralne toczone w danej kulturze. Dlatego oddziaływanie jest dwustronne: poglądy moralne kształtują ideały, a dyskusje wokół postaci mają wpływ na moralność.

Istotnym *novum* metody MacIntyre’a jest uznanie, iż „badania historyczne są niezbędne dla ustalenia, na czym polega określony punkt widzenia i że tylko w historycznym dialogu dany punkt widzenia jest w stanie wykazać swoją racjonalną wyższość w pewnych konkretnych kontekstach nad konkurencyjnymi punktami widzenia”³⁹. Takie stanowisko stanowi radykalną kontrę wobec dominującej opinii we współczesnej etyce: „Filozofię moralności często pisze się tak, jak gdyby historia tego przedmiotu miała znaczenie tylko wtórne albo poboczne.

36 A. MacIntyre, *Czy patriotyzm jest cnotą?*, [w:] *Komunitarianie. Wybór tekstów*, red. T. Szubka, P. Rymarczyk, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2004, s. 291.

37 Tamże, s. 292–293.

38 A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, s. 69.

39 Tamże, s. 476.

Postawa taka wydaje się wywodzić z przekonania, że pojęcia moralne można badać i rozumieć poza kontekstem ich historii. Niektórzy filozofowie pisali nawet tak, jak gdyby pojęcia moralne należały do gatunku pojęć pozaczasowych i niezmiennych, wyraźnie zarysowanych i określonych, z konieczności posiadających te same cechy na przestrzeni całej swej historii, jak gdyby istniała pewna część języka, którą należy poddać pewnym filozoficznym badaniom i która zasługuje na miano «jedyne go poprawnego języka moralności» (z naciskiem, że może istnieć tylko jeden taki język)⁴⁰. Odwołując się do osiągnięć historii filozofii moralności, MacIntyre stwierdza, że to „bezprawne ignorowanie”⁴¹ szerszego kontekstu ujawnia oczywisty fałsz takiego ahistorycznego i społecznego rozumienia pojęć moralnych, a zapędy takie określa mianem „fałszywych ambicji absolutystycznych”⁴².

Narracja historyczna

Znalezienie właściwej metody dochodzenia do prawdy jest u MacIntyre’a wypadkową wielu czynników, o których była mowa powyżej. Jak pisze Tadeusz Biesaga: „Aby uniknąć wikłania się w wiele nierozwiązanych problemów, przyjmuje on antymetafizyczną i antyepistemologiczną postawę badania i posługuje się zaproponowaną przez siebie metodą narracji historycznej. Metoda ta pozwala mu, jego zdaniem, ujawniać niepowodzenia różnych nowożytnych projektów teorii moralności, przekraczać idiolekty tych projektów i sugerować racjonalność szerszą niż te ograniczenia”⁴³. Koncepcja tej metody zawiera trzy aspekty: etyk musi umieć wskazać i wyjaśnić uporządkowany stan zasad i praktyk, musi umożliwić stwierdzenie stanu nieporządku i dezinterpretacji owych zasad i praktyk, i wreszcie musi racjonalnie wskazać i wyjaśnić historyczne etapy, które przebył zespół tych zasad i praktyk od stanu uporządkowania do stanu nieporządku⁴⁴. Jak z tego wynika, każda teoria moralności ma trzy stadia: jej rozkwit, zniszczenie oraz stopniowe i częściowe odrodzenie jej w zniekształconej postaci. Każda teoria rozwija się na sposób dialektyczny: osiągnięcie – niepowodzenie, porządek – nieporządek.

Dla lepszego zrozumienia MacIntyre podaje dwie definicje narracji historycznej. Pierwsza ma charakter definicji przedmiotowej: „Gdy mówię o narracji

40 A. MacIntyre, *Krótką historia etyki. Filozofia moralności od czasów Homera do XX wieku*, s. 29.

41 Tenże, *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?*, tłum. zbiorowe, Wydawnictwo Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007, s. 50.

42 A. MacIntyre, *Krótką historia etyki. Filozofia moralności od czasów Homera do XX wieku*, s. 335.

43 T. Biesaga, *Alasdaira MacIntyre’a krytyka etyki nowożytnej i współczesnej*, s. 12.

44 A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, s. 213.

historycznej, mam na myśli taką narrację, w której ta druga faza [rozumienie dobra – S.G.] pozostaje tak długo niezrozumiała, dopóki nie zostanie przedstawiona faza pierwsza [powiązanie znaczenia słowa «dobro» z jego cechami występującymi w każdej konkretnej sytuacji jego użycia – S.G.], której z kolei także nie zrozumiemy, zanim nie zrozumiemy również, że to, co nastąpiło potem, było możliwym następstwem tego, co zaszło uprzednio⁴⁵. Postuluje on w ten sposób odrzucenie zarówno subiektywności, jak i absolutnej obiektywności, woluntaryzmu i racjonalizmu, pryncypializmu i utylitaryzmu.

Druga definicja jest funkcjonalna: „Poszczególne czyny identyfikujemy poprzez przywoływanie (w sposób niejawny, jeżeli nie *explicite*) dwóch różnych rodzajów kontekstów. Jak wspomniałem, umieszczamy intencje sprawcy czynu w porządku przyczynowym i czasowym, odwołując się do ich roli w jego historii; umieszczamy je także w odniesieniu do ich roli w historii układu lub układów, do których należą. Postępując w ten sposób – określając przyczynową skuteczność, jaką miały intencje sprawcy w jednym czy kilku kierunkach, i badając, czy jego krótkoterminowe intencje stanowiły element składowy intencji dalekosiężnych czy też nie – sami dopisujemy dalszy ciąg tych historii⁴⁶. Takie ujęcie problemu sprawia, iż zrozumiałość konkretnego czynu jest możliwa jedynie poprzez umieszczenie go w szerszej „narracyjnej sekwencji”⁴⁷.

Czyny zarówno jednostki, jak i całych społeczeństw są zrozumiałe jedynie w historycznym horyzoncie całości ich działań, planów, poglądów. „Pojedynczy czyn, wyrwany z kontekstu życia – słusznie zauważa MacIntyre – jest abstrakcją i nie sposób go w tym oderwaniu zrozumieć właściwie⁴⁸. Właściwe rozumienie moralności i uprawianie etyki jest koniecznie związane z historią, socjologią i historią filozofii. Nie tylko badanie historycznych sporów moralnych musi być poprzedzone zbadaniem ich „historycznej narracji”, ale jedynie w ten sposób można zrozumieć i rozwiązać współczesny kryzys etyki.

Uzasadnienie swojej koncepcji dyskursu moralnego MacIntyre znajduje w fakcie powszechnego we wszystkich kulturach i wszystkich wspólnotach zwyczaju opowiadania opowieści⁴⁹. Takie narracje stanowiły najważniejszą formę edukacji moralnej. Są to zarówno opowieści rodziców dla swych dzieci, baśnie, legendy, sagi, jak i narracje stanowiące dziedzictwo kulturalne wspólnoty. Stanowią one często klucz do zrozumienia danej kultury. Człowiek przez swą osobistą historię

45 A. MacIntyre, *Krótką historia etyki. Filozofia moralności od czasów Homera do XX wieku*, s. 135.

46 A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, s. 372.

47 Zob. tamże, s. 382.

48 J. Filek, *Tęsknota za etyką: Alasdair MacIntyre w poszukiwaniu „porzuconej narzeczonej”*, „Kwartalnik Filozoficzny”, Vol. 1, 1998, s. 145.

49 A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, s. 226–227, 385–386.

staje się „zwierzęciem opowiadającym historię”⁵⁰: zarówno w swych fantazjach, jak i w swym codziennym postępowaniu.

MacIntyre przedstawia zatem narracyjną koncepcję człowieka: jako osoba jestem zarazem podmiotem mojej własnej historii, biegnącej od narodzin do śmierci, jak i podmiotem opowieści opowiadanej przez większą wspólnotę czy społeczność (tak samo jak inni są częścią mej osobistej narracji). Poznać siebie mogę zatem w dwojaki sposób: albo analizując swą własną historię, moje sukcesy i porażki, albo pytając innych członków mej wspólnoty (czy wręcz całą wspólnotę), dlaczego tak postąpiłem/postąpiłeś/postąpiłiśmy. Jest to możliwe dlatego, że życie ludzkie tworzy jedność nie tylko ontyczną, ale także narracyjną. Jest to bardzo ryzykowna teza w świetle dominującej obecnie postmodernistycznej wizji świata, gdzie historia zarówno świata, jak i konkretnej osoby ludzkiej jest chaotycznym zbiorem przypadkowych wydarzeń. MacIntyre opisuje życie ludzkie jako uporządkowaną i spójną opowieść, mającą swój początek (naturę ukierunkowaną na dobro), rozwinięcie (poszukiwanie prawdy o swym dobru i jej realizację) oraz zakończenie (śmierć lub Sąd Ostateczny)⁵¹.

Jednostka ludzka przestaje być zrozumiała zarówno w momencie oderwania jej od ról społecznych, które są jej zadane i które wypełnia (człowiek jako *animal sociale*), jak i wtedy, gdy zostanie rozparcelowana historia jego osobistej egzystencji (narracyjna jedność życia ludzkiego). Człowiek sam się definiuje przez swą społeczną naturę i przez autoopowieść, którą snuje przez całe swe życie: „udane rozpoznanie i rozumienie tego, co ktoś robi, zawsze zmierza do umiejscowienia danego epizodu w kontekście narracji historycznych, narracji opisujących zarówno jednostki, których ów epizod dotyczy, jak i narracji dotyczących układów, w których one działają i odczuwają. Teraz jest już jasne, że czyny innych ludzi stają się dla nas zrozumiałe dlatego, że sam czyn ma zasadniczo charakter historyczny. Forma narracji jest odpowiednia do rozumienia czynów innych ludzi dlatego, że w naszym własnym życiu jesteśmy bohaterami pewnych rozgrywających się narracji oraz dlatego, że przeżywane przez nas wydarzenia ujmujemy w kategorii narracji”⁵².

Traktowanie życia ludzkiego jako całości i jedności pozwala odkryć bardziej antropologiczne wnioski. Telos (Τέλος) jest podstawą tożsamości. Odkrycie sensu swego życia i kierunku, w którym winno ono zmierzać, wypływa z jedności, jaką tworzy historia, plany i dzień obecny konkretnej osoby: przeszłość, przyszłość i terażniejszość. W tym miejscu zbiegają się, tak modne obecnie w filozofii

50 Tenże, *Zadanie dominikańskiego domu studiów we współczesnej Ameryce*, „Teofil”, Vol. 2, 2002, nr 18, s. 88–89.

51 Tenże, *Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych. Encyklopedia, Genealogia i Tradycja*, s. 242.

52 Tenże, *Dziedzictwo cnoty*, s. 378.

anglosaskiej, nurty filozofii działania i filozofii tożsamości. Tożsamość w ujęciu MacIntyre'a nie tylko wypływa z ciągłości i jedności całego życia osoby, ale również wymaga przyjęcia, „że nigdy nie jesteśmy niczym więcej (a czasami nawet mniej) niż tylko współ-autorami naszych własnych narracji”⁵³. Dopiero uznanie tego faktu umożliwia zrozumienie, że „historia mojego życia posiada pewną narracyjną strukturę, wedle której to, kim jestem teraz, jest kontynuacją tego, kim byłem w przeszłości”⁵⁴. Teza o narracyjnej jedności życia ludzkiego jest według niektórych komentatorów próbą rekonstrukcji Arystotelesowskiej koncepcji obiektywnego dobra człowieka po tym, jak nowożytna nauka odrzuciła biologię i fizykę stworzoną przez Arystotelesa⁵⁵.

Warto w tym miejscu przytoczyć krytykę, z jaką się spotyka nie tyle treść, ile forma propagowanego przez MacIntyre'a związku jedności narracji historycznej z jednością życia ludzkiego. Jacek Filek pisze, iż „pogląd MacIntyre'a, że «jedność życia ludzkiego [...] polega na jedności narracji», wydaje mi się postawieniem sprawy na głowie. To nie jedność życia polega na jedności narracji, lecz jedność narracji polega na jedności życia. Życie człowieka nie dlatego posiada jedność, bo posiada historię i można je opowiedzieć, lecz dlatego posiada historię i można je opowiedzieć, że jest jednością podmiotu, podmiotu posiadającego świadomość i pamięć, zdolność rozstrzygnięcia i przyrzekania, dzięki czemu może on właśnie być *podmiotem* swojej historii, a nie tylko jej przedmiotem”⁵⁶. Trudno nie zgodzić się z taką opinią, choć nie ma ona raczej wpływu na sam tok argumentowania za narracją historyczną. MacIntyre nie jest tak jednostronny, jakby chciał tego Filek: „Raz jeszcze pojawia się związek pomiędzy prawdą a wolnością – pisze Szkot. – Tak jak nie możemy być wyjaśnieni jako całkowicie zdeterminowani przez elementy fizyczne i biologiczne, tak też nie jesteśmy jedynie produktami naszego środowiska kulturowego, lecz tymi, którzy aktualnie lub potencjalnie kształtują je”⁵⁷.

Oparcie się jedynie na narracji poszczególnych jednostek, bez próby odnalezienia ponadsubiektywnego sensu osoby i historii wspólnot, byłoby wielkim błędem. Podobnie jak jednostka nie jest zbiorem jej doświadczeń, a wspólnota nie jest prostą sumą jednostek, tak też narracja opowiadana w danej wspólnocie jest czymś więcej, aniżeli zbiorem jednostkowych narracji. Małe wspólnoty i wielkie kultury tworzą swe własne opowieści, przekazując zasady moralne, wzorce

53 Tamże, s. 381.

54 J. Horton, S. Mendus, *Alasdair MacIntyre: After Virtue and After*, [w:] *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, red. J. Horton, S. Mendus, Wiley, Cambridge 1994, s. 9.

55 Zob. R. Gaita, *Virtues, Human Good, and the Unity of a Life*, „Inquiry”, Vol. 26, 1983, s. 419.

56 J. Filek, *Tęsknota za etyką: Alasdair MacIntyre w poszukiwaniu „porzuconej narzeczonej*, s. 146–147.

57 A. MacIntyre, *Jak mamy nauczyć się tego, o czym poucza nas „Veritatis splendor”?*, s. 217.

osobowe czy dobra, do których należy dążyć. Ważna w tych wspólnotowych opowieściach jest pewna wspólna tożsamość i podobieństwo osób współopowiadających tę historię. Innymi słowy, „cokolwiek zrobimy, pod warunkiem że będziemy szli drogą ciągłych poszukiwań odpowiedzi na pytanie o dobro naszego życia, nasze działania wspólnie ustanowią narracyjną jedność. Wszystkie istoty ludzkie dążą do tej jedności, bo jesteśmy «zwierzętami mówiącymi opowieść», tworzymy swoje historie poprzez nasze poszukiwanie *telos*”⁵⁸.

Można tu zauważyć relację zwrotną: jednostka konstytuuje wspólnotę, a wspólnota kreuje jednostkę: „Narracja czyjegokolwiek życia jest częścią powiązanego zbioru narracji”⁵⁹. Tym, co łączy narracje historyczne poszczególnych osób z narracją historyczną ich wspólnoty, są wspólne cele, wspólne dobra (dobra rodzinne, dobra wytwarzane w działalności zawodowej, dobra polityczne czy religijne), a także wspólne projekty i przedsięwzięcia. Wspólnota uczy swych członków, jak dokonywać wyborów spośród danego „koszyka dóbr” i jakimi środkami można je osiągnąć. Opowieści opowiadane przez wspólnoty (w sensie współtworzenia tych narracji przez wszystkich członków owej społeczności) są warunkiem i źródłem koherencji zarówno całej kultury i tradycji wspólnoty, jak i poszczególnych jej zasad, wartości czy systemu cnót. Narracja historyczna pozwala zatem ustawić dociekania moralne we właściwej perspektywie, przekraczając wszelkie partykularyzmy i indywidualizmy: „Postacią dramatyczną jest – jak w eposie – jednostka w swojej roli, jednostka reprezentująca swą wspólnotę. Stąd w pewnym ważkim sensie wspólnota również jest postacią dramatu, odgrywającą narrację *swojej własnej historii*”⁶⁰.

Racjonalność w moralności

Alasdair MacIntyre, filozof proveniencji arystotelesowsko-tomistycznej, buduje swój system na podstawie pewnej racjonalności. Wiele można wywnioskować z tego, co zostało napisane w poprzednich paragrafach. Z pewnością racjonalność ta będzie antyindywidualistyczna, musi się bowiem przejawiać w życiu społecznym i rozwijać się w historii danej wspólnoty. Podobnie rozumiana musi być natura racjonalności w obszarze moralności. Rolą filozofa jest bowiem przede wszystkim określenie, „na czym właściwie polegają kryteria racjonalności i prawdziwości, obowiązujące w tej właśnie dziedzinie”⁶¹.

58 A. Gawkowska, *Nowoczesny etos pod ostrzałem: MacIntyre’a krytyka indywidualistycznego liberalizmu*, „Edukacja Filozoficzna”, Vol. 27, 1999, s. 270.

59 A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, s. 389.

60 Tamże, s. 266.

61 Tamże, s. 469.

MacIntyre uważa racjonalność za konstytutywną cechę człowieka, którą możemy zaobserwować w codziennych konwersacjach, dyskusjach, racjonalnych sporach zarówno między jednostkami, jak i między kulturami: „Pewne umiejętności wspólne są ludziom i roślinom, na przykład zdolność odżywiania się i wzrostu, inne – świadomość i czucie – są wspólne ludziom i zwierzętom. Ale racjonalność przysługuje wyłącznie ludziom. A zatem aktywność specyficznie ludzka polega na posługiwaniu się władzami racjonalności, a specyficznie ludzka doskonałość polega na właściwym i sprawnym posługiwaniu się nimi”⁶². Jest to oczywiście wyraźne nawiązanie do filozofii Arystotelesa; człowiek nie tylko działa w sposób racjonalny, ale również na drodze retrospekcji może zrozumieć swe postępowanie, a także wytłumaczyć je innym istotom ludzkim. (Taką definicję czynu moralnego postuluje MacIntyre: zdarzenie, które można – poprzez jego racjonalny opis – powiązać z intencjami, motywami, uczuciami, celami etc., tak by było ono intersubiektywne i komunikowalne⁶³.)

„Racjonalność przejawiamy zatem w dwóch rodzajach działalności: w myśleniu, w którym rozumowanie jest tym, co stanowi samą tę czynność, oraz w czynnościach innych niż myślenie, w których albo udaje się nam, albo nie udaje przestrzegać zasad rozumu”⁶⁴. Pierwsza działalność to metafizyka (w klasycznym rozumieniu), natomiast druga to etyka. Bardzo niebezpieczne są wszelkie próby uprawiania tej drugiej w oderwaniu od pierwszej, co próbuje zrobić – między innymi – filozoficzny liberalny indywidualizm: „Wedle liberalnego ujęcia moralności to, gdzie i od kogo nauczyłem się moralnych zasad i nakazów, nie ma i nie może mieć znaczenia dla treści moralności oraz dla natury mego stosunku do niej, tak jak nie ma znaczenia dla treści matematyki i dla natury mego stosunku do prawd matematyki to, gdzie i od kogo nauczyłem się zasad i nakazów matematyki”⁶⁵. MacIntyre nazywa to *unitary conception of rationality*, która polega na założeniu, iż istnieje „ważny i uczciwy obserwator, niezaślepiiony i niezwindziany” dogmatami jakiegoś uprzedniego zaangażowania, który będzie potrafił bezstronnie zrelacjonować fakty⁶⁶. Jest to absolutnie niemożliwe. Nie istnieje bowiem transcendentna czy absolutna perspektywa w racjonalności moralności: każdy obserwator posiada jakieś przedzałożenia, przekonania, żyje w konkretnym czasie i konkretnej wspólnotcie – jednym słowem ma pewne subiektywne ograniczenia.

62 A. MacIntyre, *Krótką historia etyki. Filozofia moralności od czasów Homera do XX wieku*, s. 100.

63 Tenże, *Dziedzictwo cnoty*, s. 374.

64 Tenże, *Krótką historia etyki. Filozofia moralności od czasów Homera do XX wieku*, s. 102.

65 Tenże, *Czy patriotyzm jest cnotą?*, s. 291.

66 Tenże, *Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych*, s. 39.

Jednocześnie konieczny jest jakiś konsensus pomiędzy różnymi zestawami owych „przedteoretycznych przekonań i sądów”⁶⁷. Racjonalność sama w sobie musi być powszechna – zdaniem MacIntyre’a (i filozofów klasycznych) wypływa ona bowiem z natury człowieka jako *homo sapiens*. Pytanie dotyczy zatem możliwości stworzenia wspólnej i obiektywnej płaszczyzny dociekań moralnych, na gruncie której można byłoby ocenić poszczególne koncepcje dokonywania sądów moralnych: „problem kryteriów, którymi należy się posługiwać w ocenach moralnych, z całą pewnością nie może być uznany za problem moralny, ale nie filozoficzny, czy też za filozoficzny, ale nie moralny. Oczywiście wyjaśnienie problemów pojęciowych nie jest samo przez się pełnym wyjaśnieniem tego, jak należy postępować lub osądzać, ale w pewnym stopniu zakreśla granice możliwego postępowania moralnego. Zadania moralisty i zadania filozofa nie są tożsame, ale nie są też całkowicie odmienne”⁶⁸.

Poszukiwanie przez Alasdaira MacIntyre’a racjonalności przekraczającej nierozwiązywalne problemy poświeceniowych systemów etycznych ma go doprowadzić do stworzenia – bądź odkrycia – płaszczyzny, na gruncie której będą możliwe racjonalne dociekania moralne⁶⁹. Tylko racjonalne badanie moralności uprawomocnia bowiem „cały sens etyki – teoretycznej jak i praktycznej”, który „polega na tym, aby umożliwić człowiekowi przejście od jego obecnego stanu do jego prawdziwego celu”⁷⁰.

Racjonalność jako tradycja

Koncepcja racjonalności wypracowana przez Alasdaira MacIntyre’a oparta jest na mocnym założeniu, że „nie ma racjonalności poza tradycją. Istoty ludzkie są zwykle osadzone w pewnych kontekstach, które nadają znaczenie ich życiu. Każde rozumowanie ma miejsce w obrębie jakiejś tradycji. Nawet jeśli ktoś chce zmienić lub odrzucić pewną tradycję, musi zaistnieć wewnątrz niej, aby wiedzieć, co odrzucić”⁷¹. Jeśli zatem istnieją rozmaite tradycje, posługujące się różnymi językami, to istnieją również rozmaite racjonalności, które są konstytuowane przez te tradycje i jednocześnie same podtrzymują w istnieniu tradycje, z których

67 Tamże, s. 219.

68 A. MacIntyre, *Krótką historia etyki. Filozofia moralności od czasów Homera do XX wieku*, s. 45.

69 Zob. T. Biesaga, *Alasdaira MacIntyre’a krytyka etyki nowożytnej i współczesnej*, s. 14.

70 A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, s. 115.

71 A. Gawkowska, *Nowoczesny etos pod ostrzałem: MacIntyre’a krytyka indywidualistycznego liberalizmu*, s. 268.

wyrosły. Nie ma racjonalności niezależnych od tradycji – amerykański filozof pisze zawsze o „praktycznej-racjonalności-tej-lub-owej-tradycji”⁷².

Z namysłu MacIntyre’a wynika, iż „terminy zyskują znaczenie tylko w określonych kontekstach, wiążą się z formami praktyki społecznej i nie mogą być rozpatrywane ahistorycznie bez szkody dla ich sensowności. Jeśli więc szukać warunków racjonalnej dyskusji, znaleźć je można nie przez odwołanie do rzekomo uniwersalnych, bezosobowych kryteriów, lecz dzięki nawiązaniu do tradycji, która gwarantuje spójny kontekst teoretyczno-praktyczny”⁷³. Każda tradycja ze swej natury, w obliczu zbliżającego się kryzysu epistemologicznego (ale również w sytuacji normalnej), jest w stanie wskazać racjonalne kryteria wyboru norm i zasad moralnych. Nośnikiem racjonalności jest tradycja, która przywłaszcza sobie pewne doświadczenia historyczne, z których wyprowadza pewne nauki na przyszłość. Racjonalność dociekania tworzonego (*constituted*) przez tradycję i tworzącego (*constitutive*) tradycję jest podstawą rozwoju tradycji⁷⁴. Każde filozoficzne rozważanie rozpoczyna się z pewnego historycznego punktu wyjścia: określonych przekonań, instytucji, praktyk.

MacIntyre przyznaje, że jego koncepcja racjonalności jako ucieleśnianej w intelektualnej i społecznej tradycji łatwo może zostać niezrozumiana. Chyba że weźmiemy pod uwagę „cztery przemyślenia”⁷⁵. Pierwsze z nich mówi, iż uzasadnienie argumentacji polega na opowiedzeniu, jak sobie ona „radziła” do tej pory, czy była skuteczna w rozwiązywaniu rodzących się problemów. Drugie wymaga uzasadniania każdej doktryny w jej historyczno-społecznym kontekście, a nie w oderwaniu od niego. Trzecie przemyślenie ma podwójny wymiar: różnorodność tradycji wynika z różnorodności szeroko pojętych doświadczeń różnych wspólnot, zaś ów fakt różnorodności tradycji nie pociąga za sobą niemożności racjonalnego rozstrzygnięcia ich niezgodności. Po czwarte, stworzone przez tradycję i tworzące tradycję racjonalne dociekanie moralne nie może być wyjaśnione w oderwaniu od swych konkretnych przykładów, którym można nadać wartość prawdy lub fałszu.

Te „cztery przemyślenia” są jakby wypunktowaniem najważniejszych elementów koncepcji racjonalności w ujęciu MacIntyre’a: rola narracji historycznej, zrelatywizowanie racjonalności do wspólnoty, w której jest tworzona, istnienie ponadpartykularnych kryteriów oceny tradycji oraz konieczność odwołania się do cnoty roztropności, umożliwiającej zastosowanie ogólnych norm w konkretnej sytuacji. Koncepcji dociekań moralnych w ujęciu MacIntyre’a nie da się

72 A. MacIntyre, *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?*, s. 467.

73 S. Gromadzki, *Odrzucona tradycja, czyli MacIntyre’owskie przeformułowanie filozofii moralności Fryderyka Nietzschego*, „Edukacja Filozoficzna”, Vol. 28, 1999, s. 281.

74 A. MacIntyre, *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?*, s. 477, 480, 519.

75 Zob. tamże, s. 56–59.

ująć na kilkunastu stronach, ale już te cztery punkty pozwalają zrozumieć, jak nowatorskie i niebanalne spojrzenie proponuje nam od czterdziestu lat Alasdair MacIntyre.

Zakończenie

Ujęcie tradycji w sposób przedstawiony przez szkocko-amerykańskiego etyka pozwala znaleźć analogię jego koncepcji metaetycznej do społecznego procesu, stanowiącego zmianę paradygmatu, autorstwa Thomasa Kuhna⁷⁶. Według Kuhna paradygmat (podobnie jak u MacIntyre'a tradycja) rozwija się przez ustawiczną walkę pomiędzy poszczególnymi teoriami. Doznawane porażki przyspieszają odrzucenie starego, a powstanie nowego paradygmatu (MacIntyre: tradycji), natomiast „okazywanie hartu” przez dany paradygmat umacnia jego pozycję w świecie nauk i umożliwia jego coraz lepsze przystosowanie się i efektywniejsze rozwiązywanie problemów. Równie ważną rolę jak w koncepcji Kuhna odgrywa język stosowany w danej tradycji: posiada on swoje wewnętrzne zasady i pojęcia umożliwiające wzajemne zrozumienie się uczestników jednej tradycji⁷⁷.

Dociekania moralne posiadają zatem wiele aspektów, które w koncepcji MacIntyre'a tworzą dość spójny, choć niedomknięty system⁷⁸. Książd prof. Tadeusz Biesaga w wielu swoich pracach (także we wczesnych książkach: *Zarys metaetyki*⁷⁹ i *Spór o normę moralności*⁸⁰) porusza problemy metaetyczne, zajmując się także paradygmatami dyskursu etycznego. Współczesna etyka cnót stanowi jeden z dominujących dziś – przynajmniej w świecie anglosaskim, choć i w Polsce nabiera coraz większego znaczenia – nurtów nie tylko etycznych i bioetycznych, ale także metaetycznych. Warto znać przynajmniej jego podstawowe założenia; nie tylko dlatego, że stanowiły i nadal stanowią przedmiot zainteresowania Tadeusza Biesagi, ale przede wszystkim dlatego, że dają one bardzo ciekawe narzędzia do badania współczesnej moralności i krytykowania błędnych nurtów etycznych.

76 Zob. A. Chmielewski, *Wprowadzenie. Filozofia moralności Alasdaira MacIntyre'a*, s. xxiv, xl-xli

77 Zob. A. MacIntyre, *A partial Response to my Critics*, [w:] *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, red. J. Horton, S. Mendus, Wiley, Cambridge 1994, s. 296.

78 Ten system starałem się domknąć w swojej książce *Etyka chrześcijańska dla postchrześcijańskiej*, uzupełniając etykę cnót MacIntyre'a filozofią prawa naturalnego Johna Finnis'a oraz etyką sumienia Johna Henry'ego Newmana.

79 T. Biesaga, *Zarys metaetyki*, Drukarnia Towarzystwa Salezjańskiego, Kraków 1996.

80 Tenże, *Spór o normę moralności*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 1998.

Bibliografia

- BIESAGA T., *Alasdair MacIntyre'a krytyka etyki nowożytnej i współczesnej*, „Analecta Cracoviensia”, Vol. 28, 1996, s. 3–14.
- Biesaga T., *Cnoty w praktyce medycznej w ujęciu Edmunda D. Pellegrino*, [w:] *40 lat filozofii w uczelni papieskiej w Krakowie*, red. J. Jagiełło, Wydawnictwo Naukowe UPJPII, Kraków 2018, s. 167–191.
- Biesaga T., *Etyka cnót w etyce medycznej*, „Medycyna Praktyczna”, Vol. 3, 2006, s. 20–23.
- Biesaga T., *Niepowodzenia nowożytnego i współczesnego projektu etyki*, [w:] *Spór o etykę*, red. J. Pawica, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1999, s. 133–142.
- Biesaga T., *Spór o normę moralności*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 1998.
- Biesaga T., *Współczesny renesans Arystotelesa etyki cnót*, [w:] *O metafizyce Arystotelesa*, red. A. Maryniarczyk i in., Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2017, s. 479–498.
- Biesaga T., *Zarys metaetyki*, Drukarnia Towarzystwa Salezjańskiego, Kraków 1996.
- Chmielewski A., *Niewspółmierność, nieprzekładalność, konflikt, relatywizm we współczesnej filozofii analitycznej*, „Edukacja Filozoficzna”, Vol. 27, 1999, s. 239–244.
- Chmielewski A., *Wprowadzenie. Filozofia moralności Alasdaira MacIntyre'a*, [w:] A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996, s. vii–lviii.
- Chmielewski A., *Wprowadzenie*, [w:] A. MacIntyre, *Krótką historia etyki. Filozofia moralności od czasów Homera do XX wieku*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 7–10.
- Filek J., *Tęsknota za etyką: Alasdair MacIntyre w poszukiwaniu „porzuconej narzeczonej”*, „Kwartalnik Filozoficzny”, Vol. 1, 1998, s. 129–159.
- Gałecki S., *Etyka chrześcijańska dla postchrześcijańskiej epoki*, Universitas, Kraków 2020.
- Gaita R., *Virtues, Human Good, and the Unity of a Life*, „Inquiry”, Vol. 26, 1983, s. 407–424.
- Gawkowska A., *Nowoczesny etos pod ostrzałem: MacIntyre'a krytyka indywidualistycznego liberalizmu*, „Edukacja Filozoficzna”, Vol. 27, 1999, s. 265–274.
- Gromadzki S., *Odrzucona tradycja, czyli MacIntyre'owskie przeformułowanie filozofii moralności Fryderyka Nietzschego*, „Edukacja Filozoficzna”, Vol. 28, 1999, s. 280–297.
- Haldane J., *MacIntyre's Thomist Revival: What Next?*, [w:] *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, red. J. Horton, S. Mendus, Wiley, Cambridge 1994, s. 91–107.
- MacIntyre A., *A partial Response to my Critics*, [w:] *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, red. J. Horton, S. Mendus, Wiley, Cambridge 1994, s. 283–304.
- MacIntyre A., *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?*, tłum. zbiorowe, Wydawnictwo Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007.

- MacIntyre A., *Czy patriotyzm jest cnotą?*, [w:] *Komunitarianie. Wybór tekstów*, red. T. Szubka, P. Rymarczyk, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2004, s. 285–304.
- MacIntyre A., *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996.
- MacIntyre A., *Jak mamy nauczyć się tego, o czym poucza nas „Veritatis splendor”?*, „Roczniki Filozoficzne”, Vol. 43–44, 1995–1996, s. 203–223.
- MacIntyre A., *Krótką historia etyki. Filozofia moralności od czasów Homera do XX wieku*, tłum. A. Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.
- MacIntyre A., *Moral Rationality, Tradition, and Aristotle: A Reply to Onora O’Neill, Raimond Gaita and Stephen R. L. Clark*, „Inquiry”, Vol. 26, 1983, s. 447–466.
- MacIntyre A., *Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych. Encyklopedia, Genealogia i Tradycja*, tłum. M. Filipczuk, Wydawnictwo Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2009.
- MacIntyre A., *Zadanie dominikańskiego domu studiów we współczesnej Ameryce*, „Teofil”, Vol. 2, 2002, nr 18, s. 79–94.
- Mason A., *MacIntyre on Liberalism and its Critics: Tradition, Incommensurability and Disagreement*, [w:] *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, red. J. Horton, S. Mendus, Wiley, Cambridge 1994, s. 225–244.
- Taylor C., *Justice After Virtue*, [w:] *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, red. J. Horton, S. Mendus, Wiley, Cambridge 1994, s. 16–43.

PIOTR S. MAZUR

UNIwersytet Ignatianum w Krakowie

Karola Wojtyły metoda obiektywizacji doświadczenia bycia człowiekiem

Wprowadzenie

Jednym z kluczowych problemów filozofii człowieka jest zagadnienie jaźni i podmiotowości. Mimo braku zgody w kwestii podstawowych faktów dotyczących podmiotu doświadczenia bycia człowiekiem jest przedmiotem ciągłego zainteresowania zarówno nauk szczegółowych jak i filozofii¹. Dążąc do wyjaśnienia takich faktów, jak świadomość, samowiedza, intencjonalność czy refleksja, nie można bowiem doświadczenia tego pominąć, nawet jeśli nie uznaje się go za źródło wiarygodnej wiedzy o człowieku. Z kolei uznanie prawdziwości treści doświadczenia wewnętrznego wymaga poznawczej obiektywizacji jego wyników. Staje się to konieczne z uwagi na to, że – jak podkreślał już Arystoteles – nie jest możliwe zbudowanie wiedzy o tym, co jednostkowe (*de singulari non est scientia*). Zatem roszczenie, aby dane doświadczenia wewnętrznego stanowiły podstawę naukowego poznania (przynajmniej takiego, jakie umożliwia filozofia)

1 Jak podkreślają S. Gallagher i D. Zahavi, filozofowie i naukowcy są podzieleni w kwestii tego, czy pojęcie jaźni w ogóle jest zasadne. Nie ma zgody ani co do tego, czy jest ono czymś realnym, czy tylko konstruktem teoretycznym, ani co do metody jego badania. Przekonanie fenomenologów (E. Husserl, J.P. Sartre) o niekonieczności istnienia *ego*, jako podmiotu jednoczącego wszystkie doświadczenia, dopełnia naturalistyczny neurosceptycyzm, według którego „ja” nie mieści się w naukowej wizji świata. Zob. S. Gallagher, D. Zahavi, *Fenomenologiczny umysł*, tłum. M. Prokopski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2015, s. 288–291. Ponadto stosunek do ludzkiej jaźni jest również różny: od przyjęcia jej za coś realnego (choć niekiedy biologicznie uwarunkowanego – J.R. Searle), bez czego nie da się człowieka wyjaśnić, aż po coś, co nie istnieje i bez czego można się obejść nie tylko w wyjaśnianiu świata, ale także bytu ludzkiego (Th. Metzinger).

wymaga wskazania sposobu (metody) przejścia od tego, co subiektywne, do tego, co intersubiektywne. I właśnie zarysu takiej metody dostarcza K. Wojtyła w swoim studium *Osoba i czyn*². Dążenie do całkowitego usunięcia, a przynajmniej do ograniczenia wad doświadczenia wewnętrznego, podyktowane jest tym, że daje ono wgląd nie tylko w podmiotową jaźń, ale także w dynamizm, sprawczość, a ostatecznie w naturę osoby ludzkiej i jej ontyczny status.

Subiektywizm czy subiektywność?

Kluczowe znaczenie dla prowadzonych przez Wojtyłę analiz ma odróżnienie subiektywności i subiektywizmu, którego nie dostrzega się w tych koncepcjach, uznających sferę podmiotową *ex definitione* za subiektywną, a więc pozbawioną obiektywności koniecznej do tego, aby być źródłem naukowego poznania. Podejście to rodzi jednak paradoks dążenia do wyjaśnienia faktu człowieka z pominięciem doświadczenia bycia człowiekiem. Wojtyła stoi na przeciwnym stanowisku, twierdząc, że nie da się wyjaśnić człowieka i jego sprawczości z pominięciem tego doświadczenia. Mając jednak świadomość trudności związanych z tym doświadczeniem, które uwidoczniły się w kontekście nowożytnej filozofii podmiotu, dokonuje odróżnienia subiektywności od subiektywizmu. Subiektywność jako podmiotowość, czyli rzeczywistość ludzkiego „ja”, jest czymś innym niż subiektywizm, czyli określona postawa myślowa uzależniająca wszystko od własnego poglądu.

Zdaniem Wojtyły subiektywizmu nie da się pogodzić ani z ujęciem realnych przedmiotów, ani – co istotniejsze – z poznaniem ludzkiej podmiotowości. Subiektywizm nie wynika z prymatu podmiotowości, lecz z absolutyzacji świadomości. Absolutyzacja ta polega na wypchnięciu z doświadczenia wewnętrznego obecności realnego podmiotu i zajęcia jego miejsca przez świadomość z jej treściami. „Odkąd (...) świadomość przestaje być rozumiana jako aspekt, odtąd też przestaje tłumaczyć subiektywność, czyli podmiotowość człowieka i jego czynów, a sama staje się namiastką podmiotu. Według subiektywizmu świadomość jest całościowym i wyłącznym podmiotem – podmiotem przeżyć oraz wartości (...).

2 Termin „metoda” może być różnie rozumiany. S. Kamiński wskazuje, że metodą naukową może być „sam tok operacji przy stawianiu zagadnień, ich rozwiązywaniu, a także uzasadnianiu i systematyzowaniu odpowiedzi, bądź także zespół założeń przyjętych jako ramy lub wytyczne badania (...), bądź wreszcie ogół czynności i środków zastosowanych do sprawnego osiągnięcia rezultatów badania”. S. Kamiński, *Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauki*, Wydawnictwo Naukowe KUL, Lublin 1998, s. 202. Proponowane tu rozumienie terminu „metoda” obejmuje zarówno ogólne wskazania dotyczące sposobu postępowania przy badaniu doświadczenia wewnętrznego, jak i przynajmniej najogólniejszy zarys toku prowadzonych działań poznawczych.

Ale, niestety, zarówno te przeżycia, jak też wartości przestają w tym założeniu być czymś rzeczywistym³. Granicą ujęć podmiotowości zachowujących obiektywny, a zarazem realistyczny charakter jest uznanie samowiedzy⁴. Dlatego tylko świadomość „zintegrowana” z samowiedzą ma wymiar przedmiotowy, stając się podstawą poznania podmiotowości, a nie jej konstruowania.

Subiektywność jest stwierdzana dzięki świadomości, ale nie jest jej wytworem. Jest ona przeżyciem własnej podmiotowości danym wraz ze spełnianiem swoich aktów (czynów). Przeżywane w niej fakty sprawczości, czynu czy odpowiedzialności moralnej mają charakter obiektywny, choć tę „obiektywność i realność” mają one jedynie w subiektywności człowieka⁵. Podobnego zdania jest D. von Hildebrand, który wskazując na różne znaczenia terminu „subiektywny”, pisze: „(...) jeśli termin «obiektywny» oznacza rangę i godność rzeczywistości, to takie subiektywne realności jak akty osobowe, np. radość, miłość, przeświadczenie, wiara i poznanie, są realnościami w pełni obiektywnymi. Są one bardziej «metafizyczne» niż kamienie i procesy w materialnym kosmosie⁶. Zsubiektywizowanie tych rzeczywistości poprzez odwołanie do pobocznego znaczenia subiektywności zdaniem niemieckiego filozofa polega na pomieszaniu znaczenia ontologicznego z teoriopoznawczym. Istnienie czegoś w świadomości rzeczywiście różni się od istnienia w rzeczywistości. Dlatego dom istniejący w rzeczywistości istnieje w umyśle tylko subiektywnie. Jednakże podmiotowe akty i przeżycia (radość, chcenie, poznanie) „z chwilą ich spełnienia stają się (...) rzeczywistymi «częściami» realności ontycznej – osoby⁷. Błędem jest więc ich pomieszanie z bytami wirtualnymi.

Uwzględnienie aspektu subiektywności ma kluczowe znaczenie do właściwego odczytania obiektywnego faktu, jakim jest ludzka sprawczość i czyn. Zdaniem Wojtyły nie wystarcza tu ujmowanie ludzkiej podmiotowości w zakresie poznania metafizycznego i obecnej w niej kategorii *suppositum* jako podmiotu istniejącego w sobie. Podmiotowość taka oderwana jest bowiem od swojego źródłowego, doświadczalnego wymiaru, ze szkodą dla poznania samego człowieka. Jeśli jednak nawet to klasyczne ujęcie bytu jako substancji-podmiotu bytującego w sobie nie jest w pełni adekwatne do poznania ludzkiego „ja”, to tym bardziej nie są wystarczające ujęcia bytu ludzkiego odwołujące się wyłącznie do doświadczenia zewnętrznego proponowane w naukach szczegółowych i w niektórych

3 K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Wydawnictwo Naukowe KUL, Lublin 2011, s. 106–107.

4 Zob. tamże, s. 107.

5 Zob. tamże, s. 106.

6 D. von Hildebrand, *Czym jest filozofia?*, tłum. P. Mazanka, J. Sidorek, Wydawnictwo WAM, Kraków 2012, s. 156.

7 Tamże.

koncepcjach filozoficznych. To bowiem, co właściwe jest człowiekowi, i przez co ujawnia się jego człowieczeństwo, jest dostępne w doświadczeniu wewnętrznym w sferze jego przeżyć i doświadczeń. Zatem obiektywne i realnie istniejące fakty podmiotowe, dostępne w świadomości i dzięki świadomości, mogą być ujęte i poznane tylko poprzez zastosowanie odpowiedniej metody poznania, która unikając subiektywizmu, dociera poznawczo do subiektywności.

Specyfika doświadczenia człowieka

Wojtyła podkreśla znaczenie doświadczenia w poznaniu człowieka, ale jednocześnie odrzuca fenomenalizm z jego redukcjonistycznym podejściem do faktu człowieka. Doświadczenia nie powinno się redukować do układu funkcji i treści, jakich dostarczają zmysły. Odwołując się do rozstrzygnięć fenomenologii, proponuje, by przez „doświadczenie” rozumieć taki akt poznawczy, w którym bezpośrednio dociera się do ujmowanej rzeczywistości, niezależnie od tego, czy dotyczy on stanów zewnętrznych czy wewnętrznych podmiotu. Podkreśla też, że rezultat takiego ujęcia jest znacznie bogatszy, niż to, co ujmują ludzkie zmysły: „Nie sposób zgodzić się z tym, że doświadczenie ogranicza się w ujęciu (...) faktu do samej «powierzchni»; do zespołu treści zmysłowych (...). Każde ludzkie doświadczenie jest zarazem jakimś zrozumieniem tego, czego doświadczam”⁸.

Takie rozumienie doświadczenia, aczkolwiek nie neguje obecności w nim warstwy fenomenalnej, zakłada znacznie bogatszy kontakt poznawczy człowieka z przedmiotem, niż tylko to, za pośrednictwem czego ujmuje on zjawiskową, materialną stronę rzeczy. W doświadczeniu bierze bowiem udział ludzki rozum, umożliwiając, obok zmysłowego, również intelektualny ogląd faktu. Dlatego odwołując się do analizowanego przez siebie czynu ludzkiego, Wojtyła podkreśla, że doświadczenie spełniania czynu zawiera również jego ogląd intelektualny. Natomiast powtarzalność doświadczenia czynu każe traktować go jako „oczywistość”, będącą unaocznieniem (poznawczą automanifestacją) tego faktu i zarazem jego rozumieniem jako „czynu osoby”.

Polski filozof zgadza się z fenomenalistami, że doświadczenie ma wymiar jednostkowego i niepowtarzalnego aktu, ale twierdzi, że do takiego jednostkowego

8 K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 58. Mimo że Wojtyła nie podnosi osobno tego wątku, to nie powinno się wiązać „zrozumienia” jako części doświadczenia z procesami myślowymi, które są już interpretacją tego doświadczenia. Zrozumienie byłoby tu spontanicznym uchwyceniem tego (rzeczywistości), na co wskazują rozumowi zmysły, zamiast kreowaniem różnorodnych sensów tego doświadczenia. Dążenie do uchwycenia i drobiazgowej analizy stanów bytowych wskazuje na realistyczne ukierunkowanie filozofii Wojtyły, który stany bytowe ludzkiego podmiotu stawia przed myśleniem o podmiocie.

aktu nie może zostać ono zredukowane, gdyż zawsze stanowi część doświadczenia człowieka jako całości⁹. Zatem, tak jak nie jest uzasadnione izolowanie aspektu fenomenalnego doświadczenia od aspektu intelektualnego, tak również nie jest uzasadnione izolowanie pojedynczego doświadczenia od innych doświadczeń. Fakt człowieka jako przedmiotu wyłania się zarówno z poszczególnych doświadczeń, jak i z ich całości. Doświadczenie bycia człowiekiem, nie negując wyjątkowości i неповtarzalności poszczególnych przeżyć, stanowi ich „sumę”, „wypadkową”, „całokształt”. Każde z pojedynczych przeżyć, będąc samo w sobie doświadczeniem, oddziałuje i w ten sposób formuje całość ludzkiego doświadczenia. To ostatnie jest „jednością wielu doświadczeń”, która z każdym pojedynczym doświadczeniem ubogaca się i obiektywizuje. Do specyfiki tak pojmowanego doświadczenia człowieka należy również to, że ma ono charakter ciągły, że – wbrew fenomenalistom – nie kończy się na odbieraniu wrażeń. „Doświadczenie człowieka – tego człowieka, którym jestem ja sam – trwa tak długo, jak długo zachodzi ów bezpośredni kontakt poznawczy, którego «ja» jestem z jednej strony podmiotem, a z drugiej strony przedmiotem”¹⁰.

Z koncepcji Wojtyły wyłania się złożona koncepcja faktu człowieka obejmująca sferę jego przedmiotowości i podmiotowości, oraz złożona koncepcja doświadczenia, które, choć w każdym jednostkowym przypadku jest autentycznym doświadczeniem ludzkim (bycia człowiekiem), to nie jest tylko jednostkowym aktem¹¹. Jest ono rezultatem ciągłego, a zarazem mającego charakter zmysłowy (fenomeny) oraz intelektualny (zrozumienie) kontaktu poznawczego człowieka z sobą samym jako podmiotem i przedmiotem, w wyniku którego wytwarza się „całokształt doświadczenia” samego siebie. Dlatego także doświadczenie człowieka może być pojmowane jako „styk” czy „kontakt poznawczy z sobą samym”. „Kontakt ten ma charakter doświadczalny ponieważ wciąż, a równocześnie za każdym razem, kiedy zostaje nawiązany”¹².

W zaproponowanej przez Wojtyłę koncepcji czynniki umożliwiające obiektywizację doświadczenia człowieka zawarte są już w samym tym doświadczeniu. Można do nich zaliczyć: 1) ciągłość i jedność całości doświadczenia człowieka; 2) powtarzalność pojedynczych doświadczeń (przeżyć) wchodzących w całość doświadczenia człowieka; 3) uwzględnienie jednocześnie zmysłowych i intelektualnych komponentów zarówno pojedynczych przeżyć, jak i całości

9 Zob. tamże, s. 52.

10 Tamże, s. 52.

11 Więcej na temat doświadczenia wewnętrznego w ujęciu Karola Wojtyły zob. G. Hołub, P. Mazur, *The Experience of Human Being in the Thought of Karol Wojtyła*, „Filosofija. Sociologija”, Vol. 28, 2017, nr 1, s. 73–83.

12 K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 51.

doświadczenia człowieka¹³. Metoda obiektywizacji tego doświadczenia musi więc uwzględniać bogactwo jego treści i zachodzące w nim relacje.

Problem poznawczej obiektywizacji doświadczenia wewnętrznego

Źródłem doświadczenia człowieka są nie tylko dane doświadczenia wewnętrznego, ale również to wszystko, co jest dostępne od zewnątrz. Dopelnieniem tego doświadczenia są też liczne relacje pierwszoosobowe, opisujące różne aspekty doświadczenia bycia człowiekiem. Komunikowanie doświadczenia na różnych poziomach (naukowym i potocznym) przyczynia się do poszerzenia doświadczenia człowieka. Poznanie to nie tylko poszerza zrozumienie, ale zwrotnie staje się także sposobem wpływu na samo doświadczenie. Wojtyła odrzuca jednak tezę, że wiedza ta zniekształca samo doświadczenie. Raczej zdaje się twierdzić, że tak uzyskana wiedza, mając swoje źródło w doświadczeniu, pozwala rozjaśniać, multiplikować czy dopełniać ujęcie własnego „ja”¹⁴.

Dwojaki sposób doświadczania człowieka jest źródłem złożoności faktu człowieka, ale też rzutuje na sposób traktowania samego doświadczenia. Dlatego, obok problemu niestabilności doświadczenia wewnętrznego, pojawia się także kwestia nietożsamości treści doświadczenia wewnętrznego i zewnętrznego. Szukając rozwiązania tych trudności, Wojtyła odwołuje się do obecności w doświadczeniu wewnętrznym czynnika intelektualnego. Doświadczenie samego siebie nie ma charakteru czysto przeżyciowego, bo wiąże się z rozumieniem. Rozumienie to jest skutkiem działania ludzkiego rozumu, który poprzez klasyfikacje i rozróżnienia porządkuje i stabilizuje doświadczenie. Ujmując w nim aspekty ogólne (gatunkowe), właściwe dla doświadczania ludzkiego jako ludzkiego (aspekt gatunkowy), umożliwia nakładanie się na siebie różnych konkretnych doświadczeń podmiotu¹⁵. Dzięki temu również doświadczenia człowieka od zewnątrz i od wewnątrz, mimo swojej złożoności i niewspółmierności, układają się w całościowy jego obraz. Wojtyła odrzuca przy tym pogląd, że rozum pełni funkcję poznawczego *apriori*. Rozum bowiem nie tyle wytwarza treści poznania, ile – właśnie z uwagi na swój umysłowy charakter – ujmuje elementy wspólne i charakterystyczne dla różnych doświadczeń i różnych aspektów doświadczenia¹⁶.

13 Wojtyła nie chodzi tu o aprioryczne komponenty ujmowania doświadczenia.

14 Zob. tamże, s. 53.

15 Zob. tamże, s. 54.

16 W podejściu tym Wojtyła wyraźnie odwołuje się do tradycji arystotelesowskiej, w której rozum jest władzą możliwością duchową zdolną do uchwytywania ogólnych (istotowych) aspektów rzeczy.

Istotnym czynnikiem stabilizacji przez rozum doświadczenia wewnętrznego jest jego powtarzalność, która nadaje mu cechy trwałości i ciągłości. Umożliwia to poznawcze uchwycenie przez rozum istoty danego faktu obecnego w doświadczeniu wewnętrznym. Wielość doświadczeń wewnętrznych i ich podobieństwo połączone z powtarzalnością stanowi więc ważny czynnik obiektywizacji poznania. Koncepcję stabilizacji treści doświadczenia wewnętrznego przez jego powtarzalność i ujęcie przez rozum jego zasadniczych cech uzupełnia Wojtyła o koncepcję porównania (odniesienia) ujętych w ten sposób treści do doświadczenia zewnętrznego, nie zrównując jednak ich rezultatów poznawczych. Uznaje bowiem, że oba doświadczenia (wewnętrzne i zewnętrzne) są wyrazem prawdy o byciu ludzkim, ale zakresy ujęcia tego faktu nie są identyczne, lecz krzyżują się. Dlatego wzajemna sprawdzalność treści doświadczenia wewnętrznego i zewnętrznego jest możliwa w takim zakresie, w jakim treści te są identyczne. Doświadczenie zewnętrzne staje się wówczas punktem odniesienia dla ujęcia i stabilizacji treści doświadczenia wewnętrznego. Z kolei doświadczenie wewnętrzne dopełnia od strony przeżyciowej doświadczenie zewnętrzne, uwyrażniając aspekt dynamizmu i autentyzmu, tak ważny dla egzystencjalnego wymiaru ludzkiego istnienia. W rezultacie, jak twierdzi, te „aspekty się dopełniają i wyrównują, a także samo doświadczenie w obu swych postaciach, tj. jako wewnętrzne i jako zewnętrzne, pracuje na rzecz owego dopełnienia i wyrównania, nie zaś przeciwko niemu”¹⁷. Wojtyła ma przy tym świadomość trudności, na jakie natrafia poznanie człowieka z powodu rozczłonkowania jego doświadczenia. Nie jest przypadkiem, że „miarą” stabilizacji treści doświadczenia wewnętrznego czyni Wojtyła nie jakiegokolwiek doświadczenie zewnętrzne, lecz doświadczenie ujęte w poznaniu metafizycznym.

Znaczenie doświadczenia wewnętrznego

Wojtyła ma świadomość, że doświadczenie wewnętrzne posiada swoje uwarunkowania. Nie godzi się natomiast z tym, że uwarunkowania te są wystarczające dla odrzucenia tego doświadczenia. Odrzucenie doświadczenia wewnętrznego prowadzi do zanegowania ludzkiej podmiotowości. A tymczasem być człowiekiem, a konkretniej: osobą ludzką, to właśnie doświadczać bycia podmiotem-sprawcą swojego istnienia, działania, czynów, moralności czy wolności. Podmiotowość nie jest dodatkiem do bytu ludzkiego, lecz jego istotą. Dlatego „wgląd” w nią i jej „ogład”, poprzez analizę dynamizmu, pozwala odsłonić jego racjonalną naturę, a ostatecznie jego osobowy status bytowy. Doświadczenie

17 Tamże, s. 55.

wewnątrz umożliwia człowiekowi fenomenologiczny „wgląd i ogląd” w rzeczywistość swojej podmiotowości i przedmiotowości.

Nawet jeśli doświadczenie zewnętrzne jest jakąś formą oglądu człowieka, to nie jest wglądem. Empiryczny, doświadczalny, przeżyciowy charakter doświadczenia wewnętrznego uwyrażnia i najpełniej wyraża właśnie podmiotowy i osobowy sposób istnienia człowieka. Wobec tego faktu wtórną niejako kwestią wydaje się to, czy możliwe jest takie jego uprzedmiotowienie, by stanowiło ono podstawę poznania naukowego, choć Wojtyła w żadnym razie aspektu tego nie lekceważy. Wobec manifestacji faktu człowieka danego w doświadczeniu wewnętrznym ewentualny brak możliwości poznawczego unaukowania nie stanowiłby wystarczającej podstawy do jego odrzucenia. Wojtyła wydaje się twierdzić wręcz coś przeciwnego – że treści dane w doświadczeniu wewnętrznym są tak istotne dla bycia człowiekiem, że ich uwzględnienie jest koniecznym warunkiem poznania naukowego, przynajmniej takiego, jakie jest proponowane w klasycznej filozofii. W jakiejś mierze obecność doświadczenia wewnętrznego w ujęciu faktu człowieka ma dla niego charakter normatywny, gdyż staje się miarą wiarygodności i uniwersalności ujęcia faktu człowieka wykorzystywanego do fenomenologicznego opisu i metafizycznego wyjaśniania.

Dowartościowując doświadczenie wewnętrzne, Wojtyła nie zastępuje i nie ma zamiaru zastępować nim doświadczenia zewnętrznego, ale równocześnie uważa, że również doświadczenie wewnętrzne nie może zostać zastąpione przez doświadczenie zewnętrzne. Sprzeciwiając się absolutyzacji któregoś z tych doświadczeń, wskazuje na potrzebę ich „wzajemnej relatywizacji”. Zdaniem Wojtyły całościowe doświadczenie człowieka jest „rozszczerzone” na wewnątrz i zewnątrzność, i rozszczerzenie to jest podstawą opozycji pomiędzy nurtem przedmiotowym i podmiotowym w filozofii¹⁸. Z uwagi na „niesprowadzalność” do siebie obu ujęć faktu człowieka Wojtyła stawia pytanie o to, czy przynależą one do jednego doświadczenia, czy są raczej dwoma doświadczeniami, z których jedno dotyczy człowieka, a drugie własnego „ja”. Nie widzi jednak sensu oddzielania obydwu tych ujęć, ze względu na jedność doświadczanego przedmiotu¹⁹. Oba ujęcia faktu człowieka stanowią więc integralną część całościowego doświadczenia bytu ludzkiego, ale zarazem są one nieredukowalne do siebie i niewspółmierne ze sobą²⁰. Niewspółmierność ta polega na tym, że doświadczenie samego siebie dane jest człowiekowi w sposób pełniejszy a zarazem, inny niż doświadczenie innych osób. Jest to więc doświadczenie *sui generis*, nieredukowalne do żadnego innego doświadczenia, w tym także do doświadczenia zewnętrznego. „Przedmiotem

18 Zob. tamże, s. 67.

19 Zob. tamże, s. 53.

20 Zob. tamże, s. 66.

doświadczenia jest każdy dla siebie samego w sposób jedyny i niepowtarzalny i żaden stosunek z zewnątrz do żadnego innego człowieka nie może być podstawiony na miejsce tego stosunku doświadczalnego, jaki jest udziałem własnego podmiotu²¹.

Złożoność doświadczenia człowieka i niewspółmierność aspektów tego doświadczenia z jednej strony manifestuje wyjątkowość człowieka, który dysponuje uprzywilejowanym sposobem poznawania siebie dzięki doświadczeniu wewnętrznemu, z drugiej zaś rodzi problem scalenia tych różnych aspektów. I jak sam stwierdza, studium *Osoba i czyn* stanowi właśnie próbę scalenia doświadczenia²² i takiej jego interpretacji, która odsłania sam działający podmiot – osobę ludzką. Wojtyła jest przekonany, że scalenie doświadczenia jest możliwe i konieczne, natomiast problemem ludzkiego poznania, a właściwie antropologii filozoficznej, jest poszukiwanie i wskazanie efektywnej metody, względnie metod, pełnego, nieredukcyjnego wobec doświadczenia bycia człowiekiem, ujęcia, interpretacji i wyjaśnienia faktu człowieka.

Zakończenie

Studium *Osoba i czyn* jest dziełem wielowymiarowym i wieloprogowym. Jednym z takich problemów jest kwestia metody obiektywizacji doświadczenia bycia człowiekiem, które Wojtyła uznaje za klucz do poznania bytu ludzkiego. Nie dość, że wskazuje zręby takiej metody, to ostatecznie dokonuje jej implikacji do analizy czynu ludzkiego. Tym samym wpisuje się we wciąż żywy i ostry spór o wartość poznawczą doświadczenia wewnętrznego człowieka i danego w nim doświadczenia bycia człowiekiem. W świetle przyjętej metody doświadczenie wewnętrzne może pełnić w pewnym sensie funkcję normatywną. Ranga, jaką przyznaje się doświadczeniu wewnętrznemu, może świadczyć o stopniu zgłębienia problematyki ludzkiego podmiotu.

W koncepcji antropologii Wojtyły proces obiektywizacji doświadczenia wewnętrznego odgrywa podstawową rolę. Choć prawdziwość danych doświadczenia wewnętrznego nierzadko podawana jest w wątpliwość, to autor *Elementarza etycznego* uznaje ją za fakt. Co więcej, doświadczenie wewnętrzne daje jego zdaniem możliwość takiego wglądu poznawczego w rzeczywistość podmiotową, która nie jest osiągalna w doświadczeniu zewnętrznym. Równocześnie jednak konieczne jest znalezienie sposobu obiektywizacji tego doświadczenia i jego

21 Tamże, s. 54.

22 Zob. tamże, s. 66.

integracji z danymi doświadczenia zewnętrznego, stosownie do analogicznie rozumianego jednego przedmiotu poznania.

Wskazany przez Wojtyłę sposób poznania człowieka na podstawie fenomenologii i metafizyki człowieka opiera się na aplikacji zaproponowanej przez niego „metody” obiektywizacji doświadczenia wewnętrznego. Jeśli treściami fenomenologii są dane doświadczenia wewnętrznego, to tym, co dane w doświadczeniu zewnętrznym, zajmuje się poznanie metafizyczne. O ile poprzez spojrzenie fenomenologiczne stabilizuje się doświadczenie wewnętrzne, o tyle jego ostatecznej weryfikacji dokonuje się dzięki metafizyce. Nie jest jednak tylko tak, że to doświadczenie zewnętrzne wspiera poznanie tego, co zawiera doświadczenie wewnętrzne, lecz również metafizyka poprzez analizę doświadczenia wewnętrznego uzyskuje jedyny w swoim rodzaju dostęp do ludzkiego *suppositum*.

Bibliografia

- Gallagher S., Zahavi D., *Fenomenologiczny umysł*, tłum. M. Prokopski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2015.
- Hołub G., Mazur P.S., *The Experience of Human Being in the Thought of Karol Wojtyła*, „Filosofija. Sociologija”, Vol. 28, 2017, nr 1, s. 73–83.
- Kamiński S., *Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Wydawnictwo Naukowe KUL, Lublin 1998.
- Von Hildebrand D., *Czym jest filozofia?*, tłum. P. Mazanka, J. Sidorek, Wydawnictwo WAM, Kraków 2012.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Wydawnictwo Naukowe KUL, Lublin 2011.

KAZIMIERZ KRAJEWSKI

Implikacje fenomenu miłości oblubieńczej według Tadeusza Stycznia

W prezentowanym artykule chciałbym się zająć implikacjami miłości oblubieńczej (małżeńskiej) w ujęciu ks. Tadeusza Stycznia¹. Miłość oblubieńcza to niewątpliwie jeden z najdonioślejszych typów miłości. Styczeń poszukuje, mówiąc językiem fenomenologów, warunków zrozumiałości tego fenomenu² czy, mówiąc językiem metafizyków klasycznych, racji koniecznych i wystarczających dla jego wyjaśnienia³. W swoich analizach – co jest dla niego charakterystyczne – odwołuje się on do myśli swojego Mistrza, Karola Wojtyły, którą na swój sposób komentuje i rozwija. Szczególnie wiele czerpie on dla rozważania powyższej problematyki z dwóch artykułów Wojtyły: *Rodzina jako „communio personarum”*. *Próba interpretacji teologicznej*⁴ oraz *Rodzicielstwo a „communio personarum”*⁵, i z Jana Pawła II adhortacji *Familiaris consortio* oraz *Teologii ciała*.

1 Styczeń posługuje się w swoich analizach miłości oblubieńczej pojęciem implikacji. Zob. tytuły paragrafów trzeciego (s. 73) i czwartego (s. 77) artykułu: T. Styczeń, *Człowiek jako podmiot daru z samego siebie. Antropologia adhortacji „Familiaris consortio”*, [w:] tenże, *Człowiek darem*, red. C. Ritter, Towarzystwo Naukowe KUL oraz Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2011, Dzieła zebrane, 5.

2 Fenomenologowie wśród metod uprawiania filozofii wyróżniają metodę rozważań konstytutywnych, polegającą na „wydobywaniu na jaw (unaocznianiu) tego, co mieści się *implicite* w rozważanych fenomenach”. A. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1995, s. 32. Podobną metodę stosuję w niniejszym artykule. To, co *implicite* mieści się w fenomenie miłości oblubieńczej, jest – w rozumieniu Stycznia – jego implikacją.

3 M. Krąpiec, *Metafizyka*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1978, s. 165–169.

4 K. Wojtyła, *Rodzina jako „communio personarum”*. *Próba interpretacji teologicznej*, „Ateneum Kapłańskie”, R. 66, 1974, Vol. 83, z. 3 (395), s. 347–361.

5 K. Wojtyła, *Rodzicielstwo a „communio personarum”*, „Ateneum Kapłańskie”, R. 67, 1975, Vol. 84, z. 1 (396), s. 17–31.

Przez miłość oblubieńczą Styczeń rozumie więź, która zasadza się na „akcie całkowitego i nieodwołalnego daru osoby z samej siebie dla drugiej osoby”⁶. Akt ten ustanawia międzyosobową relację, zwaną *więzią oblubieńczą* lub *komunijną*. Styczeń pragnie wniknąć – jak się wyraża – w *logos* i *etos* tworzącego tę więź, wzajemnego daru z siebie⁷. Owo wnikanie dokonuje się poprzez rozwijanie fenomenologii, etyki i metafizyki miłości oblubieńczej. Miłość ta jest więzią osobową, dlatego implikuje ona z jednej strony takie rozumienie ludzkiej osoby, które umożliwia zaistnienie takiego rodzaju relacji, z drugiej zaś stworzenie bardziej elementarnej niż miłość oblubieńcza, międzyludzkiej więzi osobowej. Ta ostatnia związana jest z samym faktem osobowego bytu człowieka i wyraża się w moralnej powinności afirmacji osoby z racji jej godności. Zatem pierwszym warunkiem zrozumiałości analizowanego fenomenu jest kategoria osoby i określona jej koncepcja, warunkująca pojawienie się fenomenu miłości oblubieńczej. Styczeń w swoich analizach odsłania, kim jest człowiek jako osoba, odwołując się do dwóch podstawowych sytuacji poznawczych. W jednej, polegającej na doświadczeniu swojej odrębności pośród rzeczy, drugiej polegającej na doświadczeniu swojej odrębności pośród ludzi. Odrębność („osobność”) to – zdaniem Stycznia – własność konstytutywna bycia osobą⁸. Osoba odsłania się w swej istocie zarówno na tle świata jak i w relacji do innych ludzi.

Zatrzymajmy się więc przy pierwszym doświadczeniu odsłaniającym osobę, doświadczeniu człowieka pośród rzeczy. Człowiek jawi się w nim jako – jak powie Styczeń – „inaczej” i „wyżej” wśród bytów⁹. Człowiek jest „kims”, a nie „czymś”. Jest „kims”, czyli jest właśnie osobą¹⁰. Status bytowy człowieka jest radykalnie różny od statusu bytowego rzeczy, stanowiąc zarazem podstawę jego wyróżnienia wśród innych bytów. Struktura bytu ludzkiego determinuje jego, wyjątkową w świecie rzeczy, rangę aksjologiczną. „Inaczej” człowieka wyznacza jego „wyżej”. To, co człowieka wyróżnia, to zarazem go odróżnia. Jego *logos* wyznacza jego *etos*. Doświadczenie tego „osobowego” statusu człowieka rodzi kategoryczną powinność jego afirmacji. Powinność ta ma charakter moralny, ponieważ jawi się jako kategoryczna (bezwarunkowa) i bezinteresowna (niezależna od pożądanego przez

6 T. Styczeń, *Człowiek jako podmiot daru z samego siebie. Antropologia adhortacji „Familiaris consortio”*, s. 41.

7 Tenże, *Człowiek darem. Na marginesie Jana Pawła II „Teologii ciała”*, [w:] tenże, *Człowiek darem*, red. C. Ritter, Towarzystwo Naukowe KUL oraz Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2011, s. 101, Dzieła zebrane, 5.

8 Tenże, *Ciało jako „znak obrazu Stwórcy”*, [w:] tenże, *Człowiek darem*, red. C. Ritter, Towarzystwo Naukowe KUL oraz Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2011, s. 127, Dzieła zebrane, 5.

9 Por. tenże, *Problem człowieka problemem miłości*, [w:] tenże, *Objawiać osobę*, red. A. Wierzbicki, Towarzystwo Naukowe KUL oraz Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2013, s. 132–135, Dzieła zebrane, 3.

10 Doświadczenie statusu „inaczej” i „wyżej” człowieka to intuicyjne ujęcie go jako osoby.

podmiot jakiegokolwiek celu)¹¹. Bytowa i aksjologiczna ranga człowieka domaga się zatem afirmowania go dla niego samego. Powinność afirmowania drugiego to zatem po prostu powinność miłowania go. W doświadczeniu człowieka pośród rzeczy dochodzi więc do odkrycia podstawowej więzi międzyludzkiej, czyli do miłości w sensie elementarnym. Miłość ta stanowi więc konieczną implikację miłości oblubieńczej. Aby zrozumieć miłość jako więź oblubieńczą, trzeba odwołać się do miłości rozumianej jako elementarna więź międzyludzka. Ta ostatnia stanowi fundament tej pierwszej. Respektowanie moralnych wymogów miłości elementarnej, czyli afirmowanie osoby dla niej samej, jest warunkiem koniecznym zachodzenia miłości oblubieńczej. W doświadczeniu siebie pośród świata rzeczy, poprzez odkrycie swego „inaczej” i „wyżej” człowiek odkrywa swoją odrębność, czyli innymi słowy odkrywa, że jest osobowym podmiotem.

Tę osobową podmiotowość, stanowiącą warunek miłości oblubieńczej, można także dostrzec w sobie samym. We własnym wnętrzu można doświadczyć swego „inaczej” i „wyżej”. To drugie doświadczenie jest związane – zdaniem Stycznia – z aktem poznania, z aktem, w którym człowiek coś stwierdza lub czemuś zaprzecza¹². Ten moment stwierdzenia zwany jest w teorii poznania asercją. Podmiot, stwierdzając coś, „przytakuje”, że w rzeczywistości jest tak, jak to stwierdza w swoim akcie poznania. Asercja konstituuje akt poznania sądowego, którego istotą jest uświadomienie sobie zgodności aktu poznania z przedmiotem czy stanem rzeczy, do którego ten akt się odnosi. Z uwagi na moment asercji, pojawia się w sądzie kategoria prawdy (prawdziwości). Człowiek – zdaniem Stycznia – poznając i uznając prawdę, angażuje się w taki sposób, że nie może nie uznać tego, co własnym aktem stwierdził jako rzeczywiście istniejące. Prawda odslania się zatem w doświadczeniu faktu i aktu poznania jako *norma*. Opowiedzenie się człowieka w akcie poznania za tym, że tak właśnie jest, jak on stwierdza, że taka jest prawda, oznacza ukonstituowanie nowego, w stosunku do wymiaru *informatywnego* sądu, wymiaru *normatywnego*, czyli wymiaru *sui generis* moralnego. Moralna powinność jest zatem tym, co w imię prawdy „należne” jest transcendentnemu przedmiotowi od strony podmiotu. Prawda jawi się zatem jako „normatywna moc” dla podmiotu. Wyrazem tego jest autobiograficzno-rzeczowy – jak go nazywa Styczeń – sąd podmiotu: „Powiniennem respektować prawdę”¹³.

11 Obok kategoriyczności i bezinteresowności, warunkami koniecznymi moralnego charakteru powinności są: respekt dla autonomii podmiotu i uzasadniałość (racjonalność) powinności moralnej. T. Styczeń, A. Szostek, *Uwagi o istocie moralności*, [w:] T. Styczeń, *Etyka niezależna*, red. K. Krajewski, Towarzystwo Naukowe KUL oraz Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2012, s. 521, Dzieła zebrane, 2.

12 T. Styczeń, *Etyka jako antropologia normatywna*, [w:] tenże, *Wolność w prawdzie*, red. K. Krajewski, Towarzystwo Naukowe KUL oraz Instytut Jan Pawła II KUL, Lublin 2013, s. 328–329, Dzieła zebrane, 4.

13 Tamże, s. 332.

Odsłonięcie opisanej tu struktury dokonuje się – zdaniem Stycznia – w momencie próby zaprzeczenia poznanej prawdy. Wystarczy, by ktoś zażądał ode mnie, bym zaprzeczył temu, co stwierdziłem we własnym akcie poznania, albo też sam ulegam pokusie sprzeniewierzenia się prawdzie, a wówczas odkrywam, że *mi* tego uczynić *nie wolno*, że tego właśnie *nie powinienem*. Odsłania mi się wtedy, że zaprzeczenie prawdy, byłoby zaprzeczeniem sobie samemu, czyli temu, kto tę prawdę osobiście stwierdził i uznał. Zaprzeczam bowiem nie tyle jakiejś abstrakcyjnej wartości prawdy, ale zaprzeczam sobie samemu. Zaprzeczenie prawdy jest więc samospreniewierzeniem. W obliczu „normatywnej mocy prawdy”¹⁴ dokonuje się samoodkrycie swojej podmiotowej (osobowej) struktury, polegającej na samozwiązaniu się poznana prawdą. W doświadczeniu prawdy dokonuje się więc konstytucja, a właściwie autokonstytucja osoby¹⁵. Przeżycie prawdy rozpoczyna bowiem „przejście” od – jak się wyraża Styczeń – *suppositum personale* do *ego personale*, czyli przejście od stanu prerefleksyjnego istnienia jako osobowego bytu do statusu osobowej podmiotowości¹⁶. Przejście to jest możliwe dzięki pojawieniu się podmiotowej samoświadomości¹⁷.

Wgląd we własne „ja” przy okazji poznania prawdy pozwala – zdaniem ks. Stycznia – ująć nie tylko strukturę mego własnego „ja”, ale także, dzięki intelektualnej intuicji, strukturę „ja” jako „ja”, czyli strukturę każdego innego „ja”. Rezultat tego zabiegu określił on jako *universale in concreto*¹⁸. Dzięki temu *universale in concreto* odkrywam w sobie niejako każdego drugiego. Dostęp do

14 Odkrycie „normatywnej mocy prawdy” jest dziełem Karola Wojtyły. Zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1994, s. 205.

15 Niepodobna w tym miejscu nie przywołać słów Jana Pawła II. W auli KUL mówił on: „W prawdzie zawiera się źródło transcendencji człowieka wobec wszechświata, w którym żyje. Właśnie poprzez refleksję nad własnym poznaniem objawia się samemu sobie jako jedyne jestestwo pośród świata, które widzi się «od wewnątrz» związane poznana prawdą – związane, a więc także «zobowiązane» do jej uznania, w razie potrzeby także aktami wolnego wyboru, aktami świadectwa na rzecz prawdy. Jest to uzdolnienie do przekraczania siebie w prawdzie. (...) Człowiek zauważa po prostu, że jest osobowym podmiotem, osobą. Staje oko w oko wobec swej godności”. Jan Paweł II, *Odpowiedzialność za prawdę poznawaną i przekazywaną*, Aula KUL, 9 czerwca 1987 r. (Do świata nauki polskiej), [w:] Jan Paweł II, „Do końca ich umiłował”. *Trzecia wizyta duszpasterska w Polsce, 8–14 czerwca 1987 roku*, Città del Vaticano 1987, s. 45.

16 T. Styczeń, *Człowiek jako podmiot daru z samego siebie. Antropologia adhortacji „Familiaris consortio”*, s. 58.

17 Styczeń zdaje się tutaj nawiązywać do Wojtyły, który tak pisze: „dzięki świadomości (refleksywnej) przeżywam to moje «ja», czyli przeżywam siebie jako konkretny podmiot w samej jego podmiotowości. Świadomość jest nie tylko aspektem, ale także istotnym wymiarem czy też realnym momentem tego bytu, którym jestem «ja», skoro konstytuuje jego podmiotowość w znaczeniu przeżyciowym. (...) w ten sposób świadomość wchodzi w samą realną konstytucję tego bytu, jakim jest człowiek, o ile chcemy proporcjonalnie uwydatnić podmiotowość tego bytu – tę właśnie podmiotowość, dzięki której każdy konkretny człowiek jest jedynym i niepowtarzalnym «ja»”. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 94–96.

18 T. Styczeń, *Etyka jako antropologia normatywna*, s. 344.

drugiego człowieka jako do drugiego „ja” mam bowiem tylko poprzez własne „ja”¹⁹. Rozpoznana prawda o moim „ja” wiąże mnie swą normatywną mocą. Czego mi więc nie wolno stosunku do własnego „ja”, tego nie wolno mi – z tego samego powodu – w stosunku do każdego innego „ja”. „Rozpoznając drugiego poprzez strukturę swego własnego «ja» – pisze Styczeń – dostrzegam, że jedynie afirmując jego wewnętrzne samozwiązanie się poznana przez niego («od środka») prawdą, jestem w stanie uczynić zadość normatywnej mocy prawdy o samym sobie i dać przez to sobie jedyną szansę samospełnienia”²⁰. I dodaje: „Odkrywając w sobie prawdę o «inaczej» swego «ja», odkrywam ją po prostu jako prawdę ważną dla każdego «ja», jako prawdę uniwersalnie ważną w świecie «ja»”²¹. Spełnienie zatem człowieka dokonuje się poprzez afirmację drugiego „ja”, przez wspomnianą wcześniej, elementarną miłość. Akt respektu dla drugiego „ja” jest więc warunkiem koniecznym samospełnienia się podmiotu. Akt afirmacji osoby dla niej samej można potraktować jako dar podmiotu, ponieważ nikt nie musi spełniać tego, co powinien. Ten dar ma charakter czynu. Miłość człowieka do człowieka wyraża się bowiem w czynach.

Określona koncepcja osoby i miłość jako międzyludzka więź osobowa stanowią zatem konieczne implikacje miłości oblubieńczej. Tylko w świecie osób ma miejsce taka miłość. Ale istnieje jeszcze jedna implikacja tej miłości. Na jej odkrycie naprowadza wpisane w doświadczenie osoby doświadczenie przygodności, czyli niekonieczności jej istnienia. Kategoria przygodności bytu wprowadza perspektywę metafizyczną w rozumienie miłości. Byt niekonieczny domaga się na mocy zasady racji dostatecznej proporcjonalnej doń przyczyny swego istnienia. Przyczyną tą jest Absolut istnienia i miłości²². Istnienie człowieka jest darem szczodrości stwórczej Absolutu. Przygodność nie niweczy osobowej godności, lecz odsłania jej ostateczne źródło. Od strony osoby tylko Absolut tłumaczy jej istnienie; od strony Absolutu tylko szczodrość je usprawiedliwia. Poznanie metafizyczne pozwala zatem odkryć Stwórcę człowieka. Osoba okazuje się „teofanią”, tzn. miejscem objawienia się osobowego Absolutu²³. Oznacza to, że odnosząc się

19 Wojtyła pisze: „Rzeczywistość «drugiego» nie wynika przede wszystkim z samego poznania kategoryjnego, z człowieczeństwa jako spójciowania istoty «człowiek», ale (...) z przeżycia, w którym dokonuje się *jak gdyby przeniesienie tego, co jest nam dane jako własne «ja»* poza siebie, na «jednego z innych», który dzięki temu jawi się przede mną jako «inne ‘ja’», «drugie ‘ja’»-«bliźni». Zob. K. Wojtyła, *Uczestnictwo czy alienacja?*, [w:] *Osoba i czyn*, s. 451.

20 Tamże, s. 344.

21 T. Styczeń, *Człowiek jako podmiot daru z samego siebie. Antropologia adhortacji „Familiaris consortio”*, s. 49.

22 Por. tenże, *Etyka niezależna?*, [w:] T. Styczeń, *Etyka niezależna*, red. K. Krajewski, Towarzystwo Naukowe KUL oraz Instytut Jan Pawła II KUL, Lublin 2012, s. 348, *Dzieła zebrane*, 2.

23 Tenże, *Ciało jako „znak obrazu Stwórcy”*, s. 138.

bezpośrednio do człowieka, pośrednio odnosimy się do Jego Stwórcy. Afirmując osobę ludzką, afirmujemy Boga, negując osobę, negujemy Boga.

Człowiek otrzymuje swoje osobowe istnienie zawsze i tylko wraz z ciałem. Styczeń określa człowieka jako *osobę wcieloną* lub *uosobione ciało*²⁴. Jeśli osoba w warunkach tego świata istnieje tylko w ciele, oznacza to, że biologiczne życie stanowi dla człowieka wartość fundamentalną. Dlatego stosunek do tej wartości staje się testem autentycznej afirmacji osoby ludzkiej. W relacji do Absolutu życie ludzkie okazuje się darem. Można rzec: jestem darem, dlatego że jestem. Podsumowując tę część rozważań, można powiedzieć, że człowiek jest sobie dany jako osoba, zadany w spełnieniu siebie przez afirmację drugiego i podarowany sobie przez samego Stwórcę – Rację jego istnienia.

Drugą sytuacją poznawczą, jaką poddałem analizie, jest obecność osoby wśród innych osób. W sytuacji tej nie mamy już doświadczenia drugiego tylko jako drugiego „ja”, ale drugi jawi się ponadto jako jedyny i niepowtarzalny, „niewymienialny” przez żadną inną osobę. Styczeń mówi tu o doświadczeniu odrębności osoby wśród osób²⁵. Osoba druga jawi się jako „inaczej” wśród innych osób. To doświadczenie wyjątkowości osoby wymaga wyjścia poza elementarną afirmację charakterystyczną dla bytowania osoby wśród rzeczy. Miłość powinna być bowiem współmierna do dostrzeżonego przez osobę-podmiot wyjątkowego statusu osoby drugiej. Zdaniem Styczenia to doświadczenie wyjątkowości osoby wśród osób wyraża się w zdaniu: „Jak dobrze, że jesteś”²⁶. Ukierunkowanie na tę oto-osobę ma w swojej formie inicjalnej postać fascynacji drugą osobą. Fascynacja ta prowadzi mocą swojej własnej dynamiki do decyzji, do decyzji wyjątkowej, decyzji o darze z siebie dla tej oto osoby. „Osobność” osoby wśród osób i wzajemna fascynacja wyzwała więc specyficzną miłość, wyrażającą się w pragnieniu całkowitej przynależności do siebie. Jest to miłość tej oto osoby do tej oto osoby. To miłość oblubieńcza. W tym typie miłości afirmacja osoby nie wyraża się darem czynu, jak przy miłości elementarnej, ale darem z siebie samego. Tym, co jest darowane przez osobę, jest ona sama. Miłość oblubieńcza swoją specyfiką domierza niejako do niepowtarzalności, jedyności i wyjątkowości drugiej osoby.

Jeśli akt daru polega na tym, że ten, kto jest darowany i kto darowuje, jest osobą niepowtarzalną i jedyną, i jeśli taką też jest osoba przyjmowana w darze, to zostaje ukonstytuowana specyficzna międzyosobowa wspólnota, wspólnota, w której więź między osobami ma charakter całkowity, wyłączny i nieodwołalny. Dlatego Styczeń pisze, że „miłość oblubieńcza osób, mężczyzny i niewiasty, może się

24 Tenże, *Człowiek jako podmiot daru z samego siebie. Antropologia adhortacji „Familiaris consortio”*, s. 64.

25 Tamże, s. 68.

26 Tamże, s. 69.

adekwatnie dla siebie wyrazić i spełnić dopiero i wyłącznie aktem zawarcia przymerza małżeńskiego jako nierozzerwalnej i wyłącznej *communio personarum*²⁷.

Dotychczasowe rozważania odsłaniają, że pierwszą implikacją zrozumiałości fenomenu miłości oblubieńczej jest ujęcie osoby w jej niepowtarzalności i jedyności. Owa niepowtarzalność i jedyność to jest owo wspomniane wcześniej „inaczej” osoby wśród osób. Ale istnieje i druga implikacja. Jest nią – zdaniem Stycznia – dostrzeżenie istnienia osoby jako wartości. Wyraża to przytoczone już zdanie: „Jak dobrze, że jesteś”. Według Stycznia zdanie to lapidarnie ujmuje zasadę zamienności bytu i dobra: *ens (personae) et bonum (personae) convertuntur*²⁸. Byt i dobro osoby są zatem podstawą zrozumiałości miłości oblubieńczej. Fundamentem niepowtarzalności i jedyności drugiego jest ostatecznie dobro jego istnienia. Ale istnienie to, jak o tym informuje doświadczenie, jest istnieniem przygodnym, utracalnym, kruchym. Nie da się bowiem wykluczyć – jak zauważa Styczeń – możliwości śmierci miłowanej osoby. Dlatego doświadczenie miłości wyrażające się okrzykiem zachwyty nad istnieniem i jedynością drugiego, odsłania zarazem darowy (darmowy) charakter tego istnienia. Osoba istnieje, ponieważ jest darem. Dar ten wskazuje na Dawcę, czyli Stwórcę człowieka. U źródła życia osoby miłowanej tkwi zatem akt stwórczy Osobowej Miłości. Jeśli człowiek jest darem Boga, to w takim razie to On określa warunki, pod jakimi dar osoby dla osoby winien być spełniony. Obdarowywanie się w miłości oblubieńczej, które ma charakter całkowity, [Jestem cały (cała) twój (twoja)], jest zatem możliwe tylko w oparciu o – jak się wyraża Styczeń – pra-dar Pra-dawcy²⁹. Dlatego trzecią implikacją fenomenu miłości oblubieńczej jest kategoria daru³⁰. Osoba istniejąc na sposób „darowy” może obdarować sobą inną osobę. Kategoria daru ujawnia bowiem samą istotę osobowego bytowania i działania. Osobowy sposób bycia i działania odsłania się zatem najgłębiej w logosie i etosie daru. Logos daru (darmowy charakter samej osoby) stanowi podstawę ethosu daru, czyli spełnienia siebie jako osoby w darze z siebie.

W małżeństwie obdarowywanie się sobą dokonuje się w ciele i poprzez ciało. Ciało jawi się z jednej strony jako znak osoby, z drugiej zaś jako narzędzie daru. Wyrazem takiego daru dokonywanego w ciele jest akt małżeński. Jeśli Dawca określa warunki spełnienia tego daru, to małżonkowie są – jak poetycko wyraża się Styczeń – lektorami „zamierzeń Pierwszego Dawcy i Pierwszego Oblubieńca,

27 Tamże, s. 70.

28 Tamże, s. 74. Wojtyła natomiast pisze: „Istotny dla wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej, dla tej szczególnej *communio personarum*, jest *dar osoby*, który trudno przyjąć, *nie wniknąwszy w sam byt i dobro, jakie każda osoba stanowi*”. K. Wojtyła, *Rodzina jako „communio personarum”*. Próba interpretacji teologicznej, s. 358.

29 T. Styczeń, *Człowiek jako podmiot daru z samego siebie*. *Antropologia adhortacji „Familiaris consortio”*, s. 82.

30 Zob. tenże, *Człowiek darem*. *Na marginesie Jana Pawła II „Teologii ciała”*, s. 101–114.

wyłaniającego się pośród zapisów stwórczych obdarowań”³¹. Treść daru określa ten, kto taki dar uczynił możliwym. Jakie zatem sensy-treści składają się na akt małżeńskiego obdarowania? Są trzy takie sensy-treści małżeńskiego daru: oblubieńczość, komunijność i rodzicielskość. Sens oblubieńczy warunkuje sens komunijny, a ten z kolei prowadzi do sensu rodzicielskiego. Zatrzymajmy się przy tych znaczeniach małżeńskiego daru.

Sens oblubieńczy to – zdaniem Jan Pawła II, od którego to określenie pochodzi – „męskość i kobiecość jako dwa [...] wzajemnie dopełniające się sposoby «bycia ciałem» i zarazem bycia człowiekiem”³². Dla Stycznia jest to „zamienna dla człowieka jako wcielonej osoby przeciwstawność męskości i kobiecości, wzywająca do całkowitego daru z siebie dla drugiej osoby”³³. Oblubieńczy sens ciała ujmuje Jan Paweł II jako „zdolność wyrażania miłości, tej właśnie miłości, w której człowiek-osoba staje się darem i spełnia sam sens swego istnienia i bytowania poprzez ten dar”³⁴. A zatem ciało w swej oblubieńczości, stanowiąc znak osoby, ma konstytutywnie charakter „darowy”. Oblubieńczy charakter ciała wskazuje na „darowy” charakter bytowania samej osoby, na to, że osoba sama z siebie (ontologicznie) jest „darowa”. „Prawo daru” wpisane jest więc w osobę i na to wskazuje fenomenologicznie oblubieńczy rys płciowości. Równocześnie ów „darowy” charakter osoby wyraża się w oblubieńczości ciała, czyli w jego takiej a nie innej somatycznej strukturze, doskonale umożliwiającej podarowanie się. Osoba i płeć są tutaj doskonale kompatybilne. Ciało, ze swoim oblubieńczym sensem, zapowiada spełnienie się osoby w darze. Pojęcie daru jest więc kluczem do zrozumienia oblubieńczego sensu ciała. Poprzez dar sens oblubieńczy prowadzi do sensu komunijnego, do utworzenia małżeńskiej *communio personarum*. I wreszcie sens trzeci to sens rodzicielski. Sens oblubieńczy niejako transcenduje się w sens rodzicielski. Małżonkowie, oddając się sobie, czynią tym samym dar z siebie dla dziecka. W sensie rodzicielskim aktu małżeńskiego przekraczają komunię małżeńską w stronę daru-dziecka. Dar dziecka sprawia, że komunია małżeńska staje się komunią rodzinną. Te trzy sensy tworzą integralną całość aktu małżeńskiego.

Tym, który obdarza małżonków dzieckiem, jest Stwórca – Pra-dawca. Dlatego – jak z mocą podkreśla Styczeń – w akcie małżeńskim dokonuje się przejście Boga (*transitus Domini*)³⁵. Ma tu miejsce immanentna obecność

31 Tamże, s. 79.

32 Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1986, s. 42.

33 T. Styczeń, *Człowiek jako podmiot daru z samego siebie. Antropologia adhortacji „Familiaris consortio”*, s. 39.

34 Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, s. 61.

35 T. Styczeń, *Człowiek jako podmiot daru z samego siebie. Antropologia adhortacji „Familiaris consortio”*, s. 81.

transcendentnego Stwórcy. Z tego też tytułu małżeństwo jest praskramentem, praznakiem – jak się wyraża Styczeń – „wejścia Świętego: Osobowego Stwórcy, w świat ludzki”³⁶. Aktu małżeńskiego niepodobna więc zrozumieć bez odwołania się do porządku osobowego. Podmiotami tego aktu są bowiem osoby (podmioty małżeńskiej komunii), akt ten jest zarazem odniesiony do osoby *in fieri* (dziecka), i wreszcie do Osoby Boga-Stwórcy³⁷. Dlatego aktu małżeńskiego nie wolno redukować do wymiaru wyłącznie biologicznego.

Styczeń – jak już mówiliśmy – poszukiwał *logosu* i *etosu* daru konstytuującego miłość oblubieńczą. Jej logos to – przypomnijmy – całkowitość, jedność, nieodwołalność iniepodzielność (integralność) daru. Styczeń nazywa ten *logos* miłości małżeńskiej „prawem szczególnego daru”³⁸. Etos tej miłości natomiast to urzeczywistnianie afirmacji osoby jako osoby w ramach małżeńskiej wspólnoty. Dlatego działania naruszające owo „prawo szczególnego daru” nieuchronnie naruszają elementarną godność osoby. Naruszają więc miłość w sensie elementarnym. Styczeń pisze, że „prawa miłości oblubieńczej i rodzicielskiej stają się wykładnikiem miłości bliźniego i sposobem miłowania bliźniego, wchodzącego w małżeńską i rodzinną *communio personarum*”³⁹. Uznanie prawa daru oznacza tym samym uznanie tego, co wybranej osobie jest należne jako osobie. Respekt dla specyfiki daru w miłości małżeńskiej mierzy się więc respektem dla wymogów elementarnej relacji międzypersonalnej.

Aby zatem zrozumieć fenomen miłości oblubieńczej, trzeba wniknąć w byt i w dobro osoby oraz w specyfikę międzypersonalnych relacji. Fenomenologiczny, etyczny i metafizyczny namysł nad tym fenomenem prowadzi do odsłonięcia jego następujących implikacji:

- a) osoba jako podmiotowa struktura i jej wartość (godność); osoba jako „inaczej” i „wyżej” pośród rzeczy;
- b) powinność afirmacji osoby dla niej samej, czyli miłość w sensie elementarnym rozumiana jako międzyludzka więź;
- c) osoba w swojej jedności i niepowtarzalności; „inaczej” osoby pośród osób;
- d) dar z siebie dla osoby – adekwatną odpowiedzią na jedność (wyjątkowość) osoby;

36 Tamże.

37 Filozof ten powie: „małżonkowie jako podmioty komunii małżeńskiej, która zaczyna się z daru osoby dla osoby, nie odnajdują samych siebie inaczej, jak transcendując razem samych siebie, czyniąc bezinteresowny dar z siebie dla t(T)rzeciego, czyli stając się rodziną”. T. Styczeń, *Człowiek jako podmiot daru z samego siebie. Antropologia adhortacji „Familiaris consortio”*, s. 84.

38 T. Styczeń, *Człowiek darem. Na marginesie Jana Pawła II „Teologii ciała”*, s. 114.

39 Tamże.

- e) całkowitość, wyłączność, nieodwołalność daru osoby dla osoby istotą małżeńskiej *communio personarum*;
- f) oblubieńczość, komunijność, rodzicielskość jako cechy konstytutywne aktu małżeńskiego;
- g) Bóg jako Racja Istnienia osoby i Dawca daru życia osoby.

Bibliografia

- Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Libreria Editrice Vaticana, Citta del Vaticano 1986.
- Jan Paweł II, *Odpowiedzialność za prawdę poznawaną i przekazywaną*, Aula KUL, 9 czerwca 1987 roku (Do świata nauki polskiej), [w:] Jan Paweł II, „Do końca ich umiłował”. Trzecia wizyta duszpasterska w Polsce, 8–14 czerwca 1987 roku, Città del Vaticano 1987.
- Krapiec M.A., *Metafizyka*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1978.
- Stępień A., *Wstęp do filozofii*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1995.
- Styczeń T., *Człowiek jako podmiot daru z samego siebie. Antropologia adhortacji „Familiaris consortio”*, [w:] T. Styczeń, *Człowiek darem*, red. C. Ritter, Towarzystwo Naukowe KUL oraz Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2011, s. 39–88, Dzieła zebrane, 5.
- Styczeń T., Szostek A., *Uwagi o istocie moralności*, [w:] T. Styczeń, *Etyka niezależna*, red. K. Krajewski, Towarzystwo Naukowe KUL oraz Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2012, s. 515–529, Dzieła zebrane, 2.
- Styczeń T., *Ciało jako „znak obrazu Stwórcy”*, [w:] T. Styczeń, *Człowiek darem*, red. C. Ritter, Towarzystwo Naukowe KUL oraz Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2011, s. 115–175, Dzieła zebrane, 5.
- Styczeń T., *Człowiek darem. Na marginesie Jana Pawła II „Teologii ciała”*, [w:] T. Styczeń, *Człowiek darem*, red. C. Ritter, Towarzystwo Naukowe KUL oraz Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2011, s. 89–114, Dzieła zebrane, 5.
- Styczeń T., *Człowiek jako podmiot daru z samego siebie. Antropologia adhortacji „Familiaris consortio”*, [w:] T. Styczeń, *Człowiek darem*, red. C. Ritter, Towarzystwo Naukowe KUL oraz Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2011, s. 39–88, Dzieła zebrane, 5.
- Styczeń T., *Etyka jako antropologia normatywna*, [w:] T. Styczeń, *Wolność w prawdzie*, red. K. Krajewski, Towarzystwo Naukowe KUL oraz Instytut Jan Pawła II KUL, Lublin 2013, s. 315–349, Dzieła zebrane, 4.
- Styczeń T., *Etyka niezależna?*, [w:] T. Styczeń, *Etyka niezależna*, red. K. Krajewski, Towarzystwo Naukowe KUL oraz Instytut Jan Pawła II KUL, Lublin 2012, s. 251–366, Dzieła zebrane, 2.
- Styczeń T., *Problem człowieka problemem miłości*, [w:] T. Styczeń, *Objawiać osobę*, red. A. Wierzbicki, Towarzystwo Naukowe KUL oraz Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2013, s.121–145, Dzieła zebrane, 3.

Wojtyła K., *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1994.

Wojtyła K., *Rodzicielstwo a „communio personarum”*, „Ateneum Kapłańskie”, R. 67, 1975, Vol. 84, z. 1 (396), s. 17–31.

Wojtyła K., *Rodzina jako „communio personarum”. Próba interpretacji teologicznej*, „Ateneum Kapłańskie”, R. 66, 1974, Vol. 83, z. 3 (395), s. 347–361.

JAN ORZESZYNA

UNIwersytet Papiński Jana Pawła II w Krakowie

Kryzys odpowiedzialności jako wyzwanie dla małżonków i rodziców

Wprowadzenie

Odpowiedzialność jest przymiotem człowieka o dojrzałej osobowości. Uzdalnia go ona do odpowiadania za swoje czyny, a także do przyjęcia na siebie obowiązku zadbania o kogoś lub o coś. Innymi słowy, odpowiedzialność wymaga wzięcia życia w swoje ręce. W języku polskim pojęcie „odpowiedzialność” łączy się z odpowiedzią, jakiej należy udzielić sobie samemu, drugiemu człowiekowi czy też ludziom reprezentującym określone grupy i instytucje¹. Oczywiście, odpowiedzi tej udziela się, oceniając wartość własnego postępowania. I tak dla osób wierzących istotna jest odpowiedzialność przed Bogiem.

Człowiek odpowiedzialny, podejmując decyzje i dokonując wyborów, uświadamia je sobie i orientuje się w wystarczającym stopniu, jakie mogą być ich konsekwencje. O pełnej odpowiedzialności mówi się wówczas, gdy człowiek działa samodzielnie, gdy jego wybory nie wynikają z nacisków otoczenia czy z przymusowych sytuacji.

Wiadomo, że szczególnej odpowiedzialności wymaga podjęcie decyzji o zawarciu sakramentalnego małżeństwa i w konsekwencji założeniu rodziny. Nie dziwi zatem fakt, że od wieków takie decyzje starano się zazwyczaj podejmować odpowiedzialnie. Niestety, w ostatnich czasach zauważa się pewien swoisty trend, określany jako „lęk przed odpowiedzialnością”. Zarówno mężczyźni, ale także kobiety boją się podjąć odpowiedzialność za wiążącą decyzję, jaką jest między innymi bycie ze sobą „aż do śmierci”. Czy jest zatem szansa, aby mogły być zrealizowane

1 Por. U. Dudziak, *Odpowiedzialność prokreacyjna i jej przejawy*, „Roczniki Teologiczne”, R. 64, 2017, nr 10, s. 98.

podstawowe cele małżeństwa, jakimi są miłość małżeńska i odpowiedzialne rodzicielstwo? Trzeba zdecydowanie podkreślić, że małżeństwo to duża odpowiedzialność zarówno za związek, za siebie nawzajem, a nade wszystko z czasem także za dzieci. Czy w związku z zaznaczonym wyżej problemem nie należałoby dziś podjąć trudu wychowywania dzieci do sztuki podejmowania odpowiedzialności.

Współczesny kryzys odpowiedzialności

Można powiedzieć, że dzisiaj odpowiedzialność jest źle kojarzona. Wielu jej się boi. Ma obawy, czy podoła pewnym zadaniom. Źródłem lęku przed odpowiedzialnością mogą być między innymi nowe, niespodziewane sytuacje życiowe, a zwłaszcza problemy związane z pracą, nauką i ogólnie ze społecznymi problemami adaptacyjnymi. Najogólniej rzecz ujmując, jest to lęk przed braniem na siebie odpowiedzialności, przed podejmowaniem decyzji czy deklarowaniem poglądów.

Osoby dotknięte lękiem przed odpowiedzialnością mają poczucie, że jeśli nawet wezmą na swoje barki jakieś zadanie i zaangażują się w nie, to i tak czeka je nieuchronna porażka. Z lękiem tym ściśle związane jest niskie poczucie własnej wartości, a także poczucie niedopasowania do otoczenia i tzw. syndrom oszusta, który polega na przekonaniu, że oszukuje się otoczenie, iż jest się osobą kompetentną, a w rzeczywistości nie zasługuje się na dane stanowisko albo na jakieś przywileje².

Niektórzy boją się odpowiedzialności, bo sądzą, że wszystkie podejmowane decyzje powinny być w każdym wymiarze perfekcyjne. Tymczasem bycie odpowiedzialnym w żaden sposób nie łączy się z nieomylnością. Pomyłki są naturalne dla człowieka i każdy może je popełniać. Ważne jest to, by naprawiać swoje błędy, uczyć się na nich i dzięki temu nieustannie się rozwijać³.

Lęk przed odpowiedzialnością to także lęk przed nieznanym. Współcześnie następują bardzo szybkie zmiany niemal w każdej dziedzinie życia: kulturowej, gospodarczej społecznej. Drastyczne przemiany w funkcjonowaniu społeczeństw, jakie nastąpiły od czasu pandemii Covid 19, sprawiły, że wielu osobom przyszłość jawi się jako niepewna i niestabilna. Brakuje też wzorców zachowań, które pomogłyby poradzić sobie w nowych warunkach. Zatem lęk przed odpowiedzialnością jest związany także z kryzysem wartości i brakiem autorytetów. Można mieć poczucie, że te stare wzorce nie przystają już do współczesnego świata, a nie ma nowych, z którymi można by się utożsamić. W takiej sytuacji wielu

2 Por. *Lęk przed odpowiedzialnością, czyli hypengiofobia – charakterystyka, metody pomocy*, https://www.praca.pl/poradniki/rynek-pracy/lek-przed-odpowiedzialnoscia,czyli-hypengiofobia-charakterystyka,metody-pomocy_pr-6555.html (dostęp: 14.02.2023).

3 Por. *O co chodzi z tą odpowiedzialnością? Dlaczego się jej boimy?*, <https://pl.aletia.org/2019/12/29/o-co-chodzi-z-ta-odpowiedzialnoscia-dlaczego-sie-jej-boimy/> (dostęp: 17.02.2023).

przyjmuje postawę asekuracji i oczekiwania, odzwyczajają się od ostatecznych rozwiązań na rzecz tymczasowości, którą łatwo będzie im porzucić⁴.

Niektórzy sądzą, że obawa przed odpowiedzialnością może być rodzajem lęku przed dorosłością. Młodzi ludzie coraz częściej mówią o swojej niepewności, a nawet lęku wobec takich życiowych planów, jak podjęcie pierwszej pracy zarobkowej, ukończenie studiów czy założenie rodziny⁵. Zamiast traktować nowe sytuacje jako szanse rozwojowe, popadają najczęściej w zniechęcenie („to się na pewno nie uda”), które utrudnia im zmobilizowanie się do działania. Innymi słowy, na progu nowej dojrzałej rzeczywistości pojawia się dezorientacja i niechęć wobec systematycznego mierzenia się z wyzwaniami o niespotykanym dotąd charakterze⁶.

Lęk przed odpowiedzialnością może przybrać także skrajną formę fobii. Jest ona znana we współczesnej psychologii jako jednostka chorobowa o nazwie hypengiofobia⁷. To najkrócej irracjonalny i przesadny lęk przed odpowiedzialnością. Dana osoba boi się nawet wyobrazić sobie siebie w sytuacji, w której musi podejmować decyzje lub przejąć kontrolę. Można powiedzieć, że hypengiofobia jest rodzajem strachu, który uniemożliwia ludziom wzięcie odpowiedzialności za jakąkolwiek aktywność, decyzję lub zadanie. Ów nadmierny niepokój i lęk przed podjęciem odpowiedzialności niekiedy jest tak intensywny, że wywołuje atak paniki, co z pewnością ma wpływ na różne wymiary ludzkiego życia. Osobie takiej mogą towarzyszyć fizyczne dolegliwości, takie jak nudności, wymioty czy nadmierna potliwość⁸. Jest rzeczą oczywistą, że takie nagromadzenie lęku i niepokoju nie zawsze towarzyszy wszystkim osobom cierpiącym na hypengiofobię⁹.

Trzeba przyznać, że współczesny kryzys odpowiedzialności przejawia się zwłaszcza w obawie przed zawarciem małżeństwa. Socjologiczne badania, jak i praktyka potwierdzają, że zarówno kobiety, jak i mężczyźni przeżywają głęboki kryzys dotyczący wchodzenia w związek małżeński. U części osób przejawia się to w postaci odkładania założenia rodziny na przyszłość. Czasami hasło „małżeństwo” wywołuje tak wyolbrzymione oczekiwania, że żaden z partnerów nie jest w stanie ich spełnić¹⁰.

4 Por. *Lęk przed odpowiedzialnością*.

5 Por. *O co chodzi z tą odpowiedzialnością?*

6 Por. W. Gorczyca, *Lęk przed dorosłością – skąd się bierze?*, <https://www.sensity.pl/lek-przed-dorosloscia-skad-sie-bierze/> (dostęp: 13.02.2023).

7 Por. *Hypengyophobia (Fear of Responsibility)*, <https://psychtimes.com/hypengyophobia-fear-of-responsibility/> (dostęp: 12.02.2023).

8 Por. H. Sutachan, *Hypengiofobia: strach przed odpowiedzialnością*, <https://pieknoumyslu.com/hypengiofobia-strach-przed-odpowiedzialnoscia/> (dostęp: 13.02.2023).

9 *Hypengyophobia (Fear of Responsibility)*.

10 Por. W. Dróżka, *Lęk przed małżeństwem. Nowe zjawisko w pokoleniu 30-latków*, <https://zdrowie.radiozet.pl/psychologia/abc-psychologii/Lek-przed-malzenstwem-gamofobia--Nowe-zjawisko-wsrod-mlodych-ludzi> (dostęp: 12.02.2023).

Bywa i tak, że w niektórych przypadkach chodzi o to, że młode pokolenie bardzo boi się zależności, a z tym właśnie kojarzy się im małżeństwo. Postrzegają małżeństwo jako przeszkodę w procesie własnej samorealizacji i nie widzą pozytywnych wartości, jakie może ono im zapewnić. Obawiają się, że poświęcając własne możliwości na rzecz małżeństwa i rodziny, coś stracą¹¹.

Dawniej życie kobiet ograniczało się do bycia żoną, matką i gospodynią. Obecnie mają one większe możliwości rozwoju: robią kariery, szukają równouprawnienia na wielu płaszczyznach, chcą się rozwijać i korzystać z życia. Mają świadomość, że gdy zawrą związek małżeński, to będą musiały się zająć dziećmi i domem. Podświadomie boją się małżeństwa¹², bo wiąże się ono z odpowiedzialnością. Dzisiejsi młodzi ludzie boją się przysięgi „do końca życia”. Powątpiewają: „A jeśli się nie uda?”, „Jest przecież tak dużo rozwodów”, „Słyszysz o zdradach małżeńskich”. Te wszystkie myśli burzą ich spokój i wierę w udany długoletni związek.

Lęk przed małżeństwem bardzo często łączy się z lękiem przed bliskością. Niektóre osoby boją się nie tylko wejścia w związek małżeński, ale też wejścia w emocjonalne zaangażowanie. To uniemożliwia im nawiązanie jakiegokolwiek bliższego związku. Chociaż wchodzą w przejściowe związki seksualne, to zrywają je, kiedy pojawia się uczucie miłości, potrzeba czułości i tęsknota za trwałą relacją. Można powiedzieć, że boją się ścisłych więzów, które skazują ich na „łaskę” lub „niełaskę” partnera¹³. Co więcej, obawiając się, że mogą zostać porzuceni, uprzedzając ten moment, sami zrywają związek, aby nie dopuścić do opuszczenia przez partnera. Można powiedzieć, że w ten sposób fundują sobie frustrację: stłumienie w zarodku każdego rodzącego się uczucia miłości prowadzi bowiem do wewnętrznej pustki, poczucia rezygnacji i bezsensu własnego życia¹⁴.

Małżeństwo to duża odpowiedzialność nie tylko za związek, ale także za siebie nawzajem. Dlatego przyczyną lęku przed jego zawarciem może być również myśl o tym, czy podoła się oczekiwaniom współmałżonka, czy sprosta się obowiązkom, które wynikają z zawarcia małżeństwa. To także obawa przed spowszednieniem, nudą, troskami i problemami, które wiążą się ze wspólnym życiem. Bywa, że miewa się wątpliwości, czy to na pewno ten właściwy mężczyzna, czy to ta właściwa kobieta, z którą ma się spędzić całe życie. Oczywiście jest, że takie myśli mogą być zwyczajną i zupełnie naturalną reakcją na wybór nowej drogi życia, i że z czasem przemijają.

11 Por. tamże.

12 *Jak pokonać lęk przed ślubem? Gamofobia, czyli ucieczka sprzed ołtarza*, <https://lumine.me/blog/leki-nerwica/jak-pokonac-lek-przed-slubem-gamofobia-czyli-ucieczka-sprzed-oltarza> (dostęp: 10.02.2023).

13 Por. W. Dróżka, *Lęk przed małżeństwem*.

14 Por. tamże.

Jeśli jednak ten niepokój i lęk jest paraliżujący i towarzyszą mu objawy somatyczne w postaci różnego rodzaju bólów, bezsenności, ataków strachu, można mówić o gamofobii¹⁵. Tak jak każda inna fobia, gamofobia zaliczana jest do grupy zaburzeń lękowych, które objawiają się paraliżującym lękiem przed małżeństwem. Termin ten wywodzi się od greckich słów *gámos*, czyli „małżeństwo”, oraz *phóbos*, czyli „strach”. Gamofobia jest więc lękiem przed wstąpieniem w związek małżeński. Dotyczy ona zarówno mężczyzn jak i kobiet. Nie jest to zwykła trema, jaką odczuwa każdy przed ślubem, lecz paniczny, paraliżujący strach, który sprawia, że osoba nim dotknięta unika bliskich relacji¹⁶. Współczesna psychologia mówi o nasileniu się tego zjawiska w ostatnich latach, zwłaszcza wśród młodych ludzi¹⁷.

Lęk przed odpowiedzialnością, a zwłaszcza przed zawarciem małżeństwa, to bardzo poważny problem współczesności. Ma on swoje konsekwencje nie tylko w życiu indywidualnym, ale także i społecznym. Dotyczy podejmowania odpowiedzialnych decyzji w dorosłym życiu, tu w życiu małżeńskim. Małżonkowie są przede wszystkim odpowiedzialni za rozwój miłości.

Odpowiedzialność za miłość małżeńską

Jak już wspomniano, zarówno kobiety, jak i mężczyźni przeżywają wspólnie głęboki kryzys, który dotyczy wchodzenia w związek małżeński. U części osób jawi się to jako odkładanie założenia rodziny na przyszłość. Przyczyną takiego stanu rzeczy jest często obawa przed zależnością, z którą kojarzy się małżeństwo. Wiele osób postrzega też małżeństwo jako przeszkodę w procesie własnej samorealizacji. Obawiają się, że poświęcając się na rzecz małżeństwa, stracą swoje możliwości rozwoju. Bywa, że lęk przed małżeństwem bardzo często łączy się z lękiem przed bliskością. Niektórzy boją się nie tylko wejścia w związek małżeński, ale też w emocjonalne zaangażowanie. To uniemożliwia niektórym osobom nawiązanie jakiegokolwiek bliższego związku. Chociaż wchodzą w przejściowe związki seksualne, to zrywają je, kiedy pojawia się uczucie miłości, potrzeba czułości i tęsknota za trwałą relacją¹⁸.

Można zaryzykować stwierdzenie, że we współczesnym lęku przed małżeństwem, które jest kojarzone z zależnością i utratą możliwości samorealizacji,

15 Por. *Jak pokonać lęk przed ślubem?*

16 Por. *Gamofobia, czyli lęk przed małżeństwem. Jak sobie z nim radzić?*, <https://portalzielonagora.pl/20221114516378/gamofobia-czyli-lek-przed-malzenstwem-jak-sobie-z-nim-radzic> (dostęp: 12.02.2023).

17 Por. *Dlaczego mężczyźni nie chcą się żenić? Gamofobia, paniczny strach przed ślubem*, <https://www.salon24.pl/u/edyta-kulpienski/1171602,dlaczego-mezczyzni-nie-chca-sie-zenic-gamofobia-paniczny-strach-przed-slubem> (dostęp: 17.02.2023).

18 W. Dróżka, *Lęk przed małżeństwem*.

i przed bliskością kryje się tak naprawdę lęk przed miłością. Czy można się lękać miłości? Lęk przecież wyklucza miłość. Święty Jan pisze: „W miłości nie ma lęku, lecz doskonała miłość usuwa lęk, ponieważ lęk kojarzy się z karą. Ten zaś, kto się lęka, nie wydoskonalił się w miłości” (1 J 4,18). Skoro miłość stanowi podstawę małżeństwa, to warto się jej przyjrzeć przez pryzmat teologii, bo tylko miłość, która pochodzi od Boga, nie zna lęku. A zarówno samo małżeństwo, jak i miłość, która łączy małżonków, ma swoje źródło w Bogu.

Papież Paweł VI wyjaśnia, że miłość małżeńska najpełniej objawia swą prawdziwą naturę i godność, gdy rozważa się ją w kontekście miłości Boga. Albowiem swój początek czerpie ona z najwyższego źródła, jakim jest Bóg, który jest Miłością i Ojcem wszelkiego stworzenia¹⁹. Bóg, który jest Miłością (por. 1 J 4, 8), stwarza człowieka na swój obraz i podobieństwo (por. Rdz 1, 26). Powołując go do istnienia z miłości, powołuje go jednocześnie do miłości. Dlatego małżeństwo i rodzina mają być znakiem miłości Boga do ludzi. On pragnie, by małżonkowie i dzieci doświadczyli w rodzinie tego, że naprawdę ich kocha. Można powiedzieć, że Bóg pragnie, aby rodzina była „skrawkiem nieba” na ziemi. Toteż nie może być zgody na rozpad małżeństwa, na rozwód, który niszczy tę wspólnotę miłości, jaką jest małżeństwo i rodzina. Miłość Boża jest przecież wieczna, dlatego Bóg pragnie, aby Jego miłość, jaką miłuje małżonków i ich dzieci, też nie miała końca. Można powiedzieć, że Bożą wolą jest, aby małżeństwo i rodzina były widzialnym znakiem tego, jak bardzo Bóg miłuje ludzi, aby każdy mógł właśnie tam doświadczyć, że Bóg jest Miłością²⁰.

Małżeństwo nie jest zatem wynikiem jakiegoś przypadku ani owocem ewolucji ślepych sił przyrody czy zewnętrznym narzuceniem jakiejś formy. To Bóg-Stwórca ustanawia je mądrze i opatrnościowo, aby urzeczywistniało ono w ludziach Jego plan miłości. Dlatego zdaniem Pawła VI „małżonkowie poprzez wzajemne oddanie się sobie, im tylko właściwe i wyłączne, dążą do takiej wspólnoty osób, aby doskonaląc się w niej wzajemnie, współpracować równocześnie z Bogiem w wydawaniu na świat i wychowywaniu nowych ludzi. Dla ochrzczonych zaś małżeństwo nabiera godności sakramentalnego znaku łaski, ponieważ wyraża związek Chrystusa z Kościołem”²¹.

Czy tak wspaniałe biblijne przesłanie o pięknie małżeńskiej miłości może być powodem lęku i zawstydzenia u współczesnych kobiet i mężczyzn? Czy nie powinno być raczej powodem do dumy to, że zostało się wybranym do uczestniczenia w tak podniosłym dziele Bożym, jakim jest małżeństwo. Co najwyżej

19 Por. Paweł VI, *Encyklika o zasadach moralnych w dziedzinie przekazywania życia ludzkiego „Humanae vitae”* (25.07.1968), Wydawnictwo TUM, Wrocław 2022, s. 8 (dalej: HV).

20 Por. J. Orzeszyna, *Rodzina chrześcijańska na progu XXI wieku. W 30. rocznicę adhortacji apostolskiej „Familiaris consortio”*, „Sosnowieckie Studia Teologiczne”, Vol. 11, 2013, s. 113–126.

21 HV 8.

może się pojawić poczucie winy, że ktoś nie angażuje się wystarczająco w rozwój darowanej mu Bożej miłości.

Aby jednak małżeństwo i rodzina mogły w pełni urzeczywistnić Boży plan miłości, potrzeba, by mężczyzna i kobieta, zanim staną się małżeństwem, podjęli trudne, ale zarazem podniosłe i fascynujące dzieło budowania jedności serc, jedności dusz i w konsekwencji – przynależnej jedynie małżonkom jedności ciał. Niestety, współcześnie kolejność budowania jedności małżeńskiej jest diametralnie różna. Najpierw kandydaci do małżeństwa uskuteczniają jedność ciał, po ślubie starają się poznać swoje charaktery, a do jedności dusz najczęściej nigdy nie dochodzi.

Jedność małżeńska wielu współczesnym kojarzy się głównie z bliskością seksualną, z małżeńskim spełnieniem się w sferze intymnej. Współczesny świat sprawdza ją jedynie do przyjemności seksualnej, wprost do orgazmu. Tymczasem ma to być jedność dwojga osób, którzy są istotami cieleśnie-psychiczno-duchowymi. Jedność ta ma przenikać owe trzy wymiary. Jednym ze znaków tej jedności może być współżycie małżeńskie, które będzie wówczas znakiem tej potrójnej jedności. I będzie spotkaniem dwojga osób, a nie tylko zjednoczeniem dwóch ciał²².

Istotę jedności małżeńskiej wyrażają słowa Księgi Rodzaju: „Dlatego to mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swą żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem” (Rdz 2, 24). Potwierdza je Pan Jezus w swoim nauczaniu (por. Mt 19, 5–6). A św. Paweł dodaje: „Tajemnica to wielka, a ja mówię: w odniesieniu do Chrystusa i do Kościoła” (Ef 5, 31–32).

Wydawać by się mogło, że życie małżeńskie należy do najbardziej powszechnych, zwykłych i naturalnych ludzkich doświadczeń. Tymczasem, jak zaznacza św. Paweł Apostoł, w małżeńskiej codzienności, utkanej z szeregu prostych spraw, trosk i radości, małżonkowie dotykają „tajemnicy” samego Boga – Trójjedynego. Trójca Przenajświętsza to najdoskonalsza jedność osób, to komunია tworzona w miłości i przez miłość. W ludzkim wymiarze podobna jedność i komunია osób dokonuje się właśnie w małżeństwie. Oczywiście, małżeńska miłość nie jest doskonała tak, jak miłość Boskich Osób. Niemniej zadaniem małżonków jest dążenie do pełnej i doskonałej miłości na wzór miłości Trójcy Świętej. Właśnie dlatego Jezus podnosi ten związek do godności sakramentu. Czyni to, aby podkreślić wielkość jedności małżeńskiej, ale też uzdolnić małżonków do realizacji tego zadania. Jan Paweł II wyjaśnia, że „na mocy przymierza miłości małżeńskiej mężczyzna i kobieta *już nie są dwoje, lecz jedno ciało* (por. Rdz 2, 24) i powołani

22 Por. J. Orzeszyna, *Nierozerwalność jedności i rodzicielstwa w świetle encykliki „Humanae vitae”*, „Sosnowieckie Studia Teologiczne”, Vol. 14, 2018/2019, s. 125.

są do ciągłego wzrostu w tej komunii poprzez codzienną wierność małżeńskiej obietnicy obopólnego całkowitego daru²³.

Tworzenie komunii małżeńskiej jest istotnym celem małżonków. To nie budowa własnego domu, nawet nie zapewnienie materialnego bytu dzieciom i ich wykształcenie, ale właśnie tworzenie więzi małżeńskiej jest podstawowym zadaniem męża i żony. Z tej bowiem wartości, jaką jest jedność małżeńska, wynikną wszystkie inne dobra dla rodziny. To, co dla wielu współczesnych młodych ludzi jest problemem, czyli lęk przed bliskością w małżeństwie, tak naprawdę stanowi podstawowe zadanie małżonków. Małżeństwo nie może być miejscem własnej samorealizacji, ale miejscem na realizację wspólnego projektu, jakim jest miłość małżeńska – wspólnota osób. A realizacja wspólnego projektu to też wzajemna zależność wynikająca z podziału zadań. Wiadomo, że ci, którzy boją się bliskości małżeńskiej, chętnie realizują ją w przejściowych, tzw. wolnych związkach, bo tam nie ma odpowiedzialności i jest miejsce na własną egoistyczną samorealizację.

Należy zdać sobie sprawę z tego, że tworzenie wspólnoty małżeńskiej nie jest zadaniem łatwym. Ma dokonywać się między dwoma osobami o odmiennej płci, programowo różnymi i wzajemnie się uzupełniającymi, ale równymi co do godności. Jest to na szczęście możliwe, albowiem tym, co jednoczy małżonków, jest miłość, która jako największa z cnót podlega prawu wzrostu i dojrzewania. Oczywiście, wymaga to obustronnego i szczerego zaangażowania, jest bowiem bezinteresownym darem z samego siebie. Można powiedzieć, że relacja miłości między mężem i żoną jest najbardziej możliwą w swojej pełni relacją ludzkiej miłości, obejmuje bowiem zarazem sferę fizyczną, psychiczną i duchową. Niestety, bardzo często ludzie chcą budować wspaniałą miłość, będąc bardzo niedojrzałymi. Są ze wszech miar nieodpowiedzialnymi, bo chcą budować miłość, ale bez zależności, nie rezygnując z egoistycznej samorealizacji i lękając się opartej na jedności ciał i dusz miłosnej bliskości.

Jednocząca miłość małżeńska posiada niezwykle, nieobecny w żadnej innej ludzkiej miłości, przywilej – jest miłością owocną, dającą życie dziecku. Wzgląd na ten naturalny owoc miłości małżeńskiej stanowi dla męża i żony kolejne wyzwanie do odpowiedzialności. Owo wewnętrzne przyporządkowanie miłości małżeńskiej do płodności stanowi podstawowy element świadomego i odpowiedzialnego rodzicielstwa.

23 Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Familiaris consortio”*, Wydawnictwo św. Stanisława, Wydawnictwo M, Kraków 1982, 19.

Odpowiedzialność prokreacyjna

Małżonkowie są obdarowani przez Boga-Stwórcę szczególnym przywilejem rodzicielstwa. Dlatego też przekazywanie życia powinno być zawsze aktem osobowym, świadomym i odpowiedzialnym. Godność osoby ludzkiej sprawia, że jedynym właściwym dla człowieka odniesieniem społecznym jest miłość. Zaś do natury miłości należy dzielenie się i obdarowywanie dobrem. Bóg, który jest Miłością, podzielił się nią z człowiekiem, stwarzając go na swój obraz i podobieństwo, i równocześnie w akcie małżeńskim obdarował go przywilejem współuczestniczenia w dziele stwarzania człowieka. Dlatego też miłość powinna inspirować każdy akt małżeński. Miłość też powinna zobowiązywać małżonków do przygotowania się na poczęcie dziecka, zapewnienia mu właściwego przyjęcia, towarzyszenia mu i wspierania go we wszechstronnym rozwoju oraz sprawowania nad nim opieki zarówno przed, jak i po narodzeniu²⁴.

Co więcej, skoro każdy człowiek od wieków istniał w zamysle Stwórcy, zanim się począł („Zanim ukształtowałem cię w łonie matki, znałem cię, nim przyszedłeś na świat”; Jr 1,5), dalej został stworzony z Jego miłości i powołany do miłości, to czyż nie tak samo powinno być z każdym poczęciem dziecka przez rodziców. Małżonkowie są odpowiedzialni przed Bogiem, bo są Jego współpracownikami w dziele stworzenia człowieka. Czyż nie byłoby wspaniale, gdyby – naśladując Stwórcę – dziecko było kochane i upragnione przez rodziców, zanim się pocznie, dalej kochane w akcie małżeńskim, który może zapoczątkować jego istnienie, i w końcu kochane w łonie matki, a także po urodzeniu. Czyż nie byłyby to najbardziej optymalne warunki gwarantujące dziecku, zgodnie z zamiarem Stwórcy, przyjście na świat. W odniesieniu do tak wspaniałych okoliczności poczęcia dziecka widać, jak wielką krzywdą i brakiem odpowiedzialności jest fundowanie dziecku przyjścia na świat za pomocą metody *in vitro*. Trzeba podkreślić, że tylko zgodne z prawami natury postępowanie rodziców jest gwarantem odpowiedzialnego rodzicielstwa.

Podstawowym przejawem odpowiedzialności małżonków winna być zatem świadomość współpracy z Bogiem-Stwórcą w akcie poczęcia dziecka. Z tej też racji odpowiedzialne rodzicielstwo łączy się ze świadomością zależności od Boga. Paweł VI naucza, że „człowiek nie jest panem źródeł życia, ale raczej sługą planu ustalonego przez Stwórcę”²⁵. Dlatego odpowiedzialni małżonkowie powinni „podporządkować swoje postępowanie zamysłowi Boga, wyrażonemu w strukturze małżeństwa i jego aktów, zamysłowi, który jest głoszony w nauczaniu Kościoła”²⁶.

24 Por. U. Dudziak, *Odpowiedzialność prokreacyjna i jej przejawy*, s. 97.

25 HV 13.

26 HV 10.

Z tych to powodów miłość małżonków domaga się od nich, aby poznali należycie swoje zadanie w dziedzinie odpowiedzialnego rodzicielstwa. W tym celu powinni oni wziąć pod uwagę biologiczne procesy, bowiem ludzkie ciało, które odgrywa istotną rolę w przekazywaniu życia, jest częścią substancjalną osoby ludzkiej²⁷. Znajomość działania ludzkiego ciała winna być wyrazem szacunku dla osoby. Mężczyzna powinien sobie uświadomić, że w prawidłowych warunkach jest zawsze płodny. Również kobieta winna sobie zdawać sprawę, że jej płodność jest cyklicznym zjawiskiem i występuje na przemian z okresami niepłodności. Nie wolno przy tym zapominać, że to osoba ludzka jest płodna, a nie wyłącznie jej ciało czy jeden z jego układów²⁸.

Bez wątpienia, odpowiedzialne rodzicielstwo nakazuje uwzględnić rolę wrodzonych popędów i uczuć, które są warunkiem bezwzględnie koniecznym, by zdolność przekazywania życia mogła zostać zaktualizowana. Wchodzą one jako istotna część składowa w miłość, która jest na wskroś ludzka, a więc zarazem zmysłowa i duchowa²⁹. Nie stanowią jednak pełni miłości. Wymagają one „opanowania ich przez rozum i wolę³⁰”. To opanowanie, w którym przejawia się czystość małżeńska, „nie tylko nie przynosi szkody miłości małżeńskiej, lecz wyposaża ją w nowe ludzkie wartości. Wymaga ono wprawdzie stałego wysiłku, ale dzięki jego dobroczynnemu wpływowi małżonkowie rozwijają w sposób pełny swoją osobowość, wzbogając się o wartości duchowe”³¹.

Jeżeli zaś z kolei uwzględni się warunki fizyczne, ekonomiczne, psychologiczne i społeczne, należy uznać, że ci małżonkowie realizują odpowiedzialne rodzicielstwo, którzy kierując się roztropnym namysłem i wielkodusznością, decydują się na przyjęcie liczniejszego potomstwa, albo też, dla ważnych przyczyn i przy poszanowaniu nakazów moralnych, postanawiają okresowo lub nawet na czas nieograniczony unikać zrodzenia dalszego dziecka³².

Nie można zapominać, że prokreacyjna odpowiedzialność małżonków nie kończy się na przekazaniu życia, albowiem w ślad za nim idzie doniosłe zadanie wychowania dziecka. Zdaniem Karola Meissnera, o ile czwarte przykazanie Dekalogu ukazuje w pierwszym rzędzie powinność dziecka względem rodziców, o tyle trzy dalsze przykazania – a mianowicie piąte, szóste i dziewiąte – ukazują powinności rodziców względem dzieci. I tak piąte przykazanie nakazuje rodzicom bezwarunkowe uszanowanie życia, które przekazali dziecku. Z kolei szóste

27 Por. HV 10.

28 Por. K. Meissner, *Odpowiedzialne rodzicielstwo*, [w:] *Memoriał krakowski oraz wprowadzenie do encykliki „Humanae vitae”*, Wydawnictwo Bonami, Poznań 2012, s. 100.

29 Por. HV 9.

30 Por. HV 10.

31 HV 10.

32 Por. HV 10.

przykazanie broni prawa dziecka do obojga rodziców, którzy przekazali mu życie. Ponadto stoi ono w obronie jedności i trwałości małżeństwa i zwraca uwagę na doniosłe znaczenie, jakie dla dziecka ma więź między ojcem i matką. Również dziewiąte przykazanie staje w obronie dziecka, albowiem pożądanie cudzej żony (męża) jest pożądanym doznań seksualnych kosztem prawdziwych wartości moralnych, takich jak wierność, miłość, sprawiedliwość i prawda, które służą umacnianiu więzi rodzicielskiej³³.

Wydaje się oczywiste to, że dla ludzi nieprzygotowanych do odpowiedzialności, a tym bardziej bojących się jej, podjęcie decyzji o zawarciu małżeństwa wraz z jego naturalnym celem, jakim jest prokreacja, może się wydawać zadaniem niezmiernie trudnym. Czy zatem współczesny lęk przed odpowiedzialnością nie powinien być wyzwaniem do podjęcia zadań, które starałyby się mu zaradzić?

Wychowanie do odpowiedzialności

W opinii psychologów osoby, które boją się małżeństwa i odpowiedzialności z nim związanej, w rozmowach prowadzonych podczas terapii często nawiązują do tego, co widziały w domu. Mówią: „Nie chcę, by moje małżeństwo wyglądało tak jak moich rodziców, dlatego wolę pozostać singlem”. Wydaje się, że obraz przeżyć z domu rodzinnego, gdzie wzorzec miłości nie był idealny, stanowi istotną przyczynę lęku przed odpowiedzialnością i zawarciem małżeństwa³⁴.

W skrajnych przypadkach hypengiofobii czy gamofobii należy podjąć leczenie tego lękowego zaburzenia. To, jak będzie wyglądało leczenie, jest ściśle uzależnione od przyczyn lęku. Dlatego, aby prawidłowo je zidentyfikować, warto zacerpnąć pomocy u psychologa, który ustali źródło problemu i zaproponuje odpowiednią terapię. Z kolei w przypadku ogólnego lęku przed ślubem bywa stosowana terapia behawioralno-poznawcza, dzięki której zmienia się sposób myślenia osoby o sytuacjach budzących w niej obawę. Natomiast emocjonalne problemy i traumatyczne przeżycia leczy się metodami terapii psychodynamicznej, zaś zaburzenia psychiczne, które znajdują się u podłoża gamofobii, są często leczone farmakologicznie³⁵.

Osobnym zagadnieniem jest uczenie dzieci odpowiedzialności w ramach przygotowania ich do dorosłego życia. W przeciwnym razie dziecko może zostać dotknięte syndromem „wiecznego chłopca” czy „wiecznej dziewczynki”. Pierwszy z nich polega na tym, że fizycznie dorosły mężczyzna zachowuje się jak

33 Por. K. Meissner, *Odpowiedzialne rodzicielstwo i odpowiedzialność rodzicielska*, <http://mateusz.pl/okarol/odpowiedzialnerodzicielstwo.htm> (dostęp: 11.02.2023).

34 Por. W. Dróżka, *Lęk przed małżeństwem*.

35 Por. *Gamofobia, czyli lęk przed małżeństwem*.

dziecko. Nie chce wziąć odpowiedzialności ani za siebie, ani za innych. Syndrom ten niestety dotyka wielu współczesnych mężczyzn. Ale również kobiety bywają dotknięte syndromem „wiecznej dziewczynki”, choć znacznie rzadziej niż mężczyźni. Takiej postawie sprzyja współczesny kult młodości, indywidualizmu i relatywizmu moralnego.

Najogólniej mówiąc, dorosła osoba dotknięta syndromem „wiecznego dziecka” zachowuje się właśnie jak dziecko. Jest chimeryczna, samolubna i egocentryczna, chce, by uwaga była skupiona wyłącznie na niej. Zmaga się również z poważnymi problemami emocjonalnymi. Nie potrafi jasno określić swoich oczekiwań i nie wie, w jaki sposób przeżywać swoje uczucia. Skutkiem tego może być całkowite wycofanie się lub nadmierna emocjonalność. Osoby zmagające się z tym syndromem nie potrafią wziąć odpowiedzialności za swoje zachowanie. Nigdy też nie widzą swojej winy i wszędzie szukają usprawiedliwienia. Są niezdolne do podejmowania decyzji. Mężczyźni dotknięci tym kompleksem szukają kobiety, która zastąpi im matkę i weźmie za wszystko odpowiedzialność³⁶.

Najczęściej przyczyną pojawienia się syndromu „wiecznego dziecka” bywa wychowywanie się w rodzinie problemowej. Takie dziecko ma najczęściej nadopiekuńczych rodziców, którzy często podświadomie nie chcą, by ich dziecko dorosło i opuściło dom rodzinny. Dziecko nie jest nauczone odpowiedzialności, bo we wszystkim jest wyręczane przez rodziców i nadmiernie rozpieszczane. Osoby dotknięte tym syndromem mogą też pochodzić z rodziny zimnej emocjonalnie, w której rodzice bardziej niż dzieckiem interesują się karierą i sprawami materialnymi. Bywa też, że jedno z rodziców – zwłaszcza ojciec – jest fizycznie lub emocjonalnie nieobecny³⁷.

Współczesny styl życia – naznaczony indywidualizmem i relatywizmem – a także kryzysowa kondycja moralna rodzin wydają się nie sprzyjać przygotowaniu dzieci do dorosłego życia, a tym samym do ponoszenia odpowiedzialności. Niemniej jednak dla dobra wspólnego należy podejmować ten trud. Zdaniem Andrzeja Urbaniaka z odpowiedzialnością wiążą się cztery konstytutywne elementy: świadomość działania, celowość działania, przewidywanie skutków i gotowość do ponoszenia konsekwencji swego działania³⁸. Zatem uczyć dziecko odpowiedzialności, to stopniowo, wraz z wiekiem, zaprawiać je do umiejętności radzenia sobie z wyżej wymienionymi etapami działania.

36 Por. P. Hermann, *Syndrom Piotrusia Pana dotyczy nie tylko mężczyzn. Zaniedbania odbywały się już w dzieciństwie*, <https://www.edziecko.pl/rodzice/7,79361,28363562,syndrom-piotrusia-pana-dotyczy-nie-tylko-mezczyzn-zaniedbania.html> (dostęp: 18.02.2023).

37 Por. tamże.

38 Por. A. Urbaniak, *Wychowanie do odpowiedzialności*, <https://polskieforumrodzicow.pl/sztuka-wychowania/wychowanie-do-odpowiedzialnosci> (dostęp: 18.02.2023).

Spełnienie dwóch pierwszych warunków nie wymaga szczególnego przygotowania, gdyż rodzą się one na gruncie obserwacji otaczającego świata i zachowań najbliższych osób. Dziecko zaczyna rozumieć celowość podejmowanych działań, w miarę jak uzyskuje aprobatę i pochwałę ze strony rodziców. Gdy chodzi o przewidywanie skutków własnego działania, to niezbędna jest tutaj wiedza i zdolność logicznego myślenia. A wiedzę zdobywa się na drodze przekazu od innych osób oraz na podstawie własnego doświadczenia. Zadanie uświadomienia dzieciom skutków podejmowanych działań spoczywa głównie na rodzicach, nauczycielach, wychowawcach i katechetach.

Ponoszenie konsekwencji swojego działania to najtrudniejszy element odpowiedzialności, można powiedzieć, że zasadniczy. Albowiem wielu ludzi wie, co robi, zna cel działania, przewiduje konsekwencje, ale nie chce ich ponosić. Często zrzuca winę na innych albo na okoliczności. Są takie konsekwencje wyborów, które w miarę łatwo jest naprawić, ale bywa i tak, że konsekwencji wyborów nie da się cofnąć czy w prosty sposób zmienić. Konsekwencje ludzkiego działania dotyczą wszak nie tylko jego samego, ale również najbliższych, w tym tych, których się kocha i pragnie ich szczęścia. Dlatego też jednym z istotnych elementów procesu wychowania do odpowiedzialności jest wykształcenie w dziecku tzw. „cywilnej odwagi”, czyli zdolności przyjęcia odpowiedzialności, innymi słowy przyznania się do popełnionego czynu. Ale to nie wszystko, odpowiedzialność domaga się bowiem także rzeczywistej możliwości naprawienia lub przynajmniej złagodzenia skutków nieodpowiedzialnego działania³⁹.

Warto podejmować trud wychowywania siebie i młodego pokolenia do odpowiedzialności, jest ona bowiem niezbędnym przymiotem dorosłego człowieka. To z powodu jej braku tyle małżeństw rozpada się i krzywdzone są niewinne dzieci. Wielu ludzi tak mocno akcentuje dzisiaj prawo do wolności, do samorealizacji i niezależności, a przecież wśród podstawowych wartości potrzebnych, aby osiągnąć osobową dojrzałość, jest odpowiedzialność, a więc świadomość tego, co się robi, do czego się zmierza, jakie są tego konsekwencje oraz ponoszenie konsekwencji swoich wyborów.

Zakończenie

W ostatnich czasach dużo mówi się o kryzysie odpowiedzialności. Przejawia się on zwłaszcza w obawie przed zawarciem małżeństwa, co najczęściej skutkuje odkładaniem założenia rodziny na przyszłość. Młodzi boją się utraty niezależności i możliwości samorealizacji, boją się także bliskości i emocjonalnego

39 Por. A. Urbaniak, *Wychowanie do odpowiedzialności*.

zaangażowania, obawiają się, że mogą zostać porzuceni przez partnera, a najbardziej boją się przysięgi „do końca życia”. Przyczyną lęku bywa także myśl, czy podoła się oczekiwaniom współmałżonka, czy sprosta się obowiązkom, które wynikają z zawarcia małżeństwa. W skrajnych przypadkach ów lęk może przybrać formę fobii zwanej gamofobią.

Tymczasem małżeństwo to nade wszystko realizacja Bożego planu miłości, to bezinteresowny dar z samego siebie i podjęcie odpowiedzialności za siebie nawzajem i za owoc tej miłości, czyli dzieci, albowiem miłość małżeńska jest miłością owocną, dającą życie. Wobec współczesnego lęku przed odpowiedzialnością należy podjąć trud wychowywania młodego pokolenia do odpowiedzialności, a więc do świadomości tego, co się robi, do czego się zmierza, jakie są tego konsekwencje oraz do ponoszenia konsekwencji za swoje wybory.

Bibliografia

- Dlaczego mężczyźni nie chcą się żenić? Gamofobia, paniczny strach przed ślubem*, <https://www.salon24.pl/u/edyta-kulpienski/1171602,dlaczego-mezczyzn-nie-chca-sie-zenic-gamofobia-paniczny-strach-przed-slubem>.
- Dróżka W., *Lęk przed małżeństwem. Nowe zjawisko w pokoleniu 30-latków*, <https://zdrowie.radiozet.pl/psychologia/abc-psychologii/Lek-przed-malzenstwem-gamofobia--Nowe-zjawisko-wsrod-mlodych-ludzi>.
- Dudziak U., *Odpowiedzialność prokreacyjna i jej przejawy*, „Roczniki Teologiczne”, R. 64, 2017, nr 10, s. 97–113.
- Gamofobia, czyli lęk przed małżeństwem. Jak sobie z nim radzić?*, <https://portalzielonagora.pl/20221114516378/gamofobia-czyli-lek-przed-malzenstwem-jak-sobie-z-nim-radzic>.
- Gorczyca W., *Lęk przed dorosłością – skąd się bierze?*, <https://www.sensity.pl/lek-przed-dorosloscia-skad-sie-bierze/>.
- Hermann P., *Syndrom Piotrusia Pana dotyczy nie tylko mężczyzn. Zaniedbania odbywały się już w dzieciństwie*, <https://www.edzieceko.pl/rodzice/7,79361,28363562,syndrom-piotrusia-pana-dotyczy-nie-tylko-mezczyzn-zaniedbania.html>.
- Hypengyophobia (Fear of Responsibility)*, <https://psychtimes.com/hypengyophobia-fear-of-responsibility/>.
- Jak pokonać lęk przed ślubem? Gamofobia, czyli ucieczka sprzed ołtarza*, <https://lumine.me/blog/leki-nerwica/jak-pokonac-lek-przed-slubem-gamofobia-czyli-ucieczka-sprzed-oltarza>.
- Jan Paweł II, *Ahortacja apostolska o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym „Familiaris consortio”*, [w:] *Ahortacje Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Wydawnictwo Św. Stanisława, Wydawnictwo M, Kraków 1996, s. 65–160.

- Lęk przed odpowiedzialnością, czyli hypengiofobia – charakterystyka, metody pomocy*, https://www.praca.pl/poradniki/rynek-pracy/lek-przed-odpowiedzialnoscia, czyli-hypengiofobia-charakterystyka,metody-pomocy_pr-6555.html.
- Meissner K., *Odpowiedzialne rodzicielstwo i odpowiedzialność rodzicielska*, <http://mateusz.pl/okarol/odpowiedzialnerodzicielstwo.htm>.
- Meissner K., *Odpowiedzialne rodzicielstwo*, [w:] *Memoriał krakowski oraz wprowadzenie do encykliki Humanae vitae*, Wydawnictwo Bonami, Poznań 2012, s. 99–103.
- Molesztak A., *Wychowanie do odpowiedzialności*, [w:] *Wychowanie chrześcijańskie. Między tradycją a współczesnością*, red. A. Rynio, Wydawnictwo Naukowe KUL, Lublin 2007, s. 417–431.
- O co chodzi z tą odpowiedzialnością? Dlaczego się jej boimy?*, <https://pl.aleteia.org/2019/12/29/o-co-chodzi-z-ta-odpowiedzialnoscia-dlaczego-sie-jej-boimy/>.
- Orzeszyna J., *Nierozzerwalność jedności i rodzicielstwa w świetle encykliki „Humanae vitae”*, „Sosnowieckie Studia Teologiczne” 14 (2018/2019), s. 123 – 138.
- Orzeszyna J., *Rodzina chrześcijańska na progu XXI wieku w 30. rocznicę adhortacji apostoelskiej „Familiaris consortio”*, „Sosnowieckie Studia Teologiczne”, Vol. 11, 2013, s. 113–126.
- Paweł VI, *Encyklika o zasadach moralnych w dziedzinie przekazywania życia ludzkiego „Humanae vitae”*, Wydawnictwo TUM, Wrocław 2022.
- Rynio A., *Wychowanie do odpowiedzialności*, Wydawnictwo Naukowe KUL, Lublin 2021.
- Sutachan H., *Hypengiofobia: strach przed odpowiedzialnością*, <https://pieknoumyslu.com/hypengiofobia-strach-przed-odpowiedzialnoscia/>.
- Urbaniak A., *Wychowanie do odpowiedzialności*, <https://polskieforumrodzicow.pl/sztuka-wychowania/wychowanie-do-odpowiedzialnoscii>.

GRZEGORZ HOŁUB

UNIwersytet Papiński Jana Pawła II w Krakowie

Godność osoby ludzkiej w stadium prenatalnym. Perspektywa filozoficzna

Wstęp

Problem godności osoby w stanie prenatalnym jest tematem ważnym, ale i kontrowersyjnym. W punkcie wyjścia dostrzega się istniejące napięcie pomiędzy pozytywną tezą o istnieniu takiej godności a szeroko rozpowszechnionym i promowanym procederem aborcji, który w ostatnim czasie jest nawet ukazywany przez niektóre środowiska jako prawo człowieka. Z praktyki wiemy, że wielokrotnie teza o godności osoby nienarodzonej „przegrywa” z autonomią jednostki już urodzonej. Może to być efektem nie tylko uwarunkowań praktycznych (np. niechęci do przyjęcia nieplanowanego życia), ale i braku dobrego zrozumienia, czym jest godność. Refleksja na ten temat jest więc konieczna, jeśli mamy wyjść poza postawę deklarowania apriorycznych i światopoglądowych przekonań.

W mentalności aborcyjnej poszukuje się każdej możliwej strategii, aby usprawiedliwić ten proceder; czasami są to strategie bardzo wyrafinowane. Celem ich jest również skłonienie ludzi wierzących do zajęcia stanowiska afirmatywnego. Chodzi na przykład o promowanie postawy wyrażającej się w takim oto przekonaniu: „Osobiście jestem przeciwko aborcji, ale w społeczeństwie powinno istnieć prawo, które na nią zezwala”. Czy jednak właściwe zrozumienie godności osoby prenatalnej da się pogodzić z taką strategią myślenia? Czy teza o godności jest tylko jakimś osobistym przekonaniem, może przekonaniem religijnym, które w społeczeństwie pluralistycznym i liberalnym musi być zrelatywizowane i usunięte na bok do dziedziny tego, co stanowi o prywatności jednostki?

Dyskusja wokół godności osoby ludzkiej jest już dzisiaj bardzo złożona. Samemu rozumieniu godności przypisuje się różne znaczenia, czasami

wykluczające się¹. Wydaje się, że w dyskusji wokół ludzkiego życia prenatalnego dwa znaczenia odgrywają szczególną rolę. Z jednej strony jest to rozumienie godności osoby jako szczególnej wartości, która łączy się z istnieniem jednostki; chodzi o pewien fundamentalny stan aksjologiczny, który można określić mianem wartości ontycznej. Z drugiej strony godność rozumiana jest jako subiektywny stan jednostki, łączący się z przeżyciem określonej jakości życia.

W artykule tym prześledzimy najpierw to, dlaczego osobie prenatalnej odmawia się godności tak w tym pierwszym, jak i w drugim znaczeniu. Następnie dokonamy ogólniejszej refleksji na temat podstaw godności osoby, jaka wyłania się z głosów niektórych ważnych filozofów. Na podstawie tego w ostatniej części podejmiemy próbę odniesienia kategorii godności osoby do jednostki jeszcze nieurodzonej. Stworzy to zarazem okazję do nowego spojrzenia na sam charakter godności (mianowicie: czy jest to teza światopoglądowa albo religijna?) i do nowego spojrzenia na charakter konfliktu pomiędzy godnością a autonomią.

Dlaczego osobie prenatalnej odmawia się godności albo się ją relatywizuje?

Problem z przypisaniem godności człowiekowi przed urodzeniem ma swoje głębokie korzenie antropologiczne. Otóż jedna z przyczyn tkwi w oddzieleniu tego, co się przypisuje człowiekowi, od tego, co orzeka się o osobie ludzkiej. Łączy się to generalnie z tendencją obecną w antropologii naturalistycznej, gdzie bycie człowiekiem nie oznacza bycia osobą ludzką. Według rzeczników tego stanowiska te dwie rzeczywistości mogą sobie towarzyszyć na jakimś etapie ludzkiego istnienia, ale nigdy się ze sobą nie pokrywają i – co więcej – inna jest ich kwalifikacja aksjologiczna i etyczna. Otóż dopiero osoba jest tym istnieniem, któremu przysługuje pełna wartość, i tutaj dopiero można mówić o godności. Samo ludzkie życie, choć niepozbawione całkowicie swojej cenneści, według naturalistów nie uprawnia do mówienia o godności i wynikających z niej praw. Przypatrzmy się uważniej tej koncepcji, aby uświadomić sobie skalę i powagę problemu.

Angielski filozof John Locke, zastanawiając się kiedyś nad tym, co czyni daną istotę ludzką tą samą jednostką w różnych okresach czasu i w różnych miejscach, czyli rozważając kwestię tożsamości, zasugerował określone rozumienie osoby. Stwierdził bowiem, że osoba oznacza „istotę myślącą i inteligentną, obdarzoną rozumem i zdolnością refleksji, istotę, która może ujmować siebie myślą jako samą siebie, to znaczy: jako tę samą w różnych czasach i miejscach myślącą rzecz.

1 M. Rosen, *Dignity. Its History and Meaning*, Harvard University Press, Cambridge – London 2012.

Może to zaś uczynić jedynie dzięki świadomości swojego «ja»². Myśliciel ten zainicjował rozumienie osoby ludzkiej ujmowanej przez pryzmat posiadanych przez nią cech. U Locke'a była to rozumność, pamięć i świadomość. U kontynuatorów tego stanowiska były to kolejne wyższe cechy psycho-osobowościowe, a postulaty tego angielskiego filozofa stanowiły zaledwie punkt wyjścia. I na przykład w wypowiedziach Josepha Fletchera pojawiło się odwołanie do takich dalszych kwalifikacji, jak zdolność do przewidzenia swej przyszłości, zdolność do komunikacji (najczęściej językowej), zdolność do objęcia troską innych ludzi i inne³. Generalnie utrwalił się wzór myślenia dotyczącego osoby, który polegał na charakteryzowaniu jej na podstawie stwierdzenia posiadanych cech. Inaczej mówiąc: istnienie, które posiada te cechy (są one czynne albo łatwo można je aktywować) jest osobą; istnienie ludzkie, które ich nie posiada, nie jest osobą – albo jeszcze nią nie jest, albo też już przestało nią być. Stąd pojawiły się takie terminy, jak „ludzkie życie nieosobowe”, które jest albo „przyszłą osobą”, albo „byłą osobą”⁴.

W myśli naturalistycznej – jak wskazaliśmy – dopiero po stwierdzeniu, że dane istnienie jest osobą, stawia się twierdzenie o wysokiej wartości-godności i konsekwentnie nadaje prawa, a szczególnie te najważniejsze, jak prawo do życia. Człowiek w stanie prenatalnym nie posiada wymienionych cech, w tym znaczeniu, że nie są one u niego aktywne (i nie mogą być łatwo aktywowane), ponieważ to łączy się z określonymi etapami rozwoju, które dopiero następują. Konsekwentnie w stanowisku tym będzie się odmawiało przypisania mu godności, choć nie wszelkiej wartości. Przykładem takiego myślenia jest wypowiedź znane go bioetyka amerykańskiego Hugo Tristrama Engelhardta, który stwierdza:

Jeśli ludzki zarodek posiada wyższy moralny status niż zwierzę na zbliżonym poziomie rozwoju, [...] to będzie tak ze względu na znaczenie tego życia dla kobiety, która je poczęła, albo dla innych osób zainteresowanych tym życiem, albo ze względu na przyszłą osobę, która będzie mogła powstać⁵.

2 J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. B.J. Gawęcki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1955, s. 471.

3 Podał on najbardziej rozbudowaną listę cech, które musi spełniać istnienie ludzkie, aby być uznane za osobę. W jego opinii osobą jest tylko ten, u którego można stwierdzić następujące charakterystyki: inteligencja, samoświadomość, samokontrola, zmysł czasu, zmysł przyszłości, zmysł przeszłości, zdolność do wchodzenia w relacje z innymi, posiadanie troski o innych, zdolność do komunikacji, kontrola własnego istnienia, okazywanie ciekawości, podatność na zmiany, równowaga racjonalności i uczuć, cechy własne oraz funkcjonowanie kory mózgowej. Zob. J. Fletcher, *Indicators of Humanhood: A Tentative Profile of Man*, „The Hastings Center Report”, Vol. 2, 1972, nr 5, s. 1–4.

4 H.T. Engelhardt, *The Foundations of Bioethics*, Oxford University Press, New York 1996.

5 Tamże, s. 255.

Stąd oczywiste staje się, że brak podstaw do stwierdzenia istnienia osoby łączy się zasadniczo z tendencją do uzależniania wartości życia od czynników zewnętrznych. Nietrudno dostrzec tu niebezpieczeństwo relatywizacji wartości życia, które może doprowadzić do sytuacji, że właściwie zawsze znajdują się czynniki, które mogą zdominować wartość istnienia. Mogą to być czynniki subiektywne, związane z ludzkimi przeżyciami i odczuciami, albo obiektywne – polegające na przykład na kalkulacji kosztów związanych ze wsparciem życia poczętego.

To stanowisko naturalistyczne jest często prezentowane jako typ filozofii naukowej, jednak posiada ono liczne problemy wewnętrzne⁶. Wskażmy na te najważniejsze. W tak zwanej wiązkowej koncepcji osoby (osoba jako wiązka, konstelacja cech psycho-osobowych) nie wiadomo, kiedy istnienie ludzkie staje się właściwie osobą. Sami naturaliści nie są zgodni między sobą, czy wystarczy, aby człowiek spełniał minimalne kryterium, sugerowane przez Johna Locke'a (rozumność, pamięć, świadomość), czy też kryterium maksymalne, które pojawia się u Josepha Fletchera. Wprowadza to zamieszanie w kwestii ustalenia, kiedy mamy do czynienia z istnieniem osoby i – w związku z tym – z momentem, kiedy jest ona pod mocną ochroną praw moralnych (a konsekwentnie również praw stanowionych). I wcale granicą tą nie jest moment urodzin, ponieważ u noworodka nie można stwierdzić funkcjonowania cech osobotwórczych w taki sposób, w jaki chcą je widzieć i oceniać naturaliści. Wypowiedź Helgi Kuhse i Petera Singera, znanych bioetyków naturalistycznych, świadczy o takim zamieszaniu, które ma charakter antropologiczny i etyczny. Stwierdzają oni w znamienity sposób:

Kiedy myślę o sobie jako o osobie, którą aktualnie jestem, to zdaję sobie sprawę z tego, że nie zaistniałem jako taki w momencie urodzin, lecz dopiero po pewnym

6 Sam naturalizm w filozofii jest bardzo złożonym stanowiskiem i posiada liczne warianty. W naszych rozważaniach, w odniesieniu do ludzkiego życia prenatalnego, ujawnia się naturalizm antropologiczny, który w tle posiada swoją mocniejszą wersję – naturalizm ontologiczny. Generalnie chodzi o przekonanie żywione przez część filozofów, że człowiek nie jest niczym innym niż złożonym systemem naturalnym, to znaczy fizykalno-biologicznym. Wszystko, co w nim się ujawnia jako „wyższe”, może być zredukowane do tego, co bada fizyka i biologia, i nauki pochodne. Ponieważ nauki te nie posiadają wyczerpującej wiedzy na temat tego, co badają (cały czas się przecież rozwijają), stąd na płaszczyźnie filozoficznej rodzą się pewne istotne problemy. Stewart Goetz i Charles Taliaferro tak to określają: „Żyjemy w intelektualnym klimacie, w którym istnieje daleko posunięty konsensus co do tego, iż naturalizm jest filozoficznie poprawną i dominującą strukturą dla prawie wszystkich badań filozoficznych; to jednak łączy się z brakiem konsensusu w odniesieniu do tego, co dokładnie oznacza „naturalizm” i „natura”. S. Goetz, Ch. Taliaferro, *Naturalism*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids – Cambridge 2008, s. 6. Naturaliści za naturalne zalecają więc uznać również to, co nauka przyszłości za coś takiego uzna. Od strony negatywnej patrząc: naturalizm ontologiczny i antropologiczny wyklucza istnienie rzeczywistości, których nie można badać za pomocą nauk pozytywnych (fizyki, biologii i ich pochodnych), jak na przykład dusza, niematerialny umysł, wnętrze człowieka itd.

czasie od tego faktu. W momencie urodzin nie miałem bowiem poczucia czasu ani żadnego typu doświadczeń, które teraz uznałbym za „moje”. Jeśli chodzi o prawo do życia, to liczy się początek życia osoby, a nie początek zaistnienia organizmu biologicznego⁷.

Jedną z konsekwencji praktycznych tego myślenia jest to, że po urodzeniu mamy do czynienia tylko z ludzkim życiem biologicznym i uśmiercenie takiego istnienia nie jest wielkim problemem moralnym. Zostało to dobitnie potwierdzone przez współpracowników Singera, którzy wyprowadzili z tego konsekwencje praktyczne, formułując koncepcję tak zwanej aborcji postnatalnej⁸.

Godność osoby

Myślenie o człowieku i jego życiu, które jest cenne i stanowi podstawowe dobro, ma swoją długą tradycję. W świecie euroatlantyckim wywodzi się ono tak z filozofii greckiej, jak i z myśli chrześcijańskiej. Na przykład Tomasz z Akwinu, który w swojej *Sumie teologicznej* dokonał wielkiej syntezy myśli greckiej i chrześcijańskiej, twierdził, że „osoba oznacza coś najdoskonalszego w całej naturze, mianowicie to, co bytuje samoistnie w rozumnej naturze”⁹. Jednak samo pojęcie godności osoby pojawiło się stosunkowo późno¹⁰. Na przykład w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka (1948), którą współtworzył znany filozof katolicki Jacques Maritain, mamy do czynienia z wyraźnym przywołaniem tego ważnego terminu. W preambule tego dokumentu czytamy: „uznanie przyrodzonej godności oraz równych i niezbywalnych praw wszystkich członków wspólnoty ludzkiej jest podstawą wolności, sprawiedliwości i pokoju świata”. W artykule 1. z kolei pojawia się deklaracja, że „wszyscy ludzie rodzą się wolni i równi pod względem swej godności i swych praw. Są oni obdarzeni rozumem i sumieniem i powinni postępować wobec innych w duchu braterstwa”. Deklaracja nie tłumaczy, jak rozumieć godność, ale stwierdza, że łączy się ona z istnieniem człowie-

7 H. Kuhse, P. Singer, *Should the Baby Live? The Problem of Handicapped Infants*, Oxford University Press, Oxford 1985, s. 133.

8 A. Giubilini, F. Minerva, *After-birth Abortion: Why Should the Baby Live?*, „Journal of Medical Ethics”, Feb. 23, 2012, s. 1–4. G. Hołub, *O dwóch spojrzeńiach na istotę ludzką w początkach jej istnienia*, „Studia Philosophica Wratislaviensia”, Vol. 11, 2016, nr 3, s. 41–50.

9 Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, tłum. P. Belch, Veritas, Londyn 1974–1986, I, z. 29, a. 3.

10 Niektórzy twierdzą, że można wskazać na pewne etapy w rozwoju tej idei, które są właściwe dla określonych epok. I tak na przykład Roberto Andorno i Antonio Pele twierdzą, że zręby pojęcia godności w znaczeniu moralnym ukształtowały się w starożytności, w znaczeniu duchowym w średniowieczu i Renesansie, racjonalne rozumienie godności przypada na wieki XVII i XVIII, społeczne rozumienie tej kategorii na wiek XIX, natomiast rozumienie godności w sensie ścisłym to wieki XX i XXI. R. Andorno, A. Pele, *Human Dignity*, [w:] *Encyclopedia of Global Bioethics*, red. Henk ten Have, Springer, London – Berlin – New York 2015, s. 1537.

ka; człowiek zaś jest rozumiany jako osoba, co jest wyraźnie wyrażone w art. 3: „Każdy człowiek ma prawo do życia, wolności i bezpieczeństwa swej osoby”. Jak jednak rozumieć samą kategorię godności?

Podwaliny pod nowożytne i współczesne formuły godności położył Immanuel Kant. W swoim drugim imperatywie stwierdza on, że człowieczeństwo w osobie winno być zawsze celem, nigdy tylko środkiem¹¹. Inaczej mówiąc, człowieczeństwo nie może być sprowadzone do roli użytecznego narzędzia, którym posługujemy się, aby uzyskać i zdobyć coś innego. W języku filozofii klasycznej nurtu arystotelesowsko-tomistycznego (do której sam Kant nie miał dobrego stosunku) można byłoby określić je jako dobro godziwe (*bonum honestum*), które góruje tak nad dobrem przyjemnym (*bonum delectabile*), jak i nad dobrem użytecznym (*bonum utile*). W swoich wywodach Kant mówi wprost o idei godności istoty rozumnej. Osoba, która „może być celem samym w sobie, ma nie tylko względną wartość [...], lecz wartość wewnętrzną, tj. godność”¹². I ta właśnie wartość wewnętrzna jest z natury swej przeciwieństwem wartości zewnętrznej (o której mówił powyżej Engelhardt), to znaczy nadawanej przez osoby czy instytucje, zmiennej i podatnej na różnego typu relatywizacje i manipulacje¹³.

W personalistycznym podejściu do kategorii godności należy wprowadzić parę istotnych rozróżnień. Otóż sama godność jawi się personalistom jako złożony fenomen. Choć jest ona rzeczywistością pierwotną, to jednak posiada złożoną strukturę, której należy się najpierw przyjrzeć. Wspomnieliśmy na początku o dwóch fundamentalnych rozumieniach godności: godność jako wysoki stan aksjologiczny łączący się z istnieniem jednostki i godność jako coś będącego domeną ludzkich odczuć. Te znaczenia rzeczywiście odzwierciedlają różne aspekty godności, choć zarazem jej nie wyczerpują. Można się tu odwołać do różnych typologii tej kategorii, które są formą racjonalnego ujęcia tej rzeczywistości, choć ona sama w ostateczności wymyka się próbom całkowitego zobiektywizowania. Na przykład Joseph Seifert wskazuje na godność ontologiczną (*ontological dignity*) uzyskaną wraz z zaistnieniem natury ludzkiej, godność świadomego podmiotu (*dignity of the conscious subject*) łącząca się z aktywnością świadomości,

11 I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1953, s. 62.

12 Tamże, s. 70.

13 Skrajnym ujęciem człowieka, którego wartość zostaje określona w świetle zewnętrznych kategorii, jest człowiek w ujęciu Thomasa Hobbesa. Filozof ten, który stoi na początku nowożytnego naturalizmu (materializmu), odrzucał myślenie w kategoriach dóbr wewnętrznych. Świadczy o tym chociażby następująca jego wypowiedź: „Nie ma bowiem rzeczy, która by po prostu i bezwzględnie była dobra, zła czy godna wzgardy; i nie ma żadnej reguły powszechnej dobra i zła, którą by można było wziąć z natury samych rzeczy”. T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. C. Znamierowski, Wydawnictwo Fundacji Aletheia, Warszawa 2005, s. 130.

godność nabyta wskutek podejmowania działań moralnych (*acquired dignity, moral dignity*), godność relacyjna nadana jako dar przez wspólnotę ludzką i przez Boga (*dignity as gift, bestowed dignity*)¹⁴. Z kolei Daniel Sulmasy, w ramach współczesnych debat bioetycznych, wskazuje na godność wewnętrzną (*intrinsic dignity*), godność przypisaną (*attributed dignity*) i godność manifestującą się (*inflorescent dignity*)¹⁵. W naszych rozważaniach odwołamy się jednak w znaczniejszy sposób do propozycji polskiego personalisty Adama Rodzińskiego. Wskazuje on na godność osobową, godność osobowościową i godność osobistą¹⁶. Ta pierwsza – w intencji Rodzińskiego – ma charakter wrodzony i stały, i wiąże się z zaistnieniem osoby ludzkiej. Ta druga łączy się z profilem osobowości, a przez to jest podatna na zmiany. Godność osobista natomiast ma związek z subiektywnymi odczuciami jednostki, z jej obrazem samej siebie i z poczuciem honoru. Pośród tych trzech ta ostatnia jest najmniej podatna na zobiektywizowanie, a przez to najrzadziej przywoływana w dyskusjach dotyczących wartości ludzkiego życia.

Dyskusja na temat adekwatnego rozumienia godności toczy się więc pomiędzy ujęciem pierwszym i drugim: pomiędzy godnością osoby i godnością osobowości. Filozofowie naturalistyczni zwykle, mówiąc o godności, mają na myśli tę drugą; personaliści – choć doceniają godność osobowościową, to jednak w dyskusjach na temat życia zwykle akcentują godność osoby. Ta ostatnia jest bardziej fundamentalna: nie podlega zmianom i jest niezależna od wtórnych czy zewnętrznych czynników, jak na przykład jakość dokonywanych czynów czy oddziaływania społeczności. Godność osobowościowa, jak zaznaczyliśmy, jest wyraźnie od tych czynników uzależniona, a co istotniejsze – można o niej mówić dopiero u jednostki, która ukształtowała w sobie jakiś profil osobowości (czyli u jednostki już urodzonej).

Zanim przejdziemy do refleksji na temat tego, jak rozumieć godność osoby w stanie prenatalnym, zastanówmy się dokładnie nad relacją pomiędzy godnością osobową a osobowościową. Dobrym asumptem do tego jest rozróżnienie sformułowane przez Karola Wojtyłę: na wartość osoby i wartości w osobie. Jak powie ten personalista: „wartość samej osoby należy wyraźnie odróżnić od różnych wartości, które tkwią w osobie”¹⁷. Wartość osoby to rzeczywistość bliska godności osobowej; natomiast wartości, które tkwią w osobie, są uzyskane bądź nabyte (czy nawet nadane), można je więc traktować jako coś, co tłumaczy godność

14 J. Seifert, *The Right to Life and the Fourfold Root of Human Dignity*, [w:] *The Nature and Dignity of the Human Person as the Foundation of the Right to Life. The Challenges of the Contemporary Cultural Context*, red. J. de Dios Vial Correa, E. Sgreccia, Città del Vaticano 2003, s. 194–215.

15 D. Sulmasy, *Dignity and Bioethics. History, Theory and Selected Application*, [w:] *Human Dignity and Bioethics*, red. B. T. Lanigan, Nova Science Publishers, New York 2008, s. 326–328.

16 A. Rodziński, *U podstaw kultury moralnej. Studium aksjologiczno-etyczne*, „Roczniki Filozoficzne”, Vol. 16, 1968, z. 2, s. 43–47.

17 K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Wydawnictwo Naukowe KUL, Lublin 1986, s. 109.

osobowościową. I chociaż godności te stale sobie towarzyszą, to jednak zależność pomiędzy nimi jest dosyć złożona. Po pierwsze, nawet kiedy godność osobowościowa jest niska (jak na przykład u przestępcy), nie zmienia to nic w ramach godności osobowej. Nie ma przejścia sprawczego od godności osobowościowej do tej osobowej, w tym znaczeniu, że złe czyny obniżające wartość osobowości nie mogą unicestwić wartości fundamentalnej, czyli pierwotnej i podstawowej cenności istnienia. Po drugie, kiedy godność osobowościowa jest wysoka (np. manifestuje się nabytymi sprawnościami moralnymi, cnotami), to stwarza okazję do pełniejszego ujawnienia się samego cennego stanu istnienia. Można powiedzieć, że osoba wtedy świadomie współdziała z tym, kim jest w swej absolutnie fundamentalnej warstwie aksjologicznej, a przez to ją dopełnia, czyniąc bardziej transparentną. Jednak zarazem niemożność ukształtowania takiej osobowości i odpowiadającej jej godności, na przykład z powodu upośledzenia nabytego czy wrodzonego, nie ma żadnego wpływu na istnienie fundamentu aksjologicznego osoby, czyli jej godności osobowej.

Podsumowując tę część, możemy powiedzieć, po pierwsze, że godności osobowościowej nie można wydedukować z godności osobowej, ponieważ ta pierwsza choć może ujawniać doskonałość tej drugiej, jest jednak mocno uzależniona od ludzkiej wolności i czynników zewnętrznych. Po drugie, nie ma decydującego przejścia od godności osobowościowej do tej osobowej, drogą jakiegokolwiek indukcji, ponieważ ta druga jest zawsze czymś „więcej” niż zbiorem wartości tkwiących w osobie. Stąd sposoby poznania tych subkategorii są odmienne. Osobowość poznajemy i jej wartość oceniamy na drodze obserwacji i namysłu, w sposób, który tworzy specyficzny typ myślenia indukcyjnego (według wzoru: im więcej dobrych cech dostrzegamy u osoby, tym bardziej ją cenimy). Natomiast godność osobowa jest dana w całkiem inny sposób. Polski personalista Andrzej Szostek powie w tym kontekście, że „poznanie [...] godności – choć uwikłane w poznanie wielu innych cech człowieka, zakładające pewien stopień dojrzałości podmiotu – jest poznaniem źródłowym, pewnego typu doświadczeniem”¹⁸. Godność tę poznajemy więc wprost jako fundamentalny aksjologiczny stan. Konsekwentnie nie jest on przedmiotem udowadniania, ale ukazania¹⁹.

18 A. Szostek, *Wokół godności, prawdy i miłości. Rozważania etyczne*, Wydawnictwo Naukowe KUL, Lublin 1998, s. 49; zob. także T. Biesaga, *Wartość życia w ujęciu etyki personalistycznej*, „Seminare”, Vol. 19, 2003, s. 174.

19 Ustalone już różnice pomiędzy tymi rodzajami godności nie przeszkadzają w prowadzeniu refleksji, która ma na celu dalsze określenie zależności pomiędzy nimi. Zob. G. Hołub, *Human Dignity. Between the Existentialist and the Essentialist Approaches*, „Filosofija. Sociologija”, Vol. 30, 2019, nr 3, s. 206–214.

Godność osoby prenatalnej

Druga połowa XIX stulecia to początek tak zwanej medycyny naukowej, którą symbolicznie obrazuje połączenie szpitala z laboratorium. To również czas, w którym metodami naukowymi wykazano ważne ustalenia dotyczące ludzkiego życia. Jednym z nich było jasne określenie, kiedy ludzkie życie powstaje. Dalsze badania w ramach genetyki tylko potwierdziły, że definitywnym początkiem ludzkiego życia jest zakończenie procesu zapłodnienia i powstanie zygoty, która nabywa nowy i niepowtarzalny garnitur genetyczny, zwany w języku naukowym strukturą DNA, a więc nowy genotyp. Jak wiemy, struktura ta towarzyszy ludzkiemu życiu przez cały czas jego trwania i decyduje o zasadniczych skłonnościach i dyspozycjach naturalnych.

Pojęcie człowieka rozumianego jako jednostka *Homo sapiens* i pojęcie osoby to terminy pochodzące z dwóch różnych typów namysłu: empirycznego i filozoficznego. Rozróżnienie więc pomiędzy nimi jest ważne, ale tylko w porządku poznawczym i koncepcyjnym, określonym taką albo inną metodologią badawczą (nie ma bowiem żadnej super-nauki, która w ramach jednej metodologii badałaby wszystko). Jednak na poziomie przedmiotowym, tak człowiek, jak i osoba to ta sama rzeczywistość i nie można ich skutecznie separować. To, co czynią naturaliści, jest uwarunkowane ich założeniami filozoficznymi (ontologicznymi i teoriopoznawczymi), jednak stanowisko to wcale nie jest jakimś uniwersalnym pewnikiem. Wysoce kontrowersyjna jest więc teza, że istnieją ludzie, którzy nie są osobami (jeszcze nimi nie są albo już nimi przestali być).

Wielu filozofów dostrzegało fakt, że człowiek nigdy nie istnieje w stanie bezosobowym albo pozaosobowym. Człowiek jest zawsze osobą, ponieważ istnienie osobowe nie jest wytworem struktur biologicznych, zbiorem jakiś epifenomenów czy emergentów, jak chcą tego naturaliści²⁰. Robert Spaemann, wpisując się w tę długą tradycję refleksji nad człowiekiem, stwierdza, że „osoba (...) jest człowiekiem, a nie jakąś cechą człowieka”²¹. Możemy powiedzieć, że fakt, iż człowiek na jakimś etapie życia ujawnia te cechy, oznacza, że ich posiadanie i manifestowanie jest wpisane w fundamentalną strukturę jego istnienia. I z drugiej strony: ich nieobecność nie oznacza braku albo zaniku istnienia osobowego. Jest to raczej sytuacja, że podbudowujące je struktury neurobiologiczne są jeszcze niedojrzałe, albo że doszło do jakiegoś typu upośledzenia, które blokuje stosowną manifestację. Karol Wojtyła w swoich rozważaniach nad osobą powie:

20 G. Holub, *The Person as an Emergent Reality. Some Critical Remarks*, [w:] *The Person at a Crossroads. A Philosophical Approach*, red. J. Beauregard, G. Gallo, C. Stancati, Vernon Press, Wilmington 2020, s. 149–161.

21 R. Spaemann, *O różnicy między czymś a kimś*, tłum. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 305.

Człowiek jest osobą „z natury”. „Z natury” też przysługuje mu podmiotowość właściwa osobie. Fakt, że ludzkie *suppositum*, podmiotowość metafizyczna, w pewnych przypadkach nie przejawia cech podmiotowości osobowej, nie pozwala zakwestionować samych podstaw tejże podmiotowości²².

Jeśli więc osobie przysługuje wysoki stan aksjologiczny i łączące się z tym prawa, to tezę tę należy orzekać o każdej osobie, a nie tylko o jednostkach dojrzałych, zdrowych i charakteryzujących się pełną sprawnością. Teza ta musi być odpowiedzianie odniesiona do ludzkiego istnienia prenatalnego, na każdym etapie jego rozwoju. Wartość życia nienarodzonego nie może więc być oceniana przez pryzmat wartości poszczególnych cech (jak chcieliby tego zarażeni myśleniem nominalistycznym naturaliści), ponieważ te cechy uzyskują swoją wartość od samego istnienia osobowego, czyli tego, co je poprzedza. Embrion i płód ludzki posiadają więc tę fundamentalną cenność, której odpowiedzialnie nie można im odmówić.

Jeśliśmy zastanawiali się nad tym, jaki jest to typ godności, to w świetle typologii Rodzińskiego mamy stosunkowo jasny obraz. Człowiek prenatalny na pewno nie posiada godności osobistej, ponieważ to wymaga uprzedniego ukształtowania specyficznego profilu osobowościowego. Również trudno przypisać mu godność osobowościową, z uwagi na aktualny stan rozwojowy i brak aktywnych cech psycho-osobowych, a szczególnie świadomości i zdolności do dokonywania wyborów. Aby te dwa typy godności można było stwierdzić, muszą dokonać się określone etapy rozwojowe, a to wymaga czasu. Jednak człowiek prenatalny na pewno posiada godność osobową. Nawet przy braku wartości, które tkwią w osobie (albo skromnej ich reprezentacji), cały czas mamy do czynienia z wartością samej osoby, której nie można poddać relatywizacji. Ten typ godności być może jeszcze nie kwalifikuje się do uzyskania różnych szczegółowych praw (o tym rozstrzyga raczej godność osobowościowa), jednak godność osoby na pewno gwarantuje jedno prawo – i jest to prawo do życia.

Zakończenie

Jak zaznacza Robert Spaemann, od czasów pierwszej filozoficznej definicji osoby, sformułowanej przez Boecjusza („indywidualna substancja natury rozumnej”), osoba była rozumiana jako *nomen dignitatis* – to znaczy jako termin posiadający swoje konotacje aksjologiczne²³. Mówienie w tym nurcie o godności osoby jest całkiem naturalne i uzasadnione. Jest tak dlatego, że w stanowisku

22 K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne”, Vol. 24, 1976, z. 2, s. 11.

23 R. Spaemann, *O różnicy między czymś a kimś*, s. 4.

tym staramy się spojrzeć na osobę w sposób racjonalny, ale i integralny. Poznanie godności osoby jest tu więc dziełem rozumu integralnego, który unika pułapek redukcjonizmu i deskryptywizmu, a więc jest również rozumem ontologicznym i aksjologicznym. Z tym łączy się kolejna ważna obserwacja: teza o godności osoby jest tezą filozoficzną, a nie religijną, choć to co religijne może tu służyć jako źródło inspiracji i zarazem pomoc w udzieleniu odpowiedzi na pytanie najbardziej podstawowe, jak na przykład: „Dlaczego w ogóle osoba jest wartościowa?”.

Na wstępie zapytaliśmy o ewentualny konflikt pomiędzy godnością a autonomią, co najczęściej wynika z próby praktycznego zastosowania przedstawionej tu koncepcji godności. Warto wskazać, że mamy tu do czynienia z dwiema rzeczywistościami wpisującymi się w różne poziomy strukturalne. Godność to rzeczywistość podstawowa; autonomia to funkcja jednego z ludzkich atrybutów – wolnej woli. Wolność i autonomia są cenne, ale w swojej wartościowości pochodne od godności i ukierunkowane w swojej istocie na pełną aktualizację osoby. Jeśli więc są one motywem do kwestionowania godności albo jej pomniejszania, to najwyraźniej mamy do czynienia z zaburzeniem porządku wartości. Aby tego uniknąć, należy stwierdzić, że autonomia ma swoje ograniczenia i nie należy jej absolutyzować. Godność osoby, w tym osoby prenatalnej, powinna być punktem odniesienia i swoistym kryterium działań, zwłaszcza kiedy w grę wchodzi poważne ingerencje w ludzkie życie.

Bibliografia

- Andorno R., Pele A., *Human Dignity*, [w:] *Encyclopedia of Global Bioethics*, red. Henk ten Have, Springer, London – Berlin – New York 2015, s. 1537–1546.
- Biesaga T., *Wartość życia w ujęciu etyki personalistycznej*, „Seminare”, Vol. 19, 2003, s. 169–175.
- Engelhardt H.T., *The Foundations of Bioethics*, Oxford University Press, New York 1986.
- Fletcher J., *Indicators of Humanhood: A Tentative Profile of Man*, „The Hastings Center Report”, Vol. 2, 1972, nr 5, s. 1–4.
- Goetz S., Taliaferro Ch., *Naturalism*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids – Cambridge 2008.
- Giubilini A., Minerva F., *After-birth Abortion: Why Should the Baby Live?*, „Journal of Medical Ethics”, Feb. 23, 2012, s. 1–4.
- Hobbes T., *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. C. Znamierowski, Wydawnictwo Fundacja Aletheia, Warszawa 2005.
- Hołub G., *Human Dignity. Between the Existentialist and the Essentialist Approaches*, „Filosofija. Sociologija”, Vol. 30, 2019, nr 3, s. 206–214.
- Hołub G., *O dwóch spojrzeniach na istotę ludzką w początkach jej istnienia*, „Studia Philosophica Wratislaviensia”, Vol. 11, 2016, nr 3, s. 41–50.

- Holub G., *The Person as an Emergent Reality. Some Critical Remarks*, [w:] *The Person at a Crossroads. A Philosophical Approach*, red. J. Beauregard, G. Gallo, C. Stancati, Vernon Press, Wilmington 2020, s. 149–161.
- Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1953.
- Kuhse H., Singer P., *Should the Baby Live? The Problem of Handicapped Infants*, Oxford University Press, Oxford 1985.
- Locke J., *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. B.J. Gawęcki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1955.
- Rodziński A., *U podstaw kultury moralnej. Studium aksjologiczno-etyczne*, „Roczniki Filozoficzne”, Vol. 16, 1968, z. 2, s. 5–128.
- Rosen M., *Dignity. Its History and Meaning*, Harvard University Press, Cambridge – London 2012.
- Seifert J., *The Right to Life and the Fourfold Root of Human Dignity*, [w:] *The Nature and Dignity of the Human Person as the Foundation of the Right to Life. The Challenges of the Contemporary Cultural Context*, red. J. de Dios Vial Correa, E. Sgreccia, Città del Vaticano 2003, s. 183–215.
- Spaemann R., *O różnicy między czymś a kimś*, tłum. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001.
- Sulmasy D., *Dignity and Bioethics. History, Theory and Selected Application*, [w:] *Human Dignity and Bioethics*, red. B.T. Lanigan, Nova Science Publishers, New York 2008, s. 325–346.
- Szostek A., *Wokół godności, prawdy i miłości. Rozważania etyczne*, Wydawnictwo Naukowe KUL, Lublin 1998.
- Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, Wydawnictwo Naukowe KUL, Lublin 1986.
- Wojtyła K., *Osoba: podmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne”, Vol. 24, 1976, z. 2, s. 5–39.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, tłum. P. Belch., Veritas, Londyn 1974–1986.

ANDRZEJ MUSZALA

UNIwersytet Papiński Jana Pawła II w Krakowie

Eutanazja i samobójstwo wspomagane w świetle etyki personalistyczno-chrześcijańskiej¹

Wprowadzenie

Termin „eutanazja” wywodzi się ze starożytnego języka greckiego i najogólniej oznacza „dobrą śmierć” (gr. *eu* – „dobry”; *thanatos* – „śmierć”). Zdaniem B. Häringa, „wywodzący się z języka greckiego wyraz eutanazja oznaczał pierwotnie dobrą i zaszczytną śmierć. W pojęciu lekarza oznaczał pełną miłości pomoc dla umierającego pacjenta, aby mu ulżyć w cierpieniu i zmniejszyć lęk”². We współczesnym rozumieniu tego słowa eutanazja polega na przyspieszeniu procesu umierania, aby człowiek, który doświadcza skrajnie niskiej jakości życia, mógł opuścić świat łagodnie, szybko, bez większych cierpień fizycznych i duchowych. Kongregacja Nauki Wiary w dokumencie *Iura et bona* (dalej: IB) określa eutanazję jako „czynność lub jej zaniechanie, która ze swej natury lub w zamierzeniu działającego powoduje śmierć w celu wyeliminowania wszelkiego cierpienia. Tak więc eutanazja wiąże się z intencją działającego oraz stosowanymi środkami” (IB 2). Samobójstwo wspomagane ma ten sam cel, co eutanazja (skrócenie życia w wielkim cierpieniu), różni się tylko podmiotem wykonującym ową czynność; jest nim pacjent chcący dokonać zamachu na własne życie, lekarz zaś mu w tym pomaga, przygotowując śmiertelnoścą substancję.

1 Korzystałem z tekstu mojego autorstwa: *A z tej śmierci życie tryska*, Wydawnictwo Bernardinum, Pelplin 2022, s. 286–298.

2 B. Häring, *W służbie człowieka. Teologia moralna a etyczne problemy medycyny*, tłum. M. Oziębłowski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1975, s. 134.

Ocena etyczno-moralna aktu eutanatycznego oraz samobójstwa wspomaganego

Eutanazja oraz samobójstwo wspomagane stały się w ostatnich latach jedną z najszerzej dyskutowanych kwestii w obszarze refleksji medycznej, psychologicznej, filozoficzno-etycznej oraz prawnej. Napisano na ten temat wiele artykułów i książek, opublikowano dziesiątki uchwał prawnych, memorandumów, stanowisk różnych gremiów; ogarnięcie i zreferowanie ich wszystkich byłoby zadaniem niewykonalnym. W pryzmacie przeprowadzanej tu analizy pojawia się zasadnicze pytanie: Czy działania te mogą być uznane za formę aktu etycznie usprawiedliwionego, a nawet – jak tego chcą niektórzy – wysoce moralnego? Skoro człowiek w obliczu nieuchronnej śmierci świadomie i w sposób wolny podejmuje decyzję o zakończeniu własnego życia, czyż nie jest to wyrazem jego dojrzałości i odpowiedzialności za siebie, innych oraz społeczeństwo? Jak trafnie stwierdza C. Zuccaro, rozumowanie moralne, które podkreśla osobistą odpowiedzialność umierającego w decydowaniu o własnej śmierci,

[...] prowadzi – jako logiczny skutek – do możliwości i moralnej dopuszczalności eutanazji. Taka możliwość, zdaniem niektórych, również z punktu widzenia refleksji teologicznej, miałaby być oparta właśnie na woli Boga, który stwarzając człowieka w taki sposób, by odpowiedzialnie przeżywał on swoje życie, miał go wyposażyć również w możliwość zrozumienia, kiedy życie to wykonało się, aby móc je sprowadzić z powrotem do Stwórcy, bez konieczności bezużytecznego cierpienia. Zatem paradygmat eutanazji należałoby uważać za znak godności, jaką Bóg odcisnął na swoim stworzeniu, od którego domaga się, aby nie prowadziło życia, opierając się na przypadku, lecz by odpowiedzialnie troszczyło się o nie, a więc także o owo szczególne doświadczenie, jakim jest własna śmierć³.

Mamy tu do czynienia ze sporym dylematem moralnym, którego rozwiązanie nie jest bynajmniej łatwe, o czym świadczą głosy, także z kręgów chrześcijańskich, postulujące pozytywną ocenę eutanazji w sytuacji nieznośnego cierpienia⁴. Dają się słyszeć różne argumenty „za”, odwołujące się do ludzkich uczuć, szczególnie litości, wobec osób doświadczających wielkiego bólu, pacjentów w przetrwałym stanie wegetatywnym, w skrajnej demencji starczej itp. Zwolennicy eutanazji odwołują się także do poszanowania autonomii człowieka, prawa do dysponowania własnym życiem, odpowiedzialności za społeczeństwo, a nawet do miłości bliźniego. Konieczne jest zatem całościowe zanalizowanie tego aktu ludzkiego,

3 C. Zuccaro, *Teologia śmierci*, tłum. K. Stopa, Wydawnictwo WAM, Kraków 2004, s. 74–75.

4 Por. np. H. Küng, W. Jens, *Menschenwürdig sterben: Ein Plädoyer für Selbstverantwortung*, Piper Verlag, München – Zürich 2009; J. Fletcher, *Situation Ethics. The New Morality*, Westminster Press, Philadelphia 1966.

jakim jest poddanie się eutanazji lub popełnienie samobójstwa z pomocą lekarza, z uwzględnieniem wszystkich elementów czynu.

Pierwszym kryterium aktu ludzkiego jest jego przedmiot (cel przedmiotowy). W omawianym przypadku jest on wyraźnie nakreślony: spowodowanie śmierci przez podanie śmiertelnej dawki farmaceutyku. Z tego punktu widzenia jest to czyn głęboko nieetyczny, kwalifikowany jako zabójstwo. Jednakże rzecznicy eutanazji odwołują się do pozostałych dwóch elementów oceny aktu, jakimi są intencja (cel podmiotowy) oraz okoliczności, które miałyby zasadniczo zmieniać kwalifikację tego działania, czyniąc z niego akt dozwolony, etycznie usprawiedliwiony. Jeśli chodzi o intencję działającego podmiotu, nie jest nią – ich zdaniem – śmierć sama w sobie lub z jakichś egoistycznych motywów, lecz większe dobro, jakie można wówczas osiągnąć. Wymienia się tu: zniesienie bólu totalnego, przerywanie miazdzącego cierpienia, zakończenie podtrzymywania egzystencji, która stała się dramatyczną wegetacją, przyjsięcie z pomocą człowiekowi zmęczonemu życiem, w głębokiej demencji starczej lub nieświadomości, uwolnienie społeczeństwa od ciężaru opieki nad pacjentem nieuleczalnie chorym, względy ekonomiczne, rodzinne itp. Z kolei wśród okoliczności wymienia się przede wszystkim brak rokowań na polepszenie się stanu chorego, podeszły wiek oraz gwałtowne obniżenie się jakości życia pacjenta. Argumenty te są zatem poważne. Jednakże po głębszej analizie okazuje się, że odpowiedzią na nie bynajmniej nie musi być sprowokowanie śmierci osoby cierpiącej; istnieją działania, które stanowią godziwą alternatywę dla eutanazji/samobójstwa wspomaganego.

Etycznie godziwe alternatywy dla aktu eutanatycznego i samobójstwa wspomaganego

Jeśli chodzi o doświadczenie nieznośnego bólu, zauważyć należy, iż lekarze dysponują obecnie szerokim arsenalem analgetyków, które potrafią złagodzić, a nawet wyeliminować przykre doznania cielesne. Ostatnimi laty jesteśmy świadkami dynamicznego rozwoju medycyny leczenia bólu, która z powodzeniem podejmuje działania wobec pacjentów dotkniętych wielkim cierpieniem fizycznym, np. w przypadku choroby nowotworowej. Stosuje się procedurę trzystopniowej drabiny analgetycznej podawania środków przeciwbólowych, w zależności od stopnia natężenia bólu. Na poziomie pierwszym (gdy natężenie bólu nie przekracza wartości 4 w skali NRS⁵) podaje się analgetyki nieopiodowe, takie jak paracetamol lub niesteroidowe leki przeciwzapalne. Na poziomie drugim, odpowiadającym bólowi o natężeniu 4–6 w skali NRS, w przypadku gdy leki pierwszego

5 *Numerical Rating Scale* – skala numeryczna (od 0 do 10) na określenie stopnia nasilenia bólu.

stopnia drabiny analgetycznej okazały się nieskuteczne, aplikuje się słabe opioidy (kodeinę, tramadol, dihydrokodeinę) lub małe dawki silnych opioidów, takich jak morfina, oksykodon czy hydromorfon w połączeniu (lub bez) z analgetykiem nieopiodowym. Najczęściej leczenie opioidami trzeciego stopnia drabiny analgetycznej wdrażane jest po odstawieniu opioidów drugiego stopnia, które okazały się nieskuteczne, albo jako kontynuowanie leczenia morfina, oksykodonom lub hydromorfonem, które rozpoczęto, podając w małych dawkach na drugim stopniu drabiny analgetycznej. Na wszystkich trzech poziomach, w zależności od mechanizmu bólu, należy rozważyć podawanie koanalgetyków, a także blokady, neurolyzy, metody operacyjne, onkologiczne, neuromodulację, metody psychologiczne i fizjoterapię oraz stosowanie leków łagodzących objawy niepożądane. W ostateczności, kiedy żadną miarą nie da się uśmierzyć fizycznego cierpienia pacjenta, pozostaje możliwość sedacji paliatywnej.

Jeśli chodzi o inne przesłanki, które miałyby opowiadać się za etycznym usprawiedliwieniem eutanazji (pomoc osobie zmęczonej życiem, w głębokiej demencji starczej, pacjentowi w stanie wegetatywnym), zaznaczyć trzeba, że cele te nie mogą być osiągnięte na drodze pozbawienia kogoś życia. Lekiem na zmęczenie nie jest śmierć, lecz stworzenie człowiekowi odpowiednich warunków, życzliwa obecność rodziny, przyjaciół i personelu medycznego, kompleksowa opieka duchowa, objęcie pacjenta leczeniem paliatywnym w ramach hospicjum stacjonarnego lub domowego. Wszystko to pozwala na złagodzenie napięcia wewnętrznego oraz ułatwia akceptację własnego stanu. „U większości pacjentów pragnienie śmierci znika, gdy doznają adekwatnej do ich sytuacji pomocy i opieki”⁶. Istotne jest też nadanie sensu ostatnim chwilom ziemskiego biegu. Częstość okazuje się, że są one najważniejsze w perspektywie całej egzystencji; właśnie wówczas ktoś dokonuje bilansu swojego życia, godzi się z nieprzyjaciółmi, bliskimi, Bogiem, wynagradza za popełnione zło, spisuje testament, zamienia ostatnie podarowane mu chwile w akty miłości i ofiary. Pacjenci w przetrwałym stanie wegetatywnym oraz osoby w głębokiej demencji starczej nie przestają być osobami, którym przynależą wszelkie prawa człowieka, w tym podstawowe prawo do życia⁷.

Niewątpliwie do upowszechnienia się tendencji proeutanatycznych przyczyniła się w ostatnich latach marginalizacja obiektywnej zasady „wartości życia” (nazywana także zasadą „świętości życia” – ang. *sanctity of life*) na rzecz zasady „jakości życia” (ang. *quality of life*), która, mówiąc ogólnie, kieruje się bilansem

6 M. Machinek, *Śmierć w dyspozycji człowieka. Wybrane problemy etyczne u kresu życia ludzkiego*, Hosianum, Olsztyn 2004, s. 60.

7 Por. Jan Paweł II, *Poszanowanie praw człowieka warunkiem prawdziwego pokoju. Orędzie na XXXII Światowy Dzień Pokoju – 1 stycznia 1999 r.*, nr 3; *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka*, nr 3; *Kodeks etyki lekarskiej*, art. 30 i 31 (dalej: KEL).

strat i zysków oraz próbuje oceniać, czyje życie jest warte, a czyje niewarte życia. Zwolennicy tej zasady usiłują nakreślić dolną granicę minimalnego poziomu funkcjonowania, poniżej której życie ludzkie nie powinno być utrzymywane. Podawane są takie kryteria, jak: samoświadomość, rozumienie przyszłości i przeszłości, zrównoważenie emocjonalne, umiejętność panowania nad sobą, nawiązywania kontaktów, troski o innych, ciekawość, potencjalna możliwość wchodzenia w ludzkie relacje, minimalna niezależność w stosunku do otoczenia, na którą składają się: zdolność do porozumiewania się z innymi, ubierania się, dokonywania higieny i spożywania posiłków⁸. Trwała utrata zdolności do takich zachowań miałyby dowodzić, że życie danej osoby ma zbyt niską jakość, w związku z czym należałoby je zakończyć aktem tzw. godnej śmierci. W odpowiedzi należy zauważyć, że wszelkie przejawy życia ludzkiego przytaczane przez zwolenników zasady *quality of life* mają charakter opisowy i są wtórne w stosunku do natury i godności bycia człowiekiem. „Pośród wszystkiego, co istnieje, osoby zajmują miejsce szczególne”⁹ – pisze Robert Spaemann. Człowiek sam w sobie ma wielką wartość, jego funkcje zaś są pochodną podstawowej zasady – życia. Zasada wartości życia nie pozwala na formułowanie warunków dopuszczających zniszczenie jakiegokolwiek ludzkiego życia, zwłaszcza chorego, słabego, okaleczonego czy wymagającego opieki innych. Zasada ta jest kompatybilna z poglądem chrześcijańskim i została przedstawiona w encyklice Jana Pawła II *Evangelium vitae*:

Mimo wszelkich trudności i niepewności każdy człowiek szczerze otwarty na prawdę i dobro może, dzięki światłu rozumu i pod wpływem tajemniczego działania łaski, rozpoznać w prawie naturalnym wypisanym w sercu świętość ludzkiego życia od poczęcia aż do kresu oraz dojść do przekonania, że każda ludzka istota ma prawo oczekiwać absolutnego poszanowania tego swojego podstawowego dobra. Uznanie tego prawa stanowi fundament współżycia między ludźmi oraz istnienia wspólnoty politycznej (EV 2).

Warto podkreślić, że zasada wartości życia nie wywodzi się jedynie z kręgów chrześcijańskich, lecz z szerszego kręgu myśli personalistycznej, w którym osoba ludzka i jej integralne dobro jest celem wszelkiej działalności (także lekarskiej).

8 Por. np. R.A. McCormick, *The Quality of Life, the Sanctity of Life*, „Hastings Center Report”, Vol. 8, 1978, nr 1, s. 30–36; E. Shelp, *Born to Die? Deciding the Fate of Critically Ill Newborns*, Free Press, New York 1986. Zwolennikami zasady jakości życia są także J. Fletcher, H. Engelhardt, P. Singer i J. Harris.

9 R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tłum. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 3.

Znalazło to oddźwięk w tekście przysięgi Hipokratesa¹⁰ oraz w *Kodeksie etyki lekarskiej*¹¹.

W świetle powyższych przesłanek jako nieetyczne ocenić należy także stosowanie eutanazji w celu uwolnienia społeczeństwa i rodziny od balastu opieki nad osobą w stanie wegetatywnym lub demencji starczej. Wszelkie cele ekonomiczne lub socjologiczne nie mogą być osiągnięte na drodze eliminacji życia ludzkiego. Wyraził to między innymi Immanuel Kant w znanym imperatywie kategorycznym: „Postępuj tak, abyś człowieczeństwa, tak w swojej osobie, jak też w osobie każdego innego, używał zawsze jako celu, nigdy tylko jako środka”¹². Człowiek nie może być nigdy środkiem do osiągnięcia jakiegoś innego, choćby najwznioślejszego celu, poza nim samym. Osoba ludzka i jej dobro jest normą etyki. Znaczy to, że wszystko inne (technika, państwo, ideologia, społeczeństwo) jest na jej usługach, a nie odwrotnie. Życie, zdrowie i integralność cielesna są jednymi z największych wartości doczesnych i muszą być chronione, szczególnie w stadiach najbardziej narażonych na uszkodzenie czy zniszczenie. Życie osoby ludzkiej jest święte, nienaruszalne i nie może być poddane żadnej kalkulacji ekonomicznej czy społecznej¹³.

Świadomość w akcie eutanatycznym i samobójstwie wspomaganym

W analizie czynu eutanatycznego/samobójstwa wspomaganego pod kątem moralnym trzeba zanalizować dwie wytyczne aktu ludzkiego, którymi są świadomość i wolność.

Jeśli chodzi o świadomość, zwolennicy eutanazji podkreślają, że człowiek decydujący się na przyspieszone zakończenie swojego życia w obliczu perspektywy dni pełnych znoju i bólu okazuje się panem samego siebie, rozeznaje własne dobro i podejmuje akt wysoce rozumny. Dowodzi tym samym swej dojrzałości,

10 „Będę stosował zabiegi lecznicze wedle mych możności i rozeznania ku pożytkowi chorych, broniąc ich od uszczerbku i krzywdy”.

11 „Najwyższym nakazem moralnym dla lekarza jest dobro chorego i zdrowie publiczne”; KEL, art. 2. Stąd wynika istotna zasada: „Lekarz powinien dotożyć wszelkich starań, aby zapewnić choremu humanitarną opiekę terminalną i godne warunki umierania. Lekarz winien do końca łagodzić cierpienia chorych w stanach terminalnych i utrzymywać, w miarę możliwości, jakość kończącego się życia. Lekarzowi nie wolno pod żadnym pozorem stosować eutanazji”; KEL, art. 30 i 31.

12 I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1970, s. 62.

13 Por. A. Muszala, *Jakość życia czy świętość życia?*, „Medycyna Praktyczna”, Vol. 11, 2007, s. 144–146.

a nawet może stanowić przykład właściwego postępowania. Po głębszej analizie okazuje się jednak, że sprawa wygląda inaczej. W mentalności proeutanatycznej dobro czynu jest rozeznane jako dobro subiektywne i efemeryczne. Jest to dobro w danej sytuacji (tu i teraz) rozumiane w duchu doraźnej użyteczności, bez odniesienia do wartości obiektywnych (wartości życia). Nie uwzględnia pełnego spektrum ludzkiej egzystencji, lecz skupia się na pewnym jej wycinku: okresie doznawania cierpienia uznanego za niepotrzebne i bezsensowne. Człowiek poddający się eutanazji lub dokonujący samobójstwa z pomocą lekarza nie rozpoznaje zatem do końca dobra obiektywnego i dlatego je odrzuca, co przejawia się w trzech wymiarach.

Po pierwsze, brakuje tu pełnego poznania prawdy o własnym życiu. Życie ma sens nie tylko wtedy, kiedy „wszystko idzie dobrze”, lecz także w chwilach trudnych, nawet wówczas – a może szczególnie wtedy – gdy ktoś zмага się ze sobą, stawia czoła pokusie ucieczki z pola walki, akceptuje możliwość utraty świadomości i konieczność powierzenia się w czyjeś ręce. Na piękno ludzkiej egzystencji składa się każda chwila, począwszy od momentu zaistnienia po naturalny kres. Życie jawi się jako swoiste zadanie do wypełnienia; i przeciwnie – poddanie się eutanazji jest przejawem dezercji i ucieczki od momentów i wydarzeń, które w szczególnie sposób rzeźbią duchową sylwetkę człowieka. Jak stwierdza Tadeusz Ślipko, życie osoby to nie tyle akt istnienia, co raczej sam istniejący człowiek¹⁴. Dla wierzącego istotne są tu także przesłanki biblijne: stworzenie człowieka na obraz Boży (Rdz 1,27), wcielenie Chrystusa i Jego agonia, przeznaczenie do życia nadprzyrodzonego, przykazanie miłości bliźniego. W takiej perspektywie życie doczesne stanowi fundamentalną wartość, gdyż jest „podstawowym warunkiem, początkowym etapem i integralną częścią całego i niepodzielnego procesu ludzkiej egzystencji” (EV 2). Sam Bóg jest zainteresowany jego ochroną, przekazując Mojżeszowi w Dekalogu kategoryczny zakaz: „Nie będziesz zabijał” (Wj 20,13).

Warto tu zauważyć jeszcze jedną kwestię. Osoby opowiadające się za moralną dopuszczalnością eutanazji traktują życie ludzkie jako swoistą rzecz posiadaną na równi z innymi dobrami, np. materialnymi. „Moje życie należy do mnie i mogę z nim uczynić, co chcę” – zdają się wyrażać swoje przekonanie w tych lub podobnych słowach. Nie uwzględniają wszak jednej kwestii: życie nie jest wartością porównywalną do dóbr materialnych, które można nabyć za odpowiednią sumę pieniężną, używać, sprzedawać, podarować lub – zużyte – wyrzucić. Jest ono wartością biologiczną, ale też duchową i, co istotne, jest *darem*, który każdy otrzymuje w sposób od niego niezależny i niezasłużony. Nikt nie miał wpływu na fakt swojego zaistnienia w pewnym momencie historii, w tym, a nie innym miejscu na

14 Por. T. Ślipko, *Eutanazja śmiercią godną czy niegodną człowieka*, „Ateneum Kapłańskie”, R. 72, Vol. 95, z. 1/429, 1995, s. 78–90.

ziemi. Życie zatem nie może być rozumiane jako przedmiot posiadania, lecz wyłącznie jako dar. Jest ewangelicznym talentem, przekazanym przez Dawcę życia, z którym winniśmy współpracować, przynosząc plon obfity; kiedyś będziemy z tego rozliczeni. Jak stwierdza Jan Paweł II, życie jest „rzeczywistością, świętą, która zostaje nam powierzona, abyśmy jej strzegli z poczuciem odpowiedzialności i doskonalili ją przez miłość i dar z siebie ofiarowany Bogu i braciom” (EV 2).

Po drugie, w mentalności proeutanatycznej przejawia się brak rozeznania pełnej prawdy o ludzkim *cierpieniu*. Oczywiście chrześcijaństwo nie gloryfikuje cierpienia ani nie nakazuje człowiekowi przyjęcia postawy biernego poddania się bólowi i mękom; pozytywnie ocenia przyjmowanie środków, które mogłyby zniwelować przykre doznania cielesne lub przynajmniej uczynić je mniej dokuczliwymi. Jednakże całkowita eliminacja krzyża z ludzkiego życia byłaby utopią. Przechodzenie przez trudne doświadczenia może stać się okazją do wypracowania w sobie dojrzałości wewnętrznej, ducha pokory, wrażliwości na innych; może także przyczynić się do głębszego spojrzenia na całość własnego życia i prowadzić do aktów o wielkiej wartości moralnej i duchowej. „Ludzie pokryci bliznami posiadają jakiś szczególnie żar”¹⁵ – stwierdza E. Kübler-Ross. Eutanazja niweluje cenny obszar ludzkiej egzystencji; obszar, któremu na imię „cierpienie”. W wielu przypadkach to właśnie ono dopełnia miary formowania się człowieka w pełni dojrzałego.

Po trzecie, wydaje się, że osoby opowiadające się za eutanazją nie rozeznają do końca prawdy o śmierci – jej naturze i chwili. Jeśli chodzi o naturę śmierci, jest ona niejako zadana z zewnątrz, podobnie jak i poczęcie; nie mamy wpływu ani na jedno, ani na drugie, co stanowi o duchowym bogactwie człowieka. Sposób zapoczątkowania naszego życia i jego kresu otrzymujemy „od kogoś” (natury, Boga), naszym zaś zadaniem jest przyjęcie go i świadoma współpraca. Śmierć naturalna jest czymś zgoła innym niż śmierć sprowokowana w sposób sztuczny. W tej pierwszej człowiek daje wyraz swojej dojrzałości, współpracując z Dawcą życia; w drugiej – neguje osobisty i niepowtarzalny sposób umierania, zastępując go własnym scenariuszem, który nie pozostawia miejsca na żadną tajemnicę i przekreśla możliwość subtelny dialogu, jaki Bóg prowadzi z człowiekiem w tym szczególnym czasie. Jeśli chodzi o moment śmierci, pacjent, który poddaje się eutanazji, decyduje o nim sam, nie rozeznając, czy aby jest on najwłaściwszy. Wiemy, że nieraz ludzkie wybory są obciążone dużą dozą błędu. Nie wiadomo na przykład, czy nie dojdzie do niespodziewanej remisji choroby lub czy ktoś domagający się eutanazji nie pozbawia się przeżycia o wielkiej wartości, o jakiej nie może mieć wyobrażenia. Akceptacja indywidualnego, jedynego w swoim rodzaju

15 Za: G. Greshake, *Dlaczego Bóg pozwala nam cierpieć*, tłum. M. Szczepaniak, Wydawnictwo Jedność, Kielce 2008, s. 132.

sposobu i momentu umierania – nie zaś jej przyspieszenie aktem eutanatycznym/samobójczym – jest przejawem rozeznania pełnej prawdy o własnej śmierci.

Podsumowując, można stwierdzić, że osoba prosząca o eutanazję/pomoc w samobójstwie jest świadoma swego czynu, lecz w akcie eutanatycznym odczytuje nie tyle prawdę obiektywną, co utylitarystyczną. Sporządzając rachunek strat i zysków, dochodzi do wniosku, że w sytuacji nieznośnego cierpienia najlepszym wyjściem jest zakończenie egzystencji, co – jak sądzi – jest korzystne zarówno dla niej samej (uwolnienie od bólu), jak i rodziny (uwolnienie od konieczności opieki nad nią) oraz społeczeństwa (odciążenie finansowe szpitala, systemu opieki zdrowotnej, państwa). Owszem, odkrywa jakąś prawdę w swoim czynie, lecz jest to prawda subiektywna i fragmentaryczna.

Wolność ludzka w akcie eutanatycznym i samobójstwie wspomaganym

Przejdźmy teraz do drugiej kwestii. Propagatorzy eutanazji częstokroć odwołują się do *wolności* człowieka, która przejawia się w możliwości podjęcia decyzji o zakończeniu życia, jeśli uzna się je za bezwartościowe i pozbawione sensu. Dokonując eutanazji/samobójstwa wspomaganego, człowiek wyraża swoją pełną autonomię, bierze w swoje ręce własny los i samodzielnie szkicuje scenariusz odejścia z krainy żywych. Moc tego argumentu zdaje się ponownie przekonująca. Istnieją wszakże przesłanki, które podają go w wątpliwość, a ostatecznie – czynią niezasadnionym. Jak stwierdza M. Machinek, „podkreślanie autonomii osoby ciężko chorej i umierającej musi być uznane raczej za pewien abstrakcyjny postulat, aniżeli rzeczywistość. W obliczu śmiertelnej choroby i zbliżającego się kresu życia jedynie niewielu ludzi jest w stanie podejmować autonomiczne decyzje i tylko w niewielkim stopniu można im przypisać działanie w pełni wolne i poprzedzone chłodną refleksją”¹⁶.

Załóżmy jednak, że dana osoba podejmuje decyzję o przyspieszonym zakończeniu życia w sposób świadomy i autonomiczny. Pojawia się wówczas kolejny dylemat moralny: w takim spojrzeniu ludzka wolność jest rozumiana jako możliwość działania bez żadnych ograniczeń i norm, nawet z podeptaniem podstawowych praw etycznych. Jest to zatem wolność absolutna, niemal ubóstwiona, będąca celem samym w sobie. „Dla wolności nie istnieją żadne inne granice, poza nią samą”¹⁷ – stwierdza Jean-Paul Sartre. Człowiek jawi się tu jako jedyny pan

16 M. Machinek, *Śmierć w dyspozycji człowieka. Wybrane problemy etyczne u kresu życia ludzkiego*, s. 62.

17 J.-P. Sartre, *L'Être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris 1955, s. 514.

swojej egzystencji, niezależny od nikogo i niczego. Jego całkowicie suwerenna wola decyduje, co dla niego dobre, a co złe; co stanowi wartość, a co nie. Jedynym kryterium działania jest on sam – *individuum* zupełnie autonomiczne, oderwane od wszelkich uzależnień, związków i rzeczywistości obiektywnych¹⁸. Nietrudno zauważyć, że taka absolutystyczna koncepcja ludzkiej wolności prowadzi do anarchii: to, co dla jednej osoby może okazać się dobre, dla drugiej takie wcale być nie musi. Wolność pozbawiona granic i norm wkracza w obszar wolności innej osoby, która jawi się jako nieznośne ograniczenie. „Piekło to inni”¹⁹ – pisze Sartre. Konsekwencją dążenia do egzekwowania maksimum własnej wolności są nieuchronne konflikty, a w skrajnej postaci – eliminacja innych osób.

Autentyczna wolność może oprzeć się tylko na prawdzie, także prawdzie zawartej w danym czynie. W naszym konkretnym przypadku prawda ta brzmi następująco: eutanazja/samobójstwo wspomagane jest zabójstwem człowieka, a zatem czynem głęboko nieetycznym. Wolność nie ma charakteru absolutnego, lecz musi się poruszać w obrębie norm moralnych; tylko wtedy jest prawdziwa, przyczynia się do wzrostu duchowego człowieka i respektuje porządek społeczny. Chrześcijaństwo bynajmniej nie neguje wolności, wręcz przeciwnie – broni jej i postuluje możliwość jej swobodnego egzekwowania przez wszystkich ludzi. Inaczej jednak patrzy na nią niż egzystencjaliści, co już dwadzieścia wieków temu wyraził św. Paweł w Liście do Galatów: „Wy zatem, bracia, powołani zostaliście do wolności” – stwierdza. I dodaje od razu: „Tylko nie bierzcie tej wolności jako zachęty do hołdowania ciału, wręcz przeciwnie, miłością ożywieni służcie sobie wzajemnie!” (Ga 5,13).

W dalszej perspektywie wyłania się kolejny wniosek: w wielu przypadkach eutanazja może być wręcz formą podeptania ludzkiej wolności. Poświadczają to przypadki uśmiercenia pacjenta bez jego wiedzy (eutanazja niedobrowolna; ang. *non-voluntary euthanasia*), a nawet wbrew jego woli (ang. *involuntary euthanasia*). W krajach, które zalegalizowały eutanazję (Holandia, Belgia, Luksemburg, Kanada, Kolumbia, niektóre stany Australii), stwierdza się niemałą liczbę przyspieszonych zgonów pacjentów, którzy nie mogli wyrazić swojej woli (np. niemowląt, osób psychicznie chorych lub z zaawansowaną demencją)²⁰. Czasem nie byli oni w pełni świadomi podejmowanych decyzji lub zbyt młodzi, by przemówić w swoim imieniu, domniemywano więc apriorycznie, że gdyby mogli o sobie decydować, wówczas prosiliby o skrócenie życia. W innych przypadkach pacjen-

18 Por. A. Muszala, *Marks, Sartre i medycyna*, „Medycyna Praktyczna”, Vol. 12, 2007, s. 159–162.

19 J.-P. Sartre, *Huis clos*, Éd. de Pierre-Louis Rey, Paris 1944, s. 114.

20 W roku 2021 eutanazja została zalegalizowana także w Hiszpanii; na razie brakuje danych o przypadkach eutanazji niedobrowolnej lub wbrew woli pacjenta w tym kraju. W niektórych stanach USA dozwolone jest uśmiercenie pacjenta w stanie wegetatywnym poprzez odstawienie żywienia dojelitowego, co uzasadnia się jako zaprzestanie „terapii daremnej”.

ci w ogóle nie byli proszeni o wyrażenie swojej opinii, lecz zostali bez ich wiedzy sklasyfikowani jako „nierokujący nadziei” i poddani kryptanazji niezgodnej nie tylko z podstawowymi zasadami etyki, lecz nawet z prawem obowiązującym w tych krajach. Ostatecznie zatem eutanazja może prowadzić do niszczenia ludzkiej wolności, nie zaś jej ochrony.

Podsumowanie

Kwestia eutanazji/samobójstwa wspomaganego bynajmniej nie jest ani prosta, ani oczywista w konkretnym przypadku. Z punktu widzenia etyki personalistyczno-chrześcijańskiej czyni te jawią się jako obiektywnie niegodziwe, obarczone poważnym złem moralnym. Stanowią też formę rezygnacji z własnej śmierci i zastąpienia ją śmiercią sztucznie wywołaną. Z drugiej strony osoba prosząca o przyspieszoną śmierć nie zawsze w pełni rozeznaje prawdę zawartą w czynie, na który się decyduje, nie zawsze też w pełni dysponuje sobą. Doświadczając strasznego cierpienia, próbuje obrać ścieżkę „na skróty”, eliminując ból wraz z jego nosicielem. W dzisiejszej dobie, gdy życie ludzkie znacznie się wydłużyło, wiele osób po prostu pragnie odejść, dożywszy – jak sądzą – pełni swoich lat. Deklaracja o eutanazji *Iura et bona* Kongregacji Nauki Wiary stwierdza, iż „zdarza się, że ktoś na skutek długich i ciężkich cierpień lub na skutek innych motywów dochodzi do przekonania, że może w sposób uprawniony prosić o śmierć dla siebie lub zalecać ją innym” (IB 2). I dodaje: „w tych okolicznościach wina człowieka może być zmniejszona lub całkowicie wykluczona” (tamże). Mamy tu do czynienia z „błędym osądem sumienia, opartym na dobrej wierze” (tamże). Nieraz akt eutanatyczny lub samobójczy związany jest z nieznośnym nasileniem się bólu i wywołanym przezeń duchowym załamaniem, co może prowadzić do zwątpienia w dobroć i opatrność Bożą. Nawet Teresa od Dzieciątka Jezus stwierdziła na kilka dni przed swoim zgonem: „Cóż to za łaska mieć wiarę! Gdybym nie miała wiary, bez wahania zadałabym sobie śmierć”²¹. Wszelkie zatem ocenianie człowieka na podstawie popełnionych przez niego czynów, uznanych obiektywnie za nieetyczne, jawi się jako nieuprawnione. „Człowiek patrzy na to, co widoczne dla oczu, Pan natomiast patrzy na serce” (1 Sm 16,7). Nie jest to bynajmniej moralna akceptacja aktu eutanatycznego/samobójczego, lecz uznanie i podkreślenie

21 Teresa od Dzieciątka Jezus, *Żółty zeszyt. Ostatnie rozmowy św. Teresy od Dzieciątka Jezus zebrane przez Matkę Agnieszkę od Jezusa*, tłum. E. Szwarcenberg-Czerny, J. Dobraczyński, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1988, s. 183.

autonomii sumienia oraz nadziei, że Bóg zna wszystkie tajniki ludzkiego wnętrza. Każdego oceni, uwzględniając wszelkie okoliczności wykonanych za życia aktów.

Bibliografia

- Fletcher J., *Situation Ethics. The New Morality*, Westminster Press, Philadelphia 1966.
- Greshake G., *Dlaczego Bóg pozwala nam cierpieć*, tłum. M. Szczepaniak, Wydawnictwo Jedność, Kielce 2008.
- Häring B., *W służbie człowieka. Teologia moralna a etyczne problemy medycyny*, tłum. M. Oziębłowski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1975.
- Jan Paweł II, *Poszanowanie praw człowieka warunkiem prawdziwego pokoju. Orędzie na XXXII Światowy Dzień Pokoju – 1 stycznia 1999 r.*
- Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1970.
- Kodeks Etyki Lekarskiej*, Wydawnictwo Naczelnej Izby Lekarskiej, Warszawa 2004.
- Küing H., Jens W., *Menschenwürdig sterben: Ein Plädoyer für Selbstverantwortung*, Piper Verlag, München – Zürich 2009.
- Machinek M., *Śmierć w dyspozycji człowieka. Wybrane problemy etyczne u kresu życia ludzkiego*, Hosianum, Olsztyn 2004.
- McCormick R.A., *The Quality of Life, the Sanctity of Life*, „Hastings Center Report”, Vol. 8, 1978, nr 1, s. 30–36.
- Muszala A., *A z tej śmierci życie tryska*, Wydawnictwo Bernardinum, Pelplin 2022.
- Muszala A., *Jakość życia czy świętość życia?*, „Medycyna Praktyczna”, Vol. 11, 2007, s. 144–146.
- Muszala A., *Marks, Sartre i medycyna*, „Medycyna Praktyczna”, Vol. 12, 2007, s. 159–162.
- Powszechna Deklaracja Praw Człowieka*.
- Sartre J.-P., *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris 1955.
- Sartre J.-P., *Huis clos*, Éd. de Pierre-Louis Rey, Paris 1944.
- Shelp E., *Born to Die? Deciding the Fate of Critically Ill Newborns*, Free Press, New York 1986.
- Spaemann R., *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tłum. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001.
- Ślipko T., *Eutanazja śmiercią godną czy niegodną człowieka*, „Ateneum Kapłańskie”, R. 72, Vol. 95, z. 1/429, 1995, s. 78–90.
- Teresa od Dzieciątka Jezus, *Żółty zeszyt. Ostatnie rozmowy św. Teresy od Dzieciątka Jezus zebrane przez Matkę Agnieszkę od Jezusa*, tłum. E. Szwarcenberg-Czerny, J. Dobraczyński, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1988.
- Zuccaro C., *Teologia śmierci*, tłum. K. Stopa, Wydawnictwo WAM, Kraków 2004.

MARIAN MACHINEK

UNIwersytet WARMIŃSKO-MAZURSKI W OLSZTYNIE

Etyczne aspekty legalizacji wspomaganego samobójstwa w Niemczech i Austrii

Wprowadzenie

W cieniu pandemii COVID-19 na przełomie 2020 i 2021 roku dokonała się w niektórych krajach europejskich głęboka zmiana ustawodawstwa dotyczącego ochrony życia ludzkiego u jego kresu. Legalizacja eutanazji dokonana przed ponad dwudziestu laty w krajach dawnego Beneluksu (Holandia, Belgia i Luksemburg) nie spowodowała początkowo zmian w tym kierunku w innych krajach europejskich. Jednak w pierwszych dekadach XXI wieku można zaobserwować zwiększony nacisk na doprowadzenie do całkowitej legalizacji czy chociażby depenalizacji eutanazji oraz medycznie wspomaganego samobójstwa. Badania opinii publicznej wykazują poważną zmianę w świadomości społecznej w odniesieniu do eutanazji, która to zmiana jest niewątpliwie również powiązana z postępującą erozją postaw płynących z wiary w społeczeństwach dotychczas tradycyjnie katolickich. Zmiany te doprowadziły do uchwalenia ustaw legalizujących aktywną eutanazję w Hiszpanii (2021) i Portugalii (2021)¹. Ze względu na geograficzną bliskość i z polskiego punktu widzenia na uwagę zasługują szczególnie zmiany legalizujące pomoc w samobójstwie w systemie prawnym krajów języka niemieckiego – Niemiec i Austrii. Warto nie tylko przyjrzeć się szczegółom dokonanych zmian (pkt 1), ale także dokonać analizy ich etycznego tła (pkt 2) oraz możliwych skutków społecznych (pkt 3).

1 Ustawa eutanazyjna została pierwotnie zablokowana przez prezydenta Portugalii. Po ponownym jej uchwaleniu w 2021 roku parlament został rozwiązany i rozpisane zostały nowe wybory w 2022 roku.

Nowe prawodawstwo w krajach niemieckojęzycznych

Przez dziesięciolecia sytuacja prawna dotycząca pomocy w samobójstwie w Szwajcarii odbiegała od tej obowiązującej w innych krajach niemieckojęzycznych². W odróżnieniu od Niemiec i Austrii, w Szwajcarii pomoc w przeprowadzeniu samobójstwa nie była (pod pewnymi warunkami) karalna. Na początku XX wieku usunięto tu samobójstwo z rejestru przestępstw, a stąd – jak argumentowano – pomoc w samobójstwie też nie mogła być traktowana jako przestępstwo. Wprawdzie zgodnie ze szwajcarskim prawem karnym z 1942 roku karze podlegał każdy, kto pomagał w samobójstwie z egoistycznych motywów (*Selbstsüchtige Beweggründe*), na przykład po to, by odziedziczyć spadek po samobójcy lub też pozbyć się obowiązku opieki (obecnie *Schweizerisches Strafgesetzbuch*, art. 115³). Pierwotnym zamiarem ustawodawcy nie była tu jednak penalizacja tylko niektórych form pomocy w samobójstwie (a raczej motywów, które kierują osobami pomagającymi), a depenalizacja innych. Jednak praktyka sądowicza doprowadziła do upowszechnienia wykładni, zgodnie z którą tam, gdzie pomagający nie kieruje się motywami egoistycznymi, pomoc w samobójstwie nie jest już czynem zakazanym przez prawo⁴. Zabójstwo na życzenie (eutanazja) była i pozostaje do dzisiaj w Szwajcarii prawnie zakazana. W latach 80. i 90. XX wieku powstały organizacje, takie jak „Exit” (1982) czy też „Dignitas” (1989), które zaczęły oferować zorganizowaną pomoc w samobójstwie, nie tylko dla obywateli Szwajcarii czy obywateli krajów ościennych, ale także innych krajów Europy i pozaeuropejskich. Przez lata swojego funkcjonowania zdołały one rozwinąć coś w rodzaju „turystyki suicydalnej”, pomagając tysiącom osób w dokonaniu samobójstwa. Obecnie w samej Szwajcarii umiera rocznie w ten sposób ok. 1000 osób⁵. Jednocześnie organizacje te intensywnie lobbowały w innych krajach języka niemieckiego w kierunku zmiany prawa.

Zmiana ta dokonała się w Niemczech w dniu 26 lutego 2020 roku, gdy niemiecki Trybunał Konstytucyjny (*Bundesverfassungsgericht*), rozpatrując skargi osób pragnących posłużyć się pomocą drugich w dokonaniu samobójstwa, uznał dotychczasowe, obowiązujące od 2015 roku brzmienie § 217 niemieckiego kodeksu karnego za niezgodne z konstytucją. Jak wynika z uzasadnienia tego wyroku, dotychczasowa wersja tego paragrafu, zakazująca pomocy w samobójstwie

2 Uwzględniając oczywiście to, że Szwajcaria ze swoim systemem kantonów, w których nie mówi się po niemiecku, nie może być w całości określana jako kraj niemieckojęzyczny.

3 Schweizerisches Strafgesetzbuch, https://www.fedlex.admin.ch/eli/cc/54/757_781_799/de#book_2/tit_1/lvl_1/lvl_d4e360 (dostęp: 8.03.2022).

4 R. Klesse, *Assistierter Suizid in der Schweiz – Folgen für Individuum und Gesellschaft*, „Imago hominis”, Vol. 28, 2021, z. 1, s. 52.

5 Breiter Konsens: Warum Suizidbeihilfe in der Schweiz normal ist, <https://www.swissinfo.ch/ger/warum-suizidbeihilfe-in-der-schweiz--normal--ist/45809934> (dostęp: 8.03.2022).

podmiotom trudniącym się tym zawodowo (*geschäftsmässig*), praktycznie taką pomoc uniemożliwiła⁶. W wyroku podkreślono, że należy wprowadzić nadać znowelizowanemu prawu odpowiednie precyzacje, by uniknąć nadużyć, jednak prawo jednostki do odebrania sobie życia, jak i prawo do skorzystania w tym celu z pomocy innych, wynika z ludzkiej godności oraz prawa do samostanowienia. Szczególnie brzemienne w skutki jest stwierdzenie niemieckiego ustawodawcy, że prawo to nie może być ograniczone do sytuacji ciężkiej i nieuleczalnej choroby ani do fazy terminalnej, ale pozostaje w mocy w każdej fazie i sytuacji życiowej.

Analogiczna zmiana prawa dokonała się także w Austrii. Zgodnie z obowiązującym do tej pory austriackim kodeksem karnym uśmiercenie osoby na jej (nawet ponawiane i bardzo naglące) życzenie traktowane było jako zabójstwo i zagrożone karą od sześciu miesięcy do pięciu lat pozbawienia wolności (§ 77). Taką samą karą było zagrożone nakłanianie kogoś do samobójstwa bądź też pomoc w jego przeprowadzeniu (§ 78). W wyroku austriackiego Trybunału Konstytucyjnego (*Verfassungsgerichtshof Österreich*) z 11 grudnia 2020 roku ustawodawca nakazał wyłączenie z powyższych przepisów wzmianki o pomocy w przeprowadzeniu samobójstwa. Jako uzasadnienie tego wyroku wskazano na prawo do samostanowienia, które należy do podstawowych praw człowieka. Prawo to zawiera w sobie, jak się twierdzi, z jednej strony prawo do swobodnego kształtowania własnego życia, z drugiej zaś – prawo do godnej śmierci. To ostatnie ma obejmować także prawo do odebrania sobie życia oraz otrzymania w jego realizacji wsparcia osób trzecich. Ustawodawca austriacki nie dostrzega różnicy między aktem samobójczym pacjenta a odmową kontynuowania leczenia lub też wycofania stosowania środków podtrzymujących życie w oparciu o świadomą odmowę przytomnego pacjenta lub też wcześniej podpisane rozporządzenie pacjenta *pro futuro*. Zgodnie z tą logiką, skoro samobójstwo nie jest czynem karalnym, musi być dopuszczalny także akt pomocy ze strony innych w odebraniu sobie życia. W mocy natomiast pozostaje zarówno zakaz nakłaniania do samobójstwa, jak i zakaz zabójstwa na żądanie (eutanazja). Wprowadzając w życie ten wyrok Trybunału Konstytucyjnego, austriacki rząd sformułował szczegółowe warunki legalności pomocy w samobójstwie. Począwszy od 1 stycznia 2022 roku ciężko i nieuleczalnie chorzy w Austrii otrzymują legalny dostęp do środków zabójczych. Jednocześnie zawężono prawo do legalnej pomocy w samobójstwie do nieuleczalnie i przewlekłe ciężko chorych⁷.

6 Bundesverfassungsgericht, Leitsätze zum Urteil des Zweiten Senats vom 26. Februar 2020, https://www.bundesverfassungsgericht.de/SharedDocs/Entscheidungen/DE/2020/02/rs20200226_2bvr234715.html (dostęp: 8.03.2022).

7 Nationalrat Österreich, Bundesgesetz über die Errichtung von Sterbeverfügungen (Sterbeverfügungsgesetz – StVfG), https://www.parlament.gv.at/PAKT/VHG/XXVII/ME/ME_00150/imfname_1006947.pdf (dostęp: 14.03.2022).

Spółeczeństwa krajów niemieckojęzycznych zostały przez ostatnie dziesięciolecie przygotowane do tej zmiany prawa także przez upowszechnienie problematycznych rozróżnień pojęciowych między różnymi działaniami, z których wszystkie funkcjonowały jako „eutanazja”. Otóż zakazanej prawem *aktywnej* eutanazji przeciwstawiało się dopuszczalną *pasywną* lub *pośrednią* eutanazję. Problem leżał w tym, że dwa ostatnie z tych pojęć mogły oznaczać zarówno etycznie problematyczne wycofanie stosowania środków przedłużających życie, jak i etycznie jak najbardziej dopuszczalne powstrzymanie się od nadmiernej i bezcelowej interwencji medycznej, a także – analogicznie – podawanie środków łagodzących objawy z zamiarem skrócenia życia bądź też stosowanie ich bez tego zamiaru. W ten sposób zatarto różnicę między dokonywaną biernie czy pośrednio faktyczną *eutanazją* a szanującym życie człowieka do jego naturalnej śmierci wycofaniem się z terapii uporczywej i łagodzeniem objawów⁸.

Wiele środowisk w obydwu krajach zdecydowanie sprzeciwiło się nowej kodyfikacji prawnej. Austriacka grupa etyków skupionych wokół Instytutu Antropologii Medycznej i Bioetyki (*Institut für Medizinische Anthropologie und Bioethik*) zwraca uwagę w swoim stanowisku na to, że do dotychczasowych etycznie dopuszczalnych form pomocy osobom w chorobie i innych egzystencjalnych sytuacjach kryzysu, takich jak łagodzenie bólu, redukowanie lęku oraz towarzyszenie, dochodzi teraz także pomoc w uśmiercaniu. Oznacza to poważne przesunięcie w społecznym systemie wartości, a ostatecznie jest wyrzeczeniem się solidarności z ludźmi w potrzebie. Nie da się pogodzić ze sobą z jednej strony propagowania programów prewencji, starając się zapobiegać samobójstwom, a z drugiej wprowadzania kodyfikacji umożliwiających samobójstwo⁹. We wspólnym oświadczeniu przewodniczących Niemieckiej Konferencji Biskupów (*Deutsche Bischofskonferenz*) oraz Kościołów Ewangelickich w Niemczech (*Evangelische Kirchen in Deutschland*) wyrażono obawę, że zniesienie zakazu zorganizowanej pomocy w samobójstwo stanie się dla osób starszych i chorych źródłem subtelnego nacisku, by skorzystać z tej oferty. Wyrok ten, jak się stwierdza, stanowi cezurę w rozwoju kultury przyjaznej życiu¹⁰.

By zminimalizować negatywne skutki nowelizacji prawa, wiele organizacji domagało się wprowadzenia obostrzeń, na przykład obowiązkowej porady przed

8 Zob także W. Höfling, *Is there a Right to Die?*, [w:] *Alongside the Incurably Sick and Dying Person: Ethical and Practical Aspects*, red. E. Sgreccia, J. Laffitte, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2009, s. 275–277.

9 J. Bonelli, E.H. Prat, S. Kummer, *Stellungnahme zum Entwurf des österreichischen „Sterbeverfügungsgesetzes“ (StVfG)*, „Imago Hominis“, Vol. 28, 2021, z. 3, s. 196.

10 Gemeinsame Erklärung der Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz und der Evangelischen Kirche in Deutschland zum Verbot der geschäftsmäßigen Förderung der Selbsttötung, <https://www.dbk.de/presse/aktuelles/meldung/gemeinsame-erklarung-der-vorsitzenden-der-deutschen-bischofskonferenz-und-der-evangelischen-kirche-i> (dostęp: 10.03.2022).

podjęciem decyzji o samobójstwie bądź też dodatkowych przepisów nałożonych na stowarzyszenia wspomagające dokonanie samobójstwa, by wykluczyć nacisk na osoby zamierzające go dokonać.

Kwestia kluczowa: rozumienie autonomii

Analiza uzasadnień powyższych wyroków i regulacji prawnych wskazuje na kluczowe znaczenie autonomii pacjenta rozumianej w nich jako wartość nadrzędna. Nie brak w obszarze języka niemieckiego etyków, którzy wiążą godność człowieka z autonomią decyzyjną także w odniesieniu do własnej śmierci tak dalece, że każda forma moralnej negacji samobójstwa oraz pomocy w nim musi być traktowana jako niezrozumiały i dlatego nieuzasadniony i wymagający rewizji przymus życia¹¹. Nie trzeba dodawać, że oznacza to zasadniczy zwrot w rozumieniu moralnej autonomii osoby.

Analizując pojęcie autonomii we współczesnej etyce, nie sposób nie sięgnąć do Immanuela Kanta (1724–1804), który uchodzi za największego piewca moralnej autonomii osoby w czasach nowożytnych. Powiązał on (choć nie utożsamił) pojęcie autonomii z pojęciem godności osoby ludzkiej. Według Kanta człowiek działa jako osoba jedynie wtedy, gdy działa autonomicznie, to znaczy jest podmiotem swoich świadomych działań. Nie oznacza to jednak, że autonomia moralna jest absolutna, czyli że oznacza ona dowolność postępowania, byleby osoba działała według zaakceptowanych przez siebie zasad etycznych. Jak podkreśla Kant, reguła postępowania, ku której skłania się ludzka wola, musi spełniać kryterium uniwersalności¹². W jednej z form imperatywu kategorycznego Kant zaznacza, że autonomia ludzkiego działania nigdy nie może oznaczać, że człowiek mógłby traktować swoje własne człowieczeństwo bądź też człowieczeństwo bliźnich, jedynie jako środek do celu, gdyż pozostaje ono zawsze celem samym w sobie¹³.

Tym, co stanowi uzasadniony element w dokonującym się w ostatnich dziesięcioleciach wyakcentowaniu autonomii jednostki, jest podkreślenie nieodstępnej odpowiedzialności osoby za swoje własne życie. Odrzucenie nieuzasadnionych form paternalizmu trzeba uznać za tendencję pozytywną. Nie można natomiast

11 Por. G. Duttge, *Menschenwürdiges Sterben*, [w:] *Autonomie und Würde. Leitprinzipien in Bioethik und Medizinrecht*, red. H. Baranzke, G. Duttge, Königshausen & Neumann, Würzburg 2013, s. 351–354.

12 I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1953, s. 50: „Postępuj tylko według takiej maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, żeby stała się powszechnym prawem”.

13 Tamże, s. 62.

zgodzić się z tak daleko idącym przeakcentowaniem autonomii, że staje się ona najważniejszym elementem w ocenie etycznej aktów osoby dotyczących własnego życia i życia innych. W kontekście medycznym (a mniej czy bardziej to jest właśnie kontekst dyskusji o wspomaganym samobójstwie) zasada poszanowania autonomii pacjenta nie jest zasadą najwyższą, unieważniającą inne etyczne zasady działania lekarskiego. Zgodnie z klasyczną już kwadrygą zasad bioetycznych, wszystkie cztery zasady, a więc – obok zasady autonomii – także zasada nieszkodzenia, dobroczynności i sprawiedliwości, muszą być rozumiane łącznie jako wzajemnie się warunkujące i wyjaśniające, i w ten sposób stanowiące całościową etyczną wytyczną działania lekarskiego. Tom L. Beauchamp i James F. Childress, którzy zaproponowali zestaw tych czterech zasad bioetycznych, są czasami przywoływani jako zwolennicy prymatu zasady autonomii wobec pozostałych trzech zasad. W istocie jednak, w kolejnych wydaniach swojego przełomowego dzieła *Principles of Biomedical Ethics (Zasady etyki biomedycznej)* mocno podkreślają oni, że nie da się utrzymać interpretacji poszanowania autonomii jako zasady mającej pierwszeństwo przed wszystkimi innymi zasadami moralnymi, gdyż jest ona jedną z zasad i musi być widziana w relacji do innych zasad¹⁴.

W omówionych powyżej uzasadnieniach do prawa legalizującego pomoc w samobójstwie w Niemczech i Austrii nie pozostało wiele z takiego zniuansowanego pojęcia autonomii. Jest ona tu rozumiana jako możliwość kształtowania swojego własnego życia zgodnie ze swoimi wartościami i wyobrażeniami, bez żadnych dodatkowych etycznych punktów odniesienia. Do tego dochodzi jeszcze jeden aspekt. W dotychczasowych kodyfikacjach prawnych zasada autonomii była rozumiana w sensie defensywnym (ang. *defensive right*), a więc jako ochrona przed działaniami wobec jego osoby, które byłyby dokonywane wbrew jego woli, bądź przed ingerencją zewnętrzną w wolność kształtowania swojego życia. Pacjent mógł odrzucić proponowane mu działania medyczne i jego sprzeciw powinien być respektowany, jeżeli tylko były spełnione kluczowe warunki autonomii, to znaczy pacjent był w momencie podejmowania decyzji zdolny do jej podjęcia, decyzja została podjęta po uzyskaniu wystarczających informacji, które pacjent zrozumiał, oraz decyzja nie została podjęta pod wpływem nacisku otoczenia. Zmiana podejścia zmierza w kierunku rozumienia autonomicznego pacjenta jako niezależnego i ostatecznie wiążącego punktu odniesienia dla działań lekarskich. Autonomia zaczyna być zatem rozumiana już nie tylko jako ochrona, ale w sensie uprawnienia (ang. *claim right*). Z nim zawsze korespondują obowiązki ze strony otoczenia, które powinno realizację tego rodzaju uprawnień zapewnić i ją aktywnie wspierać.

14 T.L. Beauchamp, J.F. Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford University Press, New York – Oxford 2013, s. 141.

Nie sposób nie dostrzec fundamentalnej aporii, która cechuje uzasadnienie legalizacji wspomaganego samobójstwa. Odebranie sobie życia jest tu podniesione do rangi aktu potwierdzającego autonomię podmiotu. Autonomia jest jednak nierozdzielnie powiązana z życiem konkretnego człowieka. W rzeczywistości nie istnieje ona inaczej, jak tylko jako autonomia konkretnego żyjącego człowieka. Kto odbiera sobie życie, ten również nieodwołalnie niszczy podstawę własnej autonomii, a tym samym samą autonomię. Akt samobójczy dokonany w imię prawa do samostanowienia jest aktem sprzecznym w samym sobie, gdyż wartość, którą podmiot deklaruje jako najwyższą i która jako taka ma zasługiwać na respekt otoczenia, jest przez sam podmiot nieodwołalnie niszczone wraz w jego własnym życiu. Życie człowieka nie jest już traktowane jako wartość fundamentalna, ale jedynie jako wartość użytkowa, którą autonomiczny podmiot posługuje się jak narzędziem ku osiągnięciu swoich celów i może je też jak narzędzie odrzucić, gdy przestaje ono być użyteczne, a więc jeśli jego jakość przestała spełniać oczekiwania podmiotu. Jest to zmiana niezwykle daleko idąca, nie tylko w obszarze etyki medycznej, ale także z samej koncepcji praw podstawowych gwarantowanych konstytucyjnie oraz obowiązków państwa wobec obywateli. Dotychczas życie ludzkie stanowiło wartość fundamentalną i dlatego odbieranie życia osobie niewinnej było zawsze uznawane nie tylko za czyn wysoce niemoralny, i stąd też zabroniony i ścigany z całą surowością prawa. Wniosek z powyższych uzasadnień legislacji dopuszczających wspomaganie samobójstwo akt ratowania życia człowieka oraz akt zabijania stają się praktycznie dwiema równorzędnymi opcjami, jeśli tylko autonomiczny podmiot wyraża takie życzenie.

Niewątpliwą słabością takiej koncepcji autonomii jest także jej jednostronnie indywidualistyczny rys. Bazuje ona na wizji człowieka jako całkowicie niezależnego indywiduum, które w obszarze swojej świadomości moralnej od nikogo nie zależy i do nikogo się nie odnosi. Jest to koncepcja całkowicie nieprzystająca do faktu, że w rzeczywistości nie istnieją całkowicie oddzielone od innych osobowe monady, ale jedynie osoby pozostające w sieci różnych zależności i relacji. Pojęcie osoby jest pojęciem relacyjnym. Wprawdzie relacje z innymi nie stwarzają statusu osobowego człowieka, gdyż jest on związany z samym faktem istnienia osoby. Jednak od samego początku osoba nie byłaby w stanie się w pełni wyrazić ani też w pełni rozwinąć swoich osobowych możliwości, bez relacji z innymi osobami. Również w pełni autonomiczny dorosły nie zawdzięcza swojego stosunku do życia jedynie własnej refleksji, ale buduje go na podstawie impulsów i informacji pochodzących ze źródeł, którym ufa. Integruje też, świadomie czy też podświadomie, mniej czy bardziej krytycznie, mentalność dominującą w społeczeństwie, w którym żyje. Mentalność ta obecnie, znacznie bardziej niż kiedyś, jest nie tylko wynikiem zbiorowej refleksji osób, ale także efektem oddziaływania szeroko rozumianych mediów. Medialne treści, jak też prawne kodyfikacje, nie

odzwierciedlają jedynie poglądów i nastrojów większości społeczeństwa, ale te poglądy i nastroje aktywnie kształtują.

Wszystko to sprawia, że trzeba zapytać o faktyczny zakres autonomii w sytuacji ciężkiej, nieuleczalnej czy śmiertelnej choroby oraz o to, jak należy interpretować prośbę potencjalnego samobójcy o śmierć. U jej źródła leży często nie tyle aktualna sytuacja, w jakiej znajduje się osoba chora, ile raczej perspektywa przyszłości, z którą musi się zmierzyć. Obawia się ona sytuacji, w której stanie się ciężarem dla otoczenia, zostanie całkowicie pozbawiona możliwości doznawania tego, co przynosi radość i satysfakcję czy też będzie doznawała niemożliwego do zniesienia bólu. Obawy te są raczej wołaniem o pomoc w *zakończeniu takiego* życia, które przynosi cierpienie przez lepsze zaspokojenie potrzeb, aniżeli prośbą o pomoc w *zakończeniu życia jako takiego*.

Krytycznie trzeba także zapytać o szerszą koncepcję antropologiczną, jaka kryje się za radykalnym przeakcentowaniem autonomii. Nie sposób nie dostrzec w jego tle nowej odsłony antropologicznego dualizmu, znanego nie tylko ze starożytnej filozofii (Platon), ale także z nowożytnych koncepcji antropologicznych (Kartezjusz). Dualizm ogranicza człowieczeństwo do umysłu (niegdyś mówiono o duszy), natomiast sferę cielesną redukuje do rangi ożywionej materii, wtórnie jedynie związanej z osobą. Można ją dowolnie kształtować, a ostatecznie także odrzucić. Widać tu wyraźnie całkowity brak konsekwencji, skoro w innych kontekstach ciało człowieka bywa tak dalece identyfikowane z osobą, że najmniejsze nawet wykroczenie wobec niego ze strony innych, na przykład niechciany dotyk, bywa traktowane jako zamach na godność osoby.

Skutki etyczne i społeczne

Współcześni etycy niechętnie sięgają po argument równi pochyłej (*slippery slope*). Jego sednem jest supozycja, że niewielka początkowo zmiana etyczno-prawna uruchamia dynamikę, która w wyniku dalszych nieuchronnych małych modyfikacji prowadzi do poważnej negatywnej zmiany prawa i moralności. W przypadku legalizacji pomocy w samobójstwie trudno mimo wszystko nie dostrzec trafności tego argumentu, bo też nie można tu mówić jedynie o niewielkiej zmianie. Jak pokazano wyżej, jest to raczej zmiana kluczowa, w wyniku której wartość ludzkiego życia nie jest już wartością wiodącą, ale staje się wartością relatywną, zależną od wielu czynników, przede wszystkim od subiektywnej oceny pojedynczej żyjącej osoby. Stąd też trzeba oczekiwać poważnego negatywnego wpływu omawianych zmian ustawodawstwa na wiele dziedzin i sam zasadniczy kształt życia społecznego.

Jako na pierwszy skutek trzeba wskazać na sytuację osób zagrożonych samobójstwem. Chociaż bezpośrednim powodem zmian w ustawodawstwie Niemiec i Austrii były skargi sądowe osób przewlekle chorych i umierających, to uzasadnienie wprowadzonych zmian znacznie przekracza ten krąg potencjalnych beneficjentów wprowadzonych nowelizacji. Samobójstwo jest bowiem poważnym problemem, szczególnie w krajach wysokorozwiniętych. Zmiany w etycznej ocenie samobójstwa, jakie dokonały się na przełomie XIX i XX wieku, wynikały z postępów psychologii, która pozwoliła zobaczyć w akcie samobójczym nie tyle akt pogardy dla życia jako takiego czy też wyraz pysznego sprzeciwu jednostki wobec losu czy też Boga, ile wyraz rozpacz i bezradności jednostki wobec dotykającego ją cierpienia. Tendencje samobójcze zostały zidentyfikowane jako element wielu zaburzeń psychicznych. Jak wynika ze współczesnych statystyk austriackich, aż 90% samobójstw wiąże się z ciężką depresją bądź innymi zaburzeniami psychicznymi, a jedynie niewielki procent to tzw. „samobójstwo bilansowe” (*Bilanzsuizid*), popełnione przez osoby ogólnie zdrowe, które w wyniku negatywnej oceny swojego życia decydują się je zakończyć¹⁵. Nieustannie poszerzana wiedza psychologiczna pozwoliła na rozwinięcie programów prewencji, które w wielu krajach doprowadziły do zmniejszenia się liczby osób, które umierały wskutek samobójstwa. Takie spadki zanotowano w ostatnich dziesięcioleciach także w Austrii, gdzie liczba osób, które odebrały sobie życie uległa zmniejszeniu, chociaż zgodnie ze oficjalnymi statystykami w roku 2019 i tak prawie trzykrotnie przekroczyła liczbę ofiar wypadków komunikacyjnych i wynosiła 1113 osób¹⁶. Stan umysłu, w którym znajduje się osoba zamierzająca odebrać sobie życie, był do tej pory traktowany jako zaburzony. Patos podnoszący prawo do odebrania sobie życia jako jedno z fundamentalnych praw człowieka prowadzi do pytania, jak lekarze mają traktować osoby, które podjęły wprawdzie próbę samobójczą, a mogłyby zostać uratowane dzięki szybkiej interwencji lekarskiej? Ratując życie osób, które podjęły próbę samobójczą, lekarze dotychczas nie mieli poczucia, że naruszają podstawowe prawo człowieka do samostanowienia, ale że ratują jego fundamentalne dobro, jakim jest jego życie. Jak jednak odróżnić patologiczny zamiar samobójczy (szczególnie jeśli próba odebrania sobie życia jest wielokrotnie powtarzana) od opartej na nowej legislacji autonomicznej decyzji odebrania sobie życia w wyniku umowy z osobą wspierającą (którą przecież może być także lekarz i wielokrotnie właśnie nim jest)? Wskazanie na poprzedzający podjęcie decyzji proces obejmujący doradztwo i dostarczenie informacji jest tu

15 S. Hofmann, *Die Bedeutung des Autonomie-Gedankens für die ethische Beurteilung der Frage der Suizidbeihilfe*, „Imago hominis”, Vol. 28, 2021, z. 3, s. 187.

16 Ministerium für Soziales, Gesundheit, Pflege und Konsumentenschutz, Suizid und Suizidprävention in Österreich. Bericht 2020, s. 10, https://www.sozialministerium.at/dam/jcr:46945d63-6531-4b8f-a1f3-beeb3433d22a/Suizidbericht_02020.pdf (dostęp: 7.03.2022).

zupełnie niewystarczające, gdyż nie zmienia to faktu, że pragnienie samobójstwa może być (i zazwyczaj bywa) wyrazem rozpaczki wobec cierpienia i poczucia bezsensu życia¹⁷.

Drugi aspekt dyskusyjny dotyczy wpływu nowej kodyfikacji na możliwą przyszłą legalizację odnoszącą się do aktywnej eutanazji. Chociaż, jak wskazano powyżej, legalizacja pomocy w samobójstwie w Niemczech i Austrii nie jest jednoznaczna z legalizacją czynnej eutanazji, to jednak zmiana prawa zmierzająca w tym kierunku w relatywnie bliskiej przyszłości wydaje się nie tylko prawdopodobna, ale wręcz nieunikniona. Wynika ona po prostu z przyjętej przez ustawodawców logiki. Już dzisiaj wielu etyków opowiadających się za legalizacją eutanazji nie dostrzega moralnej różnicy między pomocą w samobójstwie a bezpośrednim uśmierceniem pacjenta na jego prośbę. Skoro samobójstwo zostało uznane nie tylko za jedną z legalnych i w pełni zrozumiałych opcji w konfrontacji z jakąś formą cierpienia, ale za uprawnienie wynikające z prawa człowieka do samostanowienia, to dlaczego miałoby się odmawiać skorzystania z tego uprawnienia także w ten sposób, że ktoś inny aktywnie spowoduje śmierć osoby pragnącej zakończyć swoje życie? Dlaczego nie otworzyć odpowiednich możliwości także tym, którym choroba uniemożliwia samodzielne odebranie sobie życia?

Trzecia kwestia dotyczy osób wspierających samobójcę w odebraniu sobie życia. Akt ten obejmuje nie tylko decyzję samobójcy, ale także działania osób pomagających mu w dokonaniu tego czynu. Osoba wspierająca samobójcę nie może uchylić się od pytania o jakość moralną swojego własnego działania. Nikt nie jest jedynie bezwolnym wykonawcą woli drugiego, ale – jeżeli tylko działa świadomie i dobrowolnie – jego własna decyzja pomocy drugiemu w zakończeniu życia jest tu osobnym aktem podlegającym ocenie moralnej. Zapewne w wielu wypadkach motywem będzie litość wobec cierpienia, jakiego doznaje osoba pragnąca rozstać się z życiem. Może być nią także respekt przed autonomiczną decyzją samobójcy. Niezależnie jednak od motywacji współdziałanie w samobójstwie oznacza potwierdzenie dla motywacji samobójcy (czyli także umocnienie go w niej), ale także zgodę na to, że nie tylko w poszczególnym przypadku, ale generalnie życie ludzkie nie jest już traktowane jako wartość fundamentalna¹⁸. Pojedyncze osoby postawione w tej sytuacji nie zawsze zdają sobie sprawę z wagi własnego współdziałania z samobójcą. Wielu współczesnych ludzi nie zadaje sobie trudu oceny

17 G. Maio, *Mittelpunkt Mensch. Lehrbuch der Ethik in der Medizin*, Schattauer, Stuttgart 2017, s. 448–450.

18 Por. M. Lintner, *Gibt es eine Pflicht zu leben? Ethische Aspekte der Diskussion zur Suizidbeihilfe?*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego“, Vol. 36, 2016, nr 1, s. 99–101. Lintner wspomina sytuację, gdy ktoś po prostu towarzyszy samobójcy do samego końca, chociaż nie zgadza się z jego decyzją i nie uczestniczy w żaden sposób w samym akcie samobójczym. Można jednak zapytać, czy taka pasywna asystencja nie ma również wymiaru moralnego współdziałania?

etycznej własnego działania, wychodząc z założenia, że skoro coś jest prawnie dopuszczalne, musi być też etycznie dobre. W efekcie jednak taka współpraca może w poważny sposób naruszyć ich integralność moralną, nawet wtedy, jeżeli jest podejmowana z chwalebnej motywacji¹⁹.

Ta kwestia uzyskuje jednak na dodatkową refleksję, gdy się weźmie pod uwagę to, że osobami aktywnie pomagającymi w samobójstwie wcale nie będą w pierwszej linii krewni i przyjaciele, ale specjalizujące się w tym organizacje, w których czołowa praktyczna rola przypadnie pracownikom medycznym lub przynajmniej osobom posiadającym przeszkolenie medyczne. Pojawia się tu czwarta kwestia – możliwa radykalna zmiana etosu lekarskiego. Znajdujące się w wielu kodeksach etyki lekarskiej zdanie: *Salus aegroti suprema lex esto* – „Dobro pacjenta ma być najwyższym prawem”, ustępuje miejsca zupełnie innej zasadzie: już nie dobro pacjenta (którego nie wyłącznym wprawdzie, ale ważnym składnikiem jest dobro medyczne, czyli zdrowie i życie pacjenta), ale jego autonomiczna wola ma stać się najwyższym prawem. Lekarz nie jest już tym, który z całą oczywistością stara się zapobiegać śmierci lub też towarzyszy pacjentowi, gdy jej naturalne nadejście jest nieuchronne, ale staje się usługodawcą, który z taką samą medyczną kompetencją ratuje i uśmierca, zależnie od tego, czego autonomiczny pacjent sobie życzy. Na razie uznanie samobójstwa za *uprawnienie* osoby wynikające z jej prawa do samostanowienia nie wiąże się z korespondującymi obowiązkami prawnymi osób trzecich w postaci *obowiązku* pomocy samobójcy w przeprowadzeniu jego zabójczego zamiaru. Nie sposób jednak nie przywołać w tym miejscu, na zasadzie pewnej analogii, rozwoju ustawodawstwa dotyczącego aborcji. Chociaż w obszarze języka niemieckiego aborcja (z uwzględnieniem pewnych ograniczeń) była niekaralna (choć deklaratywnie niezgodna z prawem), w ostatnich latach usiłuje się ją podnieść do rangi prawa podstawowego osoby (kobiety). Wraz z upowszechnieniem tak zwanego „prawa do aborcji”, wzrasta nacisk na tych pracowników służby zdrowia, którzy chcą sięgnąć po prawo do odmowy współdziałania w przeprowadzeniu aborcji. Odmowa współdziałania w jej dokonaniu jest traktowana – podobnie jak inne działania godzące w podstawę prawa człowieka – jako działanie noszące znamiona szczególnego okrucieństwa. Prawodawstwo wielu krajów wiąże możliwość skorzystania przez lekarzy znajdujących się w takiej sytuacji z klauzuli sumienia z szeregiem warunków, jakie muszą oni spełnić. Wzrasta jednak nacisk na zlikwidowanie również tak ograniczonej klauzuli sumienia, co oznaczałoby, że osoba, która nie chce dokonywać aborcji, jest nieodpowiednim kandydatem do zawodu lekarskiego. Problem ten w jeszcze większym stopniu dotyczy niższego personelu medycznego (pielęgniarki) oraz

19 S. Hofmann, *Die Bedeutung des Autonomie-Gedankens für die ethische Beurteilung der Frage der Suizidbeihilfe*, s. 190.

farmaceutów (dystrybucja środków wczesnoporonnych). Czy podobne zmiany mogą dotyczyć kwestii wspomaganego samobójstwa i eutanazji? Biorąc pod uwagę rangę, jaką nadano decyzji odebrania sobie życia w omawianych powyżej kodyfikacjach prawnych, a także wiele kwestii praktycznych (konieczność asystencji przez osobę posiadającą wiedzę medyczną oraz dystrybucję środków zabójczych przez apteki i placówki służby zdrowia) jest to wysoce możliwe.

Wreszcie ostatni, piąty aspekt wpływu omawianych nowelizacji prawnych, który wynika z poprzedniego: chodzi o skutki społeczne. Zgadzając się na legalizację wspomaganego samobójstwa, społeczeństwo uznaje, że wartość niewinnego życia ludzkiego nie jest nienaruszalna, a jedynie relatywna, pozostawiona ocenie pojedynczej jednostki. Niezależnie od tego, jak trzeba by ocenić etycznie i prawnie pomoc w samobójstwie będącą decyzją sumienia osoby bliskiej dla samobójcy, wprowadzenie takiej możliwości do systemu prawnego daje „ciężko chorym i umierającym fatalny sygnał, jakoby społeczeństwo sugerowało im dobrowolne, ciche pożegnanie ze społecznością żyjących, zanim nastanie groźba, że staną się dla niego ciężarem”²⁰. Obecna kultura praw człowieka oparta została na poszanowaniu życia każdego człowieka. Dotyczy to zarówno etyki indywidualnej, jak i społecznej, a więc odniesień wzajemnych w mikro- i makroskali. Dotyczy to także edukacji, czyli podstawy aksjologicznej, na której oparty jest proces wychowania i wprowadzenia dzieci i młodzieży w interakcje społeczne, by mogli stać się odpowiedzialnymi obywatelami. Można powątpiewać, czy społeczeństwo będzie w stanie w dalszym ciągu kształtować i promować postawy szacunku dla życia ludzkiego, także osób umysłowo i psychicznie upośledzonych, u których zdolność do autonomicznego wyrażania swoich preferencji jest ograniczona lub wręcz minimalna, skoro sam fakt, że żyją, nie będzie już stanowił zobowiązującego dla ich otoczenia punktu odniesienia.

Podsumowanie

Tym, co w omówionych nowelizacjach prawnych dopuszczających pomoc (również zorganizowaną) w samobójstwie jest z etycznego punktu widzenia wysoce problematyczne, stanowi nie tylko wycofanie się państwa z dotychczas niekwestionowanego obowiązku ochrony obywateli znajdujących się w szczególnej potrzebie wynikającej z ciężkiej choroby i starości, ale także uruchomienie społecznej dynamiki negującej fundamentalną wartość życia ludzkiego. Jego miejsce jako wartości fundamentalnej zajmuje autonomia jednostki rozumiana

20 E. Schockenhoff, *Etyka życia. Podstawy i nowe wyzwania*, tłum. K. Glombik, WTUO, Opole 2014, s. 524–525.

woluntarystycznie już nie tylko jako możliwość kształtowania życia zgodnie z własnym systemem wartości, ale także zniszczenia go w majestacie prawa i z legalną pomocą innych. Można wyrazić uzasadnione przypuszczenie, że zmiana ta wpłynie negatywnie na świadomość społeczną dotyczącą godności żyjącej osoby ludzkiej, szczególnie tej, która jako osoba w podeszłym wieku lub poważnie i nieuleczalnie chora znajduje się w krytycznym momencie swojego życia.

Bibliografia

- Beauchamp T.L., Childress J.F., *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford University Press, New York – Oxford 2013.
- Bonelli J., Prat E.H., Kummer S., *Stellungnahme zum Entwurf des österreichischen „Sterbeverfügungsgesetzes“ (StVfG)*, „Imago Hominis”, Vol. 28, 2021, z. 3, s. 196–199.
- Breiter Konsens: *Warum Suizidbeihilfe in der Schweiz normal ist*, <https://www.swissinfo.ch/ger/warum-suizidbeihilfe-in-der-schweiz--normal-ist/45809934>.
- Bundesverfassungsgericht, *Leitsätze zum Urteil des Zweiten Senats vom 26. Februar 2020*, https://www.bundesverfassungsgericht.de/SharedDocs/Entscheidungen/DE/2020/02/rs20200226_2bvr234715.html.
- Duttge G., *Menschenwürdiges Sterben*, [w:] *Autonomie und Würde. Leitprinzipien in Bioethik und Medizinrecht*, red. H. Baranzke, G. Duttge, Königshausen & Neumann, Würzburg 2013, s. 339–359.
- Gemeinsame Erklärung der Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz und der Evangelischen Kirche in Deutschland zum Verbot der geschäftsmäßigen Förderung der Selbsttötung*, <https://www.dbk.de/presse/aktuelles/meldung/gemeinsame-erklaerung-der-vorsitzenden-der-deutschen-bischofskonferenz-und-der-evangelischen-kirche-i>.
- Hofmann S., *Die Bedeutung des Autonomie-Gedankens für die ethische Beurteilung der Frage der Suizidbeihilfe*, „Imago Hominis”, Vol. 28, 2021, z. 3, s. 187–195.
- Höfling W., *Is There a Right to Die?*, [w:] *Alongside the Incurably Sick and Dying Person: Ethical and Practical Aspects*, red. E. Sgreccia, J. Laffitte, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2009, s. 269–277.
- Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1953.
- Klesse R., *Assistierter Suizid in der Schweiz: Folgen für Individuum und Gesellschaft*, „Imago Hominis”, Vol. 28, 2021, z. 1, s. 51–62.
- Lintner M., *Gibt es eine Pflicht zu leben? Ethische Aspekte der Diskussion zur Suizidbeihilfe?*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego”, Vol. 36, 2016, nr 1, s. 89–109.
- Maio G., *Mittelpunkt Mensch. Lehrbuch der Ethik in der Medizin*, Schattauer, Stuttgart 2017.

Ministerium für Soziales, Gesundheit, Pflege und Konsumentenschutz, Suizid und Suizidprävention in Österreich. Bericht 2020, https://www.sozialministerium.at/dam/jcr:46945d63-6531-4b8f-a1f3-beeb3433d22a/Suizidbericht_02020.pdf.

Nationalrat Österreich, Bundesgesetz über die Errichtung von Sterbeverfügungen (Sterbeverfügungsgesetz – StVfG), https://www.parlament.gv.at/PAKT/VHG/XXVII/ME/ME_00150/imfname_1006947.pdf.

Schockenhoff E., *Etyka życia. Podstawy i nowe wyzwania*, tłum. K. Glombik, WTUO, Opole 2014.

Schweizerisches Strafgesetzbuch, https://www.fedlex.admin.ch/eli/cc/54/757_781_799/de#book_2/tit_1/lvl_1/lvl_d4e360.

JERZY BRUSIŁO

UNIwersytet Papiński Jana Pawła II w Krakowie

Zastosowanie środków homeopatycznych o niesprawdzonej lub szkodliwej efektywności wobec zasad medycyny opartej na danych naukowych (EBM)

Wprowadzenie

Bioetyka, nauka powstała na początku lat 70. XX wieku, zajmuje się coraz szerszym obszarem etycznych problemów początku, trwania i kresu życia ludzkiego, co pokazuje między innymi imponująca lista tematów w zbiorze artykułów ks. prof. Tadeusza Biesagi SDB¹. Niemniej jednak istnieją takie zagadnienia bioetyki, które nie są szczegółowo analizowane w takich zestawieniach, co nie oznacza, że nie mają one znaczenia. Książka prof. Biesaga pośrednio wprowadza do bioetyki zagadnienia etyki medycyny alternatywnej i medycyny homeopatycznej między innymi w artykule na temat eksperymentu medycznego². Czy stosowanie homeopatii (traktowanej jako część medycyny alternatywnej) mieści się dziś bardziej w granicach eksperymentu na człowieku czy badań klinicznych nad nowymi lekami, jeśli chcemy sprawdzić ich skuteczność metodami naukowymi, empirycznie, a może bardziej w obszarze tajemniczej metody leczenia z pogranicza magii, którą można zweryfikować jedynie w kategoriach pozazmysłowych rodem z Hogwartu? To nie tylko pytanie o metodę badawczą, ale też poszukiwanie odpowiedzi na pytanie, czy homeopatia rzeczywiście działa, a jeśli

1 T. Biesaga, *Podstawy etyki i bioetyki*, Wydawnictwo Naukowe UPJPII, Kraków 2016.

2 Tenże, *Warunek świadomej zgody i etyczne granice eksperymentu*, [w:] tenże, *Podstawy etyki i bioetyki*, Wydawnictwo Naukowe UPJPII, Kraków 2016, s. 503–511.

tak, to czy jest bezpieczna, czy można ocenić jej skuteczność tak jak metod terapeutycznych medycyny konwencjonalnej, akademickiej?

Mamy przed sobą paradoks poznawczy: ultranowoczesna medycyna naukowa i rosnące znaczenie środków homeopatycznych, których natura ciągle pozostaje nieznaną. Czy procedury EBM (*Evidence Based Medicine*) mogą pomóc w lepszym poznaniu środków homeopatycznych i określić ich efektywność?

Czym jest homeopatia?

Różnorodność opisów środków homeopatycznych i sposobów leczenia homeopatycznego³ pozwala najogólniej na wyodrębnienie dwóch rodzajów homeopatii. Pierwszy, to homeopatia klasyczna, opracowany przez Samuela F.Ch. Hahnemanna (1755–1843) sposób leczenia polegający na zasadzie: *similia similibus curantur* (podobne leczy się podobnym), która odróżnia się od zwyczajnej, konwencjonalnej zasady terapeutycznej: *contraria contrariis curantur* (przeciwnie leczy się przeciwnym). Drugi rodzaj, to homeopatia okultyistyczna⁴, korzystająca z niektórych środków homeopatycznych, ale zakładająca obecność elementów ezoteryczno-magicznych⁵. Niekiedy trudno oddzielić w zastosowanych środkach homeopatycznych działanie według zasad Hahnemanna, które występuje w substancjach homeopatycznych dostępnych w niektórych aptekach,

3 Według źródeł podstawowych „leki homeopatyczne” to substancje w większych dawkach wywołujące objawy chorobowe, ale w homeopatii stosowane w śladowych ilościach i wielokrotnych rozcieńczeniach, które mają zwalczać choroby. Są to preparaty jednoskładnikowe lub złożone w postaci mikrogranulek, kropli, tabletek, maści i roztworów. Por. *Homeopatyczne leki*, [w:] *Wielka Encyklopedia PWN*, t. 11, red. J. Wojnowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 436.

4 Pojęcie okultyzmu najlepiej scharakteryzował Edward A. Tiryakian, a przejął je jako podstawowe M. Eliade: okultyzm to „ukierunkowane celowo praktyki, techniki lub sposoby, a) czerpiące z ukrytych bądź tajemnych mocy Natury lub Kosmosu, jakich nie można zmierzyć ani uchwycić narzędziami nowoczesnej nauki, b) które ostatecznie dają rezultaty empiryczne, żądane bądź sprowokowane, takie jak uzyskanie już to wiedzy odnoszącej się do zwykłego biegu rzeczy, już to władzy modyfikowania ich w kierunku, którego inaczej nie mogłyby przyjąć”. E.A. Tiryakian, *Toward the Sociology of Esoteric Culture*, „American Journal of Sociology”, Vol. LXXVIII, listopad (1972), s. 498, cyt. za: M. Eliade, *Okultyzm, czary, mody kulturalne. Eseje*, tłum. I. Kania, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004, s. 71.

5 Kontekst okultyistyczny i ezoteryczny przyjmuję za Aleksandrem Posackim, który w swojej monografii opisuje między innymi „medycynę okultyistyczną”. Z punktu widzenia niesprawdzałnej i szkodliwej efektywności i według kryteriów Posackiego, obok bioenergoterapii i reiki można postawić również homeopatię okultyistyczną. Por. A. Posadzki, *Ezoteryzm i okultyzm – formy dawne i nowe. Aspekty filozoficzno-teologiczne i praktyczno-duszpasterskie*, Wydawnictwo Polwen, Radom 2009, s. 29, 357–387.

a działanie okultystyczne, które występuje w intencjach i formach zarówno terapeutów-homeopatów, jak i pacjentów-osób korzystających z homeopatii.

Cechą charakterystyczną homeopatii w ogóle jest – poza wspomnianą zasadą „podobne leczy się podobnym” – ogromne rozcieńczanie substancji aktywnych, dochodzące do 1:10²² i więcej, w którym na 100 ml rozcieńczalnika może występować już tylko jedna cząsteczka substancji leczniczej lub może nie być jej wcale w większym rozcieńczeniu⁶, dlatego z punktu widzenia naukowego (empirycznie) mówi się, że leczy się „niczym”. W tej sytuacji pacjent, przyjmując środek homeopatyczny, albo nie wie, że w przyjmowanej postaci nie ma elementu terapeutycznego, albo „wierzy”, że śladowa ilość substancji czynnej wystarczy do zamierzonego efektu (działanie przeciwbólowe lub terapeutyczne). W obu przypadkach mechanizm tak działającej homeopatii zbliżony jest do działania efektu placebo, lecz z punktu widzenia etyki i prawa inaczej oceniamy stosowanie placebo, a inaczej stosowanie preparatów homeopatycznych.

Prawo i etyka wobec homeopatii

Zdumiewa fakt, że wobec trudności ze zdefiniowaniem homeopatii i znalezieniem naukowych metod badawczych wobec *similia similibus curantur* stanowisko prawa farmaceutycznego w stosunku do homeopatii jest bardzo liberalne. Z zasady intencją prawodawcy dopuszczającego produkt leczniczy powinna być troska o pacjenta, surowe wymagania rejestracji, dystrybucji i zastosowania środków leczniczych, natomiast w zapisach ustawy Prawo farmaceutyczne z dnia 6 września 2001 roku (art. 21.1–21.9) zachodzi sytuacja odwrotna. Produkty homeopatyczne podlegają uproszczonej procedurze dopuszczenia do obrotu (art. 21.2), a te cechy homeopatii, które z punktu widzenia rozcieńczania i dynamizacji znajdują się na krawędzi weryfikacji naukowej, stają się argumentem w ich legalizacji i rozpowszechnianiu. Z jednej strony produkty homeopatyczne w ocenie ustawodawcy nie posiadają działania leczniczego (brak wskazań do stosowania i brak cech leczniczych), ale z drugiej strony są nazwane „produktem leczniczym homeopatycznym” (art. 2.29).

W dopuszczeniu do obrotu ważne dla bezpieczeństwa chorych warunki zostały w przypadku homeopatii pominięte. Rozcieńczenie gwarantujące bezpieczeństwo stosowania między nie więcej niż 1:10 000 roztworu macierzystego a nie więcej 1:100 najmniejszej dawki substancji czynnej, może być – w świetle komentarzy prawnych – „groźne dla dzieci lub innych grup pacjentów, brak zaś określonych wskazań do stosowania (...), brak przeciwwskazań oraz rzetelnych

6 A. Sereida, *Co warto wiedzieć o homeopatii*, Dom Wydawniczy Rafael, Kraków 2010, s. 36.

informacji na temat działań niepożądanych”. Ta opinia powinna raczej skłonić ustawodawcę do ograniczenia w dopuszczeniu do stosowania niż pozwalać na uproszczenie procedur w dopuszczeniu do obrotu⁷.

Szersza interpretacja powyższych zapisów prawa farmaceutycznego wyraźnie wskazuje na ekskluzywizm prawny wobec środków homeopatycznych, które nie mogą sprostać rygorom narzuconym wytwórcom produktów leczniczych, zostały w ślad za prawem Unii Europejskiej wyraźnie uprzywilejowane w prawie polskim osobną, uproszczoną procedurą dopuszczenia na rynek. W związku z tym obowiązujące w Polsce prawo farmaceutyczne, mimo „niesprawdzonej”, nieleczniczej i kontrowersyjnej „pewnej szkoły myślenia o zdrowiu”, popiera „nieuczciwą praktykę rynkową polegającą na twierdzeniu, że produkt [homeopatyczny – przyp. J.B.] jest w stanie leczyć choroby, zaburzenia lub wady rozwojowe, jeżeli jest to niezgodne z prawdą”⁸.

W ocenach etycznych homeopatii opinie lekarzy i pacjentów sytuują się między entuzjazmem dla koncepcji *similia similibus curantur* a krytyką „bezwartościowych produktów o niezwyfikowanym naukowo działaniu”⁹. Zwolennicy homeopatii zwracają uwagę na słabości organizacyjno-proceduralne systemu medycyny hipokratesowej (alopatycznej), podkreślając metafizyczne i holistyczne cechy homeopatycznego podejścia do człowieka i przyrody. Rzeczywiście niektóre założenia homeopatii, zwłaszcza w wymiarze komplementarnym dla medycyny akademickiej (naukowej), są pożądane i słuszne, bowiem postulują indywidualne podejście do pacjenta, doceniają profilaktykę i znaczenie elementów przyrodniczych w leczeniu obejmującym całego człowieka. W praktyce jednak znaczna część chorych traktuje tę medycynę jako prostą alternatywę dla skomplikowanych procedur medycyny zachodniej, sięga po homeopatię, oczekując nadzwyczajnych efektów, korzysta z preparatów z aptek homeopatycznych z polecenia innych osób i nie korzysta z usług homeopatów.

Jeśli natomiast weźmiemy pod uwagę nie tylko użycie środków homeopatycznych, które właściwie nie mają żadnych substancji leczniczych, ale będziemy oceniać etycznie działania homeopatów (uzdrowicieli), którzy posługują się również określoną „filozofią homeopatii”, wówczas znajdziemy się po stronie krytyków homeopatii jako całego systemu duchowo-medycznego: środków, metod, osób i motywów działania. Przede wszystkim wchodzimy na teren

7 *Prawo farmaceutyczne. Komentarz*, red. M. Kondrat, Wolters Kluwer Polska Sp. z o.o., Warszawa 2009, s. 330.

8 M. Ożóg, *System handlu produktem leczniczym i produktami pokrewnymi. Problematyka prawna*, Lexis Nexis, Warszawa 2010, s. 98–99.

9 Naczelna Rada Lekarska, Stanowisko Naczelnej Rady Lekarskiej w sprawie stosowania homeopatii i pokrewnych metod przez lekarzy i lekarzy dentyistów oraz organizowania szkoleń w tych dziedzinach (7/08/V z dn. 4 IV 2008); www.nil.org.pl (dostęp: 22.04.2010).

homeopatii okultyistycznej, ocenianej zdecydowanie negatywnie przez Kościół katolicki, który wskazuje nie tylko na problem braku materii leczącej, ale krytykuje też „kosmiczne” i „energetyczne” źródła skuteczności homeopatii, opartej na ślepej wierze pacjenta. Chrześcijaństwo z zasady odrzuca homeopatię, powołując się między innymi na okultyistyczne powiązania twórcy klasycznej homeopatii Samuela Hahnemanna i magiczny charakter metod towarzyszących homeopatii¹⁰.

Największym problemem w ocenie etycznej jest jednak nieadekwatność założeń i metod homeopatycznych wobec wymagań naukowej medycyny akademickiej, która swoją skuteczność opiera na określonych założeniach racjonalno-empirycznych.

Problem metody badawczej w odniesieniu do homeopatii klasycznej

Z powyższego rozróżnienia na homeopatię klasyczną i homeopatię okultyistyczną wynika, że o naukowym podejściu do homeopatii można ewentualnie mówić tylko w przypadku zasad opracowanych przez Samuela Hahnemanna¹¹, ponieważ magiczny (nadprzyrodzony) charakter homeopatii okultyistycznej, jak i innych „terapii” tego typu uniemożliwia zastosowanie racjonalnych, doświadczalnych i obiektywnych metod badawczych¹². Jednak i homeopatia klasyczna wymyka się metodom, które mają określone cechy oficjalnej nauki.

Po pierwsze, nie ma miarodajnych źródeł naukowych (artykułu, sprawozdania, recenzji), zamieszczonych w poważnym, renomowanym czasopiśmie (monografii), które jednoznacznie i na dużą skalę potwierdziłyby skuteczność jakiegokolwiek środka homeopatycznego. Przywoływane przez homeopatów dane, na przykład z „Lancet” (351 [1988], s. 220), są związane z kolejnymi, wyłącznie krytycznymi komentarzami tych danych, głównie jeśli chodzi o warunki badań i ich weryfikację¹³. Po drugie, istnieje tu problem rozróżnienia między ho-

10 S. Pfeifer, *Czy zdrowie za wszelką cenę? Medycyna alternatywna a wiara chrześcijańska*, Wydawnictwo Effatha, Wrocław 1994, s. 83–101.

11 Są one zawarte w *Organonie sztuki medycznej*, ale lektura tego źródła budzi wątpliwości co do naukowej terminologii i metod leczniczych, które powstały dokładnie 200 lat temu (pierwsze wydanie 1810) i trudno je porównywać ze współczesnym stanem wiedzy medycznej; por. S. Hahnemann, *Organon sztuki medycznej*, Wydawnictwo EJB, Oficyna Wydawnicza PERL, Kraków 2003.

12 Por. J. Such, *Problemy weryfikacji wiedzy. Studium metodologiczne*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1975.

13 Por. Ł. Komsta, *Homeopatia a badania naukowe*, „Służba Zdrowia”, Raport, 24 VII 2006, s. 20.

meopatią a placebo. Przyjmuje się, że badania naukowe w medycynie zakładają uwzględnienie szeregu elementów i procedur (statystyki, plan badania, etapy cyklu badawczego, wybór i wyznaczenie wielkości prób, wybór prób losowych, sposoby wyboru i definiowania zmiennych)¹⁴, których nie można zastosować w badaniach nad homeopatią, ponieważ przedmiot badań jest nieadekwatny do narzędzi i metod naukowych. Często w ogóle nie wiadomo, co badać, skoro mamy do czynienia z samym rozpuszczalnikiem lub substancją o nieznanym pochodzeniu oraz nie wiadomo, jak obiektywnie określić, czy produkt homeopatyczny leczy, szkodzi lub czy w ogóle działa. Trzecim problemem badawczym jest istnienie wspomnianej homeopatii okultystycznej, która nawet jeśli stanowi margines homeopatii klasycznej, to zawsze pozostanie wątpliwość, z którą homeopatią tak naprawdę ma do czynienia pacjent. Granice są płynne, a szereg „nadprzyrodzoności” w poglądach samego Hahnemanna¹⁵ jeszcze bardziej utrudnia naukową weryfikację homeopatii klasycznej, która staje się „tajemnicza”, paranaukowa i „magiczna”.

Brak jasnego samookreślenia i samooceny homeopatii oraz trudności w wydobyciu jednoznacznej metodologii badań w obrębie samej homeopatii zmuszają do poszukiwań kryteriów zewnętrznych, obiektywnych i powszechnych, które pozwolą na ustalenie charakteru terapeutycznego homeopatii w zakresie jej skuteczności. Takimi kryteriami posługuje się medycyna oparta na danych naukowych (EBM – *Evidence Based Medicine*), która bierze pod uwagę sytuację kliniczną, wiedzę, umiejętności i doświadczenie lekarza, system wartości i preferencje pacjenta oraz dane z badań naukowych, aby nie tyle lepiej wyjaśnić, jaki jest mechanizm działania terapii, ile aby poprawić efektywność działania terapii.

Zanim jednak podejmie się badanie skuteczności homeopatii wg EBM, punktem wyjścia są następujące warunki empiryczne:

- 1). umiejętność właściwego rozpoznania problemu klinicznego (choroby lub stanu zagrożenia jej rozwojem);
- 2). dobra znajomość patofizjologii choroby;
- 3). umiejętność sprawnego wyszukiwania potrzebnych danych naukowych;
- 4). umiejętność krytycznej oceny dostępnych danych pod kątem wiarygodności

14 W. Jędrzychowski, *Zasady planowania i prowadzenia badań naukowych w medycynie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2004.

15 Według samego Hahnemanna istotnym czynnikiem leczącym w homeopatii nie jest element materialny, ale tak zwany proces dynamizacji, potencji, polegający na mechanicznym wzmacnianiu, „przetworzeniu” preparatu (przez wstrząsanie lub uderzanie rozcieńczonego środka w „twardy, ale elastyczny przedmiot”. „Jeżeli ten mechaniczny proces jest prawidłowo przeprowadzony, zgodnie z podanymi instrukcjami substancja lecznicza, która wydaje się nam w swoim surowym stanie jedynie materią, czasem nawet nieleczniczą materią, jest wreszcie całkowicie przetworzona i wysubtelniona przez tę postępującą dynamizację, by stać się niematerialną siłą leczniczą”. S. Hahnemann, *Organon sztuki medycznej*, s. 186.

i przydatności; 5). umiejętność rozważenia korzyści i ryzyka związanych z różnymi alternatywnymi opcjami postępowania; 6). umiejętność nawiązania takiej relacji z pacjentem, która pozwoli dobrze zrozumieć jego potrzeby, oczekiwania i możliwości; 7). umiejętność powiązania wszystkich ww. informacji i podjęcia na tej podstawie decyzji optymalnej dla pacjenta¹⁶.

Czy homeopatia i środki homeopatyczne (rozumiane klasycznie) spełniają te warunki?

Homeopatia w ocenie medycyny opartej na danych naukowych (EBM)

Już pobieżny przegląd warunków, które musi spełnić homeopatia, aby pozwolić określić swoją skuteczność lub nieskuteczność, pokazuje, jak trudno zestawić efekty działania środków homeopatycznych z naukowo potwierdzonymi danymi klinicznymi, wynikami analiz na temat działania leków alopacyjnych i bogactwem doświadczeń lekarza, który nie zna i nie praktykuje homeopatii. Właściwie tylko punkt szósty znajduje się w zasięgu możliwości badań nad homeopatią; terapeuta-homeopata może próbować nawiązać kontakt z pacjentem, ale czy z punktu widzenia samej medycyny homeopatycznej będzie on w stanie dobrze zrozumieć jego potrzeby, oczekiwania i możliwości? Lekarz klinicysta może mieć bardziej obiektywne spojrzenie na pacjenta, mimo utrudnień technicznych i proceduralnych; terapeuta-homeopata ma mimo wszystko obraz subiektywny, jeśli nie zna zasad naukowej analizy stanu pacjenta i, co gorsza, odrzuca dziedzictwo medycyny akademickiej.

Założenia homeopatii, jak wspomniano wyżej, są metodologicznie obce danym naukowym, które wyrastają z nowożytnej tradycji racjonalizmu i empiryzmu, dlatego stanowią podstawowy problem w ocenie efektywności środków *similia similibus curantur* i nie pozwalają na wypracowanie wspólnych, zrozumiałych pojęć, kryteriów ocen i sposobów porównań zarówno dla medycyny alopacyjnej jak i medycyny homeopatycznej. Można powiedzieć, że obie sztuki leczenia mówią dwoma, obcymi dla siebie językami, dlatego dane naukowe, tak specyficzne dla medycyny akademickiej, są często niezrozumiałe dla homeopatów.

Dane naukowe w EBM to nie wszystko. Medycyna oparta na danych naukowych zakłada również trafne rozpoznanie określonej sytuacji klinicznej, wiedzę i doświadczenie danego lekarza w relacji do konkretnego pacjenta,

16 P. Gajewski, R. Jaeschke, *Filozofia EBM*, [w:] *Podstawy EBM, czyli medycyny opartej na danych naukowych dla lekarzy i studentów medycyny*, red. P. Gajewski, R. Jaeschke, J. Brożek, Wydawnictwo Medycyny Praktycznej, Kraków 2008, s. 30.

z uwzględnieniem jego indywidualnych wartości i preferencji, aby leczenie było skuteczniejsze. W tym przypadku praktyka medycyny opartej na danych naukowych i praktyka stosowania środków homeopatycznych czy korzystania z porad homeopatów najbardziej rozmija się na rozległym terenie środków, metod i celów terapeutycznych. Przy czym, o ile racjonalna obiektywność medycyny próbuje naukowo zrozumieć „tajemnice” homeopatii, o tyle – wobec braku jakichkolwiek narzędzi metodologicznych i skrajnie różnej filozofii leczenia – homeopatia nie posiada „ambicji” jakiegokolwiek dialogu z medycyną *contraria contrariis curantur*. Im częściej mamy do czynienia z homeopatią duchową (okultystyczną), tym odleglejsza wydaje się możliwość wykorzystania zasad racjonalnych, doświadczalnych i poznawczych w badaniach nad homeopatią.

Wydaje się jednak, że z punktu widzenia EBM najwięcej szans na dotarcie do prawdy o zasadzie „podobne leczy się podobnym” mają badania kliniczne, które stanowią nie tylko podstawę medycyny naukowej, ale też jeden z „kamieni milowych procesu badawczo-rozwojowego” produktów leczniczych w ogóle¹⁷. Badanie kliniczne, mimo wymagań między innymi materialnych, ponieważ na przykład zakłada obecność badanego leku (homeopatia jest w istocie brakiem substancji leczącej), może w jakiś sposób pomóc określić, czy dany środek homeopatyczny jest szkodliwy, obojętny czy leczniczy, jeśli uda się zweryfikować informacje uzyskane w badaniu eksperymentalnym lub obserwacyjnym. O ile to możliwe, trzeba zmierzyć się z trudnościami metodologicznymi w badaniach klinicznych nad środkami homeopatycznymi, z czynnikami zakłócającymi, z błędami systematycznymi i z problemami z randomizacją, statystyką czy z ocenami wiarygodności¹⁸. Odrzucając wstępnie wszystkie elementy nadprzyrodzone w homeopatii, istnieje szansa na chociaż przybliżone sprawdzenie efektywności specyficznych materialnie środków homeopatycznych. Procedury EBM biorą pod uwagę również miary efektów badawczych (zmiennosc, ryzyko, iloraz szans i inne czynniki), statystyczne i istotnościowe metody obliczeń w badaniach, parametry testów czy badania wtórne (przeglądy systematyczne, metaanalizy), ale wobec specyfiki homeopatii, niewiele z tych metod i badań można znacząco wykorzystać w ocenie efektywności środków, które zamykają się w idei opisanych w *Organonie* Hahnemanna.

17 P. Soszyński, *Badanie i rozwój produktów leczniczych*, [w:] *Badania kliniczne. Organizacja, nadzór i monitorowanie*, red. M. Walter, OINPHARMA Sp. z o.o., Warszawa 2004, s. 36.

18 Por. W. Leśniak i in., *Ocena informacji o metodzie leczniczej, rokowaniu lub szkodliwości*, [w:] *Podstawy EBM, czyli medycyny opartej na danych naukowych dla lekarzy i studentów medycyny*, red. P. Gajewski, R. Jaeschke, J. Brożek, Wydawnictwo Medycyny Praktycznej, Kraków 2008, s. 53–74.

Wspomniane podobieństwo działania homeopatii do efektu placebo, który wykorzystuje się w badaniach klinicznych (EBM)¹⁹, jest wprawdzie odrębnym tematem, ale może warto w tej analogii szukać sposobów recenzji homeopatii na gruncie badań nad samym efektem placebo.

Czy w badaniach nad homeopatią istnieje alternatywa dla procedur medycyny opartej na danych naukowych (EBM)?

Przede wszystkim wydaje się, że przypadek efektu placebo w dużej mierze wpłynął na zmianę paradygmatu medycyny akademickiej, tradycyjnej i nowoczesnej *Evidence Based Medicine*, która polega na zamianie ważności: skuteczność w leczeniu choroby jest ważniejsza od poznania mechanizmu leczenia choroby. Może więc warto w przypadku homeopatii, gdy trudno zrozumieć mechanizm działania terapeutycznego, podjąć próbę osobnych, specyficznych badań nad skutecznością *similia similibus curantur* i rozszerzyć koncepcję EBM jako oceny efektywności oddziaływań paramedycznych, korzystając z bazy *Evidence Based Medicine*. Propozycja *Evidence Based Complementary and Alternative Medicine* (EBCAM) znajduje już swoje miejsce w nurcie integracji paramedycyny z medycyną konwencjonalną, posiada własne publikatory w środowiskach naukowych oraz buduje metodologiczną bazę do rozwoju programu EBCAM²⁰.

Dzięki temu – jak pokazują przykłady z obszaru homeopatii – pojawiły się przynajmniej dwie konsekwencje rozwoju EBCAM jako alternatywy dla EBM. Po pierwsze, procedury medycyny opartej na danych naukowych nie są już tak ważne w badaniach nad efektywnością środków homeopatycznych (i innych terapii paramedycznych), nie próbuje się odwoływać do modeli przyczynowych w medycynie konwencjonalnej; po drugie, w świetle założeń EBM (również EBCAM) to skuteczność jest podstawowym kryterium zarówno leków konwencjonalnych badanych przez *Evidence Based Medicine*, jak i środków homeopatycznych badanych przez *Evidence Based Complementary and Alternative Medicine*. Idąc tym tropem, aby standardy EBM mogły być zastosowane w badaniach nad homeopatią, zakłada się dodatkową fazę wstępną dla oceny efektywności środków homeopatycznych. Faza ta ma na celu: stworzenie ośrodków, które będą próbować integrować medycynę akademicką i alternatywną; zbieranie, porządkowanie i interpretowanie danych z badań między innymi nad homeopatią;

19 Użycie „substancji biologicznie neutralnej, niewpływającej na występowanie ocenianych punktów końcowych”. Tamże, s. 63.

20 T. Rzepiński, *Paramedycyna a postulaty Evidence-Based Medicine*, [w:] *Pogranicza nauki. Protounauka – Paranauka – Pseudonauka*, red. J. Zon, Wydawnictwo Naukowe KUL, Lublin 2009, s. 525. Rozwinięcie cytowanej tezy w przypisach na tej samej stronie.

ujednolicanie terminologii i metodologii na poziomie analiz i metaanaliz w publikacjach naukowych; kształtowanie ujednoliconego systemu edukacji technik homeopatycznych i innych metod medycyny niekonwencjonalnej; zbudowanie systemu kontroli nad badaniami EBCAM i edukacją paramedycyny²¹.

Istnienie alternatyw dla EBM jest przewidziane w obszernej prezentacji podstaw medycyny opartej na danych naukowych dla lekarzy i studentów medycyny i chociaż nie uwzględnia ona *Evidence Based Complementary and Alternative Medicine*²², rzeczywiście może być ona przydatna w poszukiwaniach szerszej bazy poznawczej zastosowań środków nieznanymi, niesprawdzonymi i prawdopodobnie szkodliwych, które wchodzi w skład nie tylko homeopatii, ale też wielu innych terapii paramedycznych (całej medycyny niekonwencjonalnej). W związku z tym może rzeczywiście będzie konieczne rozbudowanie różnych typów badań klinicznych, rozszerzenie bazy danych medycznych, przedefiniowanie metod statystycznych, skierowanie większej uwagi nie tylko na doświadczenie kliniczne lekarza i system wartości pacjenta, ale uwzględnienie również czynników duchowych (np. religijności lekarza i pacjenta).

Zastosowanie środków homeopatycznych o niesprawdzonej lub szkodliwej efektywności stanowi niewątpliwie wyzwanie dla *Evidence Based Medicine*, ale rozstrzygnięcie tego problemu nie jest jednoznaczne. Mocna krytyka homeopatii doprowadzi do wypchnięcia jej poza medycynę opartą wyłącznie na ścisłych danych naukowych albo do sytuacji, o której piszą cytowani już autorzy: „Istnieje wyłącznie skuteczna praktyka medyczna zgodna z postulatami *Evidence-Based Medicine* lub *Evidence-Based Complementary and Alternative Medicine*; (...) to, czy terapia wymaga techniki dynamizacji (wstrząsania, por. przyp. 13), czy genetyki molekularnej, jest zupełnie nieistotne”²³.

Homeopatii nie można zbadać ani ocenić jej efektywności metodami naukowymi

Tylko homeopatia klasyczna Samuela Hahnemanna, działająca na zasadzie *similia similibus curantur* (podobne leczy się podobnym) może być brana pod uwagę w ocenie medycznych danych naukowych (*Evidence Based Medicine*,

21 Tamże, s. 252–253.

22 Por. Dodatek 20, [w:] *Podstawy EBM, czyli medycyny opartej na danych naukowych dla lekarzy i studentów medycyny*, red. P. Gajewski, R. Jaeschke, J. Brożek, Wydawnictwo Medycyny Praktycznej, Kraków 2008, s. 184.

23 G. Lundberg, P. Fontanarosa, *Alternative Medicine Meets Science*, „Journal of American Medical Association”, Vol. 280, 1998, nr 18, s. 1618; cyt. za: T. Rzepiński, *Paramedycyna a postulaty Evidence-Based Medicine*, s. 253.

EBM), i jeśli będą to oceny według medycyny konwencjonalnej, akademickiej *contraria contrariis curantur* (przeciwnie leczy się przeciwnym), to samo tylko zestawienie homeopatii z medycyną akademicką pokaże ich odrębność, różnicę, pochodzenie z innych światów sztuki leczenia. Nie można ich nawet porównywać, wobec braku punktów wspólnych. „Podobne” nie jest tym samym, co „przeciwnie”.

Poza różną genealogią, epistemologią, metodologią i działaniem leków homeopatycznych, inna jest ich ocena etyczna i wymogi stosowania według prawa, zależnie od względów ekonomicznych i uwarunkowań religijnych. Homeopatia w zasadach i praktyce jest obca danym naukowym (EBM), empirycznej praktyce medycyny akademickiej i kryteriom skuteczności uznanym przez medycynę konwencjonalną. Co najwyżej badania kliniczne, jedna z form eksperymentu leczniczego może w jakiś sposób pomóc określić eksperymentalnie szkodliwą, obojętną lub leczniczą (z efektu placebo) dawkę środka homeopatycznego.

W ocenie efektywności homeopatii na gruncie eksperymentalnym i obserwacyjnym, istnieje jednak alternatywa w postaci zmodyfikowanych zasad EBM, czyli EBCAM *Evidence Based Complementary and Alternative Medicine*, które kładąc większy nacisk na badanie skuteczności niekonwencjonalnych środków leczniczych, paradoksalnie pozwalałaby na ograniczone badania nad homeopatią w zakresie jej skuteczności. Środki homeopatyczne (jeśli są w ogóle lekiem o niesprawdzonej lub szkodliwej efektywności) nie mogą zostać zweryfikowane przez metody medycyny opartej na danych naukowych (EBM).

Bibliografia

- Biesaga T., *Podstawy etyki i bioetyki*, Wydawnictwo Naukowe UPJPII, Kraków 2016.
- Eliade M., *Okultyzm, czary, mody kulturalne. Eseje*, tłum. I. Kania, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004.
- Gajewski P., Jaeschke R., *Filozofia EBM*, [w:] *Podstawy EBM, czyli medycyny opartej na danych naukowych dla lekarzy i studentów medycyny*, red. P. Gajewski, R. Jaeschke, J. Brożek, Wydawnictwo Medycyny Praktycznej, Kraków 2008, s. 25–32.
- Hahnemann S., *Organon sztuki medycznej*, Wydawnictwo EJB, Oficyna Wydawnicza PERL, Kraków 2003.
- Homeopatyczne leki*, [w:] *Wielka Encyklopedia PWN*, t. 11, red. J. Wojnowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.
- Jędrzychowski W., *Zasady planowania i prowadzenia badań naukowych w medycynie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2004.
- Komsta Ł., *Homeopatia a badania naukowe*, „Służba Zdrowia”, Raport, 24 VII 2006.

- Leśniak W. i in., *Ocena informacji o metodzie leczniczej, rokowaniu lub szkodliwości*, [w:] *Podstawy EBM, czyli medycyny opartej na danych naukowych dla lekarzy i studentów medycyny*, Wydawnictwo Medycyny Praktycznej, Kraków 2008, s. 53–74.
- Lundberg G., Fontanarosa P., *Alternative Medicine Meets Science*, „Journal of American Medical Association”, Vol. 280, 1998, nr 18, s. 1618–1619.
- Naczelna Rada Lekarska, Stanowisko Naczelnej Rady Lekarskiej w sprawie stosowania homeopatii i pokrewnych metod przez lekarzy i lekarzy dentyistów oraz organizowania szkoleń w tych dziedzinach* (7/08/V z dn. 4 IV 2008).
- Ozóg M., *System handlu produktem leczniczym i produktami pokrewnymi. Problematyka prawna*, Lexis Nexis, Warszawa 2010.
- Pfeifer S., *Czy zdrowie za wszelką cenę? Medycyna alternatywna a wiara chrześcijańska*, Wydawnictwo Effatha, Wrocław 1994.
- Posadzki A., *Ezoteryzm i okultyzm – formy dawne i nowe. Aspekty filozoficzno-teologiczne i praktyczno-duszpasterskie*, Wydawnictwo Polwen, Radom 2009.
- Prawo farmaceutyczne. Komentarz*, red. Kondrat M., Wolters Kluwer Polska Sp. z o.o., Warszawa 2009.
- Rzepiński T., *Paramedycyna a postulaty Evidence-Based Medicine*, [w:] *Pogranicza nauki. Protonauka – Paranauka – Pseudonauka*, red. J. Zon, Wydawnictwo Naukowe KUL, Lublin 2009, s. 241–258.
- Sereda A., *Co warto wiedzieć o homeopatii*, Dom Wydawniczy Rafael, Kraków 2010.
- Soszyński P., *Badanie i rozwój produktów leczniczych*, [w:] *Badania kliniczne. Organizacja, nadzór i monitorowanie*, red. M. Walter, OINPHARMA Sp. z o.o., Warszawa 2004, s. 35–46.
- Such J., *Problemy weryfikacji wiedzy. Studium metodologiczne*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1975.
- Tiryakian E.A., *Toward the Sociology of Esoteric Culture*, „American Journal of Sociology”, Vol. LXXVIII, listopad (1972), s. 491–512.

JAN IWASZCZYSZYN

Jak zostałem lekarzem-personalistą

Przełomowym okresem w zawodowym życiu polskich lekarzy były lata 90. XX wieku, kiedy to zakończył się okres narzuconego Polsce systemu z dominującą ideologią marksistowską, etyką naturalistyczną oraz wszechobecną cenzurą. Dopiero w następstwie upadku PRL-u łatwiej można było zapoznać się z niezależną filozofią, etyką i historią, które w środowisku naukowym szerzyły przede wszystkim uczelnie katolickie, zatrudniające profesorów o wybitnych osiągnięciach naukowych. Pomocnym stał się odtworzony Samorząd Lekarski, który opracował *Kodeks etyki lekarskiej*¹ w ostatecznej wersji, po uzupełnieniach, ogłoszony w 2003 roku. Odrzucił on dotychczasowe wątki sekularystyczne zamieszczane dotąd w tak zwanych zbiorach zasad deontologicznych lekarzy, równocześnie rozszerzając deontologię o problematykę etyczną, nawiązując do dwudziestopięciowiekowej filozofii hipokratesowej, eksponującej obiektywne dobro chorego, podkreślając prymat osoby wobec mechanizmów rynkowych i nacisków administracyjnych państwa. Zapewniał on lekarzowi klauzulę sumienia i autonomię, a choremu przyznawał poszanowanie jego wielostronnej godności, intymności, swobody wyznań religijnych i prywatności. Równocześnie kodeks jednoznacznie zakazał lekarskich działań skierowanych przeciwko życiu człowieka, w tym wszelkich form eutanazji. W uczelniach medycznych odstąpiono od propagowania ideologii marksistowskiej i przywrócono wykłady z historii medycyny oraz zwrócono uwagę na niezależny etos medycyny klinicznej, tak często pomijany w okresie PRL-u.

Niezależną etykę, filozofię, historię oraz inne nauki humanistyczne w okresie PRL-u, jak wspomniano, rozwijały i nauczały głównie wydziały uniwersytetów katolickich. Największe zasługi w tym zakresie miał zapewne Katolicki Uniwersytet Lubelski, który stworzył liczne grono wybitnych badaczy

1 *Kodeks etyki lekarskiej*, Wydawnictwo Naczelnej Izby Lekarskiej, Warszawa 2004.

i nauczycieli etyki i filozofii, tworząc między innymi Polską Szkołę Etyki, których profesorowie następnie tworzyli nowe wydziały etyki i filozofii przy innych uniwersytetach lub zasilali kadrowo wydziały już istniejące.

Jednym z tych badaczy był niewątpliwie książdź profesor Tadeusz Biesaga, który ożywił i rozwinął działalność badawczo-dydaktyczną w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, kontynuując dawny Wydział Teologiczny UJ, w zakresie ogólnej i szczegółowej bioetyki oraz naukowej etyki lekarskiej, tworząc Katedrę Bioetyki i Międzywydziałowy Instytut Bioetyki. Placówki te, oprócz działalności badawczej, organizowały liczne konferencje naukowe i kursy, równocześnie prowadząc szeroką działalność wydawniczą, publikując podręczniki i monografie z zakresu etyki i filozofii, skierowane również do lekarzy i przedstawicieli innych profesji medycznych. Niezwykle ważną cechą tej działalności było praktyczne ukazywanie problemów etycznych, już nie ogólnikowo i teoretycznie, jak to miało miejsce w podręcznikach z poprzedniego okresu, lecz z uwzględnieniem trzech okresów istnienia osoby, tj. początku, trwania i końca jej życia, z praktycznym omówieniem dylematów i kontrowersji towarzyszących poszczególnym zagadnieniom etycznym.

Jedną z przełomowych publikacji był artykuł ks. prof. T. Biesagi opublikowany w 1998 roku, pt. *Personalizm czy utylitaryzm jest właściwą postawą etyki medycznej?*². Jego treść, przybliżająca znaczenie terminów: „personalizm” i „utyliaryzm” dotychczas raczej nieużywanych w wydawnictwach PZWL, zainspirowała badania nad modelami nowoczesnej etyki tak, że publikacja stała się początkiem i zarazem milowym krokiem w ożywieniu i rozwoju etyki lekarskiej, przybliżając mało znany, a jakże ważny model etyki personalistycznej nie tylko środowisku lekarskiemu.

Lekarz piszący te słowa w czasie swoich sześcioletnich studiów na Akademii Medycznej i stażu, jak też w okresie specjalizowania się w różnych kierunkach wiedzy medycznej, nie miał okazji zetknąć się z tymi terminami nie tylko w szeroko dostępnych mu podręcznikach PZWL ani w zbiorach zasad etyczno-deontologicznych³. Nie usłyszał też tych określeń nawet od wysoko utytułowanej kadry naukowej swojej macierzystej uczelni. Codzienna praktyka lekarska ukazała małą przydatność dotychczas ukazywanych lekarzom zasad etycznych, opartych nie na naukowej etyce i filozofii, ale na różnych, nie zawsze właściwych, wzorach postępowania, eksponujących uczucia lekarza czy korzyści wynikające z ich stosowania, będąc jakby „etyką praktyczną” lub „potoczną”, ale nie naukową, gdyż pozbawioną prymatu norm moralnych. W takich to właśnie warunkach

2 T. Biesaga, *Personalizm czy utylitaryzm jest właściwą postawą etyki medycznej*, „Folia Medica Cracoviensia”, Vol. 39, 1998, s. 43–52.

3 *Zbiór zasad etyczno-deontologicznych polskiego lekarza*, Wydawnictwo Polskiego Towarzystwa Lekarskiego, Warszawa 1978.

personalizm okazał się dla mnie jedynym trafnym wyborem, aby koniecznie go przyjąć i zastosować w diagnostyce i terapii chorych w różnych okresach ich życia.

Istotą tego wyboru była między innymi etycznie trafna interpretacja osoby ludzkiej, jej niezaprzeczalnej godności od chwili zaistnienia do naturalnej śmierci, niezależnie od obecności niekorzystnych okoliczności, czy ciężkich objawów chorobowych, takich jak zaburzenia świadomości czy stany wegetatywne. Innym paradygmatem tej etyki była zasada przestrzegania i czynienia obiektywnego dobra choremu przez terapeutę, posiadającego określone cnoty moralne, autonomię oraz klauzulę własnego sumienia. To pierwsze, chociaż późne poznanie personalizmu przez autora, zapoczątkowało jakby „efekt domina” w postaci pragnienia coraz większego poznania filozofii tej etyki, z odrzuceniem mało przydatnych „etyk praktycznych” czy utylitarystycznych, na przykład typu pryncypizmu, kontraktualizmu, a zwłaszcza tak zwanej „etyki jakości życia”. Dużą pomocą okazały się dalsze liczne publikacje ks. prof. T. Biesagi i jego współpracowników. Szczególną pozycję zajmuje tu podręcznik Księdza Profesora omawiający najważniejsze zagadnienia etyki lekarskiej⁴. Podręcznik ten nowocześnie ujmując zasadnicze zagadnienia etyki lekarskiej we wcześniej wspomnianych trzech okresach życia człowieka, uświadamiając czytelnikowi pewne odmienności tych okresów oraz różne istniejące wtedy dylematy etyczne. Przybliżył on lekarzom mało niestety znane dokumenty źródłowe etyki lekarskiej, takie jak Przysięga Hipokratesa, Karta Pracowników Służby Zdrowia, opublikowana w 1995 roku w Watykanie przez Kongregację Nauki i Wiary oraz zapoznał z wykładnią Europejskiej Konwencji Bioetycznej, opublikowanej w Owiedo w 1997 roku. Istotnym zagadnieniem w tym podręczniku było też zwrócenie uwagi lekarzy, że oprócz tak zwanych wewnętrznych celów medycyny, tj. profilaktyki, diagnostyki, terapii oraz niesienia ulgi w cierpieniu chorym, pojawiać się mogą próby rzekomej konieczności stosowania tak zwanych „zewnętrznych jej celów”, wymuszonych przez organizacje społeczne lub państwo, czego najlepszym przykładem mogą być próby narzucania lekarzom działań skierowanych przeciwko życiu człowieka, takich jak: eugenika, aborcja, eutanazja czy wspomagane samobójstwo. Niezwykle ważna analiza autonomii chorego uwidoczniała konieczność określenia jej zakresu, aby nie sankcjonowała żądań etycznie niegodziwych ze strony chorych lub ich rodzin. Przypomniano w licznych podręcznikach także o konieczności przestrzegania autonomii nie tylko chorego, ale także lekarza czy terapeutów, wraz ze wcześniej wspomnianą ich klauzulą sumienia.

Podręczniki Księdza Profesora obiektywnie naświetlały problematykę eugeniczną, aborcyjną w ramach prokreacji człowieka, nie ukrywając ich negatywnych następstw, jak też zwracały uwagę na liczne zastrzeżenia moralne dotyczące

4 T. Biesaga, *Elementy etyki lekarskiej*, Wydawnictwo Medycyny Praktycznej, Kraków 2006.

sztucznego zapłodnienia, zwłaszcza metodą *in vitro*. Omawiając etykę końca życia, logicznie uzasadniały odrzucenie eutanazji i wspomaganego samobójstwa, naświetlając istotne przyczyny prośb o skrócenie życia, często pomijane w etykach utylitarystycznych czy minimalistycznych.

Dalsze pragnienie śledzenia rozwoju personalizmu w Polsce umożliwiły mi studia podyplomowe z etyki na Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie ukończone w 2002 roku. Wówczas to miałem przyjemność nawiązania osobistego kontaktu z Księdzem Profesorem i jego współpracownikami. Kontakty te z racji profesjonalnego przekazu wiedzy, pozostawiły trwałe i jakże pozytywne ślady w mojej pamięci i świadomości, gdyż zawsze cechowała je życzliwość, serdeczność, bez cienia zniechęcenia ani ukazywania swojej niewątpliwej wyższości. Wiedza zaczerpnięta z publikacji i osobistych kontaktów z twórcą oraz współpracownikami Krakowskiej Szkoły Etycznej zadecydowała o konieczności praktycznego zastosowania etyki personalistycznej w założonych przeze mnie placówkach opieki paliatywnej w Zakładzie Opiekuńczo-Lecznicznym w Krakowie, tj. poradni, hospicjum domowym oraz oddziale stacjonarnym medycyny paliatywnej. To jednak nie zakończyło moich poszukiwań, jak pomóc chorym umierającym oraz jak odnaleźć Boga dla nich i dla mojej osoby w otaczającym nas świecie. Owocem tych dążeń były drugie studia podyplomowe z zakresu etyki, filozofii i kultury w Akademii Ignatianum w Krakowie, które ukończyłem w 2010 roku. Tu również spotkałem wybitnych nauczycieli o szerokich horyzontach myślowych, a także o dużej życzliwości i serdeczności. Była to kadra naukowa o wysokich tytułach akademickich, a równocześnie jakże przystępna nie tylko dla swoich studentów, ale i innych osób. Do nich należy koniecznie zaliczyć między innymi profesorów: Piotra Duchlińskiego, pod którego życzliwym kierownictwem udało mi się napisać pracę dyplomową pt. *Filozofia spotkania i dialogu w opiece paliatywnej*⁵, która stała się później podstawą publikacji⁵, czy też Józefa Bremera oraz Józefa Łucarza i wielu innych. Wtedy zrozumiałem, że oprócz medycyny, etyka stała się także moją pasją zawodową i naukową. Świadomy własnych ograniczeń, że jest to jednak tylko moje otarcie się o olbrzymi teren wiedzy etyczno-filozoficznej, podjąłem nieśmiałą próbę podzielenia się tym tematem z lekarzami i studentami, prowadząc wykłady i ćwiczenia na Wydziale Nauk o Zdrowiu CM UJ, organizując kursy z Medycyny Paliatywnej oraz wygłaszając referaty w czasie sympozjów śródlekarzkich na temat bólu i cierpienia w Towarzystwie Lekarskim Krakowskim czy wykładów w Stowarzyszeniu Lekarzy Katolickich. Łącznie opublikowano około 45 referatów lub publikacji oraz dwie publikacje książkowe: *Dwudziestolecie*

5 J. Iwaszczyszyn, *Filozofia spotkania i dialogu w opiece paliatywnej*, Wydawnictwo Miniatura, Kraków 2012.

*placówek paliatywnych w ZOL-u w Krakowie*⁶ oraz *Umieranie i etyka*⁷. Jako osoba od lat zaangażowana w działalność ruchu paliatywno-hospicyjnego chciałbym podzielić się również z innymi lekarzami moimi uwagami na temat etyki nie tylko w końcowym okresie życia, ale także w okresie pre- i perinatalnym, w pediatrycznej opiece paliatywnej, przygotowując aktualnie publikację na temat prokreacji i etyki widzianej oczami lekarza personalisty, specjalisty z medycyny paliatywnej.

Podsumowując moje rozważania na temat etyki wynikające z moich spotkań z Krakowską Szkołą Bioetyki Księdza Profesora Tadeusza Biesagi i jego współpracowników, pragnę podkreślić niezwykle ich znaczenie oraz to, jak olbrzymią rolę odegrały w moim życiu zawodowym i osobistym. Zdobyta w ten sposób wiedza jest zwieńczeniem mojej długiej drogi lekarskiej i powinna pokazać, że etyka personalistyczna, cnoty moralne oraz właściwie uformowane sumienie są najważniejszymi wykładnikami w pracy zawodowej i życiu adeptów tej profesji. Moje doświadczenie pozwala także przekazać innym osobom, jak ważną rolę w życiu odgrywają przede wszystkim osobiste spotkania z Wielkimi Nauczycielami, zwłaszcza gdy darzą nas swoją radą, wiedzą, doświadczeniem oraz przyjaźnią.

Bibliografia

- Biesaga T., *Elementy etyki lekarskiej*, Wydawnictwo Medycyny Praktycznej, Kraków 2006.
- Biesaga T., *Personalizm czy utilitaryzm jest właściwą postawą etyki medycznej*, „Folia Medica Cracoviensia”, Vol. 39, 1998, s. 43–52.
- Iwasczyszyn J., *Dwudziestolecie placówek paliatywnych w Zakładzie Opiekuńczo-Lecznicznym w Krakowie* Wydawnictwo Naukowe UPJPII, Kraków 2015.
- Iwasczyszyn J., *Filozofia spotkania i dialogu w opiece paliatywnej*, Wydawnictwo Miniatura, Kraków 2012.
- Iwasczyszyn J., *Umieranie i etyka*, Wydawnictwo Św. Stanisława, Kraków 2020.
- Kodeks Etyki Lekarskiej*, Wydawnictwo Naczelnej Izby Lekarskiej, Warszawa 2004.
- Zbiór Zasad Etyczno-Deontologicznych Polskiego Lekarza*, Wydawnictwo Polskiego Towarzystwa Lekarskiego, Warszawa 1978.

6 Tenże, *Dwudziestolecie placówek paliatywnych w Zakładzie Opiekuńczo-Lecznicznym w Krakowie* Wydawnictwo Naukowe UPJPII, Kraków 2015.

7 Tenże, *Umieranie i etyka*, Wydawnictwo Św. Stanisława, Kraków 2020.



ISBN 978-83-7614-595-2



Fundacja
Ignatianum