

Joanna Smakulska

Bogustawa Wolniewiczza
etyka życia

Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku
Białystok 2013

Zdigitalizowano i udostępniono w ramach projektu pn.
Rozbudowa otwartych zasobów naukowych Repozytorium Uniwersytetu w Białymstoku,
dofinansowanego z programu „Społeczna odpowiedzialność nauki” Ministra Edukacji i Nauki na podstawie umowy SONB/SP/512497/2021



Minister
Edukacji i Nauki



Recenzent:
dr hab. Joanna Usakiewicz

Opracowanie graficzne:
Mieczysław Rabczko

Redakcja:
Zespół

Korekta:
Zespół

Redakcja techniczna i skład:
Stanisław Żukowski

© Copyright by Uniwersytet w Białymstoku, Białystok 2013

Wydanie publikacji sfinansowano ze środków
Wydziału Filologicznego Uniwersytetu w Białymstoku

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

ISBN 978–83–7431–367–4

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

Zdigitalizowano i udostępniono w ramach projektu pn.
Rozbudowa otwartych zasobów naukowych Repozytorium Uniwersytetu w Białymstoku,
dofinansowanego z programu „Społeczna odpowiedzialność nauki” Ministra Edukacji i Nauki na podstawie umowy SONB/SP/512497/2021



Minister
Edukacji i Nauki



SPIS TREŚCI

Wstęp	7
I. Wobec kontrowersji bioetycznych	13
1. Aborcja	13
2. Eutanazja	29
3. Transplantacje	49
4. Biotechnologia	67
5. Fenomen śmierci	84
II. Wobec wartości	101
1. Ponad naturą	101
a. Charakter a sumienie	101
b. Charakter a wartości	115
c. Charakter a dusza	135
2. Zło w naturze ludzkiej	153
a. Problem źródła	153
b. Problem teodycei	174
c. Problem człowieka	183
3. Natura ludzka	192
a. Naturalizm a antynaturalizm	192
b. Melioryzm a pejoryzm	207
c. Równość a wolność	226
Zakończenie	233
Bibliografia	243



Zdigitalizowano i udostępniono w ramach projektu pn.
Rozbudowa otwartych zasobów naukowych Repozytorium Uniwersytetu w Białymstoku,
dotfinansowanego z programu „Społeczna odpowiedzialność nauki” Ministerstwa Edukacji i Nauki na podstawie umowy SONB/SP/512497/2021



Minister
Edukacji i Nauki



WSTĘP

Przedmiotem niniejszej rozprawy są wybrane zagadnienia z twórczości wybitnego polskiego filozofa Bogusława Wolniewicza. Zakres tematyczny pracy obejmuje niewielki jedynie fragment jego bogatej twórczości filozoficznej, mianowicie zagadnienia, które określamy ogólnie jako etykę życia. Składają się na to zarówno rozstrzygnięcia dotyczące konkretnych kwestii bioetycznych, jak i ogólniejsze rozważania nad człowiekiem. Celem pracy jest więc przedstawienie poglądów Bogusława Wolniewicza dotyczących ważnych dla współczesnego społeczeństwa problemów bioetycznych oraz zagadnień z zakresu antropologii filozoficznej.

Praca składa się z dwóch rozdziałów: pierwszy nosi tytuł *Wobec kontrowersji bioetycznych*, a drugi – *Wobec wartości*. Rozdział pierwszy prezentuje poglądy Wolniewicza na istotne społecznie i moralnie zagadnienia bioetyczne, takie jak aborcja, eutanazja, transplantacje, biotechnologia i fenomen śmierci. W rozdziale drugim przedstawiono poglądy Bogusława Wolniewicza na naturę człowieka w szerszym kontekście filozoficznym. Opis bytu ludzkiego w ujęciu filozofa zawiera zagadnienia związane z istnieniem i niezmiennością natury ludzkiej, wrodzonością i stałością charakteru oraz z sumieniem człowieka. Wobec wszystkich wymienionych kwestii filozof zajmuje wyraźne stanowisko, wynikające z wiedzy o uwarunkowaniach ludzkiej natury.

Krąg zainteresowań naukowych Bogusława Wolniewicza jest o wiele szerszy, niż przedstawiony w niniejszej rozprawie. Filozof jest cenionym logikiem, twórcą systemu ontologii sytuacji. Nie

stworzył wprawdzie własnego systemu filozoficznego, lecz jego poglądy zasługują na szczególną uwagę w naszym świecie, w którym nabierają intensywności procesy relatywizowania się wartości i zwiększa się zamęt moralny. Jego głos wnosi ład myślowy w chaos twierdzeń generowanych ideologią i emocjami, przy czym bardzo często filozof wskazuje na problemy moralne przemilczane przez ogół jako niewygodne, a przez intelektualistów jako niepoprawne politycznie. Wolniewicz tworzy swoją filozofię w zgodzie z logiką i własnym sumieniem.

Bogusław Wolniewicz urodził się 22 września 1927 roku w Toruniu¹. W tym mieście rozpoczął w 1934 roku naukę w polskiej szkole powszechnej. Wojna przerwała jego edukację, ale od listopada 1939 roku kontynuował naukę w niemieckiej szkole powszechnej dla Polaków. Od 1941 roku pracował w przedsiębiorstwie budowlanym, a praca ta była jednocześnie związana z dwuletnią nauką zawodu. Od 1945 roku był uczniem Liceum im. Królowej Jadwigi w Toruniu. Po zdaniu egzaminów maturalnych odbył w latach 1947–1951 studia na Wydziale Filozofii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika. Jego nauczycielami byli m.in. Tadeusz Czeżowski, Henryk Elzenberg, Tadeusz Szczurkiewicz i Kazimierz Sośnicki. W 1951 roku uzyskał dyplom magistra filozofii i podjął pracę jako asystent w Katedrze Logiki UMK. W 1953 roku porzucił karierę akademicką, nie godząc się na ograniczenie swobody badań. Przez trzy lata zarabiał na życie, mając się rozmaitych zajęć. Od 1956 roku, po względnej liberalizacji życia społecznego i politycznego w Polsce, podjął pracę jako wykładowca logiki i filozofii w Wyższej Szkole Pedagogicznej w Gdańsku. W 1962 roku uzyskał stopień doktora nauk humanistycznych, a pięć lat później, po uzyskaniu stopnia doktora habilitowanego, otrzymał sta-

¹ Zob. U. Schrade, *Profesor Bogusław Wolniewicz*, w: *Sktłoność metafizyczna. Bogusławowi Wolniewiczowi w darze*, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1997, s. 7–15. Wiele danych biograficznych, jak też wypowiedzi na temat własnej drogi filozoficznej podaje Wolniewicz w szerokim wywiadzie opublikowanym w formie książki. Zob. T. Sommer, *Wolniewicz – zdanie własne. Wywiad rzeka z najbardziej prawoskrętnym polskim profesorem filozofii*, 3S Media Sp. z o.o., Warszawa 2010.

nowisko docenta. W 1963 roku rozpoczął pracę w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego; dokonało się to z inicjatywy Adama Schaffa, wówczas najbardziej wpływowego w sferze badań filozoficznych przedstawiciela rządzącej partii komunistycznej. Przyczyny pozamerytoryczne sprawiły, że musiał czekać na profesurę aż 15 lat: dopiero w 1982 roku otrzymał tytuł profesora nadzwyczajnego, a w 1990 roku został profesorem zwyczajnym UW i na tym stanowisku pracował do 1998 roku, czyli do odejścia na emeryturę.

Był raczej niedoceniany w kraju, a większe uznanie zdobywał za granicą. Wykładał na wielu uczelniach zagranicznych: w 1967 roku prowadził wykłady na Uniwersytecie Chicagowskim oraz wygłaszał odczyty na Uniwersytecie Cornella i Uniwersytecie Bostońskim; w 1978 roku był jednym z czterech referentów na Kollokwium Wittgensteinowskim XIV Międzynarodowego Kongresu Filozofii w Wiedniu; w 1970 wygłaszał odczyty na Uniwersytecie Moskiewskim; w 1972 roku prowadził wykłady na Uniwersytecie Temple w Filadelfii, a w 1975 roku – na Uniwersytecie w Cambridge i Uniwersytecie w Leeds.

Zainteresowania naukowo-badawcze Bogusława Wolniewicza są bardzo szerokie. Jest wybitnym znawcą filozofii Ludwiga Wittgensteina. Poświęcił mu pracę doktorską i habilitacyjną. Jest autorem m.in. książek: *Rzeczy i fakty. Wstęp do pierwszej filozofii Wittgensteina* (1968), *Ontologia sytuacji* (1985), *Logic and Methaphysics. Studies in Wittgenstein's Ontology of Facts* (1999). Jego prace drobniejsze ukazały się w trzech tomach pod tytułem *Filozofia i wartości* (na to dzieło głównie powoływano się w niniejszym opracowaniu). Jest tłumaczem Wittgensteina *Traktatu logiczno-filozoficznego* (1970, 2 wyd. 1997, 3 wyd. 2000) i jego *Dociekań filozoficznych* (1972, 2 wyd. 2000). Jest też tłumaczem i wydawcą *Pism semantycznych* Gottloba Fregego. We wszystkich tych pracach wyraża się dążenie Bogusława Wolniewicza do budowania zwartego systemu filozoficznego na gruncie współczesnej logiki. Posługiwanie się aparaturą logiczną łączy go z tradycją Szkoły Lwowsko-Warszawskiej; różni go od niej akceptacja i docenianie problematyki metafizycznej.



Równoległe do badań logiczno-metafizycznych Bogusław Wolniewicz prowadzi rozważania w zakresie klasycznej problematyki filozoficznej: metafizyki, etyki, antropologii filozoficznej, filozofii polityki i filozofii kultury. Znaczące miejsce zajmuje wśród nich problematyka etycznego wymiaru życia ludzkiego. Właśnie ona jest przedmiotem niniejszego opracowania. Ulrich Schrade, uczeń i doktorant Bogusława Wolniewicza, tak charakteryzuje jego twórczość: „Bogusław Wolniewicz jest najwybitniejszym przedstawicielem racjonalistycznego realizmu metafizycznego we współczesnej filozofii polskiej. Realizm ten wychodzi z określonych faktów lub problemów, które są podstawą ogólnej konstrukcji metafizycznych. Przez pryzmat metafizyki Wolniewicz odsłania nowe widoki otaczającego nas świata i wydarzeń dziejących się w nim. Widoki te są zawsze nowatorskie i ważkie poznawczo. Lektura pism Wolniewicza pozwala przełamać propagandowo-sztampową wizję świata, lansowaną przez władzę i media, oraz zobaczyć świat w innej perspektywie. Kto nie chce się poddać etatystyczno-publicystycznemu skażeniu środowiska duchowego, znajdzie w Jego pracach stosowną odtrutkę. Dlatego trzeba koniecznie studiować Wolniewicza”². W niniejszej rozprawie idziemy we wskazanym przez Schradego kierunku: od określonych faktów i problemów do konstrukcji ogólniejszych. Dlatego najpierw omawiamy stanowisko Bogusława Wolniewicza w konkretnych kwestiach bioetycznych, a w następnej kolejności jego rozważania nad człowiekiem. Nie jest to tylko zabieg czysto formalny, lecz ma swoje merytoryczne i metodologiczne uzasadnienie. Dopiero bowiem po przedstawieniu w takiej kolejności rozważań Wolniewicza, będzie można w Zakończeniu pracy wskazać głębsze podstawy takiego właśnie ujęcia jego filozofii życia.

* * *

Na osobę i dokonania filozoficzne Bogusława Wolniewicza zwrócił moją uwagę Pan Profesor Jerzy Kopania, który służył mi pomocą w trakcie całego procesu powstawania tej książki. Pana

² U. Schrade, *Profesor Bogusław Wolniewicz*, wyd. cyt., s. 14–15.

Profesora proszę o przyjęcie szczerych podziękowań. Dziękuję również Pani Profesor Marii Nowackiej za życzliwość i opiekę, jak też za wiele wskazań, którym książka ta zawdzięcza swój ostateczny kształt. Równie serdecznie pragnę podziękować Pani Profesor Danucie Ślęczek-Czakon za rady, które pozwoliły mi na bardziej precyzyjne przedstawienie wielu kwestii.



Zdigitalizowano i udostępniono w ramach projektu pn.
Rozbudowa otwartych zasobów naukowych Repozytorium Uniwersytetu w Białymstoku,
dotfinansowanego z programu „Społeczna odpowiedzialność nauki” Ministerstwa Edukacji i Nauki na podstawie umowy SONB/SP/512497/2021



Minister
Edukacji i Nauki



ROZDZIAŁ I

WOBEC KONTROWERSJI BIOETYCZNYCH

1. Aborcja

Zagadnienie aborcji należy do tych kwestii bioetycznych, które nie tylko wzbudzają żywe dyskusje, ale nadto łączą się bardzo często z religijnym lub emocjonalnym podejściem do problemu. Nic dziwnego więc, że literatura na ten temat – naukowa, a tym bardziej popularna i publicystyczna – jest bardzo obszerna¹. Stanowisko skrajnie liberalne dopuszcza przeprowadzenie aborcji na wyłączne życzenie kobiety, nie stawiając żadnych ograniczeń prawnych. Może być ono motywowane dwojako: biologicznie lub utylitarystycznie. W uzasadnieniu biologicznym uznaje się, że płód, przynajmniej do jakiegoś momentu swego rozwoju, jest tylko zespołem komórek, czyli nie jest jeszcze człowiekiem, a więc nie ma statusu osoby i w konsekwencji nie przysługuje mu ochrona prawna. Podejście utylitarystyczne natomiast zakłada, że prawny zakaz aborcji byłby większym złem niż sama aborcja, nadto zaś jest zakazem nieskutecznym. Przy utylitarystycznym podejściu można więc uznać aborcję jako taką za zło, a mimo to dopuszczać jej legalność; te dwie tezy wcale się bowiem nie wykluczają². Stanowisko skrajnie liberalne zdaje się zresztą być obecnie w mniejszości i domi-

¹ Wyczerpujące omówienie stanowisk znaleźć można w: D. Ślęczek-Czakon, *Problemy wartości i jakości życia w sporach bioetycznych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2004, s. 78–102. Zob. także zwięzły i przejrzysty przegląd zagadnienia w: T. Pietrzykowski, *Spór o aborcję*, Wydawnictwo Sonia Draga, Katowice 2007. Niestety autor nie uwzględnił stanowiska B. Wolniewicza.

² Por. J. Hartman, *Bioetyka dla lekarzy*, Wolters Kluwer, Warszawa 2009, s. 137.

nuje umiarkowane stanowisko liberalne, zgodnie z którym uznaje się nie bezwzględne, lecz względne prawo do aborcji, tzn. uznaje się jej dopuszczalność w ściśle określonych przepisami prawnymi przypadkach, np. gdy ciąża zagraża życiu kobiety, gdy pochodzi z przestępstwa, gdy płód obciążony jest ciężkimi nieusuwalnymi wadami genetycznymi³. Nawet jednak wówczas, gdy uznaje się prawo kobiety do aborcji z tzw. względów społecznych, uzależnia się uzyskanie zgody na zabieg od spełnienia określonych warunków. Należy zauważyć, że uznanie płodu ludzkiego za moralny podmiot uprawnień dokonało się stosunkowo niedawno, głównie pod wpływem działalności Kościołów chrześcijańskich⁴.

Przeciwstawne liberalnemu jest stanowisko absolutystyczne, zgodnie z którym aborcja jest absolutnie (bezwzględnie) zła, a zatem żadna okoliczność i żaden powód nie może jej moralnie usprawiedliwić. Postawa taka jest motywowana przekonaniem, że od samego momentu zapłodnienia nowy twór – ludzka zygota – jest człowiekiem, a zatem przerwanie ciąży jest po prostu zabiciem człowieka. Najczęściej łączy się to przekonanie z motywacją religijną, uznającą świętość życia ludzkiego⁵. Tylko nieliczni przedstawiciele takiej postawy uznają, że w jedynym przypadku aborcja może być moralnie usprawiedliwiona, gdy mianowicie ciąża pozamaciczna zagraża życiu kobiety⁶.

³ Takie wyjątki dopuszcza np. polska Ustawa o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży, uchwalona w 1993 r.; zob. „Dziennik Ustaw” nr 17 z 1993 r., poz. 78.

⁴ Zob. J. Hartman, *Bioetyka dla lekarzy*, wyd. cyt., s. 138, przypis 46.

⁵ Zob. np. T. Ślipko, *Za czy przeciw życiu. Pokłosie dyskusji*, WAM, Augustinum, Kraków–Warszawa 1992. Najpełniejszym wyrazem stanowiska katolickiego w tej kwestii jest encyklika Jana Pawła II *Evangelium Vitae* z 1995 r., odwołująca się m.in. do licznych wcześniejszych oświadczeń Kościoła. Czytamy w niej: „Życie ludzkie jest święte i nienaruszalne w każdej chwili swego istnienia, także w fazie początkowej, która poprzedza narodziny” (p. 61); cyt. za: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1996, s. 923.

⁶ Zob. L. Niebrój, *U początków ludzkiego życia*, PAT, Kraków 1997, s. 85–86. Autor uzasadnia swoje stanowisko, odwołując się do tzw. zasady podwójnego skutku. Głosi ona, że jeśli dany czyn prowadzi do dwóch przewidywalnych skutków, z których jeden jest dobry, a drugi zły, to czyn ten jest moralnie dopuszczalny wówczas, gdy zamiarem działającego nie jest osiągnięcie skutku złego.

Bogusław Wolniewicz w kwestii moralnej oceny aborcji nie zajmuje stanowiska skrajnego, jednak trudno określić jednoznacznie, w jakim miejscu między skrajnościami należałoby go sytuować⁷. Swoje poglądy wyłożył w artykule z 1992 roku⁸, a więc w czasie toczących się dyskusji przed uchwaleniem ustawy o warunkach przerywania ciąży, mającej zastąpić bardzo liberalną ustawę z 1956 roku⁹. Samo słowo „aborcja” uważa Wolniewicz za eufemizm i twierdzi, że określenie „spędzanie płodu” właściwiej oddaje brutalność tego zabiegu. Ocenia zarazem, że ostrość toczonego sporu świadczy, iż dotyczy on wartości uznawanych za wielkie, choć oczywiście różnie przez dyskutantów hierarchizowanych. Natomiast sprzeczność wysuwanych w sporze racji świadczy, że są to wartości wspólne, tzn. przez nikogo nie kwestionowane, ale z samej swej natury nie dające się zrealizować łącznie. Dlatego jedynym rozsądnym wyjściem z sytuacji może być kompromisowa regulacja prawna unikająca skrajności: „tak katolickiego doktrynerstwa, jak i liberalnej niefrasobliwości wobec ciemnych stron natury ludzkiej”¹⁰.

Stanowisko skrajnie antyaborcyjne, reprezentowane głównie przez Kościół katolicki, Wolniewicz przedstawia w formie wniosko- wania, w którym z przesłanek, że legalizacja zabójstwa jest zawsze niedopuszczalna, a spędzanie płodu jest zabójstwem, wyprowadza się wniosek, że legalizacja aborcji jest zawsze niedopuszczalna. Stanowisko skrajnie liberalne odrzuca drugą z tych przesłanek, ponieważ zabójstwo jest zgładzeniem istoty ludzkiej, a płód nie jest w swych początkach istotą ludzką. Zdaniem Wolniewicza jest to po-

⁷ Por. J. Smakulska, *Stanowisko Bogusława Wolniewicza w kwestii aborcji*, w: A. Kiepas, E. Struzik (red.), *Terytorium i peryferia cielesności. Ciało w dyskursie filozoficznym*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2010, s. 387–398.

⁸ Zob. B. Wolniewicz, *Kilka tez do sporu o aborcję*, „Nowa Res Publica” 1, 1992; przedrukowane w tenże, *Filozofia i wartości. Rozprawy i wypowiedzi*, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1998, t. I, s. 270–277 (w dalszym ciągu wydanie to oznaczane będzie **FiW** z podaniem tomu i stron).

⁹ Zob. na ten temat M. Nowacka, *Polskie spory prawne o kształt ustawy antyaborcyjnej*, „Archeus. Studia z bioetyki i antropologii filozoficznej” 4, 2003, s. 17–33.

¹⁰ **FiW** I, 271.

gląd błędny, jeżeli bowiem na pytanie, w jakim momencie powstaje nowa istota ludzka, chcemy dać odpowiedź rzeczywistą, a nie tylko umowną, to musimy uznać jedno z dwojga: albo nowa istota ludzka powstaje w momencie narodzin, albo w momencie poczęcia. Ponieważ pierwsza z tych odpowiedzi jest oczywiście nie do przyjęcia, pozostaje przyjąć drugą i dlatego Wolniewicz uzasadnia, zgodnie ze stanowiskiem katolickim, ale odwołując się do danych genetyki, że już w momencie poczęcia powstaje nowa istota ludzka, ponieważ są w niej już zakodowane w materiale genetycznym, a więc są w stanie potencjalnym, wszystkie cechy składające się na człowieczeństwo. „Wszystko, co dla nowej istoty ludzkiej istotne – od rysów twarzy i uśmiechu aż po stopień inteligencji i cechy charakteru – rozstrzyga się już w chwili, gdy dwie ludzkie gamety, spotkawszy się, połączą się w ludzką zygotę”¹¹. Mówiąc o owym potencjale człowieczeństwa, posługuje się Wolniewicz arystotelesowską kategorią entelechii¹². W innym ze swych artykułów, uzasadniając, że embrion w stadium zygoty jest wielkości kropki kończącej zdanie, a przecież jest człowiekiem, pisze: „To nie zdolność do doznawania bólu i wrażeń wyróżnia istoty ludzkie spośród ogółu stworzeń, bo tę mają również zwierzęta. Embrion ludzki to jest taka kropka, w której mieści się cały potencjał człowieczeństwa wraz z pędem wewnętrznym, by ów potencjał urzeczywistnić – by się zmateriali-

¹¹ Tamże, FiW, I, 272.

¹² Greckie słowo *entelechia* znaczy „doskonałość”. Arystoteles rozumiał przez entelechię urzeczywistnianie możliwości (aktualizowanie potencji) tkwiącej w bycie, dokonujące się dzięki działającej celowo aktywnej sile właściwej każdemu bytowi. „Działanie bowiem jest celem, a aktualizacja jest działaniem; dlatego wyraz ‘akt’ wywodzi się z działania i zmierza ku ‘entelechii’ (czyli do pełnego urzeczywistnienia)”; Arystoteles, *Metafizyka* 1050 a (cyt. za: Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1983, s. 234). Kategorie tę przyjmowali także niektórzy późniejsi filozofowie, m.in. Leibniz określał monady jako entelechie. Nawiązywali też do niej witaliści, w szczególności jeden z najwybitniejszych neowitalistów XX wieku Hans Driesch (1867–1941), który przyjął, że w organizmach żywych istnieje celowo aktywny czynnik niematerialny odpowiedzialny za kierowanie rozwojem organizmu; zob. K. Szewczyk, omówienie dzieła Driescha *Philosophie des Organischen*, w: B. Skarga (red.), *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, t. 1, s. 53–55. Stanowisko B. Wolniewicza można zapewne interpretować witalistycznie.

zować i żyć. W filozofii Arystotelesa ta tajemnicza siła formująca się samoczynnie w ludzką osobę nosiła miano entelechii”¹³. Ludzka entelechia jest jedynym czynnikiem, który oddziela nas ostro od całej reszty bytów.

Uznanie, że aborcja jest zabójstwem, nie przesądza jednak o jej niedopuszczalności, ponieważ, zdaniem Wolniewicza, „legalizacja zabójstwa jest czasem dopuszczalna”¹⁴, tzn. są okoliczności, w których wolno, a nawet należy, istotę ludzką zabić, np. działanie w obronie koniecznej czy zastosowanie kary śmierci. Nie znaczy to, że w takich wypadkach zabójstwo jest czynem moralnie dobrym; pozostaje ono nadal czynem moralnie złym, ale z uwagi na konsekwencje jest złem mniejszym z dwójga. Wolniewicz podkreśla, że właśnie z tym faktem powinien liczyć się system prawny. Znaczenie szczególne ma więc to, jakie wyjątki od zakazu zabójstwa dany system prawny dopuszcza. Jest oczywiste, że powody, dla których prawo dopuszcza aborcję, nie mogą mieć charakteru utylitarnego, lecz muszą być poważne i zasadne. Wolniewicz wskazuje, że aborcje mogą być „lekkomyślne”, ale mogą też być „rozpaczliwe”, a system prawny powinien tę różnicę dostrzegać i odzwierciedlać. Błąd stanowisk skrajnych w tym się wyraża, że stanowisko katolickie traktuje wszystkie aborcje tak, jakby były „lekkomyślnymi”, podczas gdy stanowisko liberalne wszystkie je uznaje za „rozpaczliwe”. Wolniewicz zdaje się sugerować, że stanowiska skrajne nie rozumieją, na czym polega istota zła realizującego się poprzez aborcję, co on sam tak wyraża: „w aborcji właściwym złem (...) nie jest sam akt zabójstwa istoty ludzkiej, lecz lekkomyślność, z jaką się tego aktu często dokonuje”¹⁵. Liberalna ustawa z 1956 roku była głęboko wadliwa z tego względu, że faktycznie dawała społeczne przyzwolenie na aborcję.

Odsuwając się od stanowisk skrajnych, Wolniewicz sytuuje się jednak o wiele bliżej stanowiska katolickiego niż liberalnego. Pod-

¹³ B. Wolniewicz, *Uwagi o klonowaniu*, „Medycyna Wieku Rozwojowego” 1, 1999, Suplement, FiW, III, 138.

¹⁴ B. Wolniewicz, *Kilka tez do sporu o aborcję*, FiW, I, 273.

¹⁵ Tamże, FiW, I, 274.

kreśla, że stanowisko katolickie dostrzega niebezpieczeństwo swojego uwyzyczajnienia, zbanalizowania aborcji, gdy ujmuje się ją z liberalnego punktu widzenia, liberałowie natomiast nie odczuwają tej groźby. Przede wszystkim jednak Wolniewicz twierdzi, że liberalne traktowanie aborcji zagraża wartości, którą on uznaje za jeden z filarów naszej kultury moralnej, a którą liberałowie podporządkowują względom utylitarnym, mianowicie „sakrze macierzyństwa”. „Macierzyństwo jest bowiem podwójną świętością: raz przez to, że realizuje się w nim wielkie misterium życia; a drugi raz przez to, że wyzwala ono w duszy kobiety coś, co jest prototypem wszelkiej moralności: bezinteresowną ofiarność, posuniętą nieraz do bezprzykładnego, choć zwykle cichego heroizmu”¹⁶. Zdaniem Wolniewicza siła stanowiska katolickiego nie polega na tym, że broni ono „świętości życia”, gdyż kategoria ta jest niejednoznaczna i sporna, lecz na tym, że broni ono świętości macierzyństwa.

Spór o aborcję ujmuje zatem Wolniewicz jako konflikt między dwiema wielkimi wartościami. Jedną z nich jest owa świętość macierzyństwa i za nią opowiada się strona katolicka sporu. Drugą z tych wartości jest wolność kobiety i za tą wartością opowiada się strona liberalna sporu. Wolniewicz jest przeświadczony, że ponieważ kobiety nie chcą być skazane na niechcianą ciążę, a proces poszerzania wolności kobiety w społeczeństwie jest nieodwracalny, więc walka przeciw dopuszczalności jakiegokolwiek aborcji jest skazana na niepowodzenie, co zresztą stanowi o sile i słuszności stanowiska liberalnego. Jednak w wydaniu skrajnym oba stanowiska są błędne. To prawda, że wskazane dwie wartości kolidują ze sobą: maksymalizacja świętości macierzyństwa godzi w wolność kobiety, a maksymalizacja wolności kobiety godzi w świętość macierzyństwa. Stanowiska skrajne zakładają, że żaden kompromis nie jest tu możliwy. Wolniewicz uznaje, że jest to założenie fałszywe. Nie podaje wprawdzie, jak taki kompromis miałby wyglądać w praktyce legislacyjnej, uznaje bowiem, że nie jest rolą filozofii formułowanie wskazówek praktycznych, ale nakreśla drogę, na której należałoby, jego zdaniem, do takiego kompromisu zmierzać.

¹⁶ Tamże.

Przede wszystkim stanowczo twierdzi, że wybór między dwiema wskazanymi wartościami, czy raczej między stopniem, w jakim jedna ma być poświęcona na rzecz drugiej, należy wyłącznie do kobiety. To kobiety powinny zdecydować, np. w drodze referendum, w którym tylko one wzięłyby udział, jaki zakres i kształt przyjąć ma prawna dopuszczalność aborcji. Mężczyźni mogą tu mieć jedynie głos doradczy, ponieważ to kobieta jest nosicielką świętości macierzyństwa i żaden mężczyzna nie jest zdolny do pełnego wczucia się w stan emocjonalny brzemiennnej kobiety, w jej stosunek do płodu. Zarazem jednak Wolniewicz postuluje wprowadzenie karalności tego, kto namawia kobietę do spędzenia płodu; uważa, że należałoby w takim wypadku stosować artykuły Kodeksu karnego nakładające sankcje karne za nakłanianie do zabicia człowieka. Lekarz mógłby odmówić dokonania aborcji, jeśli nie pozwala mu na to jego sumienie, ale miałby obowiązek wskazania innego lekarza, który zgadza się zabiegu dokonać.

Problemem zasadniczym w tym kontekście jest kwestia, kiedy uznać aborcję za moralnie i prawnie dopuszczalną. To oczywiste, że tylko wtedy, gdy nie jest zamierzona lekkomyślnie, jednak powstaje wówczas pytanie, kto miałby to oceniać i wedle jakiego kryterium. Wolniewicz uznaje, że oceny nie może dokonywać żaden urząd, ze względu na mentalność urzędniczą, ale też nie powinno się przeprowadzać stosownego postępowania sądowego, a to z powodu opieszałości sądów. Proponowane przez niego rozwiązanie jest następujące: „Trzeba by pewnie powołać jakąś całkiem nową instytucję czy organizację, jakąś ‘Izbę Macierzyńską’ na wzór izb rzemieślniczych i lekarskich, która kwalifikowałaby rzecz szybko i autorytatywnie. Np. tak: opiniuje niezależnie dwóch członków Izby wybranych przez petentkę. Jeżeli ich opinie okażą się zgodne, to nie ma apelacji; jeżeli nie, to rozstrzyga opinia trzeciego, znowu bez apelacji. Poza tym *in dubiis pro reo*: wszelkie wątpliwości rozstrzyga się na rzecz petentki. Członkami takiej Izby nie musiałyby być same kobiety, ale byłiby oni powoływani i odwoływani – według jakiejś procedury – tylko przez nie”¹⁷. Stanowisko takie jest niewątpliwie

¹⁷ Tamże, FiW I, 277.

w jakiejś mierze utopijne, zresztą polska ustawa antyaborcyjna nie poszła w tym kierunku. Bogusław Wolniewicz rozwiązania ustawy zaakceptował. Dał temu wyraz okazjonalnie, w kontekście omawiania zupełnie innego problemu, mianowicie problemu kary śmierci. Argumentując, że nawet w tak trudnej sprawie możliwy jest kompromis prawny, powołał się na polskie rozwiązanie kwestii aborcji. „W sprawie spędzania płodu kompromis prawny też zdawał się niemożliwy. A jednak, odrzuciwszy obydwie skrajności, udało się go w ustawie ze stycznia 1993 roku uzyskać. Z jednej strony odmówiono legalizacji wypadkom, gdy kobieta znajduje się ‘w trudnych warunkach życiowych lub w trudnej sytuacji osobistej’, z drugiej zaś zalegalizowano wypadki, ‘gdy ciąża jest wynikiem przestępstwa lub gdy płód jest nieodwracalnie uszkodzony’. Dziś liberalny fanatyzm znów bezrozumnie próbuje ten rozumny kompromis podważyć”¹⁸. Wypowiedź ta wskazuje, że stanowisko Wolniewicza nie da się jednoznacznie usytuować między skrajnościami. Ze względu na uznanie człowieczeństwa płodu blisko mu do stanowiska katolickiego; uznanie dopuszczalności aborcji w określonych przypadkach, przede wszystkim zaś uznanie, że to kobiety i tylko one powinny decydować o zakresie prawnej dopuszczalności aborcji, zbliża go do stanowisk liberalnych. Można jednak uznać, że stanowisko Wolniewicza bliższe jest stanowisku liberalnemu, niż stanowisku katolickiemu. Dla stanowiska katolickiego charakterystyczne bowiem jest, że z uznania człowieczeństwa płodu wyprowadza się zakaz zabijania płodu. Dopuszczając w określonych przy-

¹⁸ FiW II, 220. Takie samo stanowisko akceptujące rozwiązanie przyjęte przez Ustawę z 1993 r. zajmuje Zbigniew Musiał w książce wydanej we współautorstwie z B. Wolniewiczem: „Spędzenie płodu jest zabiciem istoty ludzkiej, nie mogą go zatem usprawiedliwić żadne racje utilitarne, jak czyjeś ‘warunki materialne’ albo ‘trudna sytuacja osobista’. Są jednak sytuacje tragiczne – nasze prawodawstwo je przewiduje – kiedy życie tej małej istoty ludzkiej godzi w inne człowieczeństwo. I wtedy wolno ją zabić”; Z. Musiał, *O wartości życia*, w: Z. Musiał, B. Wolniewicz, *Ksenofobia i współnota*, Wydawnictwo Arcana, Kraków 2003, s. 154. Drugie, poszerzone wydanie tej książki (z zachowaniem paginacji wydania pierwszego), opatrzone podtytułem *Przyczynek do filozofii człowieka*, ukazało się nakładem Wydawnictwa Antyk – Marcin Dybowski, Komorów 2010; dodany został segment zawierający teksty z zakresu filozofii polityki oraz komentarze do bieżących wydarzeń i problemów społecznych.

padkach aborcję, Wolniewicz praktycznie uznaje w pewnej mierze racje liberałów, mimo że teoretycznie uznaje moralną wyższość racji katolickich¹⁹.

Warto zauważyć, że uzasadnianie, iż aborcja jest zabójstwem, posiada słabe punkty, które rozważano w dyskusjach. Zabójstwo jest czynem dokonywanym wyłącznie wobec człowieka – uśmiercenie zwierzęcia nie jest przecież zabójstwem – a zatem należy uznać aborcję za zabójstwo wówczas, gdy uzna się płód za człowieka. Co to jednak znaczy, że płód jest człowiekiem? Zazwyczaj podkreśla się, że płód jest człowiekiem potencjalnie, gdybyśmy bowiem traktowali płód w oderwaniu od tego, czym może się on dopiero stać, wówczas musielibyśmy przyjąć, że mniej jest w nim człowieczeństwa (np. świadomości), niż w zwierzęciu²⁰. Nie inaczej stawia sprawę Wolniewicz. Amerykański bioetyk Don Marquis zwrócił jednak uwagę, że w takim razie zasadniczym złem, jakie wyrządza się płodowi, zabijając go, jest pozbawienie go wszystkich przyszłych doświadczeń i doznań, czyli „przyszłości takiej jak nasza” (*future-like-ours*)²¹. Wolniewicz nie rozważa kwestii z tego punktu widzenia – jego stanowisko jest pewnym uproszczeniem problemu, sprowadza się bowiem wyłącznie do wnioskowania, że skoro płód jest człowiekiem, a zabicie człowieka jest złem moralnym, to zabicie płodu jest złem moralnym. Przy takim postawieniu sprawy należy odpowiedzieć na pytanie, dlaczego zabicie człowieka jest złem. Można odpowiedzieć za D. Marquise, że właśnie dlatego, iż pozbawia się go przyszłości. Ale jak zauważył Mark T. Brown

¹⁹ Zob. komentarz Wolniewicza do głośnej sprawy Barbary Wojnarowskiej z Łomży, która po otrzymaniu w szpitalu odmowy dokonania aborcji urodziła drugie dotknięte ciężką wadą genetyczną dziecko. Wolniewicz staje na gruncie ścisłego przestrzegania litery prawa i uznaje winę lekarza, który fałszywie poinformował pacjentkę o rzekomo znikomym ryzyku, a następnie „skrywszy się za tym kłamstwem, odmówił spełnienia jej żądania, choć mocą ustawy aborcja była tu jej prawem, a dokonanie jej – jego lekarskim obowiązkiem”; B. Wolniewicz, *Prawo a macierzyństwo*, „Najwyższy czas” nr 51 (813), 17 grudnia 2005. Artykuł ten został przedrukowany w aneksie do wywiadu: T. Sommer, *Wolniewicz – zdanie własne*, wyd. cyt., s. 176–180.

²⁰ Zob. K. Wilkes, *Od zarodka do osoby ludzkiej*, „Etyka” 23, 1988.

²¹ Zob. D. Marquis, *Why Abortion is Immoral*, „Journal of Philosophy” 86, 4, 1989, s. 183–202.

w polemice z D. Marquisem, zabicie człowieka jest złem dlatego, iż w rezultacie zabójstwa świadomy byt pozbawiony zostaje świadomie oczekiwanej przyszłości. Jednak płód nie jest świadomy, a zatem owa „przyszłość” płodu nie jest „taka jak nasza”²². Nie można zatem argumentować, że aborcja jest złem, odwołując się do argumentu o pozbawieniu płodu jego przyszłości. Nie wdając się w ocenę tej polemiki, choć niewątpliwie stanowisko Browna jest bardziej podatne na krytykę, zauważmy jedynie, że skoro tego rodzaju kontrowersje pozostają poza uwagą Wolniewicza, to możemy uznać, iż u podstaw jego stanowiska leży faktycznie zasada świętości życia ludzkiego. Wolniewicz uznaje, że zabójstwo jest złem moralnym, ponieważ życie ludzkie jest świętością. Zarazem ta świętość pojęta jest przezeń jako wartość (w sensie aksjologicznym), a zatem może wchodzić w konflikt z innymi wartościami.

Warto zauważyć, że w swojej argumentacji D. Marquis z tezy, że aborcja jako taka (sama w sobie) jest złem, nie wyprowadza tezy, że jest złem w każdych okolicznościach. Twierdzi, że pozbawienie przyszłości takiej jak nasza jest równie wielką stratą w przypadku płodu, jak w przypadku dorosłego człowieka, a zatem w obu tych przypadkach owo pozbawienie przyszłości może być usprawiedliwione tylko zasadnymi i niepodważalnymi racjami. Utrata życia jest jednym z największych nieszczęść, jakie mogą spotkać człowieka, a zatem aborcja może być usprawiedliwiona tylko wówczas, jeśli racje przemawiające za jej dokonaniem będą co najmniej tak samo ważne, jak racje przemawiające za jej zaniechaniem²³. Jest to sta-

²² Zob. M. T. Brown, *The Morality of Abortion and the Deprivation of Future*, „Journal of Medical Ethics” 26, 2, 2000, s. 103–107. Zob. także omówienie tej polemiki w: J. Savulescu, *Abortion, Embryo Destruction and the Future of Value Argument*, „Journal of Medical Ethics” 28, 3, 2002, s. 133–135.

²³ „Of course, this value of a future-like-ours argument, if sound, show only that abortion is prima facie wrong, not that it is wrong in any and all circumstances. Since the loss of the future to a standard fetus, if killed, is, however, at least as great a loss as the loss of the future to a standard adult human being who is killed, abortion, like ordinary killing, could be justified only by the most compelling reasons. The loss of one’s life is almost the greatest misfortune that can happen to one. Presumably abortion could be justified in some circumstances, only if the loss consequent on failing to abort would be at least as great”; D. Marquis, art. cyt., s. 194.

nowisko zbieżne z tym, które później wyraził B. Wolniewicz, przy czym ani Marquis, ani Wolniewicz nie wskazują, jakie racje uzasadniają dokonanie aborcji. Ten pierwszy podkreśla jedynie, że jeśli w danych okolicznościach decydujemy się na aborcję, to powinna być ona dokonana jak najszybciej, zanim płód stanie się wyraźnie jednostką (*definitely an individual*), ale nie precyzuje, jakie miałyby być tego kryterium. Wolniewicz – jak widzieliśmy – kieruje się przekonaniem, że jedną wartość można poświęcić na rzecz innej wartości, ale również nie podaje sposobu takiego wartościowania.

Wydaje się, że ostatecznie B. Wolniewicz stawia kwestię aborcji na płaszczyźnie prawnej – najpierw uznaje bowiem, że w pewnych okolicznościach aborcja jest moralnie dozwolona, choć sama w sobie jest moralnym złem, następnie zaś zdaje się na właściwe społeczeństwu demokratycznemu mechanizmy tworzenia prawa, które doprowadzić mają do skonstruowania stosownych norm prawnych. Sądzi przy tym, że do takiej regulacji prawnej wcześniej czy później dojść musi. Będąc przeświadczony, że w sporze o aborcję ścierają się dwie wartości – świętość macierzyństwa i wolność kobiety – wskazuje zarazem, iż w procesie rozwoju społecznego kobiety stale poszerzały zakres swej wolności. „Istotnym elementem tego procesu była wolność od zagrożenia niechcianą ciążą i jej konsekwencjami. Tej wolności kobiety nie oddadzą. Nie dlatego, że się tak łatwo na spędzanie płodu decydują, ani dlatego, że same dla siebie taką ewentualność przewidują, lecz dlatego, że nie chcą być na niechcianą ciążę skazane. (...) Walka przeciw dopuszczalności jakiegokolwiek aborcji – a więc także aborcji rozpaczliwej – jest skazana na niepowodzenie; jest to zawracanie Wisły kijem. Na dłuższą metę to się nie może udać i nie uda, i w tym leży siła i słuszność stanowiska liberalnego”²⁴. Tak więc dopuszczalność aborcji jest swego rodzaju koniecznością prawną, wymuszoną poszerzeniem zakresu wolności kobiet.

Od strony filozoficzno-prawnej na problem aborcji spojrziała amerykańska filozof prawa Judith Jarvis Thomson w swym artykule z 1971 roku, nadal żywo dyskutowanym i niejako klasycznym

²⁴ B. Wolniewicz, *Kilka tez do sporu o aborcję*, *FiW* I, 275–276.

w omawianej dziedzinie²⁵. Jej zdaniem płód nie jest od samego momentu poczęcia osobą, której przysługują uprawnienia moralne; wyjaśnia ona obrazowo, że zapłodnione jajeczko jest nie bardziej osobą niż żołądz jest dębem²⁶. Swego stanowiska nie uzasadnia, ponieważ nie to jest przedmiotem jej rozważań. Wyłącznie na potrzeby swej argumentacji przyjmuje, że płód jest osobą od momentu poczęcia, i przy tym założeniu stara się wykazać, że mimo to aborcja jest w określonych przypadkach dopuszczalna. Najogólniej rzecz ujmując, dopuszczalność aborcji wynika z ogólnej tezy, iż prawo do życia nie ma absolutnego charakteru, a zatem w pewnych okolicznościach zabójstwo może być moralnie usprawiedliwione; inaczej mówiąc, prawo do życia nie oznacza bezwzględnego zakazu pozbawiania życia, lecz zakaz niesprawiedliwego pozbawiania życia²⁷.

Jednak wbrew temu, czego można byłoby się spodziewać, J. J. Thomson nie rozważa, pod jakimi warunkami, czy w jakich okolicznościach, pozbawienie kogoś życia jest „sprawiedliwe”, lecz kieruje swój tok myślenia na problem, do jakiego stopnia jesteśmy moralnie zobowiązani do poświęcania się dla dobra innych. Nie ulega bowiem wątpliwości, że posiadamy jakieś obowiązki wobec płodu, ale posiadamy także jakieś obowiązki względem kobiety, względem dziecka już urodzonego, względem społeczeństwa itp. Nie można zaś czynić przedmiotem obowiązku prawnego zachowań wymagających poświęceń, których spełnienie zasługuje na moralną aprobatę, ale których zaniechanie nie może być powodem moralnej dezaprobaty. Z drugiej strony to ujmując, jeśli ktoś w danej sytuacji zachowa się heroicznie, to przez sam ten fakt drugi człowiek nie nabiera prawa do żądania od tego pierwszego zachowań heroicznych. W sytuacjach podlegających ocenie moralnej, a więc wymagających reakcji z naszej strony,

²⁵ Zob. J. J. Thomson, *A Defense of Abortion*, „Philosophy and Public Affairs” 1, 1, 1971, s. 47–66.

²⁶ „A new fertilized ovum, a newly implanted clump of cells, is no more a person than an acorn is an oak tree”; tamże, s. 48.

²⁷ „...the right to life consists not in the right not to be killed, but rather in the right not to be killed unjustly”; tamże, s. 57.

nie musimy zachowywać się heroicznie, lecz wystarczy, że zachowujemy się przyzwoicie (*decently*); na przykład nie jesteśmy zobowiązani narażać swego życia w obronie człowieka atakowanego przez bandytę, wystarczy, że wezwiemy policję. Thomson podaje jako przykład sytuację ciąży powstałej w wyniku gwałtu, twierdząc, że gdyby nawet ciąża taka trwała tylko godzinę i nie przedstawiała zagrożeń dla życia i zdrowia kobiety, to nie stwarzałyby to nowej sytuacji, gdyż płód nie ma żadnych praw do posługiwania się ciałem kobiety²⁸. Moglibyśmy uznać, że kobieta dokonująca w takiej sytuacji aborcji jest egoistyczna, nieczuła czy nieprzyzwoita, ale nie moglibyśmy oceniać, że jest niesprawiedliwa²⁹. Jeśli zaś kobieta w siódmym miesiącu ciąży żąda aborcji, ponieważ jej stan jest przeszkodą w odbyciu zagranicznej wycieczki, to jej żądanie jest nieprzyzwoite, jak też nieprzyzwoicie zachowałby się lekarz dokonujący usunięcia ciąży³⁰.

Zauważmy, że J. J. Thomson mówi o postępowaniu niesprawiedliwym (*unjust*) i o postępowaniu nieprzyzwoitym (*indecent*) w taki sposób, jakby uważała te dwie kategorie za synonimiczne. Można sądzić, że bierze się to właśnie z postawienia kwestii wyłącznie na płaszczyźnie prawnej, a pośrednio tylko na płaszczyźnie moralnej. Jak uzasadnia, bezwzględny zakaz aborcji wymagałby wykazania, że obowiązek wobec płodu, czyli w istocie bezwzględny nakaz moralny zachowania go przy życiu, dominuje nad wszelkimi innymi naszymi powinnościami. Owe powinności pojęte są tutaj faktycznie w znaczeniu prawnym, zgodnie z którym czynienie tego, co prawo nakazuje, i powstrzymanie się od czynienia tego, czego prawo

²⁸ „...suppose pregnancy lasted only one hour, and constituted no threat to life or health. And suppose that a woman becomes pregnant as a result of rape. Admittedly she did not voluntarily do anything to bring about the existence of a child. Admittedly she did nothing at all which would give the unborn person a right to the use of her body”; tamże, s. 60.

²⁹ „...we should conclude that she is self-centered, callous, indecent, but not unjust, if she refuses”; tamże, s. 61.

³⁰ „It would be indecent in the woman to request an abortion, and indecent in a doctor to perform it, if she is in her seventh month, and wants the abortion just to avoid the nuisance of postponing a trip abroad”; tamże, s. 66.

zakazuje, jest postępowaniem sprawiedliwym i zachowaniem się przyzwoitym, a postępowanie przeciwne jest postępowaniem niesprawiedliwym i zachowaniem nieprzyzwoitym. Tak więc aborcja dokonana w sytuacjach określonych prawem jest czynem sprawiedliwym i zachowaniem przyzwoitym³¹, a dokonana w sytuacjach nie dozwolonych prawnie jest czynem niesprawiedliwym i zachowaniem nieprzyzwoitym.

Jeśli ta interpretacja jest zasadna, to należy uznać, że J. J. Thomson faktycznie zbliża się do stanowiska pozytywizmu prawniczego, zgodnie z którym treść przepisów prawa jest określona jedynie przez prawo stanowione, tzn. zależy wyłącznie od prawodawcy, a ich moralna ocena nie ma wpływu na ich obowiązywanie (czyli respektowanie prawa jest wymuszane przymusem państwowym). W tym ujęciu sprawiedliwe i zarazem słuszne jest to, co stanowią przepisy prawa; inaczej mówiąc, czyn jest sprawiedliwy i słuszny zarazem, jeśli jest podjęty i wykonany w ramach obowiązującej procedury³². Nie znaczy to, jakoby tworzenie prawa było całkowicie arbitralne – ustawodawca uwzględnia funkcjonujące w danym społeczeństwie treści moralne i religijne. Prawo powinno wpisywać się w kontekst kultury, w której obowiązuje, albowiem wówczas łatwiej znajduje społeczną akceptację³³. Niezależnie jednak od filozoficznej postawy, na której opiera swe rozważania J. J. Thomson, należy zauważyć, iż problem moralności czynu pozostaje faktycznie poza zasięgiem rozważań jurydycznych, ponieważ z zasady prawo zakazuje czynów uznawanych powszechnie za niemoralne, ale w przypadku czynów i zachowań, co do oceny moralnej których istnieją w społeczeństwie różnice zdań, prawo z zasady kieruje

³¹ Jest zachowaniem przyzwoitym z punktu widzenia prawa. Jeśli ktoś uzna dany czyn dozwolony przez prawo za nieprzyzwoity (zob. wyżej, przypis 26), to znaczy, że uznaje go za niezgodny z wyznawanymi przez siebie normami postępowania, ale mimo to nie może wymagać od innych stosowania się do nich.

³² Zob. R. A. Tokarczyk, *Filozofia prawa w perspektywie prawa natury*, Temida 2, Białystok 1996, s. 109–114. Autor wskazuje, że koncepcje pozytywizmu prawniczego uwikłane są w polemikę z koncepcjami prawa natury.

³³ Por. R. A. Tokarczyk, *Biojursprudence. Podstawy prawa dla XXI wieku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2008, s. 50.

się pragnieniem jakiegoś kompromisu, nie zaś narzuceniem jednej z wielu ocen moralnych.

Na tle rozważań Judith J. Thomson widać wyraźnie, że stanowisko Bogusława Wolniewicza nie jest wolne od pewnych niespójności. Z jednej strony bowiem staje on na gruncie moralności deontologicznej, uznając, że skoro od momentu zapłodnienia mamy do czynienia z człowiekiem, to jego zabójstwo jest czynem moralnie złym. Dopuszczając mimo to usprawiedliwioną możliwość dokonania zabójstwa, kieruje się wyborem między dwiema wartościami, a więc nadal pozostaje na gruncie etyki deontologicznej. Wszelako rozstrzygnięcie, która z tych wartości ma decydować o ustanowionej normie prawnej, pozostawione zostaje woli większości kobiet, a większość ta w warunkach systemu demokratycznego może zostać uznana za suwerena stanowiącego prawo. W tym momencie Wolniewicz faktycznie staje na gruncie pozytywizmu prawnego. Nie jest to sprzeczność, jako że pozytywizm prawny i etyka deontologiczna nie są względem siebie wykluczające. Niemniej jednak, gdy dochodzi do ustalenia, jakie przypadki spędzenia płodu prawo winno dopuszczać z uwagi na ochronę wartości, jaką jest wolność kobiety, może nastąpić zderzenie postawy pozytywno-prawnej z postawą deontologiczną.

Wolniewicz nie dyskutuje tego zagadnienia, jednak samo odniesienie się do polskiej ustawy antyaborcyjnej ukazuje, że mógłby natrafić na trudności w uzasadnianiu jej rozwiązań na gruncie wyznawanej przez siebie moralności. Wyraźnie akceptuje on dopuszczalność aborcji w dwu przypadkach przewidzianych przez prawo polskie: gdy ciąża jest wynikiem przestępstwa i gdy płód jest nieodwracalnie uszkodzony³⁴. Niewątpliwie akceptuje także dopuszczalność aborcji w przypadku zagrożenia życia i zdrowia kobiety – spędzenie płodu byłoby wówczas analogiczne do zabicia napastnika w obronie koniecznej. Pojawia się jednak wątpliwość, czy te wszystkie trzy wyjątki dadzą się uzasadnić deontologicznie. Dwa z nich, mianowicie zagrożenie życia lub zdrowia i ciąża będąca

³⁴ Zob. wyżej, przypis 16.

wynikiem przestępstwa, z pewnością mogą być uzasadnione przez odwołanie się do norm moralnych: niemoralne jest poświęcanie życia osoby dorosłej dla życia nieświadomego płodu i niemoralne jest zmuszanie ofiary do ponoszenia konsekwencji dokonanego na niej przestępstwa. Nie jest jednak jasne, do jakiej zasady moralnej należałoby się odwołać, chcąc usprawiedliwić spędzenie płodu nieodwracalnie uszkodzonego. Można by argumentować, że niemoralne jest powoływanie do życia istoty skazanej na życie pełne cierpienia. Można jednak wobec tej argumentacji postawić zarzut, że niebezpiecznie zbliża się do eugenicznego rozróżnienia między życiem wartościowym a życiem nie wartym życia. Być może Wolniewicz musiałby konsekwentnie odwołać się do wartości, jaką jest wolność kobiety, a więc argumentować, że niemoralne jest zmuszać ją do przyjęcia postawy heroicznej. Jeśli tak, to jego postawa byłaby w tym aspekcie zbieżna z postawą Judith J. Thomson, a więc podlegałaby analogicznym interpretacjom.

Powyższe uwagi nie powinny być interpretowane jako krytyka stanowiska Bogusława Wolniewicza, czy tym bardziej jako wskazywanie na jakieś niekonsekwencje, takowych bowiem w jego rozważaniach nie ma. Wywody filozofa są logiczne, jasne i jednoznaczne. To jedynie sama natura problemu aborcji sprawia, że nie tylko niepodobna ustalić jednolitego i akceptowanego przez wszystkich stanowiska, ale każde stanowisko rodzić będzie jakieś dylematy moralne; jedynie wyznawcy stanowisk radykalnie skrajnych nie żywią jakichkolwiek wątpliwości moralnych. Wielu bioetyków sądzi nawet, że zagadnienie aborcji z istoty swej należy do nierozwiązywalnych problemów etycznych³⁵. Można więc jedynie wyrazić żal, że pewne kwestie nie zostały przez B. Wolniewicza rozwinięte³⁶.

³⁵ Zob. R. Macklin, *Abortion: Contemporary Ethical Perspectives*, hasło w: W. T. Reich (ed.), *Encyclopedia of Bioethics*, Macmillan, New York 1995, vol. 1, s. 15.

³⁶ Trochę luźnych uwag na tematy bioetyczne zawierają zapiski Wolniewicza z lat 2002–2004; nie wnoszą one jednak niczego istotnego, co nie byłoby rozwinięte w późniejszych artykułach. Zob. B. Wolniewicz, *Zapiski (2002–2004)*, w: T. Sommer, *Wolniewicz – zdanie własne*, wyd. cyt., s. 186–204.

2. Eutanazja

Kwestia eutanazji należy również do tych problemów, które zdają się nie podlegać całkowicie neutralnemu dyskursowi racjonalnemu, lecz pozostają uwikłane w sieci emocji, obaw i założeń ideologicznych. Jak w wypadku wszystkich innych tego rodzaju problemów, literatura naukowa i popularna jest bardzo obszerna³⁷. Bogusław Wolniewicz wyłożył swoje stanowisko w artykule *Eutanazja w świetle filozofii*, będącym wersją odczytu wygłoszonego w Akademii Medycznej w Gdańsku 16 marca 1996 roku, a opublikowanym w roku następnym³⁸. Rozróżnia eutanazję w sensie węższym i w sensie szerszym. „Przez eutanazję w sensie węższym rozumiemy zabicie człowieka już i tak umierającego – po to, by oszczędzić mu męki umierania według reguł samej przyrody”³⁹. Jako przykład Wolniewicz podaje umieranie na raka, a więc zapewne chodzi mu o skrócenie pełnej cierpienia agonii. Eutanazja w znaczeniu szerszym polega na skróceniu życia człowiekowi wprawdzie jeszcze nie umierającemu, ale choremu nieuleczalnie i znoszącemu skrajne cierpienie. Rozróżniając sytuację, w której cierpiący człowiek jest przytomny, a więc może świadomie wyrazić wolę odejścia z życia, i sytuację, w której świadomość jest już wyłączona, ogranicza się do rozpatrywania pierwszej z nich, uznając, że dokonane tu rozstrzygnięcie przesądzi o rozstrzygnięciach we wszelkich innych przypadkach. Uważa przy tym, że przy-

³⁷ Zwięzły przegląd zagadnienia znaleźć można w: T. Pietrzykowski, *Spór o eutanazję*, Wydawnictwo Sonia Draga, Katowice 2007. Zob. także D. Ślęczek-Czakon, dz. cyt., s. 199–215. Bardzo obszernym, podstawowym w literaturze polskiej omówieniem jest: M. Szeroczyńska, *Eutanazja i wspomagane samobójstwo na świecie*, Universitas, Kraków 2004.

³⁸ Zob. B. Wolniewicz, *Eutanazja w świetle filozofii*, w: *FiW II*, 233–250. Pierwotnie artykuł ukazał się w „Edukacji Filozoficznej” 23, 1997. Wcześniej wyłożył skrótkowo swoje stanowisko w krótkim artykule *Dwie uwagi polemiczne*, „Edukacja Filozoficzna” 22, 1996; przedruk w: *FiW II*, 284–289. Pierwsza z tych uwag polemicznych jest reakcją na artykuł Andrzeja Bogusławskiego poświęcony kwestii świętości życia; zob. A. Bogusławski, *Świętość jakości życia*, „Przegląd Humanistyczny” 2, 1996. Wolniewicz wytyka uchybienia logiczne w wywodach A. Bogusławskiego.

³⁹ *FiW II*, 233.

jęte rozwiązanie stosować się będzie zarówno do nas samych, jak i do drugiego człowieka, który oczekuje naszej pomocy. Rok później wrócił do rozważania tej kwestii w artykule *Perspektywy eutanazji*, szkicując przewidywaną ewolucję postaw wobec problemu⁴⁰. Jeszcze raz, w artykule *Eutanazja i biolatria* opublikowanym w roku 2001, rozważył zagadnienie w szerszym kontekście obyczajowym i kulturowym⁴¹. W drugim z tych tekstów dopowiada, że rozróżnić należy eutanazję samobójczą, czyli „eutanazję własną”, gdy decyzję o przerwaniu życia cierpiącego człowieka podejmuje on sam, od eutanazji zabójczej, czyli „eutanazji cudzej”, przy której decyzję taką podejmuje ktoś postronny. Ponieważ eutanazja „cudza” przedstawia problemy odmienne i trudniejsze niż eutanazja „własna”, rozważania Wolniewicza dotyczą jedynie tej drugiej⁴².

Wolniewicz podkreśla, że w kontekście eutanazji los człowieka, istoty rozumnej i śmiertelnej zarazem, ujawnia swój tragizm. Jako istota rozumna człowiek ma świadomość nieodwołalnego końca swojego istnienia. Żywiołowy pęd życia w każdym z nas musi nieuchronnie roztrzaskać się o barierę śmierci. Starzenie się i umiowanie człowieka są neutralne wobec doboru naturalnego, przyroda nie troszczy się o komfort naszego odchodzenia, stąd umieranie nigdy nie jest lekkie⁴³. „Nasz sposób umierania jest byle jaki, bo nie obejmują go mechanizmy doboru naturalnego. Dla propagacji gatunku jest obojętne, jak starzeją się i umierają poszczególne jego osobniki. Starzy i chorzy są biologicznie zbędni i przyroda o los ich się nie troszczy. Ale przecież może to robić sam człowiek. Eutanazja jest

⁴⁰ Zob. B. Wolniewicz, *Perspektywy eutanazji*, w: *FiW* III, 165–176. Pierwotnie artykuł ukazał się w „Edukacji Filozoficznej” 26, 1998.

⁴¹ Zob. B. Wolniewicz, *Eutanazja i biolatria*, w: *FiW* III, 177–187. Pierwotnie artykuł ukazał się w miesięczniku „Znak” 7, 2001. Należy jeszcze wskazać krótką wypowiedź w czasopiśmie „Focus” nr 8 z 2002 r., przedrukowaną w książce Z. Musiał, B. Wolniewicz, *Ksenofobia i wspólnota*, wyd. cyt., s. 163–165.

⁴² Por. J. Smakulska, *Stanowisko Bogusława Wolniewicza w kwestii eutanazji*, „Archeus. Studia z bioetyki i antropologii filozoficznej” X, 2009, s. 45–61.

⁴³ Zob. *FiW* II, 246–247.

częścią odpowiedzi na trudne pytanie, jak żyć rozumnie w bezrozumnym świecie. Odpowiedź jest surowa i wolelibyśmy, żeby była inna. Ale nikt nas nie pyta, co byśmy woleli⁴⁴. Zresztą nie tylko śmierć, ale i całe życie człowieka jest walką i cierpieniem, dlatego rozum podpowiada, że należy człowiekowi oszczędzić stanów terminalnych. Złagodzenie cierpienia z tym związanego jest, zdaniem filozofa, ostatnią linią obrony człowieka. Procesy fizjologiczne organizmu związane z umieraniem jakże często odbierają człowiekowi godność, zaś możliwość eutanazji oznacza, że nie musimy być skazani na okrutne poniżenie. Co więcej, eutanazja jest „moralnie czysta”⁴⁵, ponieważ każdy decyduje sam za siebie, w swoim sumieniu, nie jest do niczego nakłaniany; to przeciwnicy eutanazji chcą decydować za innych.

Ulżenie cierpieniu człowieka w jego ostatnich chwilach jest więc tym, co nakazuje rozum; zaś sprzeciw wynika jedynie ze złej woli. „Według słynnej definicji starożytnych człowiek – inaczej niż zwierzęta i niż bogowie – jest to stwór rozumny i śmiertelny. Z samej swej konstrukcji metafizycznej jest on zatem na deskach teatru świata postacią tragiczną. Jest w nim żywiołowy pęd życia – Bergsonowski *élan vital* – zwrócony stale ku jutru. (...) I ten pęd musi się nieuchronnie roztrzaskać o barierę, za którą żadnego jutra już nie będzie. To jest tragiczne. Po co więc i w imię czego powiększać jeszcze ów tragizm, nie dopuszczając, by zderzenie było choć trochę mniej twarde i brutalne?”⁴⁶. Nie należy więc odmawiać człowiekowi „łżejszego umierania”, gdy on sobie tego życzy, albowiem eutanazja to najrozumniejszy sposób zakończenia życia przepelnionego cierpieniem, a pozbawionego już nadziei i sensu. Wolniewicz – za swoim mistrzem Henrykiem Elzenbergiem – głosi, że wola eutanazji jest w człowieku zwycięstwem istoty duchowej nad istotą biologiczną, będącą źródłem strachu przed śmiercią, zwycięstwem ludzkiego rozumu nad biologicznym instynktem samozachowaw-

⁴⁴ FiW II, 246.

⁴⁵ FiW II, 235.

⁴⁶ FiW II, 246–247.

czym. Człowiekowi podejmującemu decyzję o zakończeniu swojego życia należy się podziw i szacunek⁴⁷.

„Eutanazja jest najrozumniejszym sposobem kończenia własnego życia, gdy staje się ono już tylko cierpieniem bez sensu i bez nadziei”⁴⁸ – powiada Wolniewicz i nie ulega wątpliwości, że takie stanowisko jest w pełni zbieżne ze stanowiskiem stoickim. Cechą charakterystyczną tej postawy jest uznanie, że samo cierpienie jako takie nie może być usprawiedliwieniem decyzji o odejściu z życia – cierpienie staje się warunkiem wystarczającym takiego usprawiedliwienia wtedy, gdy jego natężenie powoduje, iż człowiek nie jest zdolny spełniać swych ludzkich funkcji, a zatem życie staje się wyłącznie życiem biologicznym, czyli pozbawionym sensu. Rozważając problem moralnej dopuszczalności samobójstwa, stoicy myśliciele doszli do wniosku, że poczucie własnej godności nakłada na człowieka moralny obowiązek rezygnacji z życia, którego jakość tej godności go pozbawia. Wyrazicielem takiej postawy był m.in. rzymski stoik Lucjusz Anneusz Seneka, który wyraźnie podkreślał, że sam ujemny bilans przyjemności i przykrości doświadczanych w życiu nie może być usprawiedliwieniem samobójstwa; dopiero niemożność realizacji jakiegokolwiek ludzkiego celu czyni dalsze biologiczne trwanie bezcelowym, a więc bezsensownym. Porażające człowieka cierpienie może być jedną, aczkolwiek nie jedyną możliwą, z przyczyn takiego stanu. „Także ze względu na boleść nie zadam sobie gwałtu: umrzeć w ten sposób znaczy tyle, co dać się zwyciężyć. Gdybym wiedział wszelako, że będę musiał znosić boleść stale, odejdę – nie dla samego bólu, lecz dlatego, że

⁴⁷ Zob. **FiW** III, 177–178. Por. opinię J. Hartmana: „Prawie niemożliwością jest postawić się w sytuacji kogoś, kto cierpi tak bardzo, że pragnie śmierci. Nie wolno jednak uważać takich osób za niespełna rozumu, jak to się nieraz sugeruje. Byłoby to aroganckie w stosunku do człowieka, który z pełną świadomością i konsekwentnie twierdzi, że nie chce już dłużej żyć, gdyż nie może pogodzić się z fatalną jakością swego życia (...). Arogancją jest również twierdzenie, że żądanie śmierci lub pomocy w samobójstwie jest zawsze niemoralne. (...) Nie można też z góry potępiać wszystkich, którzy dopuścili się uśmiercenia kogoś, kierowani litością”; J. Hartman, *Bioetyka dla lekarzy*, wyd. cyt., s. 121–122. Zob. także, M. Szeroczyńska, dz. cyt., s. 107–125.

⁴⁸ **FiW** III, 177.

będzie mi przeszkadzał we wszystkim, co jest celem życia. Słaby to człowiek i tchórz, kto śmierć zadaje sobie z powodu bólu, ale głupi, kto żyje tylko po to, by znosić ból”⁴⁹. Wedle Seneki dobrem nie jest samo życie, lecz życie, którego jakoś jest godna człowieka. „Nie zawsze (...) należy życie przedłużać. Albowiem dobrem jest nie samo życie, tylko piękne życie. Dlatego mędrzec żyje tyle, ile żyć powinien, a nie tyle, ile żyć może”⁵⁰.

Wolniewicz również stoi na stanowisku, że życie nie jest wartością najwyższą, i wielokrotnie będzie to podkreślał. W jednym z wywiadów mówi: „Nie kwestionuję wartości życia w ogóle, ale życia w potwornym i całkowicie beznadziejnym cierpieniu”. Po czym na uwagę dziennikarza, że chrześcijaństwo nawet w takim życiu widzi sens i wartość, odpowiada emocjonalnie, z brutalną szczerością: „No to niech je sobie ogląda. Ja nie mam zamiaru. Łatwo tak mówić, jak się patrzy na nie z boku, a nie gdy samemu jest się w sytuacji człowieka umierającego. Cierpienie ma wielką wartość, bo oczyszcza i uszlachetnia duszę. Ale nie każde, lecz takie, z którego powstaje jakieś dobro. Z cierpienia człowieka beznadziejnie chorego nie powstaje żadne dobro”⁵¹. Zarazem podkreśla, tak jak i stoicy, że decyzja o odejściu z życia musi być podjęta w poczuciu odpowiedzialności. Seneka twierdził: „Nawet gdy rozum doradza zakończenie żywota, nie należy iść za tym popędem bez zastanowienia się czy za skwapliwie. Człowiek odważny i mądry powinien nie uciekać z życia, ale wychodzić”⁵². Wolniewicz w cytowanym wywiadzie uznając, że człowiek ma prawo odebrać sobie życie, gdy mu ono zbrzydnie, zastrzega: „Jednak pod pewnymi warunkami: na przykład, że nie osieroci dzieci. Opieka nad dziećmi jest jedną z wartości ważniejszych od życia. To, że komuś obrzydła egzystencja, nie jest wystarczającym powodem, aby zostawiać dzieci na sie-

⁴⁹ Lucius Annaeus Seneca, *Listy moralne do Lucyliusza*, 58, 36; tłum. W. Kornatowski, PWN, Warszawa 1961, s. 205–206.

⁵⁰ Tamże, 70, 4; wyd. cyt., s. 257.

⁵¹ FiW II, 301. Wzmiankowany wywiad ukazał się pod tytułem *Ku nowej religii* w miesięczniku muzycznym „Brum” 9, 1996. Por. FiW II, 236–237.

⁵² Seneca, *Listy moralne do Lucyliusza*, 24, 25; wyd. cyt., s. 93.

rocy los. Kto jednak jest wolny od takich ograniczeń, ma wolną drogę⁵³. Poczucie odpowiedzialności zbliża postawę Wolniewicza do postawy stoickiej.

Wolniewicz podkreśla, że przeciwnicy prawa do śmierci nie podali jak dotychczas dobrych argumentów sprzeciwu⁵⁴; jednak bardzo zaciekle bronią swoich poglądów i gotowi są do narzucenia ich innym choćby siłą, bo też wytaczane przez nich argumenty to paralogizmy, za którymi kryją się doktrynerstwo lub małoduszność. Źródła takiej postawy są, zdaniem filozofa, różne. Może to być brak wyobraźni, współczucia lub po prostu zwykły strach biorący się z niemożności zrozumienia, jak można z niezbędną ku temu odwagą i determinacją wyjść naprzeciw śmierci⁵⁵. Cierpienie człowieka tylko wtedy ma moc oczyszczania duszy, gdy życie w cierpieniu ma jeszcze sens. Można jednak wyznaczyć granicę, po przekroczeniu której straszne i bezsensowne cierpienie traci wartość moralną. Jeżeli zatem umierający ma wolę odejścia z życia, należy przychylić się do jego prośby; jeżeli człowiek znajdujący się w takiej beznadziejnej sytuacji chce umrzeć, nikt nie ma prawa mu tego zabronić⁵⁶.

W środowisku lekarskim widoczna jest statystycznie średnio większa niż w społeczeństwie niechęć do eutanazji. Nie wynika to ze szczególnie wysokiego poziomu moralności czy religijności, gdyż lekarze nie różnią się pod tym względem od ogółu społeczeństwa. Wolniewicz wymienia kilka powodów oporu wobec eutanazji wśród lekarzy. Pierwszy to obawa przed komplikacjami prawnymi i życiowymi⁵⁷. Małoduszność lekarzy polega na ich strachu przed zalegalizowaniem eutanazji. A przecież legalizacja eutanazji nie jest równoznaczna z obowiązkiem przyśpieszania śmierci pacjenta nałożonym na lekarza, lecz nadaje mu jedynie prawo uczynienia tego,

⁵³ FiW II, 300.

⁵⁴ Zob. wyczerpujący przegląd stanowisk przeciwników eutanazji w: M. Szeroczyńska, dz. cyt., s. 67–100.

⁵⁵ Zob. FiW II, 235–236.

⁵⁶ Zob. FiW II, 237.

⁵⁷ Zob. FiW II, 239.

o ile czyn ten nie będzie sprzeczny z jego sumieniem. Pomimo że lekarze chcieliby mieć w tej kwestii najwięcej do powiedzenia, to ich rola nie jest kluczowa, gdyż cały problem ostatecznie sprowadza się do dostępności potrzebnych do eutanazji odpowiednich środków farmakologicznych. Zatem kwestia ta nie ma charakteru medyczno-szpitalnego, lecz apteczno-prawny. Najodpowiedniejszym miejscem do umierania jest własny dom człowieka, więc lekarz może być w ogóle zbędny⁵⁸. Po drugie, bez wątplenia lekarze są nieprzygotowani do tego zadania, są kształceni wyłącznie w kierunku przedłużania życia. Należy też zauważyć, że medycyna jako dyscyplina naukowa zjawiskiem śmierci jak dotąd się nie interesowała, lub przynajmniej w niewielkim stopniu. Trzeci powód to odbieranie eutanazji w codziennej praktyce zawodowej jako zbyt wielkiego i niewspółmiernego ciężaru do korzyści, jaką przyniosłaby ona pacjentowi. Czwarta przyczyna to traktowanie prośby o eutanazję jako nedorzecznosci, ponieważ lekarze stale obserwują kurczowe trzymanie się życia przez umierających pacjentów. Najważniejszym jednak powodem oporu wobec eutanazji, zdaniem filozofa, jest zwykły lęk. Zgoda na odebranie sobie życia jest samobójstwem, a każde samobójstwo ujawnia grozę samego życia: „uderza w nas jak młotem, że życie może być człowiekowi straszniejsze niż śmierć. W eutanazji staje widomie przed oczami niesamowitość świata. O niej zaś wolałoby się nie wiedzieć, a skoro już się wie – to zapomnieć”⁵⁹. Lekarze podają wiele różnych kontrargumentów, ale ta wielość jedynie ukazuje nierzetelność ich argumentacji. Powołują się na sprzeczność z etyką lekarską, przysięgą Hipokratesa, z prawem Bożym, mówią o naruszeniu „świętości życia”, o zagrożeniu nadużyciami, a nawet twierdzą, że eutanazja jest zbędna. Wolniewicz ze swej strony powołuje się na samą logikę i stwierdza, że wystarczy przynajmniej jeden dobry argument, a pozostałe stają się zbędne. Wielość argumentów osłabia argumentację⁶⁰.

⁵⁸ Zob. **FiW III**, 179.

⁵⁹ **FiW II**, 241.

⁶⁰ Zob. **FiW III**, 166.

Sprzeciw środowiska lekarskiego musi jednak z czasem zniknąć. Wolniewicz już teraz dostrzega symptomy takiej zmiany⁶¹. Przytacza wypowiedź znanego profesora medycyny, który w dyskusji argumentuje przeciwko uczestniczeniu lekarzy w procedurach eutanazyjnych, zarazem jednak jest przekonany, że w jakiejś perspektywie czasowej i sama eutanazja, i udział w niej lekarzy będą powszechnie akceptowane. Jednocześnie zaś na pytanie, jak postąpiłby w swoim własnym przypadku, odpowiada, że w stanie nieuleczalnej choroby dokonałby sam na sobie aktu eutanazji, sięgając po odpowiednie środki chemiczne. Na zwróconą mu uwagę, że odmawia innym prawa do tego, co przyznaje samemu sobie, nie znajduje właściwej odpowiedzi i przyznaje, że odpowiedzieć nie umie, a właściwie nie chce odpowiedzieć. Wolniewicz widzi w tym uznaniu przez lekarza własnej niekonsekwencji i stosowania podwójnej miary oznakę, że w przyszłości zmiana nastawienia jest nieunikniona. Nie znaczy to jednak, że lekarze dokonywać będą aktów eutanazyjnych. Wolniewicz postuluje w istocie oddzielenie eutanazji od medycyny, wpisując swoje stanowisko w kontekst religijnych aspektów problematyki eutanazji. Eutanazja jest bowiem także sprawą wiary, gdyż jej zwolennicy i przeciwnicy to ludzie innej wiary, czyli innego stosunku do własnej śmiertelności⁶². Najpierw więc musi zmienić się stanowisko religijne i dopiero wówczas zmieni się stanowisko świata lekarskiego, choć nie jako akceptacja udziału lekarza w akcie eutanazji, lecz jako moralna akceptacja samego czynu. Do przekonania o nieuchronności zmiany nastawienia wobec problemu eutanazji prowadzi Wolniewicza analiza argumentów strony przeciwnej⁶³.

Jeden z głównych argumentów moralistyki chrześcijańskiej przeciw dopuszczalności eutanazji, o charakterze jawnie teologicznym, opiera się na fakcie, że eutanazja jest rodzajem samobójstwa. Wnioskuje się, że ponieważ życie ludzkie jest własnością Boga, to

⁶¹ Zob. *FiW* III, 166–167.

⁶² Zob. *FiW* III, 179.

⁶³ Zob. *FiW* III, 179–183.

każde samobójstwo, a więc i eutanazja, jest niedopuszczalne. Tego rodzaju argumentacja, przejęta z tradycji orfickiej, występuje już u Platona, jednak – co Wolniewicz podkreśla – nie ma jej w Biblii, w której pojawiają się nawet pozytywne postacie samobójców. Oczywiście zakaz samobójstwa należy do tradycji Kościoła, ale z tej racji wiąże jedynie jego wyznawców i nie może być narzucany prawu państwowemu. Ponadto chrześcijanin musi uznać, że nie tylko życie, ale także los choroby znajduje się całkowicie w ręku Boga; jeżeli więc samobójstwo jest sprzeczne z wolą Boga, to należałoby konsekwentnie uznać, że cała medycyna, wszelka działalność lecznicza, jest sprzeczna z boską wolą. Wskazując na tę niekonsekwencję, Wolniewicz wzmiankuje, że jest ona tym bardziej rażąca w obecnych czasach: „W naszych nieteologicznych czasach powoływanie się na wolę bogów to za mało, by przeciwstawić się biotechnologii”⁶⁴.

Przeciwnicy eutanazji podają także argument o charakterze utylitarnym, akcentując potencjalne zagrożenia wynikające z zalegalizowania eutanazji. Legalizacja własnej eutanazji miałaby, zdaniem jej przeciwników, torować w świadomości społecznej drogę do eksterminacji ludzi starych, niedołączonych, kalekich, czyli wszystkich uciążliwych społecznie. Wolniewicz nie zaprzecza, że nadużycia mogą się zdarzać, lecz przecież nie jest to wystarczającym powodem zakazu eutanazji. W społeczeństwie nadużywane są wszelkie prawa i instytucje, ale nie prowadzi to do ich likwidacji; nikt nie proponuje zamykania linii lotniczych, aby w ten sposób ustrzec się przed atakami ze strony terrorystów, czy uchylenia prawa tworzenia zrzeseń religijnych, skoro różni oszuści prawo to wykorzystują. Z pewną dozą sarkazmu filozof zauważa, że bardziej zagrożona przestępczością jest praktyka transplantacyjna, zwłaszcza w kontekście stosowania zasady tzw. zgody domniemanej, ale w tym wypadku argumentu z „potencjalnych zagrożeń” nie używa się⁶⁵.

⁶⁴ FiW III, 180.

⁶⁵ Ten podany przez Wolniewicza przykład związany jest oczywiście z jego stanowiskiem w kwestii oceny moralnej chirurgii transplantacyjnej. Będzie o tym mowa w następnym punkcie niniejszego rozdziału.

Świadczy to, że przeciwnicy eutanazji stosują podwójną miarę, mówiąc o potencjalnych zagrożeniach tylko wówczas, gdy jest to dla nich wygodne. Postawa taka jest i nielogiczna, i nieuczciwa⁶⁶.

Niektórzy protestują przeciw eutanazji, gdyż sądzą, że jest niepotrzebna, i uzasadniają to trzema przesłankami. Twierdzą, po pierwsze, wbrew danym empirycznym, że można zlikwidować każdy ból. Wolniewicz odpowiada, powołując się na literaturę medyczną, że nie jest to prawdą. Zwolennicy eutanazji nie chcą jej legalizacji dla tych przypadków, w których ból daje się zlikwidować czy choćby znacząco zmniejszyć, lecz wyłącznie dla takich, w których nie da się zlikwidować cierpienia i „umierającemu pozostaje tylko wycie”⁶⁷. Druga przesłanka także nie przekonuje, a mianowicie, ponoć żaden z pacjentów hospicjów nie domagał się śmierci. Być może i nie domagał się, odpowiada Wolniewicz, ale to dlatego, że wiedział, iż ze strony personelu nie może spodziewać się litości połączonej z odpowiednią odwagą. Po trzecie, udoskonalenie opieki medycznej ma rzekomo zapewnić „komfort umierania”. Takie twierdzenie jest gruboskórne i makabryczne w swej wymowie, ale przede wszystkim nie jest prawdziwe. Opieka paliatywna nigdy doskonała nie będzie, a przynajmniej nie dla wszystkich, gdyż nigdy nie będzie wystarczająco dużo środków i nigdy nie będzie wystarczająco dużo dobrej woli.

Wolniewicz nie stawia pytania, czy medycyna odkryje kiedyś metody eliminowania wszelkiego bólu fizycznego. Być może uważa takie pytanie za niezasadne, jako że nie mamy podstaw do formułowania racjonalnych prognoz w tym zakresie. A być może uznaje, że ból fizyczny zawsze będzie towarzyszył człowiekowi, bo taka jest natura tego świata. Ważne jest to, że tu i teraz mamy do czynienia z bólem, którego usunąć się nie da, a którego natężenie zabija

⁶⁶ Wolniewicz nie wyklucza, że kiedyś znowu może dojść do uśmiercania osób społecznie uciążliwych. Nie będzie to jednak rezultatem stosowania eutanazji, lecz konsekwencją np. przeludnienia globu lub biotechnologicznego uprzedmiotowienia ciała ludzkiego i poddania go zabiegom inżynierii genetycznej. To stanowisko jest niewątpliwie wyrazem Wolniewicza pesymistycznej wizji świata i natury ludzkiej. Kwestia ta zostanie omówiona w dalszych częściach pracy.

⁶⁷ FiW III, 182.

niejako człowieczeństwo cierpiącego człowieka. Filozofowi nie chodzi przy tym jedynie o sam fenomen bólu fizycznego redukującego świadomość człowieka do samego przeżywania cierpienia. Ważny jest bowiem także aspekt moralny takiej sytuacji, wyrażający się w pozbawieniu człowieka jego naturalnej, ludzkiej godności. „Nie chodzi tylko o udrgękę fizyczną, choć ona sama stanowi wystarczający powód do legalizacji. Równie ważne jest sponiewieranie moralne umierającego: jego zniedołężnienie, całkowite zdanie na innych, często świadomość, że cuchnie. Pozostaje mu tylko czekać, kiedy się to wreszcie skończy, i co jeszcze przedtem przyniesie. Wiadomo zaś, że nie przynosi nigdy nic dobrego – poza zgonem, oczywiście”⁶⁸.

Widać wyraźnie, jak bardzo stoicka jest postawa Wolniewicza. Ale dodać należy, że jest to stoicyzm na miarę naszych czasów – czasów rozwoju medycyny dysponującej niewyobrażalnymi jeszcze do niedawna możliwościami. Na tym tle tym bardziej widoczne się staje i tym bardziej jako rażące się wydaje to, że medycyna czegoś jeszcze nie może, albo nawet nigdy nie będzie mogła człowiekowi zapewnić. Sytuacja taka prowadzi do przekonania, że jeżeli medycyna nie może zapobiec cierpieniu odzierającemu człowieka z jego godności, to człowiek ma moralne prawo rezygnacji z życia. Stoicy stawiali tę kwestię znacznie bardziej radykalnie: człowiek ma w takiej sytuacji nie tylko moralne prawo, ale wręcz moralny obowiązek odejścia z życia. Wolniewicz nie ujmuje problemu w tym aspekcie, nie ma w jego rozważaniach twierdzeń, które wskazywałyby, że uznaje on istnienie moralnej powinności odejścia z życia w określonych sytuacjach. Można więc powiedzieć, że stoicyzm Wolniewicza jest jakby słabszą wersją stoicyzmu klasycznego.

Argumenty przeciwko zalegalizowaniu eutanazji nie są więc przekonujące. Pojawiają się też argumenty rażąco nielogiczne⁶⁹.

⁶⁸ Tamże.

⁶⁹ Wolniewicz przytacza taki logicznie wadliwy argument wysunięty w jednej z gazet. Dziennikarz argumentował, że jeśli przyzna się człowiekowi prawo do decydowania o własnym życiu, to może to prowadzić do uznania, że człowiek ma prawo decydować o cudzym życiu. Wolniewicz komentuje, że wedle takiego schematu

Tym mocniej jawi się więc pytanie, jaki jest istotny powód tego zdecydowanego sprzeciwu. Zdaniem Wolniewicza pierwotną przyczyną sprzeciwu jest zasadnicza zmiana w hierarchii wartości. Otóż od połowy XX wieku w cywilizacji Zachodu najwyższą wartością stało się życie ludzkie. Przepisanie życiu wartości najwyższej nie zostało nigdy bliżej wyjaśnione czy uzasadnione, traktowane jest bowiem coraz powszechniej jako nieodparta oczywistość. Życie jako wartość najwyższa to, zdaniem filozofa, przejaw nowej wiary: bałwochwalczej apoteozy życia⁷⁰. Wyznawcy nowej wiary chcą żyć jak najdłużej, a cena nie gra żadnej roli. Jeżeli życie znajduje się na szczycie hierarchii wartości, to w takim razie śmierć musi być dla nich największym złem, najczarniejszą złąmą ludzkiego losu; w takim razie uważają, że celowi przedłużania swojego życia mogą bez skrupułów poświęcić wszystko inne. Tę nową wiarę Wolniewicz proponuje nazwać biolatrią, czyli ubóstwieniem życia biologicznego.

Wyznawcy biolatрии nie są skłonni stawiać, świętokradczego zapewne w ich rozumieniu, lecz nieodparcie narzucającego się pytania, czyje życie jest najważniejsze i dla kogo jest „najwyższą” wartością? Biolatria w odpowiedzi na to pytanie odkrywa swój monstrualny egotyzm, kult własnej osoby, gdyż ta odpowiedź brzmi: dla każdego jego własne życie jest wartością najwyższą. Eutanazja jest zatem najsilniejszą z możliwych negacją biolatрии. Kwestionuje ona bowiem życie jako najwyższą wartość, ponieważ opiera się na przekonaniu, że życie człowieka może utracić sens, a wtedy nie warto go kontynuować, lecz należy skrócić bezsensowną mękę człowieka, gdy ten ma taką wolę. Biolatrzy są przerażeni perspektywą śmierci, pogodzenie się z nią uważają za coś niepojętego, albowiem lega-

można by wnioskować, że jeśli przyzna się człowiekowi prawo do decydowania o wydawaniu własnych pieniędzy, to może to prowadzić do uznania, że człowiek ma prawo decydować o wydawaniu cudzych pieniędzy. Wyjaśnia też, że podstawą błędu jest niedostrzeganie odmienności sytuacji: decydować o własnym dobru mogą zawsze, jeśli nie ogranicza mnie jakiś wyraźny zakaz, natomiast decydować o cudzym dobru mogą tylko wtedy, gdy zostało mi udzielone wyraźne przyzwolenie. (FiW III, 182–183).

⁷⁰ Zob. FiW III, 163–164.

lizacja eutanazji oznacza akceptację faktu, że człowiek przychodzi na świat, po jakimś czasie odchodzi, a pozostanie na stałe możliwe nie jest. Wyznawcy biolatrii wolą kurczowo trzymać się złudzenia, że śmierć można odraczać.

W cywilizacji Zachodu świadomość człowieka staje się obszarem fundamentalnych zmian dotyczących stosunku do śmierci. Pozornie wydaje się, że zmiana ta bierze się z dominacji utylityzmu, jednak w istocie zmiany te mają charakter religijny, są oznaką zaniku ducha chrześcijaństwa. W chrześcijaństwie wartością najwyższą jest chwała boża, a nie życie, które tylko wtedy ma sens i wartość, gdy człowiek czynną postawą głosi chwałę bożą; samo trwanie biologiczne jest niewystarczające, jako że życie człowieka pozbawione nadnaturalnego sensu to tylko „marność nad marnościami”. Biolatria ze swego ducha ma charakter pogański, chrześcijaństwo natomiast akcentuje znikomość życia⁷¹.

Jednakże Kościół – twierdzi Wolniewicz – ulega wpływowi naszych czasów. Przejawia się to między innymi właśnie w potępianiu eutanazji i umiejscawianiu jej zwolenników w „kulturze śmierci”. Kościół potępiając eutanazję, musi uciekać się do inwektyw z powodu braku dobrych kontrargumentów. Nie są przekonujące wywody o absolutnym zakazie eutanazji, wynikającym jakoby z moralnego nakazu nienaruszalności życia ludzkiego. Kontrastują one jaskrawo z makabrycznymi nieraz realiami umierania, ich wydźwięk jest co najmniej fałszywy, a może wręcz zabrzmieć jako nagrywanie się z konania. Cierpienie ma niewątpliwie wartość moralną – oczyszcza i uszlachetnia duszę – zatem encyklika *Evangelium vitae* słusznie potępia hedonizm i utylityzm. Należy jednak pamiętać, że czasami cierpienie traci swoją wartość, a w związku z tym należy odróżniać hedonizm obronny, jako właśnie obronę przed cierpieniem, od hedonizmu zaborczego, który postuluje jedynie zwiększanie przyjemności⁷². Jeżeli dobijamy zdychające konie i psy, kierując się współczuciem, to tym bardziej ten najbardziej

⁷¹ Zob. FiW III, 184–186 i 258.

⁷² Zob. FiW II, 236–237.

ludzki odruch winniśmy odnieść do człowieka konającego w męce. Hierarchowie kościelni powinni zatem zadać sobie pytanie, czy rzeczywiście ważniejsza jest miłość życia od miłości bliźniego. Zdaniem Wolniewicza jest to zasadnicze pytanie, przed którym staje obecnie chrześcijaństwo⁷³.

Zarazem Wolniewicz ocenia, że chrześcijaństwo ulega potędze biolatryi. Uznanie podstawowego dogmatu biolatryi – tezy, iż życie jest najwyższą wartością – może być jakąś formą obrony Kościoła przed silnym naporem współczesności, jako że ani w Piśmie św., ani w tradycji nie znajdujemy poparcia dla akceptacji tej tezy. Filozof uważa, iż wynik walki jest już z góry rozstrzygnięty, mianowicie Kościół pozostaje na pozycji przegranej wobec narastającego kontrastu cywilizacyjnego między całą biotechnologią i inżynierią genetyczną, a śmiercią jako „zwierzęcym zdychaniem jak w epoce kamiennej”⁷⁴. To dlatego Kościół nie jest zdolny wypracować jakiegokolwiek strategii⁷⁵.

Wolniewicz sądzi także, iż przyczyna tak mocnego sprzeciwu Kościoła wobec eutanazji wynika zapewne w równej mierze z przeczucia, że zmieniający się stosunek do śmierci jest zarodkiem jakiejś nowej religii. Encyklika *Evangelium vitae* dobro jako życie przeciwstawia złu jako śmierci, a „kulturę życia” przeciwstawia „kulturze śmierci”, ale w treści samej encykliki można odnaleźć symptomy zmieniającego się poglądu na kwestię eutanazji. Pomimo jej bezwzględnej potępienia, dopuszczone są pewne jej formy, na przykład rezygnacja z uporczywej terapii, gdy stosowanie danych zabiegów przestało być adekwatne w konkretnej sytuacji chorego, czyli jest niewspółmierne do uzyskiwanych rezultatów terapii. Filozof zauważa, iż mówiący o tym tekst encykliki celowo jest niejasny, co uniemożliwia dobrą interpretację. Dlatego wnioskuje, iż encyklika przedstawia fazę przejściową wielkiego przewrotu duchowego, którego początków jesteśmy świadkami⁷⁶.

⁷³ Zob. FiW III, 176.

⁷⁴ FiW II, 244.

⁷⁵ Zob. FiW III, 185.

⁷⁶ Zob. FiW II, 244–245.

Zapowiedzią tego przewrotu jest coraz bardziej masowy ruch na rzecz eutanazji, przez który Wolniewicz rozumie „ogół działań społecznych i politycznych, zmierzających do zalegalizowania eutanazji własnej; to znaczy do uznania za niekaralną pomocy, która udzielana jest osobie beznadziejnie chorej w jej własnowolnym zakończeniu życia”⁷⁷. Filozof powołuje się tutaj na wyniki sondaży wskazujące, że nawet w krajach katolickich, takich jak Polska, zdecydowana większość respondentów popiera legalizację eutanazji. Statystyki takie odzwierciedlają torowanie drogi w świadomości ludzi dla możliwości decydowania o własnej śmierci, pomimo sprzeciwu Kościoła. Píše Wolniewicz: „Ruch na rzecz eutanazji jest wyrazem głębokich przemian, jakie dokonują się w świadomości społecznej Zachodu pod naciskiem cywilizacji naukowo-technicznej. (...) Coraz więcej spraw, które dotąd rozstrzygał los, staje się przedmiotem świadomego wyboru. Inwazja biotechnologiczna w ludzkie ciało – jak operację tę określa celnie Lem – zmienia nasz obraz świata i nasz system wartości. (...) Coraz bardziej dramatyczny staje się kontrast między biotechnologiczną racjonalnością a zwierzęcym dogorywaniem. Na dalszą metę nie da się go utrzymać: przeciwwagą dla biotechnologii nie może być mitologia, choćby najszacowniejsza”⁷⁸. Przedłużanie życia człowieka poza pewien punkt istnienia, w którym z człowieka uszła już jego dusza, owa arystotelesowska entelechia, jest już jedynie „ponurym non-sensem”⁷⁹.

Wzmacniający się ruch na rzecz eutanazji musi, zdaniem Wolniewicza, doprowadzić do powstania jakiejś nowej formy religijności, albowiem religia i śmierć są ze sobą nierozzerwalnie związane. Wolniewicz pisze, że „korzeniem wszelkiej religii jest śmierć”⁸⁰, zaś religią jest „wszystko, co pozwala człowiekowi uporać się ja-

⁷⁷ FiW III, 178.

⁷⁸ FiW III, 178–179.

⁷⁹ FiW III, 178.

⁸⁰ FiW II, 241. Do zagadnienia tego powrócimy w podrozdziale poświęconym fenomenowi śmierci.

koś z własną śmiertelnością”⁸¹. Zwolennicy i przeciwnicy eutanazji mają inny stosunek do śmierci, a sam pogląd na śmierć ma charakter religijny. Jeżeli jakaś religia zmienia swój stosunek do eutanazji, zmienia zatem swój stosunek do śmierci i staje się w ten sposób nową religią. W związku z tym powszechna akceptacja eutanazji wiązałaby się z olbrzymim przewrotem religijnym. Kościół najwidoczniej zdaje sobie z tego sprawę i między innymi stąd silny opór. Zgoda na eutanazję, czyli zmiana stosunku do śmierci, musi pociągać za sobą zmianę czucia religijnego, więc sama substancja wiary podlegać będzie przemianie. Oczywiście nie dokona się to w krótkim okresie, gdyż formy religijności i przywiązanie do symboli są wynikiem długiej tradycji, a cechą ludzkiej natury jest przywiązanie do obyczaju. Konwersja religijna będzie miała miejsce dopiero wówczas, gdy nowa religia znajdzie odpowiednio dużą liczbę wyznawców. Należy również brać pod uwagę fakt, iż pozytywne nastawienie do eutanazji jest nie tylko zmianą postrzegania śmierci, lecz także i samego życia. Polega między innymi na uświadomieniu sobie, że nie ma znaczenia, czy nasze życie potrwa trochę dłużej lub trochę krócej, więc przedłużanie go poza sensowną granicę wyznaczoną cierpieniem i upokorzeniem nie ma sensu⁸².

Nowa religia, tak jak każda inna, potrzebuje własnej liturgii, czyli uroczystego rytuału. Liturgia jako rdzeń kultu jest niezmienna i ściśle uregulowana ceremoniałem. Nie jest możliwe ani zaplanowanie, ani sztuczne wytworzenie liturgii, lecz przeciwnie – to z biegiem czasu rytuał powstaje w sposób naturalny. W przypadku eutanazji ta „liturgia eutanazyjna” skupiałaby się wokół dobrowolnego przyspieszenia własnej śmierci przez cierpiącego człowieka. Warunkiem koniecznym takiej liturgii byłoby oddzielenie aktu eutanazji od medycyny, ponieważ ów akt nie jest jednym z zabiegów medycznych. Pozostaje oczywiście związek pośredni, gdyż medycyna umożliwia praktyczną realizację eutanazji. W związku z tym należy przyznać różne kompetencje medycynie praktycznej i teo-

⁸¹ Tamże.

⁸² Zob. FiW II, 241–243.

retycznej. Teoretyczna, jako dyscyplina naukowa, jest jedynie działem biologii ssaków. Zatem jej zadaniem byłoby znalezienie odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób człowiek może godnie i humanitarnie umrzeć. Zaś rolą medycyny praktycznej byłaby rzetelna ocena stanu zdrowia fizycznego i psychicznego osoby wyrażającej chęć eutanazji. Farmaceuta mógłby na podstawie tej oceny sprzedać cierpiącemu potrzebny specyfik. Eutanazja jest obrzędem, a nie zabiegiem medycznym. Protestujący przeciw niej lekarze, twierdzi Wolniewicz, nie zdają sobie z tego sprawy.

Wolniewicz zakłada, że w przyszłości coraz powszechniejsze stawać się będzie odczucie, że sama długość życia nie ma istotnego znaczenia. Tak twierdzili dawniej stoicy; na przykład Seneka głosił: „piękno życia nie zależy od jego długości, ale od sposobu wykorzystania”⁸³. Niewątpliwie nasz filozof powtarza tu, niekoniecznie w sposób świadomy, stanowisko stoickie. Można jednak wątpić, czy ta postawa stanie się postawą człowieka przyszłości; przecież sam Wolniewicz mówi o swoistym kulcie życia, o pragnieniu przedłużania życia za wszelką cenę, czego wyrazem ma być m.in. powszechne zaakceptowanie chirurgii transplantacyjnej. Zapewne więc należałoby rozumieć jego stanowisko jako przekonanie, że w przyszłości powszechne stanie się przeświadczenie, że nawet krótkiego życia nie warto przedłużać kosztem nieusuwalnego cierpienia. Ale czy taka postawa rzeczywiście przyczyni się do powstania jakiejś nowej religijności eutanazyjnej z właściwą dla niej obrzędowością? Nie wydaje się, aby przewidywanie Wolniewicza co do owej religijności dało się racjonalnie uzasadnić.

Zwróćmy zresztą uwagę na pewną zbieżność przewidywania Wolniewicza z opisem zamieszczonym w fantastycznej opowieści *Utopia* autorstwa Tomasza More’a (1478–1535). W swym projekcie idealnego ustroju społecznego More przedstawia organizację systemu lecznictwa. Warto zacytować obszerny fragment: „Chorych (...) pielęgnują z wielką miłością; nie żałują im ani lekarstw, ani odpowiedniego pożywienia, byleby przywrócić im zdrowie. Spie-

⁸³ Seneca, *Listy moralne do Lucylusza*, 49, 10; wyd. cyt., s. 165.

szą z pociechą nawet nieuleczalnie chorym: czuwają przy nich, rozmawiają z nimi, wreszcie starają się, jak mogą, sprawić im ulgę. Lecz gdy z nieuleczalną chorobą łączą się ustawiczne gwałtowne cierpienia, wtedy odwiedzają chorego kapłani i urzędnicy i poddają mu najlepszą według ich przekonania radę: wykazują mu, że ponieważ nie może spełniać żadnych obowiązków, których wymaga życie, więc przeżył już niejako swą śmierć i teraz jest już tylko przykrym ciężarem dla innych i dla siebie; nie powinien więc dłużej pozwalać, aby wyniszczała go straszna choroba, lecz raczej winien odważnie umrzeć, gdyż życie jest dla niego męką; niech więc z otuchą w sercu albo sam uwolni się od tego smutnego życia, jakby od więzienia i tortur, lub zgodzi się, by inni go wyzwolili; postępek jego będzie rozumny, gdyż przez śmierć swą nie okaże wzgardy wobec dobrodziejstw życia, lecz przerwie tylko swą mękę; będzie to nawet akt woli zgodny z pobożnością i religią, ponieważ słucha on w tej sprawie rady kapłanów, pośredników boskich. Ci, którzy dadzą się namówić, kończą życie przez dobrowolne wstrzymanie się od jedzenia, lub sztucznie uśpieni umierają bez żadnego czucia. Lecz wbrew woli nikogo nie pozbawiają życia; jeśli nieuleczalnie chory chce dalej żyć, pielęgnują go z taką samą jak innych troskliwością”⁸⁴.

W powyższym cytacie widać wyraźne podobieństwo, ale widać też znamienne różnice. Podobieństwo zawiera się w kontekście religijnym procesu eutanazyjnego: w opisie More’a, tak jak i w przewidywaniu Wolniewicza, eutanazja wpisana zostaje w kontekst religijny. Ważniejsza jest jednak różnica, która wyraża się w odmiennej roli lekarza. W wizji More’a, jeśli lekarz ocenia stan pacjenta jako beznadziejny, to kapłani przekonują chorego, iż powinien podać się eutanazji, a gdy ten się zgadza, wówczas lekarz uśmierca go bezboleśnie. Wolniewicz nie przewiduje dla lekarzy takiej roli. Ale czy dopuszcza możliwość, że – tak jak w wizji More’a – w owym przewidywanym kontekście religijnym kapłani spełniać będą funkcję perswazyjną, a sama atmosfera religijna faktycznie wywierac

⁸⁴ Thomas More, *Utopia*, tłum. K. Abgarowicz, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1954, s. 152.

będzie presję na poddanie się eutanazji? Ten aspekt zagadnienia nie został przez Wolniewicza zauważony, a przynajmniej nie został podjęty.

Nie porusza też Wolniewicz innego aspektu problemu, tego mianowicie, że eutanazja jest z istoty swej samobójstwem wspomaganym. Wprawdzie starożytni wyznawcy postawy stoickiej korzystaliby z pomocy przy popełnieniu samobójstwa, np. zlecając lekarzowi podcięcie żył, z reguły jednak mędrzec stoicki sam przerywał swoje życie. Człowiek współczesny, jeśli nawet jego stan fizyczny na to pozwala, odrzuca tradycyjne metody popełniania samobójstwa jako zbyt brutalne i żąda fachowej pomocy w szybkim i bezbolesnym przerwaniu życia. To żądanie pomocy staje się tak dalece oczywiste, że zwolennicy eutanazji zaczynają faktycznie traktować ją jako jedno z praw człowieka. Ale uznanie prawa do eutanazji za prawo człowieka może prowadzić do uznania jej za końcowy etap procesu leczenia, a tym samym do nałożenia na lekarza obowiązku uczestniczenia w niej⁸⁵. Czy nie pozostawałoby to zatem w sprzeczności z postulowanym przez Wolniewicza oddzieleniem działań eutanazyjnych od działań medycznych? Szkoda, że filozof nie podjął tego wątku. Jest to problem coraz bardziej aktualny, ponieważ coraz częściej ustawodawstwa krajów europejskich zaczynają legalizować eutanazję i czynną rolę lekarza w procesie eutanazyjnego przerywania życia⁸⁶. W Holandii – kraju, który najdalej posunął się w procesie legalizacji eutanazji – powszechnie przyjęta jest definicja eutanazji jako pozbawienia pacjenta życia na jego żądanie przez lekarza⁸⁷.

Przed wszystkim jednak należy postawić pytanie, jaka jest ostateczna podstawa, na której Bogusław Wolniewicz opiera swoją

⁸⁵ Zob. na ten temat: J. Kopania, *Boski sen o stworzeniu świata*, Trans Humana, Białystok 2003, s. 111–119.

⁸⁶ Na temat aspektów prawnych zob. obszernie omówienie w: M. Szeroczyńska, dz. cyt., s. 141 i nast., a omówienie skrótowe i zwięzłe w: T. Pietrzykowski, *Spór o eutanazję*, wyd. cyt., s. 48–80.

⁸⁷ „...the active killing of a patient at his or her request by a physician”; M. A. M. de Wachter, *Active Euthanasia in the Netherlands*, „Journal of the American Medical Association” 262, 23, 1989, s. 3316.

tezę o moralnej akceptowalności eutanazji. Otóż wydaje się, że tworzą ją dwa zasadnicze argumenty. Po pierwsze, moralne przyzwolenie na eutanazję jest przyzwoleniem na przerwanie nieusuwalnego cierpienia, które odbiera człowiekowi jego ludzką godność. Wolniewicz nie przypisuje zatem cierpieniu wartości samej w sobie, a zapewne można uznać, że w ogóle za wartość je nie uważa. Naturalną ludzką reakcją jest usuwanie cierpienia, zawsze gdy to możliwe, co nie pozostaje w sprzeczności z faktem, że w pewnej mierze i w pewnym zakresie cierpienie może posłużyć jako swoista próba charakteru. Wolniewicz podkreśla jednak, że istnieje taki poziom cierpienia – zapewne dla każdego człowieka nieco inny – powyżej którego nie może ono spełniać żadnej pozytywnej funkcji, a zatem człowiek ma moralne prawo je usunąć, nawet jeśli jest to możliwe tylko wraz z rezygnacją z życia. Tym samym Wolniewicz stawia się w zdecydowanej opozycji do doktryny moralnej Kościoła, który ze względów dogmatycznych musi uznać, że cierpienie jest wartością, czyli dobrem, skoro Bóg złożył w ofierze swoje cierpienie dla dobra (zbawienia) ludzi⁸⁸. Wolno uznać, że dla Wolniewicza pewne wartości nie mają charakteru obiektywnego, tzn. nie są czymś zastanym i dostępnym jednakowo dla wszystkich, lecz subiektywny, tzn. są zależne od człowieka w swym istnieniu i usytuowaniu w hierarchii wartości. Tak więc od danej jednostki zależy, czy swoje cierpienie uznaje za wartość i jak dalece za wartość je uznaje.

Po drugie, co ściśle łączy się z pierwszym, Wolniewicz uznaje kwestię eutanazji za „moralnie czystą”, ponieważ dotyczy ona wyłącznie danej jednostki i zależy od jej indywidualnej, wolnej decyzji. Niewątpliwie nie znaczy to, że owa „moralna czystość” eutanazji tylko w tym się zasadza, że dotyczy wyłącznie podmiotu czynu; takie rozumienie nakazywałoby uznać, że np. narkomania czy alkoholizm są «moralnie czyste», jeśli tylko dotyczą wyłącznie da-

⁸⁸ Zauważmy przy okazji, że Wolniewicz wskazuje na niekonsekwencję w nauczaniu moralnym Kościoła: skoro bowiem cierpienie jest dobrem zesłanym przez Boga ku uszlachetnieniu duszy, to nie należałoby rezygnować z żadnego cierpienia, nawet z tego dającego się usunąć poprzez leczenie. Zob. *FiW* II, 236.

nej jednostki. Ważne jest dopowiedzenie Wolniewicza, że decyzja o poddaniu się eutanazji musi być autonomiczną decyzją jednostki podjętą w zgodzie z jej sumieniem. Eutanazja jest więc moralnie dopuszczalna dlatego, że w sytuacji cierpienia beznadziejnego i bezsensownego sumienie danej jednostki pozwala jej albo wręcz nakazuje usunięcie tego cierpienia wraz z życiem.

Stanowisko Wolniewicza w kwestii eutanazji zdaje się więc mieć to wspólne z chrześcijańską doktryną moralną, szczególnie Kościoła katolickiego, że za ostateczne kryterium etycznej dopuszczalności czynu uznaje sumienie jednostki. Różnica polega zaś na tym, że odmienne są tu sfery wartości, do których sumienie się odnosi: w doktrynie chrześcijańskiej będzie to sfera określonych wartości ostatecznych ustanowionych przez Boga, w etyce Wolniewicza będzie to sfera doczesnej godności osobowej człowieka.

3. Transplantacje

Druga połowa dwudziestego wieku jest okresem dynamicznego rozwoju transplantologii. Stało się to możliwe dzięki coraz lepszej znajomości organizmu ludzkiego, umożliwiającej optymalne dobranie dawcy i biorcy, dzięki lepszym lekom immunosupresyjnym, ale także dzięki zmianom przepisów prawa. Wielu beznadziejnie chorych zawdzięcza transplantacji nieraz znaczące przedłużenie życia. Skuteczność metody, fakt, że ratuje ona ludzkie życie, a przynajmniej (jak w przypadku przeszczepu nerek) usuwa wielkie cierpienie, sprawiły, że mimo początkowych oporów moralnych transplantacje zostały powszechnie zaakceptowane i obecnie ci, którzy tej praktyce się sprzeciwiają z pobudek moralnych, czy choćby wyrażają moralne wątpliwości i zalecają ostrożność, należą do zdecydowanej mniejszości⁸⁹. Stanowisko Bogusława Wolniewicza w kwestii transplantacji jest z jednej strony wyrazem jego po-

⁸⁹ Podstawowym na gruncie polskim opracowaniem etycznych kwestii związanych z chirurgią przeszczepów jest: M. Nowacka, *Etyka a transplantacje*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003.

stawy moralnej, z drugiej strony zaś wyrazem jego realizmu w ocenie moralnych postaw ludzi. Uznaje on bowiem praktyki transplantacyjne za działania niemoralne, zarazem jednak uznaje, że wobec przewidywanych ogromnych korzyści medycznych raczej zmienimy swoje nastawienia moralne, niż zrezygnujemy z niemoralnej metody ratującej życie i zdrowie człowieka.

Swoje stanowisko przedstawił Wolniewicz metodycznie w artykule *Neokanibalizm* opublikowanym w 1991 roku⁹⁰, później zaś wielokrotnie je potwierdzał w różnych artykułach i wypowiedziach poświęconych etycznym konsekwencjom rozwoju nauk biomedycznych. Wolniewicz przyznaje, iż jego stanowisko w sprawie przeszczepiania narządów wywołuje sprzeciw, a też bywa często niewłaściwie rozumiane, do czego – dodajmy – przyczynia się niewątpliwie często silnie emocjonalny ton wypowiedzi. Filozof uważa mianowicie, że przeszczepianie narządów pobranych ze zwłok to „żerowanie na trupach, nowoczesne ludożerstwo, neokanibalizm”⁹¹. Taka opinia jest niewątpliwie bulwersująca w powszechnym odbiorze i tym łatwiej może wywoływać sprzeciw. Jednakże Wolniewicz nie nawołuje do zaprzestania tej praktyki, pomimo że nie uważa jej za obojętną moralnie. „Nie przeciwstawiam się transplantacjom. Przeciwstawiam się zмовie milczenia, która wokół tej sprawy panuje. Przeciwstawiam się udawaniu, że nie dzieje się nic nadzwyczajnego. Bo tu się dzieje coś nadzwyczajnego – przewraca się do góry nogami nasz system wartości. A ponieważ system wartości jest kręgosłupem poglądu na świat, to jednocześnie przewraca się do góry nogami nasz cały pogląd na świat. O tym trzeba myśleć, o tym trzeba mówić, a nie udawać, że transplantacje to normalna medycyna.”⁹² Stanowisko takie zdaje się być rezultatem braku konsekwencji: filozof nie sprzeciwia się czemuś, co sam ocenia jako zasadniczą zmianę wartości (w domyśle: zmianę na gorsze). Kwestię tę trzeba będzie szczegółowo rozważyć.

⁹⁰ Zob. B. Wolniewicz, *Neokanibalizm*, „Res Publica” 9–10, 1991; przedruk w: *FiW* I, 259–263.

⁹¹ *FiW* I, 260; por. *FiW* II, 315.

⁹² *FiW* II, 298.

Tym, co Wolniewiczza niepokoi, nie jest sam moralny wymiar transplantacji, lecz także brak merytorycznej dyskusji tej sprawy. Temat transplantacji jest wprawdzie często poruszany, jednakże w bardzo jednostronnym ujęciu, przede wszystkim jako problem medyczny i prawny: dyskutuje się np. jakie są kryteria śmierci, czy należy pytać rodzinę o zgodę itp., pomija się zaś aspekt kulturowy⁹³. Filozof uważa, że umyka powszechnej uwadze bądź stanowi niewygodny fakt to, że zagadnienie transplantacji „dotyka samych korzeni całej naszej kultury duchowej i tym korzeniom zagraża”⁹⁴. Nie dostrzega się zagrożeń z tym związanych, a całą sprawę sprowadza do problemu technicznego. Jako przykład Wolniewicz podaje taką oto wypowiedź etyka katolickiego⁹⁵: „Transplantacja żywego serca sama w sobie, jako pobranie organu od jednej osoby celem przeszczepienia go drugiej osobie, jest moralnie obojętna.”⁹⁶ Poza powszechnym akcentowaniem jedynie strony technicznej zabiegu mamy tu do czynienia, zdaniem Wolniewiczza, z manewrem propagandowym, a mianowicie z zabiegiem językowym maskującym istotę rzeczy. Jako że autor zacytowanych słów nie mówi o pobieraniu serca ze zwłok, lecz używa słowa „osoba”, mówi o pobraniu organu od „osoby”, pomimo że nie budzi żadnych wątpliwości fakt, że organ ten pobierany jest ze zwłok, które nie są osobą⁹⁷.

Określając transplantację mianem neokanibalizmu i dobitnie stwierdzając, że mamy do czynienia z żerowaniem na trupach, Wolniewicz argumentuje, że zarówno pod względem logicznym, jak i moralnym transplantacje są w istocie tym samym, czym jest ludożerstwo głodowe. Jego zdaniem są one równoważne, jako że

⁹³ Zob. FiW I, 259.

⁹⁴ Tamże.

⁹⁵ Tamże.

⁹⁶ T. Ślipko, *Granice życia*, Wydawnictwo WAM, Kraków 1994, s. 216. Wolniewicz cytuje tę wypowiedź w: FiW I, 259. W dalszym ciągu T. Ślipko rzeczywiście dość niefrasobliwie twierdzi: „Jej [= transplantacji] moralna kwalifikacja jest zatem zależna od technicznych możliwości przeprowadzenia jej w sposób, który by przynosząc dobro jednemu człowiekowi nie naruszał prawa do życia drugiego człowieka”.

⁹⁷ Zob. FiW I, 260.

„wszystko, co da się powiedzieć za lub przeciw przeszczepianiu organów ludzkich, da się też powiedzieć za lub przeciw odżywianiu ludzkim mięsem w czasach głodu i odwrotnie. Możemy zatem uznać transplantacje za dopuszczalny sposób ratowania życia, ale wtedy trzeba też uznać za dopuszczalne ludożerstwo głodowe.”⁹⁸ W innym miejscu pisze: „Ja nie protestuję przeciwko ludożerstwu. Może tak trzeba. Może trzeba puszkować zwłoki ludzkie i posyłać do krajów głodujących. Być może tak, ale o tym trzeba mówić. A na ten temat cisza”⁹⁹. Nie jest to oczywiście apel nawołujący do wysyłania zwłok głodującym, lecz ma służyć do zwrócenia uwagi, że wbrew powszechnej opinii, przeszczepianie organów nie jest neutralne moralnie. W istocie transplantacje znajdują się na tej samej płaszczyźnie, co konsumowanie zwłok, tyle że ze względu na sposób ich przeprowadzania nie budzą uczucia odrazy.

Stwierdzenie, że ludożerstwo i przeszczepianie narządów są w istocie tym samym, wywołuje powszechne niezrozumienie i oburzenie. Albowiem to pierwsze budzi silne negatywne emocje, zwłaszcza w aspekcie estetycznym, zaś transplantacje oceniane są zdecydowanie pozytywnie. Zatem w powszechnym odbiorze istnieją między nimi różnice, które czynią je nieporównywalnymi. Filozof uważa jednak, że różnice między nimi nie mają charakteru istotnego. Ewentualnych różnic między przeszczepianiem organów i spożywaniem zwłok doszukujemy się w celu i formie tych praktyk, a zatem różnica miałaby polegać na innym celu przyswajania sobie części zwłok: celem ludożerstwa jest rzekomo najedzenie się, zaś wszczepienie narządu ma na celu uratowanie życia biorcy. Zdaniem filozofa, taka interpretacja jest „jednak chybiona, i to podwójnie”¹⁰⁰. Po pierwsze, ludożerstwo nie jest w kulturach pierwotnych elementem sposobu odżywiania się, a zawsze ma charakter rytualny lub magiczny. W ludożerstwie rytualnym akt spożywania zwłok jest obrzędem o charakterze religijnym i wynika z troski

⁹⁸ FiW II, 315.

⁹⁹ FiW II, 298.

¹⁰⁰ FiW I, 261.

o pomyślny los duszy zmarłego. Może być także aktem triumfu nad zabitym wrogiem. Ludożerstwo magiczne jest częstsze od rytualnego, a jego celem jest przejęcie sił witalnych z organu zmarłego lub zabitego człowieka, np. spożycie serca wielkiego wodza ma zapewnić konsumentowi męstwo. Zatem cel ludożerstwa rytualnego wynika z wierzeń religijnych, natomiast cel ludożerstwa magicznego jest taki sam, jak cel transplantacji, a mianowicie zamiarem jest wzmożenie sił życiowych magiczną lub biologiczną siłą witalną.

Ponadto filozof zastanawia się, dlaczego wzniosły cel ratowania życia człowieka nie miałby usprawiedliwiać jedzenia zwłok w sytuacji zagrożenia śmiercią głodową. Ludożerstwo mające miejsce w czasach głodu wywołuje negatywne emocje, a przecież również spowodowane jest chęcią przeżycia. Filozof pyta, dlaczego w tym pierwszym wypadku zwłoki mają się „marnować”, bo są święte, a w drugim ich „marnotrawstwo” jest potępiane, gdyż pobranie organów ze zwłok może uratować życie nawet kilku osobom. Pobranie serca ze zwłok ma być „moralnie obojętne”, zaś rzeczą potworną jest w powszechnym odczuciu ugotowanie go i spożycie w celu uniknięcia śmierci głodowej. Cel i ludożerstwa, i transplantacji bez wątpienia jest dokładnie ten sam, a jest nim pragnienie przedłużenia swojego życia. Formy przyswajania zwłok w przypadku kanibalizmu i transplantacji są wprawdzie inne, jednakże doszukiwanie się różnicy istotowej jest bezzasadne zarówno co do formy, jak co do celu. Kontrargument, że „przeszczepianych organów przecież się nie je”¹⁰¹, wynika zapewne z pobudek estetycznych, gdyż w świadomości większości ludzi jedzenie zwłok jest czymś odrażającym. Kanibal rzeczywiście w celu przyswojenia sobie potrzebnej części zwłok spożywa je, natomiast neokanibal poddany jest zabiegowi chirurgicznemu, podczas którego w jego organizmie umieszczany jest organ pobrany ze zwłok. Filozof podkreśla, że nie chce lekceważyć tego, że do danego celu można dążyć w różny sposób, a różnice osiągnięcia celu bywają istotne; jednak w tym wypadku forma nie stanowi o istotnej różnicy. Analogicznie

¹⁰¹ Tamże.

nie stanowi różnicy podanie tego samego leku doustnie lub domięśniowo. Nawet gdyby był to lek sporządzony ze zwłok, to nie wiadomo, dlaczego fakt jego doustnego przyjęcia miałby wywoływać wielką odrazę i potępienie, a domięśniowa aplikacja byłaby czynem moralnie obojętnym. Różnice estetyczne nie powinny składać się w tym przypadku na ocenę moralną czynu¹⁰².

Wolniewicz zgadza się z diagnozą Jana Pawła II dotyczącą naszej współczesności. Przytacza słowa papieża z encykliki *Fides et ratio*: „W obliczu współczesnych wyzwani społecznych, ekonomicznych, politycznych i naukowych sumienie człowieka traci orientację”¹⁰³. Transplantacje są jednym z przejawów tego zjawiska, lecz Kościół zdaje się nie postrzegać ich w ten sposób, a wręcz przeciwnie, entuzjastycznie popiera przeszczepy narządów. Filozof uważa, że traktowanie zwłok ludzkich jako surowca do wykorzystania jest przykładem tego, jak sumienie ludzkie traci orientację. Potępiane przez Kościół katolicki klonowanie ludzi jest także przejawem tego zjawiska. B. Wolniewicz dostrzega w tej niekonsekwentnej postawie Kościoła paradoks, ponieważ to właśnie transplantacje zapoczątkowały postrzeganie ludzkiego ciała przedmiotowo, jako wielce użytecznego surowca do utylizacji, a Kościół w pełni je popiera. Filozof pisze: „Nawet bym rozumiał, że Kościół się na to godzi, ale nie rozumiem tego entuzjastycznego poparcia. Teraz podnoszą alarm, że chce się klonować ludzi, ale to przecież transplantacje utorowały temu drogę. Pokazały, że można ciało ludzkie używać jako surowca do dalszej przeróbki”¹⁰⁴. Zauważmy, że ostrożna początkowo postawa Kościoła katolickiego w kwestii transplantacji, przerodziła się wręcz w proces sakralizacji tych praktyk, zapoczątkowany przez papieża Jana Pawła II¹⁰⁵. Fragment encykliki *Evangelium vitae*, z 25 marca 1995 roku, brzmi następująco: „Logika kultu

¹⁰² Zob. FiW I, 261–262.

¹⁰³ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, par. 98, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999, s. 120. Wolniewicz cytuje tę wypowiedź w: FiW III, 132–133 i powtarza w: FiW III, 149 i 188.

¹⁰⁴ FiW III, 189.

¹⁰⁵ Por. M. Nowacka, *Etyka a transplantacje*, wyd. cyt., s. 129.

duchowego przyjemnego Bogu (...) wymaga, aby głoszenie Ewangelii życia dokonywało się przede wszystkim w *codziennym życiu* i wyrażało się przez miłość do innych i dar z samego siebie. W ten sposób całe nasze istnienie będzie się stawać autentycznym i odpowiedzialnym przyjmowaniem daru życia oraz szczerym i wdzięcznym chwaleniem Boga, który ofiarował nam ten dar. To właśnie dokonuje się w tak wielu gestach ofiary, często niepozornej i ukrytej, spełnianych przez mężczyzn i kobiety, dzieci i dorosłych, młodych i starszych, ludzi zdrowych i chorych. (...) Oprócz faktów powszechnie znanych, istnieje jeszcze heroizm dnia codziennego, na który składają się małe lub wielkie gesty bezinteresowności, umacniające autentyczną kulturę życia. Pośród tych gestów na szczególne uznanie zasługuje oddawanie organów, zgodnie z wymogami etyki, w celu ratowania zdrowia, a nawet życia chorym, pozbawionym niekiedy wszelkiej nadziei”¹⁰⁶.

Aby transplantacje stały się legalnymi, a zarazem rutynowymi zabiegami, niezbędne było przystosowanie przepisów prawnych. Proces ten polegał na eliminowaniu wszelkich ustawowych, sanitarnych i administracyjnych przepisów, które uniemożliwiały lub ograniczały wykorzystywanie zwłok w celach transplantacyjnych¹⁰⁷. Uchwalenie Ustawy transplantacyjnej 26 października 1995 roku, której celem było w istocie zwiększenie podaży narządów do przeszczepów, wywołało wielkie zaniepokojenie filozofa¹⁰⁸. Ustawa wprowadzała tzw. zasadę zgody domniemanej. Artykuł 4 tej ustawy brzmi: „Pobrania komórek, tkanek i narządów ze zwłok ludzkich można dokonać, jeżeli osoba zmarła nie wyraziła za życia sprzeciwu”¹⁰⁹. Ciało człowieka, który nie zgłosił za życia sprzeciwu, może zatem być poddane utylizacji, tzn. można z niego pobrać komórki, tkanki i narządy do celów medycznych. Filozof

¹⁰⁶ Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, par. 86, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, wyd. cyt., s. 958.

¹⁰⁷ Zob. M. Nowacka, *Etyka a transplantacje*, wyd. cyt., s. 39–57.

¹⁰⁸ W wywiadzie z 1998 r. *O prawo do zmarłych*; zob. *FiW*, 313–316.

¹⁰⁹ Ustawa z dnia 26 października 1995 r. o pobieraniu i przeszczepianiu komórek, tkanek i narządów, „Dziennik Ustaw” nr 138 z 1997 r., poz. 628.

określa ten zapis jako wręcz „zbójecki” i godzący w instytucję rodziny, gdyż z mocy Ustawy rodzina nie ma prawa decydowania o zmarłym. Uważa, że jest to niezwykle drastyczna ingerencja państwa w prawa rodziny, a najbardziej zdumiewa brak silnego głosu sprzeciwu, szczególnie ze strony Kościoła katolickiego. Episkopat nie zajął żadnego stanowiska w tej kwestii, a jedynie jeden z biskupów wypowiedział się negatywnie, lecz jedynie *pro forma*, i również nie podjął żadnych działań. B. Wolniewicz interpretuje takie zachowanie jako przejaw relatywizacji, gdyż Kościół paradoksalnie zaczyna w ten sposób głosić, że życie jest wartością najwyższą. Przyczynę upatruje w słabnięciu wiary nawet wśród duchowieństwa i hierarchów kościelnych¹¹⁰. Brak zdecydowanego sprzeciwu ze strony Kościoła okazał się tym bardziej zaskakujący w świetle wcześniejszych wypowiedzi, w których zgoda dawcy wyrażona wprost została uznana za niezbędną, aby przeszczep organu był czynem moralnym. Zważywszy, że wymóg zgody wyraźnej zapisano nawet w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*, ten brak sprzeciwu jest rzeczywiście zastanawiający¹¹¹.

Wolniewicz podkreśla, że rodzina jest bardzo starą instytucją, starszą od chrześcijaństwa, a w związku z tym niedopuszczalne jest godzenie w rodzinę; mówi, że ostateczną „przyczyną tak łaźtwego uchwalenia tak bardzo spornej ustawy jest (...) duchowy rozpad społeczeństwa. Ludzie utracili świadomość i poczucie, że jest coś ważniejszego niż życie. Przedłużanie życia stało się największą świętością, której trzeba wszystko podporządkować. Nie ma łaźdactwa ani okropieństwa, którego nie można by się dopuścić, byle jeszcze trochę pożyć”¹¹². W praktyce jednak, pomimo wprowadzenia zasady zgody domniemanej, lekarze zawsze pytają o zgodę na pobranie narządów rodzinę zmarłego, co uzasadniają dobrym obyczajem, i jeżeli rodzina wyrazi sprzeciw, odstępują od pobrania narządów; dodają z żalem, że sprzeciw rodziny może oznaczać

¹¹⁰ Zob. FiW II, 314.

¹¹¹ Zob. M. Nowacka, *Etyka a transplantacje*, wyd. cyt., s. 48.

¹¹² FiW II, 314.

wyrok śmierci nawet dla sześciu innych osób¹¹³. Konsekwentne pytanie o zgodę i respektowanie zdania rodziny, pomimo że zbędne w świetle prawa, może wynikać nie tylko z dobrego obyczaju, ale również ze strachu lekarza przed oskarżeniem o uśmiercenie pacjenta w celu pobrania z jego ciała narządów¹¹⁴. Filozof przyznaje, że jego zaniepokojenie wynika także z faktu, że zasada „zgody domniemanej” nie jest światowym standardem. Komentując wydane w 1996 roku przez Komisję Praw Człowieka ONZ zalecenie wprowadzenia wyraźnej zgody dawcy, gdyż zasada zgody domniemanej stwarza okazje do nadużyć, Wolniewicz mówi: „Cieszy mnie, że przynajmniej w ONZ-cie zrozumiano to, czego nie zrozumieli nasi posłowie: że wprowadzenie ‘zasady domniemanej zgody’ jest niedopuszczalne i stwarza rozległe pole do nadużyć. Nielegalny handel organami już istnieje. Według ustawy to urzędnicy będą decydować, kto i jaką dostanie nerkę, wątrobę czy trzustkę – a w rzeczywistości decydować będą o tym rozmaite formy przekupstwa, które tu rozkwitnie na niebywałą skalę”¹¹⁵.

Filozof negatywnie ocenia również zmianę tradycyjnej definicji śmierci na nową, określaną mianem tzw. śmierci mózgowej: „Kiedyś prostodusznie sądziłem, że w uznaniu tzw. śmierci mózgowej za kryterium zgonu chodzi o to, by mieć całkowitą pewność, że dana osoba rzeczywiście umarła. Przez myśl mi nie przeszło, że chodzi o coś zupełnie innego, mianowicie o to, by jak najprędzej dobrać się do trupa. To, że zmieniono kryterium śmierci, jest jedną z konsekwencji patrzenia na zwłoki ludzkie jako na surowiec do dalszej obróbki”¹¹⁶. Rzeczywiście tradycyjna definicja śmierci jako stanu nieodwracalnego ustania krążenia krwi nie pozwalała odpowiednio wcześniej pobrać narządów, aby były one jeszcze zdolne do funkcjonowania. Definicja ta rozstrzygała bowiem o śmierci całego

¹¹³ Zob. artykuł *Skutki uboczne* w tygodniku „Polityka” nr 16 (2601), 2007 r., s. 28–30.

¹¹⁴ Zob. M. Nowacka, *Etyka a transplantacje*, wyd. cyt., s. 25.

¹¹⁵ FiW II, 314–315.

¹¹⁶ FiW II, 316. B. Wolniewicz odnosi się do artykułu 7 ustawy z 26 października 1995 roku, zawierającego definicję śmierci człowieka jako ustanie funkcji pnia mózgu.

człowieka, stwierdzano ją wówczas, gdy uzyskiwano pewność, że zaszło nieodwracalne ustanie krążenia krwi, powodujące obumieranie wszystkich komórek organizmu. Natomiast po stwierdzeniu tzw. śmierci mózgowej pewne procesy fizjologiczne w organizmie, zwłaszcza krążenie krwi i oddychanie, mogą być podtrzymywane sztucznie, a dzięki temu można pobrać narządy w dobrym stanie do przeszczepów. Wydaje się więc być oczywiste, że nowa definicja śmierci jest odpowiedzią na zapotrzebowanie na narządy do zabiegów transplantacyjnych.

Zdecydowanie negatywna ocena moralna praktyk transplantacyjnych bierze się niewątpliwie z uznania przez Wolniewicza, że zderzają się one z dotychczasowym, tradycyjnym, systemem wartości. To dlatego akcentuje on problem postrzegania zwłok jako przedmiotu do utylizacji, co naruszyło wiarę w ich świętość. W naszych czasach zwłoki ludzkie traktowane są jako surowiec, który nie powinien się „marnować”, gdyż może być pożytecznie wykorzystany. Uderza to w prastare przekonanie o świętości zwłok i ich nienaruszalności, ponieważ elementem naszej kultury i tożsamości zawsze było poczucie obowiązku pochowania zwłok w ziemi lub ich spopielenia, umożliwiając w ten sposób powrót do natury. Choć trudno jest podać przyczynę, to owo pragnienie stanowi jedną z najgłębiej zakorzenionych idei ludzkości, było jednym z kluczowych etapów w drodze ewolucji prowadzącej do uczłowieczenia. W tym właśnie znaczeniu należy rozumieć pogląd Wolniewicza, że praktyki transplantacyjne zagrażają korzeniom całej naszej kultury duchowej. W tym świetle transplantacje są jakąś ideą wręcz rewolucyjną, a najbardziej przerażający, zdaniem filozofa, jest fakt, że wywołują one tak nikły sprzeciw i ujmowane są tak jednostronnie. W naszej cywilizacji zwłoki przestają należeć do sfery *sacrum*; zdecydowana akceptacja społeczna transplantacji wiąże się właśnie ze zmianą postrzegania zwłok człowieka, które przez tysiące lat były nietykalnym *sacrum*, natomiast obecnie stanowią jedynie cenny surowiec do utylizacji¹¹⁷. Uznanie przez Wolniewicza trans-

¹¹⁷ Zob. FiW I, 260.

plantacji za nowoczesną formę kanibalizmu i w konsekwencji ich negatywna ocena moralna nie bierze się więc jedynie z negatywnych odczuć estetycznych, lecz ma podstawę aksjologiczną. Praktyki transplantacyjne, podobnie jak ludożerstwo głodowe, mogą być usprawiedliwione ekstremalnością sytuacji, jednak nie zyskują przez to wartościowania dodatniego, ani nawet choćby tylko neutralnego. W tym kontekście odczytywać należy daną przez Wolniewicza odpowiedź na pytanie, czy określiliby mianem ludożerców rodziców, którzy oczekują na nerkę dla swojego umierającego dziecka. Odpowiedź jest twierdząca, gdyż powiedziałyby im, że są ludożercami, ale z wyjątkiem sytuacji oddania przez nich swojemu dziecku własnej nerki¹¹⁸.

Wolniewicz nie znajduje innych argumentów na rzecz tezy o niemoralności praktyk transplantacyjnych. W szczególności nie podejmuje dyskusji z argumentacją, którą przedstawił Jerzy Kopania¹¹⁹, choć argumentacja ta jest mu znana. Otóż zgodnie z tą argumentacją oczekiwanie pacjenta na przeszczep jest w istocie oczekiwaniem na śmierć innego człowieka, choć oczywiście najczęściej oczekujący nie jest tego świadomy, gdyż pragnienie przeżycia oraz pomoc psychologa mająca na celu jak najlepsze nastawienie pacjenta do zabiegu, nie pozostawiają miejsca na takie refleksje¹²⁰. Oczywiście oczekiwanie śmierci drugiego człowieka, by dzięki niej uzyskać dla siebie jakąś korzyść, jest niegodne człowieka, i ta skaza moralna przenosi się na praktyki transplantacyjne. Zdaniem Kopani, zaakceptowanie transplantacji, mimo że jest to działanie z istoty swej niemoralne, jest świadectwem, że dokonuje się zmiana oblicza moralnego naszej cywilizacji. Wolniewicz nie podjął tego wątku, choć cytowaną opinię w pełni po-

¹¹⁸ FiW III, 189.

¹¹⁹ Zob. J. Kopania, *Etyczny wymiar cielesności*, Kraków 2002, s. 47–69.

¹²⁰ J. Kopania uważa, że chociaż nikt nie ma prawa oceniania człowieka czekającego na przeszczep, to jednak „każdy ma moralny obowiązek wiedzieć jak się w takiej sytuacji zachować – nawet jeśli dopuszcza, że w warunkach ekstremalnych może nie sprostać własnym oczekiwaniom i swoje życie uzna za ważniejsze od życia jakiegoś nie znanego mu człowieka”; tamże, s. 54. Omówienie i ocenę argumentacji J. Kopani znaleźć można w: M. Nowacka, *Etyka a transplantacje*, wyd. cyt., s. 136–155.

dziela¹²¹. W prywatnym liście do Kopani, podkreślając zbieżność poglądów, tak wyjaśnia swoją postawę: „W jednym tylko punkcie, ale za to ważnym, nie całkiem bym się z Panem Profesorem zgadzał. Moim zdaniem, tą wielką i zatrważającą przemianą duchową, jaką niosą transplantacje, nie jest okoliczność wyczekiwania na czyjąś śmierć (...) jako na źródło naszej korzyści. To zjawisko jest stare jak świat: wyczekiwanie spadkobierców na śmierć bogatego krewnego, wyczekiwanie podwładnych na śmierć szefa jako na drogę do awansu, wyczekiwanie opiekunów na śmierć uciążliwego im chorego – tu chyba nie ma różnicy, wszystko to są postawy jednakowo paskudne. *Differentia specifica* tej nowej sytuacji musi leżeć gdzie indziej. Przypuszczam, choć może się w tym myłę, że jest nią instrumentalizacja stosunku do ludzkiego ciała, a zwłaszcza do zwłok: zanik trwożnej czci wobec ciała z jednej, a nieprzepartego wstrętu do ludożerstwa z drugiej strony”¹²².

Dla Wolniewicza istotne znaczenie ma więc zmiana stosunku do ludzkiego ciała, w szczególności do zwłok – pozbawienie zwłok wymiaru sakralnego oraz zanik, przynajmniej w znacznym stopniu, wstrętu do ludożerstwa. Ta właśnie zmiana ma być, jego zdaniem, rzeczywistą przyczyną zmian, jakie nieuchronnie dokonują się w sferze moralności, i to w wymiarze cywilizacyjnym. Sama zaś zmiana stosunku do ciała dokonuje się w kontekście dążenia, by jak najlepiej wykorzystać stwarzane przez medycynę możliwości przedłużania życia – wobec pragnienia życia jak najdłużej i za każdą cenę zanikają wszelkie wątpliwości etyczne, a tym bardziej estetyczne. Przy takim rozumieniu problemu jest zrozumiałe, że Wolniewicz nie przypisuje istotnego znaczenia wskazywanemu przez Kopanię aspektowi intencyjnemu, przez co nie chwytą istotnego aspektu sprawy: nie chodzi bowiem o to, że wyczekiwanie na czyjąś śmierć jest zjawiskiem odwiecznym, lecz o to, że w wypadku transplantacji takie oczekiwanie zostało milcząco zaakceptowane i usprawiedliwione samym faktem śmiertelnego zagrożenia

¹²¹ Zob. FiW III, 141.

¹²² B. Wolniewicz, list do J. Kopani z 11 maja 1999 r. Pragnę podziękować p. prof. J. Kopani za udostępnienie mi zacytowanego fragmentu.

nia życia. Z drugiej strony jednak również Kopania niezbyt dogłębnie przeanalizował problem kanibalistycznego wymiaru praktyk transplantacyjnych. Uznając, że nie ma podstaw do negatywnej oceny moralnej kanibalizmu, a wstręt do ludożerstwa ma charakter estetyczny, tym samym uznał, że negatywna ocena transplantacji z tej racji, że są one współczesną formą kanibalizmu, jest nieuzasadniona¹²³. Można zatem stwierdzić, że obaj filozofowie koncentrując się wyłącznie na własnym punkcie widzenia, nie dostrzegli, że ich ustalenia wzajemnie się dopełniają. To właśnie dlatego, mimo że wychodzą z odmiennych przesłanek, obaj dochodzą do tej samej konkluzji, że praktyki transplantacyjne są oznaką dokonującej się zmiany świata wartości cywilizacji europejskiej.

Moralna ocena praktyk transplantacyjnych ma u Wolniewicza charakter zasadniczy: transplantacje są niemoralne, ponieważ są niezgodne z uznawanymi dotychczas normami moralnymi. Wolniewicz nie porusza dość często rozważanych kwestii negatywnych konsekwencji rozwoju praktyk transplantacyjnych. W literaturze bioetycznej wskazuje się przede wszystkim na niebezpieczeństwo handlu organami, przestępczego pozyskiwania organów czy przedwczesnego uznawania za zmarłych osób, które zakwalifikowane zostały jako potencjalni dawcy organów. Stojąc konsekwentnie na gruncie deontologicznym, Wolniewicz pomija tego rodzaju rozważania, co jest całkowicie zrozumiałe i uzasadnione, jako że utylitarystyczna ocena czynu, czyli ocena ze względu na jego konsekwencje, nie może przesądzać o ocenie tego czynu samego w sobie. Niemniej jednak stosowanie kryterium śmierci mózgowej nie jest tylko źródłem problemów natury kryminalnej. Oczywiście możliwe jest świadome uznanie jeszcze żyjącego pacjenta za zmarłego, by jak najszybciej pobrać jego organy, ale przecież wszelkie różnego rodzaju niemoralne działania nie są w sposób istotowy zwią-

¹²³ Zob. J. Kopania, *Etyczny wymiar cielesności*, wyd. cyt., s. 52–53. Tę samą uwagę można poczynić w odniesieniu do obszernego omówienia stanowiska Wolniewicza w: M. Nowacka, *Etyka a transplantacje*, wyd. cyt., s. 105–136. Również stanowisko Kopani jest przez M. Nowacką oceniane dość krytycznie, jako żądanie heroizmu; zob. tamże, s. 152–153.

zane tylko z terapią transplantacyjną, lecz podatne są na nie także inne działania medyczne. Ważny jest natomiast aspekt kulturowy problemu, którego uwzględnienie i przeanalizowanie stanowić mogłoby istotne dopełnienie argumentacji na rzecz tezy Wolniewicza o dokonującej się zasadniczej zmianie naszego świata wartości i rozumienia człowieka.

Kryterium śmierci mózgowej zmienia zasadniczo dotychczasowe rozumienie śmierci człowieka jako stanu całkowitego i nieodwracalnego ustania krążenia krwi. Zgodnie z definicją śmierci mózgowej człowiek jest martwy, jeśli nastąpiło nieodwracalne ustanie funkcji pnia mózgowego, co sprawdza się, wykonując odpowiednie czynności diagnostyczne¹²⁴, a więc za martwego należy uznać pacjenta, u którego wprawdzie pień mózgu nie funkcjonuje, ale który utrzymywany jest w stanie życia biologicznego, czyli u którego krew krąży, płuca pobierają tlen i dokonuje się przemiana materii. Taka sytuacja jest nie do pogodzenia z silnymi uwarunkowaniami kulturowymi i aby mogła być powszechnie zaakceptowana, wymaga działań prowadzących do zmiany naszych dotychczasowych odczuć i pojmowania związanych z życiem i śmiercią człowieka. Ci, którzy są krytycznie nastawieni do definicji śmierci mózgowej, wskazują, że mamy tu do czynienia z czysto «technicznym» rozumieniem człowieka, redukowaniem go do zestawu części składowych, które przestają tworzyć jedność, gdy uszkodzeniu ulegnie mechanizm sterowniczy. Ich zdaniem takie rozumienie człowieka zderza się z rozumieniem tradycyjnym, wedle którego człowiek jest nieredukowalny do swych części organicznych, nadto zaś zawsze wpisany jest w kontekst społeczny, a zatem jego śmierć jest czymś więcej niż tylko nieodwracalnym rozregulowaniem się części składowych, jak też oprócz swego wymiaru jednostkowego posiada wymiar społeczny. Tak więc kryterium śmierci mózgowej ukazuje bardzo wyraźnie, że praktyki transplantacyjne nie są neutralne względem naszego rozumienia człowieka i nie pozostają bez

¹²⁴ Zob. charakterystykę tej definicji w: J. Kopania, *Etyczny wymiar cielesności*, wyd. cyt., s. 70–80.

wpływu na społeczny kontekst życia jednostki¹²⁵. Uwzględnienie tego aspektu mogłoby wzmocnić argumentację Wolniewicza.

Warto zresztą zauważyć, że definicja śmierci mózgowej zaczyna być obecnie coraz częściej krytykowana w środowiskach medycznych. Krytyka ta nie jest przeprowadzana z deontologicznego punktu widzenia, lecz ma charakter utylitarystyczny – dotyczy możliwych negatywnych konsekwencji czynu, a mianowicie możliwości zbyt łatwego uznawania za zmarłe osób jeszcze żyjących¹²⁶. Być może bliższa analiza ukazałaby jednak związek między tego rodzaju krytyką a krytyką przeprowadzaną z pozycji czysto etycznych. Może na to wskazywać pojawienie się zastanawiającej pro-

¹²⁵ Zob. obszernie omówienie zagadnienia w: T. Brante, M. Hallberg, *Brain or Heart? The Controversy over the Concept of Death*, „Social Studies of Science” 21, 3, 1991, s. 389–413. Autorzy opisują problem na przykładzie dyskusji toczonych w Szwecji, podkreślając fakt, że właśnie w kraju o bardzo wysokim poziomie dobrobytu kontrowersja ta ma istotne znaczenie: zarówno zwolennicy, jak i krytycy definicji śmierci mózgowej w pełni akceptują praktyki transplantacyjne, a w sporze chodzi o to, jak usunąć niebezpieczeństwo, iż może dokonywać się swoista redukcja człowieka jako jednostki i zarazem wzmocnić atomizacja społeczeństwa. Bardzo interesujące rozważania można znaleźć w: M. Lock, *Death in Technological Time: Locating the End of Meaningful Life*, „Medical Anthropology Quarterly” 10, 4, 1996, s. 575–600. Autorka omawia dwa przeciwstawne podejścia do kwestii stosowania kryterium śmierci mózgowej: w Stanach Zjednoczonych i w Japonii. W techniczonym społeczeństwie amerykańskim uznanie człowieka za zmarłego na podstawie dokonania określonych czynności diagnostycznych jest przyjęte jako oczywiste, podczas gdy w Japonii śmierć interpretowana jest w pierwszym rzędzie jako zdarzenie społeczne, nie zaś odnoszące się wyłącznie do danej jednostki. W rezultacie w Japonii, w przeciwieństwie do USA, definicja śmierci mózgowej jest kwestionowana nawet w środowiskach medycznych, a organy do transplantacji nie są pobierane w rezultacie stwierdzenia śmierci mózgowej.

¹²⁶ Wspomniani niżej anestezjolog Robert D. Truog oraz bioetyk Franklin G. Miller argumentują, że kryterium śmierci mózgowej nie daje pewności, czy pacjent z ciężkim uszkodzeniem mózgu, w bezdechu lub z brakiem reakcji pnia mózgowego jest rzeczywiście martwy, jak też uzasadniają, że stosowanie tego kryterium raczej narusza zaufanie do transplantologii, niż je podtrzymuje; zob. R. D. Truog, F. G. Miller, *The Dead Donor Rule and Organ Transplantation*, „New England Journal of Medicine” 359, 7, 2008, s. 674–675. Warto też wskazać na teksty dwu amerykańskich neurologów dostępne w języku polskim: (1) R. Shewmon, *Śmierć mózgowa: ozdrowienie czy odwrót od doktryny?*, „Fronda” 36, 2005, s. 64–115; (2) R. C. Nilges, *Transplantacja narządów, śmierć mózgowa i równia pochyla z perspektywy neurochirurga*, „Fronda” 36, 2005, s. 116–133. Znaczące jest, że tłumaczenia tych tekstów ukazały się w polskim konserwatywnym czasopiśmie katolickim; por. przypis poniżej.

pozycji odejścia od traktowania stwierdzenia śmierci mózgowej jak przyzwolenia na pobranie organów. Robert D. Truog (anestezjolog) i Walter M. Robinson (pediatra) zaproponowali, by decyzja o pobieraniu organów do przeszczepu była podejmowana we wszystkich przypadkach neurologicznie beznadziejnych (ciężkie uszkodzenia mózgu) lub w przypadkach krańcowej agonii wyłącznie na podstawie uprzednio wyrażonej świadomej zgody pacjenta. Podstawą decyzji o pobraniu nie byłoby więc stwierdzenie śmierci mózgowej, co do której mnożą się wątpliwości, lecz świadoma decyzja pacjenta, by nie ratować go w sytuacjach skrajnych, tylko odłączyć aparaturę podtrzymującą i pobrać narządy¹²⁷. Oczywiście ta propozycja jest co najmniej dyskusyjna, niemniej jednak samo jej postawienie wzmacnia stanowisko tych, którzy wskazują na moralną niejasność praktyk transplantacyjnych. Znamienne, że głosy krytyczne wobec kryterium śmierci mózgowej pojawiają się także w środowiskach katolickich, które z jednej strony nie mogą negatywnie oceniać praktyk transplantacyjnych, skoro zostały one zaakceptowane przez Kościół, z drugiej strony jednak zaczynają wyczuwać, że nie są one moralnie neutralne¹²⁸. Wszystko to zdaje się potwierdzać słuszność intuicji Bogusława Wolniewicza i niewątpliwie w jakiejś mierze wpisuje się w kontekst jego zastrzeżeń.

Podsumowując stanowisko Bogusława Wolniewicza w kwestii transplantacji, należy powtórzyć wyrażone na wstępie stwierdzenie, że jest ono z jednej strony wyrazem jego postawy moralnej, z drugiej zaś – wyrazem jego realizmu w ocenie moralnych postaw ludzi. Należy też w tym momencie wrócić do zasygnalizowanej wcześniej swojej niekonsekwencji postawy. Wolniewicz nie jest zwolennikiem transplantacji, jednakże nie nawołuje do ich zaprzestania. Twierdzi, że jego celem jest jedynie zwrócenie uwagi

¹²⁷ Zob. R. D. Truog, W. M. Robinson, *Role of Brain Death and the Dead-donor Rule in the Ethics of Organ Transplantation*, „Critical Care Medicine” 31, 9, 2003, s. 2391–2396.

¹²⁸ Zob. J. Norkowski, *Śmierć mózgowa jako użyteczna fikcja, czyli czy wolno zabijać dawców organów, by ratować biorców?*, „Fronda” 36, 2005, s. 32–63; oraz T. P. Terlikowski, *Dar czy zabójstwo na granicy życia i śmierci*, „Fronda” 51, 2009, s. 246–266. Pierwszy z autorów jest dominikaninem, drugi zaś konserwatywnym publicystą katolickim.

na kontrowersyjną praktykę medycznego wykorzystywania ludzkich zwłok i jej konsekwencje. Czy negatywna ocena moralna i brak sprzeciwu są oznaką rzeczywistej, czy tylko pozornej sprzeczności? Aby odpowiedzieć na tak postawione pytanie, musimy rozważyć, jakie jest Wolniewiczza rozumienie filozofii, a w szczególności etyki.

Problemom rozumienia filozofii i jej aktualnego stanu Wolniewicz poświęcał stosunkowo dużo miejsca. Nie analizując w tym miejscu szczegółowo jego poglądów, zwróćmy jedynie uwagę, jak pojmuje on zadania filozofii. Otóż przede wszystkim nie są to zadania właściwe nauce, ponieważ filozofia nauką nie jest. „W istocie filozofia jest to zwykły rozsądek, tyle że trochę ociosany krytycznie i uporządkowany logicznie. Reszta jest bądź formalną analizą pojęć, bądź pustym mieleniem słów. W filozofii chce się wysłowić to, co każdy rozsądny człowiek sam byłby skłonny rzec, gdyby się głębiej zastanowił. Dlatego nie ma w niej odkryć; wskazuje się tylko rzeczy oczywiste, rozwiewając co najwyżej czasem jakieś złudzenie lub podważając czyjś przesąd”¹²⁹. Filozofia nie odkrywa zatem praw rządzących rzeczywistością – to jest zadanie nauk – i tym samym nie dostarcza narzędzi zmieniających rzeczywistość. Na pytanie, co może filozofia, Wolniewicz odpowiada: „Tyle co zawsze: wnosić, na ile potrafi, jasność myślową do sprawy i jakiś pojęciowy ład. A czy ktokolwiek zechce z tych skojarzeń skorzystać? Być może nie, ale to już do filozofii nie należy i martwić się o to nie powinna. Filozofia nie próbuje zmieniać świata, próbuje go zrozumieć”¹³⁰. Jakie zadanie filozofii, takie też zadanie filozofa. Wolniewicz tak charakteryzuje swoją powinność filozoficzną: „Wypowiadam się na tematy interesujące, bo takie jest, moim zdaniem, społeczne zadanie filozofii: wnosić jasność i ład myślowy do sporów, które toczą się poza nauką. (O porządek myślowy w nauce nauka troszczy się wystarczająco sama.) Epokę naszą cechuje niebываły zamęt pojęciowy oraz pustka wartości. (...) Temu zamętowi i tej pustce filozofia powinna się przeciwstawiać, i powinna to czynić w sposób

¹²⁹ FiW II, 8; cytowany fragment pochodzi ze Wstępu do tomu II zbioru *Filozofia i wartości*.

¹³⁰ FiW I, 199.

powszechnie rozumiały”¹³¹. Tak więc uprawianie filozofii to ciągły proces rozumienia, rozjaśniania i porządkowania; refleksja filozoficzna nie ma mocy zmieniania świata.

Skoro filozofia nie daje narzędzi działania praktycznego, to również etyka – jako dział filozofii – nie jest i nie może stać się dyscypliną praktyczną. Z wielkim uznaniem wypowiadając się o etyce Artura Schopenhauera, Wolniewicz podziela jego podejście do opisu zjawisk z dziedziny moralności: „Jego [= Schopenhauera] etyka jest w istocie antropologią; nie rozprawia się w niej o tym, jacy powinniśmy być, ani niczego się nam nie zaleca; docieka się jedynie, jacy naprawdę jesteśmy. (...) Etyka jest bowiem częścią filozofii, a nie rzeczą filozofii jest pouczanie ludzi dorosłych, co mają robić, albo jacy mają być. Jej rzeczą jest jedynie – jeżeli sobie życzą – uprzytomnić im, co faktycznie robią i jacy naprawdę są. Filozofia chce być lustrem, nie wzornikiem”¹³². Jest więc rozumiały, dlatego Wolniewicz nie protestuje. On jedynie chce pokazać – możliwie najprecyzyjniej i w sposób uporządkowany – czym są w swej istocie praktyki transplantacyjne i do jakich prowadzą konsekwencji. Nie łudzi się zaś, że doprowadzi przez to do zmiany ludzkich zachowań.

W tej sytuacji znaczenie szczególne ma właściwy przykład, gdyż może łatwiej wpłynąć na zmianę postaw i zachowań, niż analiza filozoficzna. Stąd tak ważna, zdaniem Wolniewicza, jest rola autorytetów moralnych. Podaje przykład Josifa Brodskiego, który nie zgodził się na przeszczepienie mu serca, mimo że był to jedyny sposób zachowania życia. Brodski powiedział, że poeta umierać powinien z własnym sercem; i tak też się stało. Wolniewicz nie nawołuje do odrzucania propozycji przeszczepów, nie twierdzi, że godząc się na przeszczep, człowiek postępuje niemoralnie. Ale ukazuje postawę Brodskiego jako godną naśladowania, jako przykład, że człowiek może umierać z godnością¹³³. Bo życie jest wielką war-

¹³¹ FiW II, 334. Zob. też FiW III, 103–110.

¹³² FiW I, 103.

¹³³ Zob. FiW II, 193.

tością, lecz nie najwyższą. A przekonanie, że nie ma wartości wyższej nad życie, stwarza ogromne zagrożenie dla naszej cywilizacji. Jest więc powinnością filozofa analizowanie sytuacji, wskazywanie na konsekwencje postaw i działań, nawet jeśli nie spowoduje to ich zmiany. W szczególności powinien on wskazywać, jaka zmiana dokonuje się w naszym stosunku do życia, na jakie miejsce je przesuwamy w naszej hierarchii wartości. Zdaniem Wolniewicza powszechna akceptacja praktyk transplantacyjnych ukazuje to bardzo wyraziście.

4. Biotechnologia

Pojęcie biotechnologii jest dość szerokie, obejmuje bowiem wszelką działalność człowieka wykorzystującego organizmy żywe do swoich potrzeb. Biotechnologia dotyczy zatem działań praktykowanych przez ludzkość od bardzo dawna. Przykładem może być udomawianie zwierząt, krzyżowanie roślin i zwierząt tak, aby uzyskać ich najbardziej pożądane cechy, a także wytwarzanie lekarstw, tkanin, pożywienia. Jednakże dynamiczny rozwój nauk przyrodniczych, a zwłaszcza genetyki, w XX wieku, stworzył bezprecedensowe możliwości ingerowania w konstytucję biologiczną człowieka, a także w jego sferę duchową. Rozważania Bogusława Wolniewicza nad problemami moralnymi generowanymi przez rozwój metod biotechnologicznych skupiają się wokół kwestii moralnych aspektów klonowania. Taki właśnie punkt wyjścia jest po prostu rezultatem tego, że Wolniewicz włączył się w dyskusję na temat moralności klonowania na łamach czasopisma „Medycyna wieku rozwojowego” w 1999 roku¹³⁴. Z drugiej strony jednak właśnie klonowanie musiało przyciągać jego szczególną uwagę, jako że wiąże się znacząco z kwestią transplantacji, mianowicie rozwój metod kło-

134 Zob. B. Wolniewicz, *Uwagi o klonowaniu*, „Medycyna Wieku Rozwojowego”, Suplement I do nr. 3, 1999; przedruk w *FiW* III, 132–148. Swoje stanowisko powtórzył w artykule *O tzw. bioetyce*, „Medycyna Wieku Rozwojowego”, Suplement I do nr. 1, 2001; przedruk w *FiW* III, 149–164.



nowania wzbudza coraz większe nadzieje na zastąpienie dawstwa organów ich hodowlą z klonu. Jednak szczególnie ważnym jest fakt, że najbardziej efektywne z punktu widzenia zamierzonych celów leczniczych jest klonowanie materiału genetycznego pobranego z komórek embrionów¹³⁵. Bogusław Wolniewicz zdecydowanie negatywnie odnosi się do techniki klonowania ludzkiego materiału genetycznego, a eksperymenty na embrionach określa jako biotechnologiczny „mengelizm” bądź „neomengelizm”; jego zdaniem bowiem tzw. lecznicze klonowanie embrionów i prowadzenie na nich eksperymentów jest zjawiskiem alarmującym i głęboko niemoralnym¹³⁶.

Klonowanie jest procesem zachodzącym na szeroką skalę w sposób naturalny w świecie roślin i zwierząt. Prowadzi do powstania klonu, czyli grupy składającej się przynajmniej z dwóch osobników lub komórek identycznych pod względem genetycznym. Wiele gatunków roślin rozmnażając się wegetatywnie, tworzy wielkie populacje klonów. W świecie zwierząt typowym przykładem jest bezpłciowe rozmnażanie się przez podział pierwotniaków, natomiast w przypadku ssaków zjawisko rozrodu bezpłciowego nie występuje, zaś naturalne klony należą do wyjątków¹³⁷. W przypadku człowieka naturalnymi klonami są na przykład bliźniaki jednojajowe, trojaczki czy wieloraczki. Klonowanie jest także zabiegiem przeprowadzanym przez człowieka w celu powielenia

¹³⁵ Zob. D. Ślęczek-Czakon, *Problem wartości i jakości życia w sporach bioetycznych*, wyd. cyt., s. 155–156 i 165–169.

¹³⁶ Zob. FiW III, 132–137 i 147. Słowo „mengelizm” pochodzi od nazwiska doktora Josefa Mengele, który przeprowadzał zbrodnicze „eksperymenty medyczne” w oboznie koncentracyjnym w Auschwitzu.

¹³⁷ Zob. J. A. Modliński, J. Karasiewicz, *Klonowanie ssaków: mity i rzeczywistość*, w: B. Chyrowicz (red.), *Klonowanie człowieka. Fantazje – zagrożenia – nadzieje*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1999, s. 24–25. Pojęcia „klon” i „klonowanie” wywodzą się z języka greckiego. „Klon” oznacza gałązkę, odkład lub zraz. Używanie tego terminu w odniesieniu do poszczególnego osobnika, który powstał w wyniku klonowania, jest błędem. Por. definicję w *Webster's International Dictionary*: „Clone [...]: the aggregate of the asexually produced progeny of an individual whether natural (as the products of repeated fission of a protozoan) or otherwise (as in the propagation of a particular plant by building or by cuttings through many vegetative generations)”; *Webster's Third New International Dictionary*, Könnemann, 1961, s. 426.

danego genotypu¹³⁸. Klonowanie może oznaczać dwie różne procedury biotechnologiczne. Wolniewicz umownie określa je jako „klonowanie równoległe” i „klonowanie zstępujące”. Pierwsza procedura polega na rozbijaniu na poszczególne komórki embrionu, na bardzo wczesnym etapie jego rozwoju, zanim jeszcze tworzące go komórki zaczęły się różnicować. Takie niezróżnicowane komórki są określane jako totipotencjalne, co oznacza, że mogą ulec specjalizacji w dowolnym kierunku, mogą też rozwinąć się w cały organizm¹³⁹. Klonowanie równoległe prowadzi zatem do uzyskania wielu identycznych osobników – klonu, gdyż każda z komórek podzielonego embrionu zawiera identyczną informację genetyczną. Druga procedura, czyli klonowanie zstępujące, polega natomiast na usunięciu z komórki jajowej jądra komórkowego po to, aby wprowadzić do niej jądro komórkowe pobrane z innej komórki organizmu, który chcemy powielić¹⁴⁰.

Można powiedzieć, że istnieje dość powszechna zgoda co do tego, że niedopuszczalne jest klonowanie reprodukcyjne, czyli klonowanie całego człowieka; zakaz ten zapisano wyraźnie w *Deklaracji o genomie ludzkim i prawach człowieka*, przyjętej przez państwa członkowskie UNESCO w 1997 roku¹⁴¹. Jest jednak rzeczą zna-

¹³⁸ Z biotechnologią nie należy utożsamiać inżynierii genetycznej, zapoczątkowanej w latach siedemdziesiątych XX wieku, choć termin ten w szerokim znaczeniu oznacza wszelkie metody zmieniania materiału genetycznego organizmów żywych. Zwykle przyjmuje się, że są nią techniki rekombinacji DNA poza organizmem żywym, a nowe kombinacje genetyczne wprowadza się do komórek bakteryjnych lub eukariotycznych. Zob. P. C. Winter, G. I. Hickey, H. L. Fletcher, *Genetyka*, tłum. zbiorowe, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 156.

¹³⁹ Zob. J. A. Modliński, J. Karasiewicz, art. cyt., s. 28–29.

¹⁴⁰ W przypadku „klonowania zstępującego” jądro komórkowe można pobrać z komórki somatycznej i wprowadzając je do beźjadrzastej komórki jajowej, można uzyskać identyczną pod względem genetycznym kopię organizmu, z którego pochodziło jądro komórkowe komórki somatycznej. Przykładem takiej bezpiecznej próby rozmnażania u ssaków jest słynna owca Dolly, stworzona przez Iana Wilmuta w 1997 roku.

¹⁴¹ Zob. *Powszechna deklaracja o genomie ludzkim i prawach człowieka*, Polski Komitet do Spraw UNESCO, Warszawa 1998; przedruk w: B. Chyrowicz (red.), dz. cyt., s. 199–210. Art. 11 *Deklaracji* dotyczy zakazu klonowania człowieka: „Praktyki sprzeczne z godnością człowieka, takie jak klonowanie reprodukcyjne istot ludz-

mienną, że z reguły argumentuje się przy tym nie z punktu widzenia zasad moralnych, lecz wskazując na nieprzewidywalne na obecnym etapie rozwoju wiedzy biomedycznej konsekwencje dla sklonowanego człowieka. Działająca przy prezydencie Stanów Zjednoczonych *National Bioethics Advisory Commission* orzekła, że „tworzenie w ten sposób dzieci jest w obecnym czasie nieetyczne, ponieważ dostępne dane naukowe wskazują, iż tego rodzaju techniki nie są jak na razie bezpieczne”¹⁴². Komisja nie widzi jednak jakichś zasadniczych przeciwwskazań moralnych i zachęca do szerokiej dyskusji na ten temat.

Dopuszcza się natomiast pewne formy klonowania leczniczego. Oczywiście za każdym razem czyni się zastrzeżenie, że działania tego rodzaju muszą być przeprowadzane z poczuciem odpowiedzialności i dużą ostrożnością, jednak z natury rzeczy trudno jest jednoznacznie wskazać, na czym ta odpowiedzialność miałaby polegać, natomiast łatwo jest wskazać, jakie mogą być spodziewane korzyści lecznicze. Charakterystyczne pod tym względem jest opracowanie dwu amerykańskich instytucji: *American Association for the Advancement of Science* oraz *Institute for Civil Society*¹⁴³. Autorzy z jednej strony wskazują na ogromne oczekiwania korzyści terapeutycz-

kich, nie mogą być dozwolone. Państwa i kompetentne organizacje międzynarodowe są zachęcane do współpracy w wykrywaniu takich praktyk i podejmowaniu, na szczeblu krajowym czy międzynarodowym, niezbędnych działań dla poszanowania zasad głoszonych w Deklaracji.” Art. 10 *Deklaracji* uznaje za nadrzędną ludzką wolność i godność: „Żadne badania ani zastosowania badań dotyczących genomu ludzkiego, w szczególności w dziedzinie biologii, genetyki i medycyny, nie powinny być uznawane za ważniejsze od praw człowieka, podstawowych wolności i godności ludzkiej jednostek lub, w danym przypadku, grupy osób”.

¹⁴² „... creating children in this manner is unethical at this time because available scientific evidence indicates that such techniques are not safe at this time”; *Human Cloning: Report and Recommendations of the National Bioethics Advisory Commission*, w: R. Sherlock, J. D. Morrey (ed.), *Ethical Issues in Biotechnology*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham – Boulder – New York – Oxford 2002, s. 547. Cytowana książka zawiera zbiór artykułów poświęconych podstawowym kwestiom etycznym powstającym w różnych dziedzinach działań biotechnologicznych.

¹⁴³ Zob. *Stem Cell Research and Applications: Findings and Recommendations*, American Association for the Advancement of Science and Institute for Civil Society, w: R. Sherlock, J. D. Morrey (ed.), *Ethical Issues in Biotechnology*, wyd. cyt., s. 583–591.

nych związane z rozwojem metod wykorzystywania embrionalnych komórek pnia mózgowego, z drugiej zaś wzywają do szerokiej publicznej dyskusji na temat pojawiających się wątpliwości moralnych i obaw co do nieprzewidywalnych konsekwencji stosowanych metod; nasuwa się przekonanie, że autorzy są przeświadczeni, iż rezultatem podejmowania przez naukowców takich dyskusji będzie zwiększanie, nie zaś zmniejszanie przyzwolenia na tego rodzaju eksperymenty¹⁴⁴. Zdaniem Bogusława Wolniewicza samo wprowadzenie rozróżnienia na klonowanie reprodukcyjne i lecznicze miało na celu właśnie umożliwienie tego ostatniego, tzn. klonowania ludzkich embrionów w celach medycznych; w Wielkiej Brytanii dopuszczono eksperymentowanie na embrionach do czternastego dnia ich życia¹⁴⁵.

Za punkt wyjściowy przesądzający o konkluzji rozważań Wolniewicza nad kwestią biotechnologii należy więc uznać jego pogląd na status embrionu – przyjęcie, że w momencie zapłodnienia pojawia się nowa istota ludzka, musi prowadzić do uznania, że przedmiotem działań medycznych nie jest w tym wypadku zbiór komórek, lecz po prostu człowiek. Dlatego Wolniewicz uważa, że wszelkie doświadczenia na embrionach są analogiczne do eksperymentów medycznych doktora Mengele¹⁴⁶: „Definiuję bowiem

¹⁴⁴ „It is essential for citizens to participate in a full and informed manner in public policy deliberations about the development and applications of new technologies that are likely to have significant social impact. The understanding of the science is particularly important for discussing ethical and policy issues. Ideally, scientists should communicate the results of their research in ways that will be readily understandable to a diverse audience, and participate in public discussions related to stem cell research”; tamże, s. 584. Dodajmy do tego, że działająca w USA *Coalition of Americans for Research Ethics* sprzeciwiając się uśmiercaniu embrionów dla celów badawczych, w pełni akceptuje medyczne wykorzystanie embrionów obumarłych w sposób naturalny; zob. *On Human Embryos and Stem Cell Research: An Appeal for Legally and Ethically Responsible Science and Public Policy*, Coalition of Americans for Research Ethics, w: R. Sherlock, J. D. Morrey (ed.), *Ethical Issues in Biotechnology*, wyd. cyt., s. 593–601. Jest to zresztą zrozumiałe – skoro udziela się pełnego przyzwolenia na medyczne wykorzystanie zwłok, to nie ma podstaw, aby naturalnie obumarłe embriony traktować inaczej.

¹⁴⁵ Zob. FiW III, 134.

¹⁴⁶ Zob. FiW III, 132–133.

‘mengelizm’ jako zabójcze lub kaleczące eksperymentowanie biomedyczne na bezwłasnowolnych lub ubezwłasnowolnionych istotach ludzkich”¹⁴⁷. Eksperymentowanie na istotach ludzkich dopuszczalne jest tylko wówczas, gdy sam człowiek w pełni swoich władz umysłowych wyraża na to zgodę. Przeszkodą w zrozumieniu, jak potworne są eksperymenty medyczne na embrionach, może być błędna sugestia wyobraźni. Embrion nadający się do „lecniczej” eksploatacji jest wielkości ziarnka maku, nie przypomina w najmniejszym stopniu człowieka, zatem jego eksploatacja, czy nawet zniszczenie, wydają się być neutralne moralnie. Wolniewicz podkreśla, że jedynie za pomocą rozumu możemy zdać sobie sprawę, iż jest to istota ludzka, ponieważ w tym „ziarnku maku” zawarty jest cały potencjał człowieczeństwa. Embrion posiada duszę, czyli świadomość i wolę, chociaż są one jeszcze w stanie uśpionym¹⁴⁸. Wolniewicz posługuje się tu, podobnie jak w kwestii aborcji, arystotelesowską kategorią entelechii. „Tak więc istotą ludzką jest wszystko to, i tylko to, w czym obecna jest i działa ludzka entelechia – ludzka forma życiowa dążąca do swej samorealizacji. *In potentia* jest w niej już zawarty zespół wszystkich cech gatunkowych naszego gatunku”¹⁴⁹. Wolniewicz utożsamia ludzką entelechię z ludzką duszą i uważa, że jedynie kryterium entelechii spełnia wymogi naukowości, ponieważ jest ono oparte o cechy istotne obiektu, nie zaś powierzchowne, takie jak na przykład stopień podobieństwa do osobnika dorosłego czy wielkość. „Nowy embrion to nowa entelechia, więc i nowa dusza – nowy człowiek”¹⁵⁰. Z tego, że entelechia jest duszą, wynikają dwa wnioski. Po pierwsze, dusza nie jest tożsama ze świadomością, gdyż świadomość jest funkcją duszy; w pewnych przypadkach świadomość się nie przejawia, na przykład właśnie w przypadku embrionu, a także osoby nieprzytomnej. Po drugie, duszę posiada także ludzki embrion, więc bez względu

147 **FiW** III, 155.

148 **Zob. FiW** III, 137; także s. 132–133.

149 **FiW**, III 153.

150 **FiW** III, 155.

na jego wielkość, należy odnosić się do niego z szacunkiem należnym człowiekowi.

Wolniewicz podkreśla, że w dyskusjach nad kwestią tzw. leczniczego klonowania embrionów uderza utylitarne nastawienie. Dyskutanci rozważają związane z tą techniką korzyści oraz ewentualne zagrożenia, uznając samą procedurę za obojętną moralnie. Wynika to między innymi z przekonania, że embrion nie jest jeszcze osobą, lecz jedynie pęczkiem komórek, który nie doznaje ani bólu, ani wrażeń. Wolniewicz wbrew utylitarystom uważa, że procedura leczniczego klonowania embrionów stanowi „innowację niesłychaną, wieje od niej obcością i chłodem. Jednakże nasza epoka tego chłodu nie czuje: o dopuszczalności procedur medycznych decyduje wyłącznie rachunek związanych z nimi korzyści i strat, owych 'korzyści i zagrożeń' – nie ich wewnętrzna jakość i jej ewentualna groza.”¹⁵¹ Znamienna i typowa w tej kwestii jest przytoczona przez Wolniewicza wypowiedź Collina Campbella, prezesa Komisji Doradczej ds. Genetyki przy rządzie brytyjskim: „Chcemy zapobiec nieodpowiedzialnym próbom klonowania całych istot ludzkich, jednak zależy nam na kontynuowaniu eksperymentów, których efektem może być za pięć do ośmiu lat leczenie nieuleczalnych dziś chorób”¹⁵². Panuje zatem przekonanie, że należy wdrażać dowolną procedurę medyczną, jeżeli tylko daje ona nadzieję na pozytywne efekty lecznicze; można więc klonować istoty ludzkie pod warunkiem, że robi się to „odpowiedzialnie”.

W wypowiedziach utylitarystów Wolniewicz dostrzega mechanizm usprawiedliwiania nowych procedur medycznych. Mechanizm ten oparty jest na dwóch przesłankach, które nie są wprawdzie artykułowane wprost, jednakże mają wielką siłę oddziaływania. Pierwsza z nich głosi, że dopuszczalne jest każde postępowanie medyczne, które daje nadzieję na uleczenie jakichś chorób czy polepszanie jakości życia. Wolniewicz zauważa, że jest ona logicznie zawieszona w powietrzu, ponieważ argumentując na rzecz eks-

151 FiW III, 132.

152 FiW III, 134.

perymentowania na embrionach, należałoby analogicznie, w imię przyszlých zbawiennych korzyści, uznać dopuszczalność doświadczeń na noworodkach i niemowlętach, co przecież dopuszczalne nie jest. Jeżeli zatem w przypadku nawet głęboło upośledzonych noworodków i niemowląt wszelkie doświadczenia są zakazane, a są dopuszczalne w przypadku sklonowanego w tym celu embrionu, to należałoby zastanowić się i jasno określić, jakie działania medyczne są dozwolone, a jakie nie. Nikt jednak nie stawia takich pytań, a zamiast tego podejmuje się konkretne działania, co w efekcie tworzy fakty dokonane, w których sprawie podejmuje się dyskusję. Jest to mechanizm stwarzania precedensu służącego następnie do usprawiedliwiania kolejnych faktów związanych z działaniami wywołującymi wątpliwość moralne. „Jedna nie dość przemyślana decyzja uzasadniać będzie drugą – w nadziei, że od nieszczęścia uchwata nas w końcu ręka Opatrzności. Tak działa mechanizm społeczny samoczynnego ekspandowania nowych technologii”¹⁵³.

Druga milcząca przesłanka w mechanizmie wdrażania nowych procedur medycznych brzmi: skoro dopuszczalne stało się jakieś postępowanie medyczne, to należy uznać za dopuszczalne każde, które jest do niego podobne. Uzyskanie jakichkolwiek korzyści z medycznego eksploataowania embrionów posłuży do przesunięcia granicy eksperymentowania z czternastu dni życia embrionu do np. szesnastu. Ta bardzo niewielka modyfikacja może przecież za kilka lat dać w efekcie zbawienne korzyści dla ludzkości. W ten sposób powstaje ciąg postępowań dopuszczalnych, który wydaje się nie mieć końca. Wolniewicz uznaje wnioskowanie oparte na drugiej przesłance za niepoprawne. „Oto jego przykład jawnie absurdalny: zdrowy człowiek może bezpiecznie zeskoczyć z wysokości 20 cm. Trudno się też nie zgodzić, że gdy można bezpiecznie zeskoczyć z danej wysokości, to można również z wysokości o milimetr większej. A zatem zdrowy człowiek może bezpiecznie zeskoczyć z każdej wysokości!”¹⁵⁴. Zdaniem Wolniewicza, w przy-

153 Tamże.

154 **FiW III**, 135.

padku klonowania embrionów ten sposób argumentacji stosowany jest, gdy proponuje się rzekomo bardzo drobną, lecz zbawienną innowację, której wprowadzenia nie sposób odmówić. Nie dostrzega się wówczas, że wkraczamy na równię pochyłą – prowadzącą do akceptacji czynów, na które wcześniej nie wyrazilibyśmy zgody¹⁵⁵.

Zauważmy w tym miejscu, że wśród naukowców nie ma zgody co do tego, z jakim stopniem niebezpieczeństwa mamy w danym przypadku do czynienia. Na przykład biolog i embriolog Clifford Grobstein twierdzi, że tylko wtedy łatwo jest się znaleźć na „równi pochyłej”, gdy nie trzymamy się ściśle określonych wcześniejszych założeń jakiegoś działania medycznego. Uważa on, iż w działalności człowieka kluczową rolę odgrywa jasno postawiony cel danego działania. Podaje on następujący przykład: jeżeli w procedurze zapłodnienia *in vitro* za cel postawiono sobie przezwyciężenie niepłodności wywołanej niedrożnymi jajowodami, wówczas nie należy sankcjonować niczego więcej, co poza cel ten wykracza. Należy zatem każdorazowo jasno precyzować cel, zaś wszystko to, co powstaje poza pierwotnym celem, wymaga rozważenia od nowa¹⁵⁶. Jednakże Leon R. Kass, zdecydowany przeciwnik klonowania, mówi, że czasami ustalamy złe precedensy, których konsekwencje wdrożenia są całkowicie nieprzewidywalne. Kass do-

¹⁵⁵ Zob. na ten temat: B. Chyrowicz, *Bioetyka i ryzyko. Argument „równi pochyłej” w dyskusji wokół osiągnięć współczesnej genetyki*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2002. Autorka wskazuje, że wszelka ingerencja biotechnologiczna w naturę ludzką jest działaniem nieodpowiedzialnym, ponieważ nie jesteśmy w stanie przewidzieć skutków. Wejście na równię pochyłą wydaje się działaniem bezpiecznym, jednak od jakiegoś momentu na pewno nie będziemy już w stanie się zatrzymać.

¹⁵⁶ Zob. P. Singer, D. Wells, *Dzieci z probówki. Etyka i praktyka sztucznej prokreacji*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1988, s. 57. Podobne stanowisko zajmuje Robert Wachbroit w kwestii klonowania człowieka. Uważa on, że wprawdzie klonowanie dzieci jest niedopuszczalne z uwagi na nieprzewidywalne konsekwencje, ale możemy je dopuścić wtedy, gdy w wystarczającym stopniu opanujemy technikę; jako istotny element owego przyzwolenia uznaje przypuszczenie, że ta metoda rozmnażania się ze zrozumiałych powodów nigdy będzie powszechną. Zarazem Wachbroit przewiduje dalszy dynamiczny rozwój metod biotechnologii z uwagi na spodziewane korzyści terapeutyczne. Zob. R. Wachbroit, *Genetic Encores: The Ethics of Human Cloning*, w: R. Sherlock, J. D. Morrey (ed.), *Ethical Issues in Biotechnology*, wyd. cyt., s. 573–581.

strzeża ciągłość między procedurą *in vitro* i klonowaniem. Uznając, że wprawdzie różnią się one od siebie w sposób istotny, mimo to sądzi, że istnieje realne zagrożenie, iż nie będziemy zdolni do dostrzeżenia istotnej moralnej różnicy między obecnymi technikami wspomaganą prokreacji a produkowaniem na zamówienie doskonałych dzieci w laboratoriach. Wyprodukowanie doskonałego dziecka wymaga od samego początku pełnej kontroli nad tym procesem w warunkach laboratoryjnych, czyli całkowitego odhumanizowania procedury¹⁵⁷. Zdaniem Kassa „mamy tutaj doskonały przykład logiki ‘równi pochyłej’ i śliskiej drogi, która już znajduje zastosowanie w tym obszarze”¹⁵⁸.

Niewątpliwie im więcej korzyści spodziewamy się uzyskać w rezultacie danego działania, tym mniej jesteśmy skłonni rozważać jego dalsze konsekwencje. Neomengelizm zyskuje społeczną akceptację, gdyż rozbudza i wzmacnia nadzieje, że dzięki takim działaniom życie staje się „lepsze”. Wolniewicz dostrzega ściśle powiązanie między transplantacjami a eksperymentowaniem na embrionach: jego zdaniem to właśnie transplantacje ułatwiają akceptację klonowania. Przeszczepy organów zaowocowały nowym czysto utylitarnym spojrzeniem na ciało ludzkie – stało się ono surowcem medycznym¹⁵⁹. Wolniewicz jest przekonany, że akceptacja kolejnych metod biotechnologicznych następować będzie na tej samej zasadzie, na jakiej dokonała się akceptacja przeszczepów. „Należy spodziewać się, że doświadczenia na embrionach i nad klonowaniem ludzi potoczą się tym samym torem, co transplantacje. Nic bardziej niż one nie przygotowało świata duchowo do patrzenia na ciało ludzkie jako na cenny surowiec i jako obiekt dla technicznych manipulacji i przeróbek. Można utylizować ludzkie zwłoki,

¹⁵⁷ Zob. L. R. Kass, *The Wisdom of Repugnance*, w: *Human Cloning: Report and Recommendations of the National Bioethics Advisory Commission*, w: R. Sherlock, J. D. Morrey (ed.), *Ethical Issues in Biotechnology*, wyd. cyt., s. 551–571; tłum. polskie: L. R. Kass, *Mądrość oburzenia. Dlaczego powinniśmy zakazać klonowania człowieka*, w: B. Chyrowicz (red.), dz. cyt., s. 155–197.

¹⁵⁸ Tamże, s. 186.

¹⁵⁹ Zob. *FiW* III, 156.

czemu by więc nie utylizować ludzkich embrionów? Zwłaszcza że to drugie o wiele mniej porusza wyobraźnię niż tamto pierwsze, które łatwo może budzić nieprzewidywany wstręt. A weźmy także pod uwagę, że te dwie techniki zazębiają się: sklonowane w całości lub w częściach żywe organizmy ludzkie, specjalnie w tym celu hodowane, stanowią dużo lepszy materiał do przeszczepów niż przypadkowo pozyskiwane młode trupy. (Stare niezbyt się nadają.) Jedna technika wspiera drugą także bezpośrednio, materiałowo. Pułapka technologiczna czeka”¹⁶⁰.

Pomimo że, zdaniem Wolniewicza, eksperymentowanie na embrionach jest niedopuszczalne moralnie, to przecież nie ma możliwości zaprzestania tych praktyk. Jest to właśnie owa „pułapka technologiczna”. Raz podjęta procedura będzie kontynuowana pomimo związanych z nią poważnych wątpliwości moralnych¹⁶¹. Klonowanie nie ograniczy się do klonowania leczniczego, czyli jedynie do klonowania embrionów; być może klonowanie osobników dorosłych stanie się kiedyś standardową metodą prokreacji. Technika klonowania ludzi została już wdrożona i, pomimo oficjalnego zakazu obowiązującego w wielu państwach, bardzo prawdopodobne jest, że zwycięży ludzka ciekawość, czy raczej wiara, że człowiek może dokonać wszystkiego¹⁶². Wolniewicz zgadza się z diagnozą Stanisława Lema, który mówi, że w „rozwoju cywilizacji technologia jest zmienną niezależną”¹⁶³. Ta „niezależność” oznacza brak

¹⁶⁰ FiW III, 140. Sam B. Wolniewicz zauważa, że nie tylko on dostrzega bliski związek między transplantacjami a klonowaniem istot ludzkich, i cytuje opinię Zygmunta Kubiaka, że proces klonowania „zaczął się już wtedy, kiedy zaczęto przeszczepiać ludzkie organy”; tamże, s. 140. W tym kontekście przytacza też aprobującą opinię J. Kopani, że transplantacje zmieniają oblicze moralne naszej cywilizacji. Dodajmy do tego, że J. Kopania również pisze wprost o związku klonowania z transplantacjami; zob. tenże, *Etyczny wymiar cielesności*, wyd. cyt., s. 81–82.

¹⁶¹ Zob. FiW III, 133.

¹⁶² Pewna sekta ogłosiła, że w grudniu 2002 roku urodziło się sklonowane dziecko i mają narodzić się kolejne. „Na razie te sensacje nie zostały potwierdzone, ale świadczą o determinacji w pędzie ku klonowaniu człowieka. Chyba nic i nikt tego procesu nie powstrzyma. Widać też, że wszystko, co zostanie opatrzone etykietą ‘terapeutyczne’, uzyska przyzwolenie społeczne”; D. Ślęczek-Czakon, dz. cyt., s. 171.

¹⁶³ FiW III, 133.

kontroli społecznej nad technologią. Jej rozwój rządzi się własnymi prawami, analogicznie do ślepych procesów doboru naturalnego. Technologia, nad którą nie ma kontroli, jest obojętna na skutki społeczne i względy moralne. W fazie wdrażania danej technologii jej negatywne społecznie efekty są niemal niewidoczne. Tak wpadamy w pułapkę technologiczną, z której właściwie wyjścia nie ma, jako że dopiero w fazie rozpędu danej technologii dostrzegamy poważne i nieodwracalne konsekwencje jej wdrożenia, lecz wtedy rządzi się ona już własną logiką. Tak też było z transplantacjami, które zmieniły nasze patrzenie na zwłoki ludzkie, do niedawna święte, a dziś surowiec do utylizacji. Wolniewicz uważa, że Kościół udzielając praktykom transplantacyjnym pełnego poparcia, popełnił ogromny błąd, albowiem przemilczał ich aspekt ludożerczy. „Było to olbrzymim błędem, nie do naprawienia. To właśnie wtedy dżin został wypuszczony z butelki – i już do niej nie wróci”¹⁶⁴. Transplantacje miały początkowo na celu ratowanie życia, dziś coraz powszechniej służą także poprawianiu jego jakości, np. służą temu przeszczepy twarzy ze zwłok. W celu ułatwienia prowadzenia praktyk transplantacyjnych wprowadzono nową definicję „śmierci mózgowej”, wprowadzono także klauzulę tzw. zgody domniemanej. Wolniewicz uważa, że to dopiero początek – bardziej wyrafinowane i zaawansowane technologicznie są, wdrażane właśnie, klonowanie i inżynieria genetyczna. Wolniewicz wątpi, czy zmodyfikowane genetycznie, zarówno w sferze ciała, jak i umysłu, życie ludzkie będzie według dzisiejszych pojęć i kryteriów nadal „ludzkie”. Powstaną jednak w zależności od nowych potrzeb nowe pojęcia i kryteria, stąd przydawka „ludzkie” straci określony sens i „stanie się logiczną zmienną zależną w swej treści od niezależnej zmiennej technologicznej”¹⁶⁵.

Nowy sposób patrzenia na ciało ludzkie pociągnie za sobą ogromne zmiany w sferze moralności. Dynamiczny rozwój nauki sprawił, że nasza sytuacja dziejowa jest całkowicie nowa, po-

¹⁶⁴ FiW III, 157.

¹⁶⁵ FiW III, 146.

zbawiona precedensów, do których można byłoby się odwoływać. W tym tkwi istota problemu – coraz trudniej jest nam odróżnić dobro od zła, więc w przyszłość podążamy na oślep. To zapewne ma na myśli Wolniewicz, mówiąc: „Moralnie świat Zachodu stoi dziś na dryfie”¹⁶⁶. Przyczyną moralnej dezorientacji jest niezwykle dynamiczny rozwój matematyki i nauk przyrodniczych. „Fizyka jądrowa i biologia molekularna, te dwa największe osiągnięcia przyrodznawstwa XX wieku, rzuciły nas w sytuację dziejową, do której chyba nie dorastamy: istotom o instynktach dżungli dane zostały do rąk moce boskie”¹⁶⁷. Wolniewicz odwołuje się tutaj do opinii Stanisława Lema – pisarza, którego wysoko ceni i uznaje za wybitnego filozofa – że tradycyjna filozofia staje bezradna wobec wyzwań, jakie niesie rozwój nauki i technologii. Lem już w 1969 roku przewidywał, że w szczególności rozwój biotechnologii zapoczątkuje proces relatywizowania wszelkich wartości. Wolniewicz przytacza jego słowa: „Kilkadziesiąt lat temu ludzie zaczęli latać przy pomocy prześcieradeł i drutów od parasoli, a teraz lata się już w całkiem inny sposób. Więc jeśli podobnymi tempami zostanie uruchomiona ewolucja biotechnologiczna, to z ciałem ludzkim będzie można zrobić absolutnie wszystko, a wtedy zostaniemy wyzbyci wszelkich kierunkowskazów, wiadomości o tym, co nienaruszalne i konieczne”¹⁶⁸. Wolniewicz ocenia tę wypowiedź jako jedną z najważniejszych w całej filozofii drugiej połowy XX wieku.

Rzeczony technik embriologicznych doprowadził już, zdaniem Wolniewicza, do zaakceptowania hodowlanej wizji człowieka – wprawdzie jeszcze nie mówi się tego wprost, ale faktycznie udzielono już przyzwolenia na rozpoczęcie hodowli jakichś „ulepszonych” odmian człowieka. Znów objawił się bowiem z wielką siłą miraż wiecznej młodości i nieśmiertelności, towarzyszący ludzkości

166 Tamże.

167 Tamże. Wolniewicz przytacza w tym kontekście podobną wypowiedź Pawła Hertza.

168 Cyt. za: FiW III, 145.

od pradziejów; pojawiła się nadzieja, że być może nie jesteśmy skazani ani na starość, ani na umieranie. Dlatego jesteśmy gotowi zaakceptować wszelkie techniki medyczne, które miałyby prowadzić do urzeczywistnienia owych mitów. Bardzo wiele obiecujemy sobie po rozwoju genetyki molekularnej i zupełnie już nieaktualne wydają się nam trzeźwe słowa Biblii: „Dni życia naszego jest siedemdziesiąt lat, a jeśli u mocnych, osiemdziesiąt lat, a co nadto więcej, to trud i boleść.”¹⁶⁹ W coraz większej mierze społeczeństwa ulegają mrzonkom o wiecznej młodości i doczesnej nieśmiertelności, całkowicie obcych krytycznemu duchowi prawdziwej nauki. Zdaniem Wolniewicza to, co obecnie obserwujemy, to jedynie skromne początki: „Zabobon rzekomo poręczony naukowo i niosący obietnicę materialnej nieśmiertelności zmiatać będzie ze swej drogi wszelkie bariery moralne”¹⁷⁰.

Życie człowieka stało się wartością absolutną, zaś liberalny utylitaryzm stał się dominującą ideologią naszej cywilizacji Zachodu. Biotechnologia będzie coraz bardziej ingerować w ciało ludzkie, w przyszłości dotyczyć to będzie również mózgu, więc modyfikacjom podlegać będą także ludzkie dusze. Dziś tryumfuje rozum teoretyczny nad praktycznym, który stał się już niezdolny do rozstrzygnięcia pewnych kwestii moralnych. Nawet do teologii przenika naturalistyczny duch utylitaryzmu, co przejawia się w określeniach typu „świętość życia” czy „cywilizacja życia”¹⁷¹. Wolniewicz uważa, że podstawowym współczesnym dogmatem moralnym stało się twierdzenie: „Życie jest wartością najwyższą”. Największym możliwym do wyobrażenia nieszczęściem jest więc śmierć, w związku z tym istnieje potrzeba przedłużania życia o ile się tylko da, a cena nie gra roli. Ci, którzy usprawiedliwiają kontrowersyjne praktyki medyczne, argumentują, że są one neutralne moralnie. Tak uzasadnia się przyzwolenie na użycie ludzkich embrionów: zdaniem niektórych bio-

¹⁶⁹ Ps 89 (90), 10. Przekład J. Wujka.

¹⁷⁰ FiW III, 143.

¹⁷¹ FiW, III, 144–146.

etyków¹⁷² są one jedynie materiałem biologicznym, nie zaś bytem ludzkim, więc ich życie nie ma znaczenia. Wolniewicz podkreśla, że absolutyzowanie życia jest poważnym błędem. Jego zdaniem „nie życie jest najwyższą wartością, ani człowiek, tylko człowieczeństwo. Na czym ono polega, nie da się powiedzieć w paru słowach. Ale składają się na nie pewne cechy ludzkie: honor, wierność, sprawiedliwość – na przykład. Ważne, żeby nie zanikły. Życie ludzkie ma o tyle wartość, o ile cechy te realizuje. Jeżeli nie realizuje żadnej, to nie ma też żadnej wartości”¹⁷³. Wszystko to utwierdza Wolniewicza w przeświadczeniu, że świat Zachodu wkracza w pełnię nihilizmu; jednym z jego głównych przejawów jest owa wielka waga, jaką przywiązywać zaczęto do tzw. „jakości życia”. Celem życia stało się zapewnianie mu jak najwyższej jakości, czyli po prostu konsumpcji. Coraz bardziej obce i wręcz niedorzeczne staje się przekonanie, że zachowanie życia najważniejsze nie jest, a w imię zachowania człowieczeństwa życie należy czasami poświęcić.

Dzięki rozwojowi biotechnologii miraż nieograniczonego przedłużania życia nabiera mocy, coraz trudniej jest wyzwolić się spod jego zniewalającego wpływu; zapewne z czasem usunie on wszelkie bariery moralne, jakie mogłyby stawać na drodze doskonalenia metod „ulepszenia” człowieka. Dotychczas to prawa przyrody wyznaczały możliwe działania człowieka – prawa przyrody wyznaczały ramę metafizyczną objawionego prawa Bożego. Dziś, sądzi Wolniewicz, ta rama metafizyczna pęka, gdyż człowiek w swoich działaniach, np. manipulując kodem genetycznym istot żywych, wykracza poza prawa przyrody. Pragnienie człowieka stania się nieśmiertelnym stoi w sprzeczności z klasyczną definicją człowieka jako bytu rozumnego i śmiertelnego. Oferowane przez biotechnologię coraz większe moce, jawiące się człowiekowi niczym kreatywne moce boskie, wzmacniają daremną przecież nadzieję na

¹⁷² Jako przykład Wolniewicz podaje stanowisko Barbary Stanosz. Akceptuje ona eksperymenty na embrionach w celu poprawienia „jakości życia” ludzi chorych i cierpiących, argumentując, że „embrion ludzki jest to tylko materiał biologiczny – rosnący aglomerat komórek”, oraz wzywa do „rewizji naszych tradycyjnych intuicji moralnych”; zob. **FiW** III, 156.

¹⁷³ **FiW** III, 101. Por. **FiW** III, 144 i 162.

przewycięzenie śmiertelności, a zarazem tłumią świadomość ludzkiej ograniczoności, przeświadczenie, że na pewne zjawiska ludzie nie mają wpływu. Wolniewicz podkreśla, że niezmiennosc przykazań bożych zakotwiczona jest w niezmienności natury ludzkiej. Stałość natury ludzkiej, czyli śmiertelność oraz rozumność, świadczą na rzecz istnienia jakiejś instancji ponadludzkiej. Biotechnologia, wzbudzając próżną nadzieję nieśmiertelności, niesie ze sobą kryzys sumienia.

Warunkiem koniecznym takiego rozwoju biotechnologii, który powoduje, że ludzkie sumienie traci orientację, jest odmowa uznania, że człowieczeństwo przysługuje już embrionowi i to od samego momentu poczęcia. Wolniewicz wprawdzie nie formułuje takiej tezy wprost, jednak ujawnia się ona w tle jego wywodów bardzo wyraźnie. Jest to zresztą dość oczywiste – jeśli biotechnologia ma czynić stałe postępy w obszarze „udoskonalania” człowieka, to eksperymenty na embrionach są niezbędne, a przyzwolenie na nie tym łatwiej dajemy, im silniej przekonujemy samych siebie, że przedmiotem doświadczeń jest tylko materiał biologiczny. Nie dopuszczamy wówczas do siebie myśli, że manipulacja na owym „materiale biologicznym” jest ingerencją w naturę człowieka. „To, czy ktoś jest człowiekiem, czy nie, jest kwestią jego duszy, nie urządzenia biologicznego. Co z embriona wyrośnie, nie wiemy, ale – prawnicy nazywają to presumpcją dodatnią – przyjmujemy, że jeżeli istota człekokształtna pozytywnie sama nie wykazała, że człowiekiem nie jest, to nim jest”¹⁷⁴. Jeśli chcemy wyhodować nowego człowieka, musimy o tym zapomnieć.

Rozwój biotechnologii nie dokonuje się oczywiście wyłącznie z pobudek teoretycznych, z pragnienia zaspokojenia pasji poznawczej. Co prawda pobudki teoretyczne odgrywają ogromną rolę, ale jednak biotechnologia, jak i każda zresztą dziedzina nauk przyrodniczych, jest także zespołem środków do osiągnięcia określonych celów. Celem praktycznym biotechnologii jest poprawienie jakości ludzkiego życia, a zarazem jak największe jego wydłużenie. Pojawiła się, niezbyt jeszcze wyraźnie artykułowana, nowa wiara

¹⁷⁴ FiW III, 193.

– wiara w osiągnięcie biologicznej nieśmiertelności. Podstawowy dogmat tej wiary, zarazem podstawowy dogmat moralny współczesności, brzmi: życie jest wartością najwyższą. W imię tego dogmatu przyzwalać będziemy na wszelkie ingerencje biotechnologii w ludzki organizm. „Miraż nieśmiertelności – «będziecie jako bogowie» – zmiecie z drogi biotechnologii wszelkie opory sumienia”¹⁷⁵. Jednak człowiek jest z natury śmiertelny – nic i nikt tego faktu zmienić nie może. Do czego więc prowadzić będzie usilne wypieranie tego faktu ze świadomości? Zdaniem Wolniewicza wpisuje się ono w nasilający się proces zmiany tradycyjnej moralności, zastępowania jej moralnością nową, której istoty jeszcze nie potrafimy sobie jasno przedstawić. Ale dogłębna, istotowa zmiana moralności wyznaczyć musi także nowe ramy przestrzeni ludzkiego działania i międzyludzkich relacji. Nowa moralność zmieni cywilizację Zachodu. Czy nowa cywilizacja, jeśli takowa się z dotychczasowej wyłoni, będzie cywilizacją doskonalszą? Już teraz widać wyraźnie, że na tak postawione pytanie Bogusław Wolniewicz raczej skłonny będzie udzielić odpowiedzi negatywnej.

Sprzeciw Bogusława Wolniewicza wobec klonowania jest w istocie sprzeciwem wobec wszelkich form manipulacji na materiale genetycznym człowieka. Filozof niewątpliwie ma rację, wskazując, że istnieje ogromna presja, by przyzwolić na kolejne eksperymenty o celach terapeutycznych z wykorzystaniem komórek embrionalnych. Jego sprzeciw bierze się w istocie stąd, że w pełni uznaje on człowieczeństwo embrionu; natomiast w toku rozumowania główny nacisk kładzie na nieludzki charakter eksperymentów dokonywanych na człowieku (embrionie) bez jego wiedzy i zgody.

¹⁷⁵ FiW III, 161. Z diagnozą Wolniewicza zgadza się J. Kopania. „Chcemy żyć za wszelką cenę – nawet za cenę cudzego życia i własnej godności. Dlatego rozróżniamy między pragnieniem zachowania własnego życia a oczekiwaniem cudzej śmierci. Z punktu widzenia moralności dotychczasowej takie rozróżnienie jest zwyczajną obłudą; nowa moralność uznaje je za oczywiste i usprawiedliwione świętością życia doczesnego. (...) Dodajmy do tego, że również ciekawość poznawcza, chęć eksperymentowania w sferze działań medycznych jest silniejsza od rozterek moralnych. Te dwa czynniki wzajemnie się wspierają i wzmacniają. Dlatego właśnie wszelkie zakazy uzasadniane względami etycznymi są wcześniej czy później odrzucane”; J. Kopania, *Etyczny wymiar cielesności*, wyd. cyt., s. 69.

W rezultacie pewien bardzo ważny aspekt problemu nie pojawia się na pierwszym planie. Chodzi mianowicie o to, że wszelka ingerencja w genom człowieka jest w istocie ingerencją w ludzką naturę, próbą jej zmiany poprzez doskonalenie cech dziedzicznych. Z innej strony to ujmując, możemy skonstatować, że rozwój biotechnologii i wszelkich metod inżynierii genetycznej wzmocnił będzie stanowisko tych, którzy opowiadają się za stosowaniem idei eugenicznych. Czy w jakiejś perspektywie czasowej eugenika – pozbywszy się swych negatywnych konotacji związanych z nazizmem – stanie się powszechnie stosowanym zespołem działań mających na celu „udoskonalanie” ludzkiej natury? Wolniewicz nie odpowiada wprost na tak postawione pytanie, jednak z toku jego rozważań można wnosić, że skłonny byłby dać odpowiedź pozytywną. Ponadto zaś problem ten nie jest obojętny dla jego poglądów i ustaleń w kwestii natury ludzkiej i charakteru człowieka.

5. Fenomen śmierci

Śmierć jest w przyrodzie zjawiskiem powszechnym, jest efektem powstania i utrzymywania się w toku ewolucji różnorodności w przyrodzie. W świecie ożywionym o zjawisku śmierci mówimy w przypadku wielokomórkowych organizmów zwierzęcych. Rozmnażające się bezpłciowo przez podział jednokomórkowce są potencjalnie nieśmiertelne. W organizmach rozmnażających się płciowo wytwarzane są służące do tego celu gamety. Cechą specyficzną gametogenezy jest wytwarzanie wśród potomstwa zmienności genetycznej. To, zdaniem Karola Darwina, generuje ewolucję, rozwój i ekspansję gatunków, a zatem śmiertelność jednostek nie jest jakimś efektem niepożądanym, a wręcz przeciwnie – jest z punktu widzenia trwania danego gatunku niezbędną¹⁷⁶.

¹⁷⁶ Zob. P. C. Winter, G. I. Hickey, H. L. Fletcher, *Genetyka*, tłum. zbiorowe, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 156 i 238; Ch. Darwin, *O powstawaniu gatunków, czyli O utrzymywaniu się doskonalszych ras w walce o byt*, tłum. S. Dickstein, J. Nusbaum, Jirafa Roja, Warszawa 2006, s. 80–124.

Edgar Morin ujmuje to następująco: „Gatunek istnieje jedynie dzięki śmierci własnych osobników; ta «naturalna» śmierć jest *zaplanowana* w samym sercu jednostkowych organizmów, bez ich wiedzy: w każdym razie jednostki umierają ze starości. Nie jest ta śmierć nieuniknioną przypadłością życia w ogóle: żywe komórki są potencjalnie nieśmiertelne (...). To jedynie złożony mechanizm ewoluujących i obdarzonych płcią gatunków nosi w sobie śmierć”¹⁷⁷. Zwierzęta nie posiadają zatem wiedzy o swojej przyszłej śmierci. Wyjątkiem jest człowiek, który zdaje sobie z tego sprawę i musi żyć ze świadomością, że wszelkie jego dążenia prędzej czy później znajdą kres. Bogusław Wolniewicz pisze o fenomenie śmierci głównie w artykule *O istocie religii*¹⁷⁸, ale także omawiając temat eutanazji czy kary głównej. Kwestia religii jest tu kluczowa, gdyż mówiąc o śmierci, nie można pominąć kwestii religii – są one nierozzerwalnie połączone. Śmierć to *sacrum*, fenomen budzący szacunek i trwogę; zetknięcie ze śmiercią to zetknięcie z ciemną i tajemniczą stroną rzeczywistości.

Wolniewicz nie wyznaje wiary w żaden rodzaj trwania po śmierci, która jest, jego zdaniem, ostatecznym kresem istnienia; twierdzi wprost, że nie czuwa nad nami żadna siła wyższa, a po ziemskim życiu, pełnym zmagani i cierpienia, nie czeka na nas inny lepszy świat. Bardzo dobitnie wyraził swoje stanowisko przy okazji rozważań nad problemem eutanazji: „Niebo jest puste. Nic ani nikt nad ludzkim losem nie czuwa; nie ma żadnej Opatrzności ani żadnych jej substytutów w postaci dziejowego Rozumu, prawa Postępu czy przyjaznej Natury. Człowiek jest w świecie sam. Przechodzi z nicości w nicość, zdany tylko na siebie i żywioły. Reszta to bajki”¹⁷⁹. Doczesność życia ludzkiego ma także swój wymiar

¹⁷⁷ E. Morin, *Antropologia śmierci*; w: *Antropologia śmierci. Myśl francuska*, tłum. S. Cichowicz, J. M. Godzimirski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993, s. 107.

¹⁷⁸ Zob. B. Wolniewicz, *O istocie religii*, w: *FiW I*, 160–198. Pierwotnie artykuł ukazał się w „Edukacji filozoficznej” 14, 1992. Dopełnieniem tego artykułu jest krótki tekst *Postscriptum: Constant o roli śmierci*, zamieszczony w tomie II cytowanego zbioru; zob. *FiW II*, 256–257.

¹⁷⁹ *FiW III*, 174.

moralny: „Wszelka krzywda nie wyrównana na ziemi, nie będzie wyrównana nigdy. Na zawsze pozostanie zapisana w księgach wieczystych wszechświata jako czyjeś nieme wołanie o pomoc do pustego nieba – albo o pomstę”¹⁸⁰.

Na co dzień ulegamy złudzeniu, jakoby świat był miejscem bezpiecznym i przyjaznym, w każdej jednak chwili możemy znaleźć się w sytuacji określanej przez Karla Jaspersa jako „graniczna”, a wówczas złudzenie pryska i dostrzegamy niesamowitość świata. Dostrzegamy, lecz nie pojmujemy. Świat jest tajemniczy, a nauka nie jest w stanie odsłonić tajemnicy. „Nauka tej tajemniczości nie rozprasza; przeciwnie – pogłębia ją. Na miejsce wyjaśnionych tajemnic przyrody pojawiają się nowe, jeszcze większe. W ten sposób świadomość otaczającej nas tajemnicy świata ciągle rośnie, a sama tajemnica – gęstnieje”¹⁸¹. Postęp wiedzy nie przybliżył nas w żadnej mierze do jej zrozumienia, ponieważ poznanie naukowe sięga jedynie powierzchni zjawisk, nie wyjaśniając ich. Pozostaje bezdenny mrok, którego światło rozumu ludzkiego rozświetlić nigdy nie zdoła. „Ta bezdeń metafizyczna sprawa, że świat jest niesamowity”¹⁸². Wolniewicz wiąże ową niesamowitość świata z tragizmem ludzkiego losu. Los człowieka jest tragiczny, ponieważ człowiek wie, że śmierć jest nieuchronna. Nie chodzi przy tym wyłącznie o zwykły instynktowny strach przed unicestwieniem, lecz przede wszystkim o tajemnicę. Każdy z nas ma w perspektywie odejście w nicłość i stąd pytanie o sens naszego istnienia¹⁸³. „Życie ludzkie nie jest ani «radosną samorealizacją», ani «drogą do zbawienia», tylko zagadkowym dramatem – tym bardziej niepojętym, im zwyczajniej przedstawia się postronnym”¹⁸⁴.

180 Tamże, 175.

181 Tamże, 174.

182 Tamże, 174.

183 Poczucie tragiczności życia ludzkiego Wolniewicz dzieli z H. Elzenbergiem, na którego się powołuje. Zob. artykuł *Elzenberg o tragizmie*, w: *FiW* III, 289–293; tekst ukazał się pierwotnie w „Edukacji filozoficznej” 34, 2002. Do tej kwestii wrócimy poniżej.

184 *FiW* III, 175.

Rzeczony rozwój nauki sprawił, że ludzie zaczęli ulegać złudzeniom na temat rychłej możliwości bezkresnego przedłużania życia. Zaczynamy zatem wierzyć w to, iż możemy wbrew naturalnym prawom przyrody tak manipulować naszymi organizmami, aby nieskończenie (lub przynajmniej znacząco) przedłużyć ich trwanie. Rzeczywiście postęp nauk medycznych jest imponujący, jednakże owe marzenia są, zdaniem filozofa, zwykłymi mrzonkami. Ulegający tym złudzeniom wierzą, że ich zrealizowanie jest jedynie kwestią czasu, lecz jak odległego, nie wiadomo. To właśnie jest źródłem ich niepokojów: czy nauka sprawi jeszcze za ich życia, iż nie trzeba będzie umierać¹⁸⁵. „Tragizm życia ludzkiego najchętniej by zanegowali; ponieważ jednak stale im przebija, próbują go przynajmniej zasłonić, by tak nago nie kłuł ich w oczy. Nazwali to ostatnio «myśleniem pozytywnym»”¹⁸⁶. Oszałamiający postęp nauk medycznych wzmacnia ludzką nadzieję na ziemską nieśmiertelność, ale Wolniewicz zauważa, iż ów postęp powoduje, że nasze odczucie świata staje się coraz mniej wrażliwe na tragizm ludzkiego bytowania; pomimo że istota ludzka naznaczona jest piętnem tragizmu, człowiek zdaje się sądzić, że jego dążenia nie mają żadnego bezwzględного kresu¹⁸⁷. Wolniewicz pisząc o tragizmie, powołuje się na rękopisy Henryka Elzenberga zatytułowane *Księgi tragizmu*¹⁸⁸. W interesującym nas kontekście śmierci Elzenberg rozumie tragizm jako dążenie istoty skończonej do nieskończoności. Śmierć jest nieuniknionym losem każdego człowieka, każdemu z nas przeznaczona jest nieuchronna zagłada¹⁸⁹. Wolniewicz pisze, że „nie w tym rzecz i tragedia, że coś ginie, lecz że zginąć musi i zginąć powinno. W ten sposób człowiek zostaje przywołany do porządku: uświadamia sobie, że nie on ma

¹⁸⁵ Zob. *FiW* I, 197

¹⁸⁶ *FiW* III, 291.

¹⁸⁷ Tamże, 291.

¹⁸⁸ Zob. H. Elzenberg, *Z księgi tragizmu* (Wybór), w: *FiW* III, 294–300. Pierwotnie tekst ukazał się w „Edukacji filozoficznej” 34, 2002, poprzedzony cytowanym wyżej artykułem Wolniewicza.

¹⁸⁹ Zob. *FiW* III, 289. Elzenberg w swoim ujęciu tragizmu wyróżnia także jego drugi – pokrewny, lecz wyraźnie odmienny – aspekt, a mianowicie tragizm to również niezawiniona wina istoty ułomnej.

w sprawach tego świata ostatnie słowo”¹⁹⁰. Tragizm jest więc wpisany w istotę człowieczeństwa. Nie wynika to jednak wyłącznie z faktu, że człowiek musi umrzeć, gdyż śmierć dotyczy nie tylko naszego gatunku, lecz z tego, iż człowiek będąc istotą rozumną, zdaje sobie sprawę z własnej śmiertelności. Połączenie rozumności i śmiertelności czyni z nas istoty wyjątkowe, a wyrazem owej wyjątkowości jest religia.

Wolniewicz w swoich rozważaniach o tym, czym jest religia i jakie jest jej źródło, odwołuje się do Benjamina Constanta¹⁹¹. Odróżnia za nim zewnętrzne formy religijności od religijności wewnętrznej jako treści duszy. Formy religijności są sposobami uzewewnętrzniania się owej treści w postaci doktryny, kultu i organizacji gminy religijnej. Filozofa nie interesują zewnętrzne formy religijności, lecz religia jako treść duszy, czyli religijność wewnętrzna¹⁹². Wolniewicz przytacza najdokładniejszą, jego zdaniem, charakterystykę religijności podaną przez Constanta: „w duszy ludzkiej tkwi poczucie jakiejś niedostateczności własnego losu, jakaś skłonność, by wykraczać poza ciasne ramy swej egzystencji materialnej; jakieś usposobienie marzycielskie i melancholijne, niewyraźne i niespokojne, dygotliwe i łatwowierne, co łącząc się z wyobrażeniami branymi z zewnątrz wytwarza idee religijne”¹⁹³. Jednak odrzuca tezę Constanta, że dusza sama z siebie wytwarza religię – jego zdaniem źródło religii znajdować się musi obiektywnie w świecie.

Odwołuje się do stanowiska Rudolfa Otto (1869–1937), który twierdził, że religijne poruszenie duszy polega na doświadczeniu *sacrum*, czyli pewnego misterium zarazem wzniosłego, strasz-

¹⁹⁰ Tamże, 289–290.

¹⁹¹ Benjamin Constant (1767–1830), francuski pisarz, filozof i polityk, był autorem m.in. obszernego dzieła *De la religion, considérée dans sa source, ses formes et ses développements*, wydanego w latach 1824–1831. Istnieje polski przekład obszernych fragmentów: B. Constant, *O religii*, tłum. S. Kruszyńska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.

¹⁹² Zob. FiW I, 161–162.

¹⁹³ B. Constant, *Deux chapitres inédits de l'Esprit des Religions*, tłum. B. Wolniewicz, [w:] FiW I, 163.

nego i przyciągającego uwagę z nieodpartą siłą¹⁹⁴. Nie wypływa ono ze strachu, lecz ze wstrząsu, jaki staje się udziałem człowieka, gdy uświadamia on sobie, że podlega prawom przyrody i zgodnie z nimi czeka go niechybny kres życia. Podobnie twierdził Constant: „Człowiek nie jest religijny dlatego, że jest bojaźliwy; jest religijny, ponieważ jest człowiekiem”¹⁹⁵. O ile jednak Constant upatruje źródła religijności w psychice człowieka, o tyle Otto, a za nim Wolniewicz, widzi je w samej naturze rzeczywistości – człowiek intuicyjnie doświadcza obecności tajemniczej mocy, która wzbudza w nim zarówno grozę, jak i fascynację.

Wolniewicz stawia pytanie, jaki czynnik wyzwala w człowieku odczucie religijne. Niewątpliwie powszechna i uporczywa skłonność do religii musi opierać się na czymś, w czego realność nikt nie wątpi, a więc na czymś, co nie jest przedmiotem wiary, lecz przedmiotem wiedzy. Źródłem wiary religijnej nie jest Bóg, ponieważ jest jej przedmiotem, jak też w istnienie Boga można wątpić. Zdaniem Wolniewicza źródłem wiary religijnej jest śmierć. „Tak więc to, z czego religia się bierze, co czyni ją niezniszczalną i czego realność ma być skądinąd niewątpliwą, będziemy nazywać krótko «korzeniem religii». Ten skrót pozwala nam streścić całą naszą filozofię religii w jednym krótkim zdaniu, w jednej tezie głównej. A brzmi ona tak: korzeniem religii jest śmierć”¹⁹⁶. Tę tezę główną Wolniewicz oznacza jako „tezę A” i uznaje za swoisty aksjomat swojej filozofii religii, wyraźnie wskazując, że wszelkie dalsze twierdzenia będą jej rozwinięciem. W szczególności implikuje ona tezę B głoszącą, że gdyby nie było śmierci, to nie byłoby religii¹⁹⁷. Mylą się zatem ci, którzy sądzą, że do wiary skłania człowieka jakieś odczucie nieskończoności i przynależności do niej. „Otóż nie! Człowieka pociąga ku wierze świadomość śmierci, do której należy. Gdyby nie musiał umierać, to by się ową nieskończonością mało

¹⁹⁴ Zob. *FiW* I, 165 i 174.

¹⁹⁵ B. Constant, *O religii*, wyd. cyt., s. 39.

¹⁹⁶ Zob. *FiW* I, 168.

¹⁹⁷ Zob. *FiW* I, 170.

przejmował. A tak musi”¹⁹⁸. Ten stan rzeczy jest wyznacznikiem ludzkiej kondycji bytowej: naszą sytuację bytową determinuje metafizyczny fakt, że „należymy do śmierci i jesteśmy tego świadomi”¹⁹⁹. Twierdzenie to Wolniewicz dopełnia cytatem z tekstu kardynała Josepha Ratzingera, późniejszego papieża Benedykta XVI, według którego poprzez śmierć wkracza w ludzki świat metafizyka. Powołując się na słowa Ratzingera, Wolniewicz dodaje, że wprawdzie nie tylko poprzez drzwi śmierci wkracza w nasz świat metafizyka, ale te drzwi są jedynymi dostępnymi powszechnie i nikt ich nie może przeoczyć. Można więc uznać, że wedle Wolniewicza człowiek jest świadomy metafizycznego aspektu swej egzystencji dzięki temu, że jest świadomy swej śmiertelności.

Z rozważań tych wyprowadza Wolniewicz pewien pogląd na naturę ludzką. Formułuje go jako tezę C głoszącą, że człowiek to rozumny byt śmiertelny²⁰⁰. Takie określenie człowieka znajdujemy już u Porfiriusza (III w.), który ogół istot żywych i czujących dzielił na rozumne i bezrozumne, te pierwsze zaś na śmiertelne, czyli ludzi, i nieśmiertelne, czyli bogów. Zapewne od Porfiriusza przejął to określenie św. Bernard z Clairvaux, definiując człowieka jako połączenie rozumu ze śmiercią. Zdaniem Wolniewicza również w takim rozumieniu należy interpretować twierdzenie Martina Heideggera, że egzystencja ludzka (*das Dasein*) jest istnieniem ku śmierci (*ein Sein zum Tode*). Z metafizycznego punktu widzenia istotne jest tylko owo połączenie rozumności i śmiertelności. W kontekście klasycznej definicji człowieka jako zwierzęcia rozumnego widać, że istotna jest nie cała zwierzęcość człowieka, lecz tylko zawarta w niej śmiertelność.

Śmierć nadaje zarówno życiu, jak i religii aspekt głębi. Zetknięcie ze śmiercią sprawia, że oprócz naszej powszedniości dostrzegamy ciemną stronę świata przyrody, całkowicie inny od naszych zwykłych smutków i radości, niesamowity świat – świat umarłych. Śmierć wskazuje na naszą podległość wobec nieubłaganych praw

198 Tamże.

199 Tamże.

200 Zob. FiW I, 172. Por. FiW II, 246.

przyrody. To wprawia duszę człowieka w religijne poruszenie. Wolniewicz jako tezę D przyjmuje następujące twierdzenie: „Religijne poruszenie duszy jest to poruszenie jej przez śmierć”²⁰¹. To jest siła kierująca myśli i uczucia ludzkie ku Bogu, ku sprawom innym niż sprawy tego świata. Tezy A i D są – co Wolniewicz przyznaje²⁰² – tezami równoważnymi. Nie pozostają też w sprzeczności z poglądem chrześcijańskim, że źródłem religii jest Objawienie. Niezależnie bowiem od tego, jak rozumieć się będzie „źródło”, to na pewno Objawienie nie jest „korzeniem” religii: religia jest starsza od Objawienia, a więc nie można powiedzieć, że nie byłoby religii, gdyby nie było Objawienia. Można jedynie powiedzieć, że bez Objawienia nie byłoby religii chrześcijańskiej.

Ludzie młodzi nie myślą o śmierci tyle, co ludzie starzy. Młodzi nie odczuwają jeszcze tak dotkliwie szybkiego upływu czasu, a przeciwnie – mają złudzenie jego nieskończoności. „Dla starych śmierć własna i bliskich jest już o miedzę, a nie jak się młodym często zdaje – gdzieś hen, za siódmą górą i siódmą rzeką. Oni już weszli w sferę śmierci”²⁰³. Żyją oni z pełną świadomością, że ich życie dobiega końca. Jest to przyczyną wzmożonej zwykle religijności ludzi starych. Nie polega to tylko na wzmożonej pobożności, może ograniczać się do zrozumienia dla religii, którego wcześniej nie mieli, szczególnie jeśli chodzi o zewnętrzne formy religijności, liturgię i ceremoniał. Zaczynają dostrzegać ich niejawną sens. Późny zwrot ku religii nie musi zawsze wiązać się ze wzmożonym strachem przed śmiercią. Nadciągająca śmierć własna, a także bliskich wywołuje przede wszystkim smutek. Jest to smutek przemijania.

Wprawdzie Wolniewicz tak tego nie formułuje, ale zapewne można powiedzieć, że ten smutek jest tym głębszy, im mniej dotąd o śmierci człowiek myślał, im bardziej zaskoczyły go nagle dostrzeżone oznaki starzenia się. Tak właśnie stawia problem Vladimir Jankélévitch (1903–1985), francuski filozof pochodzenia rosyjskiego. „Poznanie śmierci może być śmiało «rozpoznaniem», jak

²⁰¹ Zob. *FiW* I, 175.

²⁰² Zob. tamże.

²⁰³ Zob. *FiW* I, 179.

platońska «anamneza» – przypomnieniem: jest ono tak nowe, pierwotne, oryginalne, jak owo przypomnienie; od chwili kiedy się dowiedzieliśmy, wydaje się nam, iż nie wiedzieliśmy nigdy przedtem, a nasza wiedza zdaje się nam tak odległa, jak jakaś nauka prenatalna, tak pusta, jak niewiedza. Człowiek sądził, że wie, a nie wiedział! Przygotowuje się, by być zaskoczonym przez najmniej zaskakującą z rzeczy tego świata... Pewnego pięknego dnia uzmysławia sobie coś, o czym wiedział już od dawna: to uświadomienie jest najczęściej nagłą intuicją, odkryciem tak niespodziewanym, jak uświadomienie sobie tego, że się starzeje: człowiek bowiem starzeje się po trochu, z dnia na dzień, lecz świadomość starzenia przychodzi nagle, w jednej chwili... Jakiegoś poranka, przy goleniu! W tym jakże zasadniczym momencie, gdy pewne objawy stają się raptem wymowne i prorocze, chory odkrywa zabójczą wagę zła, które mu zagraża: w pewnej chwili śmierć kogoś bliskiego ujawnia nam, że śmierć nie dotyczy tylko innych lub że ja sam także jestem jednym z tych *innych*”²⁰⁴. W tym kontekście wyraźniej widać właściwy sens oczywistej skądinąd konstatacji Wolniewicza, że religijność jednostki może wzrastać z wiekiem. „Ludzie starzy stają się religijni niekoniecznie w tym sensie, że robią się pobożni, lecz także w tym, że pojawia się u nich zrozumienie dla religijności, którego dawniej może nie mieli”²⁰⁵. Związek religii i śmiertelności jest dla Wolniewicza tak oczywisty, że nie rozumie on, jak można zajmować się filozofią religii i nie dostrzegać tego. Dlatego powiada stanowczo, że jeżeli jakieś dzieło z zakresu filozofii religii nie ma ani w spisie treści, ani w indeksie rzeczowym słowa „śmierć”, to nie warto go czytać²⁰⁶.

Zauważmy, że z jednej strony człowiek jest pewien, że musi kiedyś umrzeć, choć oczywiście nie wie, w jakim czasie to nastąpi, z drugiej strony zaś myślenie o śmierci zazwyczaj staje się

²⁰⁴ V. Jankélévitch, *Tajemnica śmierci i zjawisko śmierci*, w: *Antropologia śmierci. Myśl francuska*, tłum. S. Cichowicz, J. M. Godzimirski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993, s. 53–54.

²⁰⁵ *FiW* I, 180.

²⁰⁶ *Zob. FiW* I, 192.

intensywniejsze dopiero u ludzi starszych, którzy często z zaskoczeniem odkrywają zbliżanie się kresu. Wolniewicz słusznie wskazuje, że z upływem czasu człowiek żyje w coraz bliższym sąsiedztwie czasowym śmierci, a więc coraz trudniej o niej nie myśleć. Nie rozważa natomiast kwestii, co w istocie sprawia, że człowiek odsuwa od siebie myśl o śmierci. Do pytania tego będziemy musieli powrócić, teraz natomiast skupimy uwagę na rozważanym przez Wolniewicza zagadnieniu wiedzy o własnej śmiertelności i niewiedzy o czasie, w którym się ona zrealizuje. Wolniewicz przyjmuje, że człowiek posiada pewność, że kiedyś umrze, i w tym sensie rozumieć należy jego tezę A, iż korzeniem religii jest śmierć. Religia akceptuje niejako śmierć, jej nieuchronność, i chce zapewnić ludzkiemu życiu sens mimo faktu, że jest ono skończone w czasie. Jednak człowiek nie chce umierać, nie chce pogodzić się ze swoją śmiertelnością, i pragnie wpłynąć jakoś na swój los – skoro nie może odsunąć śmierci w nieskończoność, to chciałby przynajmniej opóźnić jej nadejście. Z takich pragnień rodzi się postawa magiczna. W przeciwieństwie do religii magia nie akceptuje śmierci, nie chce uznać jej za fenomen konieczny i nieuchronny, lecz wbrew rozumowi traktuje ją tak, jakby miała charakter akcydentalny, była rodzajem wypadku, przed którym można się zabezpieczyć. Swoje stanowisko Wolniewicz formułuje w tezie E, która głosi, że korzeniem religii jest pewność śmierci, a korzeniem magii jest niepewność losu²⁰⁷.

Zapewne – choć Wolniewicz nie mówi tego wprost – można uznać za przejaw postawy magicznej marzenia o nieśmiertelności zapewnionej człowiekowi przez postęp nauk biomedycznych. Po raz pierwszy pojawiła się nadzieja, że dzięki nauce, a więc w sposób racjonalny, będzie można przedłużyć w nieskończoność życie ludzkie. Wyrazem tej nadziei jest rozwój kryptoniki, czyli zamrażania zwłok w ciekłym azocie (w temperaturze -160°C) w celu ich

²⁰⁷ Zob. *FiW* I, 183. Szerzej zagadnienie magii Wolniewicz omawia w artykule *Religia a magia – kwestia modlitwy*; zob. *FiW* II, 258–265. Pierwotnie tekst ukazał się w miesięczniku „Znak” 9 (508), 1997.

ożywienia w przyszłości, gdy postęp medyczny umożliwi wyleczenie i zapewni praktyczną nieśmiertelność. Wolniewicz uważa, że człowiek pomimo zawrotnych postępów w naukach medycznych, nie powinien liczyć na nieśmiertelność, gdyż ta jest jedynie mrzonką. Przemawia za tym fakt, że na przestrzeni tysięcy lat maksymalna długość życia ludzkiego organizmu nie zmieniła się i wynosi sto kilka lat, co wskazuje na gatunkowy czynnik genetyczny. Nawet gdyby zaszły jakieś gigantyczne przemiany ewolucyjne naszego gatunku, w wyniku których powstałby nowy inteligentny gatunek tworzony przez osobniki, które nie musiałyby umierać, to my – ludzie – byłibyśmy mu całkowicie obcy; oni nie byłiby już ludźmi w sensie tezy C, tj. nie byłoby śmiertelnymi istotami rozumnymi. Śmierć wydaje się być nierozłącznie sprzężona z ludzkim losem, a jakkolwiek nadzieja na nieśmiertelność jest tylko złudzeniem²⁰⁸.

Problematyka śmierci jest więc dla Wolniewicza w istocie problematyką antropologiczną – fenomen śmierci pozwala lepiej zrozumieć fenomen człowieka. Jest tak dlatego, że to śmierć, podleganie śmierci, wyznacza naturę człowieka; byt nieśmiertelny jest bogiem, nie człowiekiem. Teza A głosząca, że korzeniem religii jest śmierć, ma więc sens antropologiczny, opiera się bowiem na ludzkiej pewności, że kiedyś musi nastąpić kres życia. Rozszerzoną wersję tej tezy Wolniewicz formułuje jako tezę F, głoszącą, że korzeniem antropologicznym religii jest pewność śmierci²⁰⁹. Chodzi mu zatem nie tylko o to, że w każdej religii stosunek do śmierci jest sprawą zasadniczą, ale o coś więcej – o to mianowicie, że pewność śmierci zmusza do stawiania pytań o sens życia²¹⁰. Odpowiedź na takie pytanie zdaje się być najprostsza w przypadku religii głoszących jakąś formę wiary w życie pośmiertne, takich jak chrześcijaństwo, islam, późny judaizm czy hinduizm. Ale nawet w tych religiach, które – jak wczesny judaizm – nie głoszą wiary w życie pośmiertne, pewność śmierci wyzwała w człowieku jakąś nadzieję,

²⁰⁸ Zob. FiW I, 197–198.

²⁰⁹ Zob. FiW I, 187.

²¹⁰ Zob. FiW I, 192–197.

jako że bez nadziei człowiek żyć nie może, a wiara w życie wieczne nie jest jedyną formą nadziei. W tym wypadku nie ma wprawdzie nadziei na kontynuację życia po śmierci, ale jest nadzieja, że życie ludzkie nie jest daremne, lecz przetrwa w dzieciach, wnukach itd.; człowiek ma nadzieję, że nie żyje nadaremno, albowiem jego ród będzie trwał, o czym zapewnia człowieka sam Bóg, a człowiek Bogu zawiera. Jak w greckiej tragedii chór jest świadkiem ludzkiego dramatu²¹¹, tak we wczesnym judaizmie Jahwe jest świadkiem ludzkiego losu. Wolniewicz nazywa tę nadzieję nadzieją eschatologiczną i definiuje ją następująco: „jest to nadzieja, że wbrew śmierci czyjeś życie ma sens”²¹². Wydaje się, że jest to zasadniczo szersze pojmowanie nadziei – nie jest ona determinowana wiarą w życie pośmiertne, lecz wiarą w sens życia wbrew śmierci. „Do znalezienia równowagi duchowej wobec śmierci ludziom nie konieczne trzeba aż widoków żywota wiecznego. Trzeba im jednak czegoś, co by cenili, a co wykraczałoby zarazem poza horyzont ich własnego życia”²¹³. Można uznać, że Wolniewicza rozumienie nadziei jest zasadniczo szersze od rozumienia chrześcijańskiego. Nadzieja chrześcijańska, to nadzieja na życie wieczne po życiu doczesnym²¹⁴. Nadzieja w sensie Wolniewicza – nazwijmy ją nadzieją humanistyczną – to wewnętrzne przekonanie, że nieuchronność śmierci nie odbiera życiu sensu. To przekonanie może wiązać się z wiarą w życie pośmiertne – i wówczas nadzieja humanistyczna ma wymiar religijny – ale może obywać się bez takiej wiary, opierając się na pragnieniu przyczynienia się własnym życiem do zapewnienia ciągłości rodu, realizacji jakiejś idei itp.

²¹¹ Takie rozumienie roli greckiego chóru Wolniewicz zaczerpnął z Elzenberga; zob. *FiW I*, 196–197.

²¹² *FiW I*, 196.

²¹³ *FiW I*, 176–177.

²¹⁴ „Objawienie ukazuje stan finalny chrześcijan wiernych Chrystusowi jako rodzaj życia, przekraczającego nawet najwyższy poziom życia ziemskiego. Zapowiada go i w pewien sposób wyraża osiem błogosławieństw ewangelicznych (por. Mt 5, 3–12). Jest to stan przekraczający możliwości ludzkiej wyobraźni (por. 1 J 3, 2)”; St. Olejnik, *Teologia moralna fundamentalna*, Włocławskie Wydawnictwo Diecezjalne, Włocławek 1998, s. 100.

Tak rozumiana nadzieja eschatologiczna ma nie tylko wymiar jednostkowy, lecz musi mieć także znaczenie społeczne. Wolniewicz jest przekonany, że religia nie może być indywidualną sprawą człowieka, a przeciwnie – zawsze jest sprawą zbiorową, o czym świadczą m.in. zewnętrzne formy religijności. „Religia jest to zorganizowana wspólnota duchowa w obliczu śmierci”²¹⁵. Wolniewicz wyjaśnia, że wspólnota duchowa to taka wspólnota, która nie dąży do realizacji celów czysto utylitarnych. Perspektywa śmierci przeraża przeciętnego człowieka, zaś jego uczestnictwo we wspólnocie religijnej wprawdzie nie ochroni go przed śmiercią, lecz umożliwia uzyskanie równowagi duchowej wśród innych skazanych na ten sam los²¹⁶. Cywilizacja hedoniczna ze swoim nastawieniem na osobową przyjemność wyjątkowo źle radzi sobie z problemem śmierci. W hedonistycznym nastawieniu do świata „śmierć przedstawia się jako potworna obraza wszelkich jego utylitarnych świętości”²¹⁷, jako bezsensowna konieczność pozostawienia tego wszystkiego, co zgromadzone zostało dla jednostkowej przyjemności. Nasza epoka oparta na wartościach utylitarnych i hedonistycznych ziej pustką duchową. Niewątpliwie w zjawisku tym istotny jest zmierzch chrześcijaństwa. „Chrześcijaństwo słabnie. Nie daje już zadowalającej odpowiedzi w sprawie właściwego stosunku do śmierci”²¹⁸. Przygasanie wartości chrześcijańskich wytwarza lukę, którą próbują zapełnić ruchy takie, jak New Age, będący jakąś namiastką religii, nową utopią ze swoją czcią dla przyrody i naiwną wiarą, że świat jest człowiekowi przyjazny. Wolniewicz w ostrych słowach wyraża swoją opinię na temat New Age, określając ją jako wiarę tandetną, naiwną

²¹⁵ FiW I, 179.

²¹⁶ Należy podkreślić, że w teologii chrześcijańskiej wyraźnie wskazuje się na społeczny wymiar nadziei eschatologicznej, która nie powinna odwozić wiernych od aktywnego angażowania się w sprawy społeczności, w której żyje. „Powołanie eschatologiczne zawiera więc w sobie, a nie przekreśla, powołanie do życia w świecie i do właściwego kształtowania tego życia. (...) Powołanie eschatologiczne ma też wyraźnie wymiar społeczny. Dotyczy on uspołeczniania życia, umacniania więzi wspólnotowych, rozwijania ducha solidarności”; St. Olejnik, dz. cyt., s. 102.

²¹⁷ FiW I, 178.

²¹⁸ FiW II, 302.

i irracjonalną. „W porównaniu z New Age, chrześcijaństwo jawi się jako wzór rozumu i racjonalności”²¹⁹. Tak więc, zdaniem Wolniewicza, chrześcijaństwo zanika, a nie pojawia się żaden godny odpowiednik, co sprawia, że ludzkie potrzeby duchowe nie znajdują zaspokojenia.

Jedną z oznak kryzysu duchowego w społeczeństwie jest nasilające się zjawisko przygotowywania sobie za życia grobowców. Zdaniem Wolniewicza jest to oznaka bezradności coraz bardziej zeswiecczonego społeczeństwa wobec grozy śmierci. „Społeczeństwo czysto świeckie szuka swej równowagi duchowej wobec śmierci w eliminowaniu jej z pola świadomości indywidualnej i społecznej. Dziś jest już widoczne, że to najgorszy sposób. Świadczą o tym chociażby tak częste teraz ślepe groby, czyli groby przygotowywane sobie indywidualnie już za życia i potem starannie urządzone i pielęgnowane – praktyka całkowicie niechrześcijańska, a wskrzeszająca obyczaje starożytnego Egiptu”²²⁰. Zarazem jest to świadectwo zwiększającej się niemożności pogodzenia się z faktem nieuchronności śmierci – ci, którzy tak czynią, nie zdają sobie sprawy, że śmierć jest definitywnym końcem. „O tego rodzaju praktykach można rzec, że ci, co je stosują, są jak dzieci: nie rozumieją, czym jest śmierć. I łudzą się, że tę nieprzebytą barierę, którą ona stanowi, można odpowiednimi sztuczkami jakoś przełamać lub choćby nadwątlić”²²¹. Te starannie przygotowywane miejsca pochówku nie mają na celu, tak jak w przypadku grobowców rodzinnych, umacniania pamięci o przodkach i ponadpokoleniowej więzi rodzinnej. Chodzi tu o wytworzenie sobie iluzji, że dotychczasową egzystencję będzie można paradoksalnie kontynuować w grobie²²².

²¹⁹ FiW II, 298.

²²⁰ FiW I, 177.

²²¹ FiW II, 254. Cytat pochodzi z krótkiego tekstu *Formy pogrzebu a wizje życia pośmiertnego*, zamieszczonego po raz pierwszy w tomie II cytowanego zbioru; zob. FiW II, 251–255. Wolniewicz omawia w nim zagadnienie funkcji form pogrzebowych.

²²² Zob. FiW II, 242, przypis 12.

Wolniewicz, w zgodzie ze swym stoickim usposobieniem, zgadza się z Elzenbergiem, że „śmierć w żaden sposób sama przez się nie jest nieszczęściem, tak samo jak życie samo w sobie nie ma żadnej wartości”²²³. Samo trwanie biologiczne nie jest wartością, a jest nią człowieczeństwo. Być może paradoksalnie śmierć postrzegana jako największe zło, pełni „pożyteczną rolę” w życiu człowieka. W nastawieniu człowieka do śmierci zdaje się jednak przeważać postawa, którą Wolniewicz nazywa „paniczno-manipulatorską”. Cechuje ją narastający strach przed śmiercią, który współgra ze wzrastającą wiarą, że będzie w mocy nauki śmierć odraczać w nieskończoność. Drugą postawę, przeciwstawną pierwszej, Wolniewicz określa jako „stoicko-fatalistyczną”. Charakterystyczne jest dla niej przekonanie, że śmierć jest nieuchronna, a wszelka wiara, że uda się jej uniknąć, to jedynie scjentyistyczne mrzonki. Nie należy uciekać od śmierci, bo i tak nie uciekniemy, ale możemy z godnością wyjść jej naprzeciw²²⁴. Nasza dusza potrafi zwyciężyć tkwiący w nas instynktowny strach przed unicestwieniem, strach wynikający z biologicznych uwarunkowań naszego istnienia²²⁵.

Powstaje pytanie, czy nie zachodzi tutaj jakaś sprzeczność między owym wskazywanym wielokrotnie przez Wolniewicza właściwym każdemu człowiekowi poczuciem pewności śmierci a lękiem przed śmiercią doznawanym zapewne przez zdecydowaną większość ludzi. Jeżeli bowiem człowiek ma naturalne poczucie pewności, że nieuchronnie umrze, to powinien mieć także naturalną postawę akceptacji tej nieuchronności. Ale czy poczucie, że jest się śmiertelnym, jest rzeczywiście poczuciem naturalnym, wrodzonym człowiekowi? Równie dobrze można przyjąć, że bierze się ono z doświadczenia, z dokonywanego z pokolenia na pokolenie swobodnego wnioskowania indukcyjnego: wszyscy dotąd umierali, więc i ja kiedyś umrę. Jeśli jednak sformułowane przez Wolniewicza tezy są prawdziwe, to raczej należałoby przyjąć, że ludzkie poczucie

²²³ FiW I, 145.

²²⁴ W tym kontekście widzi Wolniewicz problem eutanazji i uzasadnienie jej akceptacji.

²²⁵ Zob. FiW III, 186–187.

własnej śmiertelności ma charakter wrodzony, jest tym rodzajem pewności, co kartezjańskie *cogito*: oczywistością, której nie można zakwestionować. I w takim razie można zapytać, dlaczego możliwy jest lęk przed śmiercią – skoro człowiek z pełną oczywistością przyjmuje fakt swej śmiertelności, to powinien z pełną akceptacją przyjmować fakt swego zbliżania się do kresu.

Wolniewicz dużo uwagi poświęca rozważaniom nad problemem słabnięcia zachodniej cywilizacji. Wśród wielu oznak tego zjawiska jest też postępujący zanik wiary w życie pośmiertne. Na ten właśnie fakt zwrócił też uwagę i uczynił go przedmiotem analiz niemiecki filozof Max Scheler (1874–1928)²²⁶. Jego zdaniem przyczyną tej pogłębiającej się niewiary jest zmiana naszego pojmowania własnej śmiertelności. Scheler twierdził, że o ile dawniej człowiek był świadomy własnej śmiertelności, o tyle teraz jedynie wie, że kiedyś musi umrzeć – świadomość bycia śmiertelnym zastąpiona została wiedzą o własnej śmiertelności. „Człowiek współczesny nie wierzy już w dalsze życie oraz w przewyciężenie śmierci dzięki dalszemu życiu w tej mierze, w jakiej nie dostrzega już naocznie przed sobą własnej śmierci, w jakiej już nie ‘żyje w obliczu śmierci’, albo mówiąc ściślej: w jakiej stale obecny w naszej świadomości *intuicyjny fakt*, że śmierć jest dla nas czymś pewnym, *wypiera* z jasnej strefy swojej świadomości poprzez sposób życia i rodzaj zajęć, tak iż pozostaje jedynie wiedza w postaci *sądu*, że umrze. Jeśli sama śmierć nie jest jednak dana w tej bezpośredniej formie, jeśli jej nadchodzenie dane jest jedynie jako niekiedy pojawiająca się wiedza w postaci sądu, to *również idea przewyciężenia śmierci w dalszym życiu musi zblednąć*”²²⁷. Zdaniem Schelera przyczyną tej zmiany były dokonujące się od czasów nowożytnych, a związane z rozwojem wiedzy naukowej i przede wszystkim umiejętności technicznych, zmiany w sposobie życia i w podejściu do życia.

²²⁶ Zob. M. Scheler, *Śmierć i dalsze życie*, w: tenże, *Cierpienie, śmierć, dalsze życie. Pisma wybrane*, tłum. A. Węgrzecki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 67–130.

²²⁷ Tamże, s. 73–74. Wyróżnienia pochodzą od M. Schelera.

Postawiona przez Schelera hipoteza wyjaśnia, dlaczego wspólnie dokonuje się proces wypierania śmierci ze świadomości. Skoro nie mamy świadomości bycia śmiertelnymi, to fenomen śmierci nie należy już do sfery egzystencjalnej człowieka i do sfery sacrum, lecz tylko do sfery biologicznej. A skoro nie mamy wiary w życie pośmiertne, to śmierć staje się zjawiskiem groźnym i katastrofalnym. Ponieważ zaś świadomość śmiertelności zastąpiona została wiedzą o śmiertelności, to możemy tę wiedzę, jak każdą inną, odsuwać od siebie, zapominać o niej. Zmienia się zasadniczo postawa człowieka wobec życia. Nie podejmując kwestii, czy hipoteza Maxa Schelera jest zasadna²²⁸ – wymagałoby to odrębnych rozważań – warto zauważyć, że może ona stanowić podstawę ustaleń dokonanych przez Bogusława Wolniewicza.

²²⁸ Szersze omówienie zagadnienia daje J. Kopania, *Etyczne konsekwencje zaniku świadomości bycia śmiertelnym*, w: E. Krajewska-Kułak, W. Nyklewicz (red.), *W drodze do brzegu życia*, Akademia Medyczna w Białymstoku, Białystok 2006, s. 31–46.

ROZDZIAŁ II

WOBEC WARTOŚCI

1. Ponad naturą

a. Charakter a sumienie

W ujęciu Bogusława Wolniewicza podstawą etyki jest sumienie, a podstawą sumienia jest charakter. Wypowiedzi filozofa na ten temat nie są usystematyzowane, i pojawiają się akcydentalnie¹. Swoje rozumienie sumienia ustala on głównie w odniesieniu do stanowiska jednego ze swoich mistrzów, Henryka Elzenberga, wedle którego sumienie człowieka jest jego wewnętrzną miarą dobra i zła, stosowaną do własnych czynów i zgodną z ich miarą obiektywną, tzn. taką, która mogłaby być zastosowana przez osobę postronną². Uznanie posiadania sumienia zakłada więc uznanie istnienia takiej obiektywnej miary czynów, czyli zachodzenia różnicy między tym, co dobre, a tym, co się komuś tylko wydaje dobrym, i tak samo w przypadku tego, co złe. Tak właśnie Wolniewicz interpretuje defi-

¹ Jedynym tekstem w całości poświęconym problematyce sumienia jest stosunkowo krótka wypowiedź będąca odpowiedzią na pytanie redakcji miesięcznika „Znak”, czy można doskonalić własne sumienie. Zob. B. Wolniewicz, *Parę uwag o naturze sumienia*, „Znak” 7 (494), 1996; przedruk w: *FiW II*, 203–205.

² Wolniewicz wyjaśnia, że miara obiektywna jest tym, co u Kanta w *Krytyce władzy sądzienia* głosi druga максима ludzkiego rozsądku: „myśleć wstawiając się w miejsce każdego innego człowieka”; zob. I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, tłum. J. Gatecki, PWN, Warszawa 1986, s. 210–211. Dwie pozostałe z tych maksym głoszą, aby myśleć samemu i aby myśleć w zgodzie z samym sobą.

nicję Elzenberga, zgodnie z którą sumienie jest to „przedmiotowość sądu w zastosowaniu do własnego życia etycznego”³.

Właściwym punktem wyjścia nie jest jednak dla Wolniewicza sumienie jako takie, lecz dwie kwestie. Pierwsza: czy każdy człowiek posiada sumienie; inaczej mówiąc: czy są ludzie bez sumienia. Druga: czy można doskonalić własne sumienie. Wolniewicz wychodzi od stanowiska Kanta, który twierdził, że każdy człowiek ma sumienie i powinien o nie dbać⁴. I odrzuca to stanowisko, opowiadając się za św. Augustynem, który uznawał, że są ludzie nie posiadający sumienia i tworzą oni swoistą *civitas diaboli*⁵. Jednakże twierdzenie, że są ludzie bez sumienia, wymaga wyjaśnienia, na czym polega ów brak sumienia. Zdaniem Wolniewicza brak ten nie może polegać jedynie na braku „przedmiotowości sądu”, o której mowa w definicji podanej przez Elzenberga, lecz musi polegać także na innym kierunku woli. Pominięcie czynnika kierunku woli uznaje Wolniewicz za poważną wadę tej definicji. Wolna od tej wady jest natomiast definicja ze słownika Webstera. Sumienie definiuje się tam jako „rozpoznanie lub wyczucie tego, co dobre i złe, wraz z przynagleniem wewnętrznym, by iść za dobrem”⁶.

³ FiW II, 203. Wolniewicz nie podaje, skąd pochodzi cytat. W innym tekście (zob. FiW II, 173) przytacza kilka cytatów z rękopisów Elzenberga, w tym podany wyżej, opatrując je informacją, że pochodzą „spod daty 22 grudnia 1911 r.”. Jednak w podstawowym wydaniu aforyzmów Elzenberga (H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, Wydawnictwo UMK, Toruń 2002) nie znajdujemy ich.

⁴ Wolniewicz powołuje się na Kanta *Metafizykę moralności*. Niemiecki filozof wykląda swoje stanowisko w części drugiej dzieła, poświęconej metafizycznym elementom teorii cnoty, omawiając zagadnienie dwukrotnie, za każdym razem w kontekście problematyki obowiązku. Zob. I. Kant, *Metafizyka moralności*, tłum. E. Nowak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, ss. 267–269 i 315–319.

⁵ Wolniewicz nie powołuje się na żaden konkretny tekst Augustyna i raczej wątpliwe jest, aby Augustyn wprost głosił tezę, że istnieją ludzie bez sumienia; mogłoby to sugerować, że Bóg stwarza ludzi z istoty swej złych, a więc stwarza zło. Znajdujemy natomiast wzmianki o ludziach, w których „tkwi kamień złego sumienia”; zob. św. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*, tłum. J. Sulowski, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1989, s. 49. Być może Wolniewicz wyciąga wniosek z tezy Augustyna, że Bóg uprzednio jednych ludzi przeznacza do zbawienia, a innych skazuje na potępienie.

⁶ „A knowledge or sense of right and wrong, with an urge to do right”; *Webster's New World Dictionary: Third College Edition*, New York 1988, cyt. za: FiW II, 204.

Wolniewicz wskazuje, że według tej definicji sumienie składa się z dwóch elementów. Pierwszy to świadomość moralnej kwalifikacji czynu; jego odpowiednikiem w definicji Elzenberga jest „przedmiotowość sądu”. Drugi składnik to przynaglenie woli, by się tej kwalifikacji podporządkować w działaniu. Posiadanie lub brak owego przynaglenia (może raczej należałoby powiedzieć: skłonności) jest kryterium posiadania lub nieposiadania sumienia. Można uznać, że wedle Wolniewicza człowiek potrafi w mniejszym lub większym stopniu rozpoznać intelektualnie bądź wyczuć emocjonalnie dobro i zło, ale jedni w większym lub mniejszym stopniu skłonni są podążać za dobrem – i ci posiadają sumienie – inni zaś nie wykazują żadnej skłonności, aby podążać za dobrem lub wręcz wykazują wyłącznie skłonność do podążania za złem – i ci sumienia nie posiadają. Człowiek może, lecz wcale nie musi, posiadać dyspozycji emocjonalnych wyczulonych na dobro i zło: „To one sprawiają – jeżeli tylko są, bo nie muszą! – że podmiotowi jest przyjemniej, gdy to, co powinno być, faktycznie zachodzi, niż gdy nie zachodzi”⁷. Taka interpretacja stanowiska Wolniewicza w kwestii sumienia zgodna jest – jak zobaczymy – z jego stanowiskiem w kwestii ludzkiego charakteru. Zanim przejdziemy do poglądów Wolniewicza na temat charakteru człowieka, zatrzymajmy się jeszcze nad kwestią owego braku sumienia.

Wolniewicz uznaje, że zarówno Kanta pogląd na sumienie, jak i Elzenberga definicja sumienia wpisują się w tradycję meliorystyczną. Meliorystą jest ten, kto sądzi, że „człowiek z natury dąży zawsze ku lepszemu”⁸. Swojej oceny stanowiska Kanta Wolniewicz nie uzasadnia, jednak wolno sądzić, że wyprowadza ją jako wniosek z dwu przesłanek Kanta: że każdy ma sumienie i że każdy powinien swoje sumienie doskonalić⁹. Jeśli zaś chodzi o postawę

⁷ B. Wolniewicz, *Hedonizm i obowiązek. Część II*, „Edukacja Filozoficzna” 43, 2007, s. 7.

⁸ *FiW* II, 363.

⁹ Skądinąd zresztą Wolniewicz nie uważa Kanta za konsekwentnego meliorystę. Komentując Kanta koncepcję zła radykalnego, wskazuje, że przeciwstawia się ona tradycji meliorystycznej; zob. *FiW* II, 363. Wyznacznikami tradycji meliorystycznej

Elzenberga, to Wolniewicz wskazuje, że pomijając w swej definicji czynnik woli, tym samym milcząco zakłada, że wola zawsze kieruje się ku lepszemu (*in melius*). Otóż taki obraz ludzkiej natury Wolniewicz uznaje za fałszywy z tej prostej przyczyny, że są ludzie, którzy zawsze pójdą za gorszym, którzy z natury swej ciągną ku złu, choć dobrze rozumieją, co czynią. Wolniewicz określa takich ludzi używając stylu biblijnego: to są ludzie ze złego nasienia¹⁰.

W istocie wedle Wolniewicza kierunek woli jest charakterem człowieka – jest on wyrażany jego praktycznym stosunkiem do świata wartości¹¹. Zatem zgodnie z tymi definicjami dobry charakter jest równoważny z posiadaniem sumienia, zaś zły charakter z brakiem sumienia. Tym samym jednak sumienia kształtować się nie da. Wolniewicz nie uważa, aby jego pogląd był pesymistyczny. Istnieje przecież także pedagogika pejorystyczna, wychowanie do zła. A skoro sumienie jest odporne na wszelkie zabiegi pedagogiczne, to jest odporne także na wychowywanie do zła. „Sumienia nie da się wprawdzie udoskonalić, ale nie da się też go zniszczyć – nawet gdy ci ze złego nasienia przeważają i dorwą się do władzy. I to drugie jest ważniejsze”¹².

są, jego zdaniem, Sokrates, stoicy, renesansowy humanizm i optymistyczny naturalizm oświeceniowy wraz z jego liberalnymi i socjalistycznymi kontynuacjami w XIX i XX wieku. Tradycji tej przeciwstawia się tradycja chrześcijańska poprzez doktrynę grzechu pierworodnego. Za typowego przedstawiciela melioryzmu na gruncie polskim Wolniewicz uznaje Tadeusza Kotarbińskiego; zob. B. Wolniewicz, *Z antropologii Tadeusza Kotarbińskiego*, „Edukacja Filozoficzna” 2, 1987 (przedruk w: *FiW I*, 245–249).

¹⁰ Powołuje się tu Wolniewicz na słowa Czesława Miłosza w liście do Thomasa Mertona: „są ludzie z dobrego i ze złego nasienia, i jestem sceptyczny co do pedagogii, wysiłków woli – istnieje granica”; Th. Merton, Cz. Miłosz, *Listy*, tłum. M. Tar-nowska, Znak, Kraków 1991, s. 46. Miłosz zastrzega się jednak, że nie ma na myśli wrodzonej skłonności do złego, lecz o fizyczną niezdolność do całkowitego otwarcia się na drugiego człowieka, do altruizmu, miłosierdzia itp., co nie wyklucza chwil dobrych intencji. Wolniewicz odsyła do słów Ewangelii wg św. Mateusza 13, 37–38; zob. *FiW II*, 213, przypis 15.

¹¹ Zob. *FiW I*, 104.

¹² Zob. *FiW II*, 205.

Wolniewicz twierdzi, że charakter człowieka jest wrodzony. Jego zdaniem wyniki badań nowoczesnej biologii wyraźnie wskazują na silne zdeterminowanie genetyczne człowieka w całej jego konstytucji fizycznej i duchowej. Filozof, powołując się na ustalenia nauk przyrodniczych, podkreśla zarazem, że każda racjonalna antropologia filozoficzna powinna brać je pod uwagę¹³. Zdeterminowanie genetyczne oznacza, że już w momencie narodzin człowieka jego charakter jest gotowy. Wolniewicz uważa, że charakter, jako kierunek woli, jest już określony w ludzkim embrionie. Zostanie on ujawniony przez czyny danego człowieka, natomiast w odniesieniu do embrionu jako istoty ludzkiej pozbawionej jeszcze możliwości świadomego działania autor, jak sam mówi, przyjmuje presumpcję dodatnią, tzn. zakłada, że wola tkwiąca w danym embrionie zasługuje na miano człowieczeństwa¹⁴. Jednakże przy takim postulatcie determinizmu charakteru człowieka nie jest jasne następujące twierdzenie filozofa: „Człowieczeństwo nie jest dane nam automatycznie z biologią. Jest bowiem kwestią woli, a ta jest wolna: może je przyjąć lub odrzucić”¹⁵. Być może pogląd ten jest analogiczny do poglądu Kanta, który pisze: „To, że usposobienie człowieka jest wrodzone, nie znaczy, że go nie nabył, czyli że nie on jest jego sprawcą. Znaczy tylko, że nie nabył go w czasie, a więc że był już taki s t a l e. Usposobienie jest podmiotowym prażródłem akceptacji zasad: może być tylko jedno i dotyczy całego zażywania wolności. Ale samo usposobienie też musiało zostać przyjęte aktem wolnej woli, bo inaczej nie byłoby się za nie odpowiedzialnym. (...) Podmiotowe źródła – czy przyczyny – takiego aktu są niezbadane, choć pytanie o nie nasuwa się nieodparcie. Trzeba by bowiem znowu podać jakąś zasadę postępowania, według której tego aktu dokonano, a ta z kolei też musiałaby mieć jakieś źródło. Nie mogąc sprowadzić usposobienia do żadnego aktu woli w cza-

¹³ Zob. B. Wolniewicz, *Melioryzm contra pejoryzm*, „Edukacja Filozoficzna” 47, 2009, s. 31.

¹⁴ Zob. FiW III, 163.

¹⁵ Tamże.

się, uznajemy je za właściwość przysługującą człowiekowi z natury, choć faktycznie ma ono swe źródło w wolności”¹⁶.

Wolniewicz, zgodnie z Kantem, postrzega człowieka dwojako: od zewnątrz, jako istotę przyrodniczą, zaś od wewnątrz jako istotę duchową. Ta zasadniczo nieredukowalna dwoistość stanowi właściwość natury ludzkiej. Wolniewicz pisze: „Może uda się nawet kiedyś ‘zredukować’ jej stronę duchową do przyrodniczej, ale będzie ona ‘przyrodniczą’ już w całkiem innym sensie niż to sobie dzisiaj wyobrażamy. Ani duch nie okaże się wtedy materią, ani materia duchem, lecz wchłonięte zostaną przez coś trzeciego, dla nas dziś niepojętego – jeżeli kiedykolwiek. Duch nie jest «funkcją» tkanki nerwowej, choć razem stanowią przeblysłk jakiejś nienazwanej potencji wszechświata”¹⁷. W człowieku postawionym w sytuacji jakiegoś moralnego wyboru, zanim dojdzie do konkretnego działania, zachodzi cały proces motywacyjny, do którego wchodzi coś spoza porządku przyrody. Wolniewicz nazywa to jakimś „boskim czynnikiem”, dla odróżnienia od przyrodniczego. Porównuje go także do *daimonionu* Sokratesa, jego głosu wieszczego. Ten głos w człowieku jest wprawdzie emitowany przez jego system nerwowy, co pozostaje w zgodzie z tezami naturalizmu, nie wiadomo jednak, skąd się tam bierze.

Wrodzoność charakteru oznacza, że charakter, czyli kierunek woli podmiotu jest całkowicie determinowany przez przyrodę, a może, nie wyklucza Wolniewicz, przez Opatrzność. To właśnie geny zwracają człowieka ku dobru lub złu. Konsekwencją tego jest niewrażliwość charakteru człowieka na zabiegi wychowawcze, czyli ludzie i otoczenie nie mają wpływu na kierunek woli danego człowieka¹⁸. Wolniewicz w innym miejscu pisze: „Wola to kwestia charakteru: zła wola to zły charakter. Jednakże charakter jest wrodzony, a co wrodzone to zdeterminowane już na poziomie molekuly DNA, a więc na poziomie żywiołów. W owej nitce kwasu dezoksyrybonukleinowego zła wola u tego, co jako dojrzały osobnik z niej

¹⁶ I. Kant, *Zło radykalne*, tłum. B. Wolniewicz, w: *FiW* II, 346–347.

¹⁷ B. Wolniewicz, *Hedonizm i obowiązek. Część II*, wyd. cyt., s. 6.

¹⁸ Zob. *FiW* I, 107.

się wyłoni, jest już zapisana”¹⁹. Pogląd Wolniewicza o wrodzoności charakteru jest zgodny ze stanowiskiem Artura Schopenhauera, na którego nasz filozof wprost się powołuje²⁰. Schopenhauer głosił: „charakter indywidualny jest wrodzony: nie jest dziełem ani sztuki, ani okoliczności podlegających przypadkowi, lecz dziełem samej przyrody. Ujawnia się on już w dziecku, wykazuje tu w małym stopniu, czym się stanie w przyszłości w stopniu wielkim. Dlatego u dzieci, których wychowanie i otoczenie było najzupełniej to samo, występuje mimo to jak najwyraźniej bardzo zasadnicza różnica charakteru: jest to ten sam charakter, który będą posiadały jako starcy”²¹. Charakter jako wrodzony nie jest zatem plastyczny.

W ujęciu Wolniewicza podstawą etyki jest sumienie, a podstawą sumienia jest charakter²². Charakter determinuje sumienie. Charakter podmiotu jest zespołem dyspozycji emocjonalnych, które są nieobojętne moralnie. Sumienie zaś stanowią te rysy charakteru, „od których zależy czułość podmiotu na dobro i zło”²³. I jedynie uznanie istnienia obiektywnej miary czynów jest warunkiem sensownego rozważania sumienia. Podkreśla jednak, że uznanie obiektywnej różnicy między dobrem i złem nie jest powszechne w czasach panującego utylitaryzmu²⁴. „Duch naszych czasów jest

¹⁹ Esej *Epifania diabła*, w: *FiW I*, 217; uprzednio nie publikowany.

²⁰ Zob. *FiW I*, 107.

²¹ A. Schopenhauer, *O wolności ludzkiej woli*, tłum. A. Stögbauer, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2004, s. 48. Przy okazji omawiania wrodzoności charakteru Schopenhauer podaje także następujące uzasadnienie: „człowiek, poznawszy nawet najdokładniej swoje moralne błędy i ułomności, ba, brzydząc się nimi, mając nawet najszczerze postanowienie poprawy, właściwie się przecież nie poprawia. Natomiast gdy się ponowi sposobność, możemy go znowu przyłapać na tej samej drodze, którą postępował przedtem, mimo jego poważnych postanowień i rzetelnych przyrzeczeń, ku własnemu jego zdziwieniu. Tylko jego poznanie daje się sprostować: dlatego może on przyjść do przekonania, że te lub owe środki, których używał przedtem, nie prowadzą go do zamierzonego celu, albo że mu przynoszą więcej szkody niż korzyści: wówczas zmieni środki, nie cele”; tamże, s. 47.

²² Zob. B. Wolniewicz, *Melioryzm contra pejoryzm*, wyd. cyt., s. 26.

²³ B. Wolniewicz, *Hedonizm i obowiązek. Część II*, wyd. cyt. s. 7.

²⁴ *FiW II*, 203–204. Miara obiektywna jest tym, co u Kanta, w *Krytyce władzy sądeckiej*, głosi druga maksyma „zdrowego rozsądku”.

użyteczny, a dla użyteczysty nie ma «sumienia». W jego rozumieniu «dobro» to – jak u Helwecjusza – tyle, co «dobrze pojęty interes własny», a «zło» to tyle, co interes «źle pojęty» (przez «dobrze pojęty» rozumie przy tym «obliczony w skali własnego życia na długą metę», a przez «źle pojęty» – «obliczony na krótką»)²⁵. W rezultacie użyteczysta, choć nie pozbawiony sumienia, skazany jest w swych ocenach na brak konsekwencji. Rachunkiem sumienia nie można nazwać konfrontacji czynu z własnym interesem. „A to nie jest rzecz błaha, bo sprzyja się wtedy niechcący siłom moralnej destrukcji, stwarzając dogodny parawan tym, co sumienia rzeczywiście nie mają. («Że nie mamy sumienia? – Przecież nikt nie ma!»). Teoretyczny użyteczyzm to krótkowzroczne rezonerstwo”²⁶.

Wolniewicz określa sumienie człowieka jako zespół zasad jego etyki konkretnej. Są to zasady ogólne, lecz dosyć złożone i o charakterze warunkowym. Opisują one pewien warunek ogólny, czyli jakąś sytuację, i formułują pewną normę, tzn. co należy zrobić w takiej sytuacji, oraz łączą je implikacyjnie. Te warunki, czyli zasady ogólne, są zawsze niezwykle złożone i stąd wszelkie próby ich wyraźnego sformułowania są zwykle chybione. Trudność w uściśleniu zjawiska nie wynika z tego, że nie ma tam czego formułować. Norma etyki konkretnej działa zawsze i tylko wtedy, gdy podane są warunki jej obowiązywania w poprzedniku, czyli zasadzie ogólnej. Rozpoznanie tej tożsamości lub jej braku może być dla innych niemożliwe. Istotna jest także w danej sytuacji wewnętrzna sytuacja duchowa podmiotu, np. stan jego pamięci. Filozof wyraża pogląd, że własnego sumienia nie można doskonalić, jako że nie jest ono umiejętnością czy sprawnością podatną na kształcenie. Jest ono składnikiem charakteru, wrodzonym i niezmiennym, a taki punkt widzenia reprezentowali, jak podkreśla Wolniewicz, również Seneka i Schopenhauer. Będąc odporne na wszelkie zabiegi wychowawcze, sumienie współokreśla *a priori* granice skuteczności wszelkich zabiegów wychowawczych, którym mogą podlegać

²⁵ Tamże, 204.

²⁶ Tamże.

płytsze warstwy osobowości²⁷. „Charakter jest to ogólny kierunek naszej woli, wyznaczający to, czego chcemy, i to, czego nie chcemy. A chcenia kształcić się nie da, *velle non discitur*”²⁸. Warto przy tym raz jeszcze podkreślić, że Wolniewicz nie uważa, aby jego pogląd na niezmiennność sumienia i odporność na wszelkie próby kształtowania go był pesymistyczny. Jeżeli bowiem sumienie nie podlega żadnym wpływom, to nie można również go zniszczyć, a zatem wychowanie do zła ma granice. I to jest, zdaniem Wolniewicza, nawet ważniejsze²⁹.

Charakter człowieka podlega ocenie moralnej. Wolniewicz dopuszcza bowiem istnienie charakteru dobrego, złego i nijakiego. Zły charakter określa jako „ujemny”, natomiast dobry i nijaki jako „nieujemny”, czyli te, które są zawsze współbieżne z powinnością bytu³⁰. Nie jest jasne, na czym polega owa „nijakość” charakteru. Można domniemywać, że Wolniewiczowi chodzi o brak wyraźnej i dominującej skłonności albo ku dobru, albo ku złu, co przejawia się wpływem okoliczności zewnętrznych na podejmowanie decyzji. Kwestia ta nie wydaje się jednak mieć istotnego znaczenia. Istotne jest natomiast wyjaśnienie podane przez Wolniewicza: „Sumieniem nie jest sam rozum materialno-praktyczny, lecz dopiero wraz z charakterem – i to nieujemnym, czyli dobrym lub przynajmniej nijakim”³¹. W schemacie motywacji etycznej na sumienie składa się para modułów: rozum praktyczny wraz z charakterem. Wolniewicz odwołuje się do terminologii Ulricha Schradego, zgodnie z którą odpowiednikiem sumienia jest „osobowość aksjologiczna”, rozumu – „świadomość aksjologiczna”, zaś charakteru – „intencja aksjologiczna” podmiotu. Sumienie ma zatem dwie składowe. Jedną z nich, rozum praktyczny, można określić jako „bierną”, gdyż jego rola ogranicza się do oceny moralnej sytuacji. Druga zaś składowa – charakter – jest „czynna”. Nie każdy człowiek posiada element

²⁷ Zob. FiW II, 190–191 i 203.

²⁸ Tamże, 203.

²⁹ Tamże.

³⁰ Zob. B. Wolniewicz, *Hedonizm i obowiązek. Część II*, wyd. cyt., s. 7.

³¹ Tamże, s. 12.

„czynny” sumienia, czyli charakter zwrócony w kierunku powinności, niektórzy mają bowiem zły charakter, który jest przeciwbieżny powinności bytu: „Są tacy, których cieszy zło; emocje moralne są u nich zwrócone na opak”³².

W schemacie motywacji etycznej filozof wyróżnia dwa moduły: inteligencję i usposobienie. Przyjmuje przy tym rozróżnienie rozumu teoretycznego i praktycznego za Arystotelesem i Kantem: rozum teoretyczny jest zdolnością odróżniania prawdy i fałszu, zaś rozum praktyczny – dobra i zła³³. Te dwa podmoduły składają się na moduł inteligencji podmiotu, jako ogółu jego dyspozycji intelektualnych. Usposobienie jest natomiast ogółem dyspozycji emocjonalnych podmiotu. W rozumie praktycznym Wolniewicz wydziela dwa elementy: formalny, czyli abstrakcyjne zasady postępowania, i materialny, czyli oceny sytuacji konkretnych. Usposobienie podmiotu również składa się z dwóch podmodułów: „interesu” oraz charakteru podmiotu. „Interes” to są takie dyspozycje emocjonalne, które, mówiąc za Seneką, odpowiadają za to, aby „być i dobrze się mieć”, zaś za Kantem można je określić jako „troskę o siebie”. Charakter podmiotu jest zespołem dyspozycji emocjonalnych, będących rysami charakteru, nieobojętnymi moralnie. Najważniejszymi rysami charakteru są te, które składają się na sumienie, a więc te wyczulone na dobro i zło. Zdaniem Wolniewicza niektórzy ludzie są pozbawieni tych właśnie dyspozycji, a one to, jeżeli dany człowiek je posiada, sprawiają, że jest mu przyjemniej, gdy to, co powinno być, faktycznie zachodzi: „W taki sposób charakter sprzęga deontykę z hedoniką, a przez nią dalej z dążeniem i działaniem”³⁴.

Wolniewicz żywi pogląd, że człowiek rozpoznaje wartości dwustopniowo. Na pierwszym etapie intelektualnie przez rozum praktyczny, a następnie emocjonalnie przez charakter³⁵. Taki proces poznawczy polega na tym, że w konkretnej sytuacji „rozum

³² Tamże.

³³ Zob. FiW I, 173.

³⁴ B. Wolniewicz, *Hedonizm i obowiązek. Część II*, wyd. cyt., s. 7.

³⁵ Zob. B. Wolniewicz, *Melioryzm contra pejoryzm*, wyd. cyt., s. 24.

teoretyczny” dostarcza informacji o dwóch opcjach: p i p' , gdzie p' to nie- p . Informacja o dwóch opcjach działania dociera do składowej formalnej rozumu praktycznego, czyli zasad abstrakcyjnych, który z kolei wydaje ich ocenę moralną, polegającą na tym, że np. w tej konkretnej sytuacji podmiot powinien dążyć do p . Zarazem orzeczenie rozumu teoretycznego docierając do ogółu potrzeb człowieka, czyli ogólnie mówiąc do „interesu” podmiotu, wyzwala jakąś emocję użyteczną (e^u), np. przyjemniej jest, gdy p' . Następnie wyzwolona e^u dociera z jednej strony do charakteru, a z drugiej do składowej materialnej rozumu praktycznego, czyli katalogu powinności bytu (w terminologii Elzenberga). W ten sposób powstają trzy ewentualności: chęć związana z e^u może być zgodna z powinnością, niezgodna z nią lub obojętna³⁶.

W katalogu powinności stan rzeczy p' może nie występować i być tym samym moralnie obojętnym. Jeżeli tak się dzieje, to materialny rozum praktyczny wyłącza się i żaden sygnał już z niego nie wychodzi. Jest to naturalistyczny typ motywacji, wspólny np. dla człowieka i szczura. Moduł charakteru potrzebuje bowiem do aktywizacji sygnałów z dwóch źródeł: interesu podmiotu i materialnej składowej rozumu praktycznego. Gdy ta ostatnia nie wysyła żadnego sygnału, wówczas charakter nie zostaje zaktywizowany i działa jak „bierny przekaźnik” dla e^u bez zmiany, nie zachodzi przy tym jakiegokolwiek „poruszenie woli”. Niezmieniona e^u dociera do czysto biologicznej dyspozycji podmiotu, opisywanej prawem Ehrenfelsa. „Prawo to (...) głosi, że każdy akt woli zwiększa stan szczęśliwości jego podmiotu w porównaniu ze stanem, który wystąpiłby, gdyby ów akt się nie pojawił”³⁷. Ujmując to prościej, można powiedzieć, że wedle prawa Ehrenfelsa „podmiot dąży zawsze do tego, do czego mu przyjemniej dążyć”³⁸. Z kolei w sytuacji, gdy orzeczenie interesu podmiotu i rozumu praktycznego, są takie same, połączenie rozum praktyczny (materialna składowa)

³⁶ Zob. B. Wolniewicz, *Hedonizm i obowiązek. Część II*, wyd. cyt., s. 5–9.

³⁷ B. Wolniewicz, *Hedonizm i obowiązek. Część I*, „Edukacja Filozoficzna” 42, 2006, s. 21.

³⁸ B. Wolniewicz, *Hedonizm i obowiązek. Część II*, wyd. cyt., s. 9.

i charakter także zostaje wyłączone. Warunkiem jest nieposiadanie złego charakteru. W tym przypadku przedmiot e^u nie jest wprawdzie moralnie obojętny, lecz pokrywa się z kierunkiem powinności. Przykładem może być polecenie wyjazdu służbowego do miejscowości, którą podmiot od dawna chciał zwiedzić, czyli rodzaj „przyjemnego obowiązku”, który nie często, ale czasami się zdarza. „W takich razach żaden impuls rozumu praktycznego na charakter nie pada, nie porusza go żadna powinność czynu. Podmiot nie odczuwa takiej powinności – mówiąc z Elzenbergiem – «jako nacisku na wolę», a więc emocjonalnie nie odczuwa jej wcale. Jego *daimonion* milczy”³⁹. Wymienione tu dwie sytuacje, w których nie dochodzi do aktywizacji charakteru, Wolniewicz określa mianem „antropologicznie trywialnych”.

Nie jest natomiast antropologicznie trywialną sytuacją, w której dochodzi do konfliktu między hedoniką i obowiązkiem: „I dopiero wtedy odzywa się *daimonion*, ów «głos jakiś wewnętrzny», w naszym ujęciu tożsamy z materialnym rozumem praktycznym – który podług Sokratesa «ilekroć się zjawia, odwodzi zawsze od tego, co właśnie zamierzamy czynić, sam jednak nie pobudza nas do niczego». Odwodzi od tego oczywiście, ku czemu popycha nas chęć”⁴⁰. Dzieje się tak, gdy np. e^u wyraża p' , zaś formalna składowa rozumu praktycznego – p , czyli chęć zderza się z powinnością bytu. Wówczas materialna składowa rozumu praktycznego wysyła sygnał do składowej formalnej, stąd zaś sygnał zmierza do modułu charakteru, który zostaje zaktywizowany. Aby doszło do konfliktu hedoniki i obowiązku, świadomość działania moralnego musi wyzwoić pewną emocję moralną (e^m), na podstawie oceny moralnej wydanej przez rozum praktyczny. Emocja moralna polega na tym, że podmiotowi jest przyjemniej lub mniej przykro, gdy dąży do stanu rzeczy p . Znamienne w teorii Wolniewicza jest to, że za impuls emocji moralnej odpowiedzialny jest charakter człowieka. Za konflikt chęci i powinności odpowiada rozum praktyczny, zaś charakter jest czynnikiem rozstrzygającym, tzn. jest determinantem –

³⁹ Tamże, s. 10.

⁴⁰ Tamże.

czynnikiem determinującym ostateczne działanie. Człowiek ma dobry charakter, gdy impuls emocji moralnej jest zgodny z powinnością, czyli orzeczeniem rozumu praktycznego, natomiast niezgodny w przypadku złego charakteru. „Albowiem tylko tak może się dokonać na tym gruncie hedoniczno-algebraiczne zsumowanie jej e^m z emocją e^u («ich porównanie w duchu»), które daje w efekcie emocję wypadkową $e = e^u +_h e^m$. (...) Taka jest energetyka psychiczna wszelkiego dążenia. Jej prawem naczelnym jest prawo Ehrenfelsa: nad przyjemnością/przykrością przeważać może tylko inna przyjemność/przykrość. (...) Stan rzeczy, do którego dążymy, musi nas obchodzić; bo obchodząc, potrąca strunę uczucia i uruchamia tym samym naszą hedonikę, ten motor dążenia. Można rzec, że jesteśmy «zmotoryzowani hedonicznie», takie jest dziedzictwo naszej zwierzęcej natury, trzeba je wreszcie przyjąć do wiadomości”⁴¹.

W naszej motywacji etycznej dochodzi do głosu nasze „dziedzictwo zwierzęce” w postaci impulsu hedonicznego, pochodzącego od „interesu” podmiotu, ale też i od charakteru w sytuacjach wyboru moralnego. Wolniewicz podaje przykład takiego „podwójnego impulsu hedonicznego”: człowiek o dobrym charakterze znajduje na ulicy sporą sumę pieniędzy i waha się, co ma zrobić w tej sytuacji. Pomimo pokusy zatrzymania sobie tych pieniędzy, ostatecznie decyduje się je oddać. „Na gruncie charakteru powinność ta zabarwia się emocjonalnie i jako emocja moralna e^m sumuje się hedonicznie z emocją utylitarną e^u . Ponieważ zaś rozważany charakter jest z założenia dobry, więc – może się wpieryw zawahawszy – w końcu wolę jednak oddać niż zatrzymać (...). Bezinteresowność nie znaczy, że impulsu hedonicznego nie było; był, i to nawet podwójny – od interesu i od charakteru. Znaczący jedynie, że przeważał ten rodem z charakteru i sprawił, że oddać pieniądze okazało się mimo wszystko mniej przykre, niż je zatrzymać”⁴².

Zgodnie z powyższym poglądem Wolniewicza, w kwestii posiadania lub nieposiadania sumienia, należałoby ująć następująco: su-

⁴¹ Tamże, s. 10–11.

⁴² Tamże, s. 11.

mienie składa się z dwóch elementów, a mianowicie rozpoznania dobra i zła, będącego w kompetencji rozumu praktycznego, oraz emocjonalnego przynaglenia woli lub braku przynaglenia do czynu moralnego, określonego wcześniej intelektualnie przez rozum praktyczny. U Wolniewicza ten kierunek woli jest charakterem człowieka, jego „rdzeniem osobowości”. Jeżeli wola człowieka skłania go do działania moralnego, to jest to równoznaczne z posiadaniem przez tego człowieka dobrego charakteru. Jeżeli natomiast wola danego człowieka kieruje go do działania niemoralnego, wbrew intelektualnemu rozpoznaniu tego, co moralne, to oznacza, że ten człowiek ma zły charakter. A zatem, jeżeli sumienie człowieka jest dwuelementowe, a kierunek woli jest charakterem człowieka, to wynika z tego, że zły kierunek woli to zły charakter, a tym samym taki człowiek jest pozbawiony sumienia. Jedynie o człowieku posiadającym dobry (lub nijaki) charakter, a więc wolę skierowaną ku dobru (lub nie skierowaną ku złu), można powiedzieć, że ma sumienie: „Sumieniem nie jest sam rozum materialno-praktyczny, lecz dopiero wraz z charakterem – i to nieujemnym, czyli dobrym lub przynajmniej nijakim”⁴³. Nieujemny znak charakteru jest darem łaski (w rozumieniu św. Augustyna). Taki charakter oznacza podatność charakteru – naszego słuchu moralnego, na głos *daimonionu*. Nie należy do porządku świata zwierzęcego, lecz jest czymś spoza porządku natury. Braku sumienia nie należy natomiast utożsamiać z interesownością. Czysta interesowność oznacza, że nad interesem nigdy nie przeważa powinność. Może być z nim wprawdzie współbieżna, ale impuls takiego charakteru jest zawsze „słabszy od najsłabszego impulsu interesu”⁴⁴. Wolniewicz wskazuje, że Kant nazywał to „przewrotnością ludzkiego serca”.

Jeżeli zaś chodzi o faktyczny brak sumienia, to należy pamiętać, że charakter jest „instrumentem wielostrunowym”, a więc można nie mieć sumienia tylko w niektórych rysach charakteru.

⁴³ Tamże, s. 12.

⁴⁴ Tamże, s. 13.

Przykładem mogą być hitlerowscy zbrodniarze, którzy byli zarazem dobrymi ojcami i mężami. Wolniewicz mówi, że brak sumienia jest w ludzkim charakterze rysem diabelskim. Wyjaśnia to następująco: „Diabeł to nie obłąd; rozum praktyczny i teoretyczny działa u niego prawidłowo, tylko charakter ma wspak. Nie ma moralnych «obłądów», jest natomiast czysta złośliwość, wolna od przymieszki utilitarnej. Impuls takiego charakteru kieruje się przeciw rozpoznanej powinności, bo jej rozpoznanie jest mu warunkiem koniecznym”⁴⁵. Pogląd ten wyznacza Wolniewicza rozumienie problemu zła.

b. Charakter a wartości

W ujęciu Wolniewicza podstawę etyki stanowi sumienie, a podstawą sumienia jest charakter. Poglądy filozofa w kwestii sumienia, zwłaszcza dotyczące problemu zmysłu moralnego i ogólnie zagadnienia emocjonalizmu, wydają się być zbieżne z poglądami etyków brytyjskich, w szczególności Hutchesona i Hume’a. Wydaje się być uprawnioną teza, że Wolniewicz mówiąc o sumieniu, ma na myśli zmysł moralny. Kategorię zmysłu moralnego wyjaśnia się zazwyczaj poprzez odwołanie do stanowiska Francisca Hutchesona (1694–1746). „Zmysł moralny według Hutchesona jest ‘wtórnym zmysłem’ w stosunku do słuchu i wzroku. Za jego przyczyną ludzie reagują na czyjeś cierpienie lub radość”⁴⁶. Hutcheson twierdził, że zmysł moralny pełni decydującą rolę w sądach moralnych, a odróżnienie dobra od zła nie jest sztuczną konstrukcją, ponieważ posiadanie zmysłu moralnego wywołuje w nas w naturalny sposób uczucie aprobaty i dezaprobaty związane z oceną moralną. Podobnie twierdził Dawid Hume (1711–1776)⁴⁷.

Etyka Hume’a (z którą etyka Wolniewicza ma istotne podobieństwo) wpisuje się w XVII-wieczny nurt brytyjskiej etyki emo-

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ S. Jedynek, *Hume*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1974, s. 69.

⁴⁷ Zob. P. Russell, „Traktat” Hume’a i problem cnotliwego ateizmu, „Nowa Krytyka” 20–30; <http://nowakrytyka.pl>, s. 5.

cjonalistycznej⁴⁸. Można o niej powiedzieć, że jest etyką opartą na uczuciach⁴⁹. Mogą o tym świadczyć następujące słowa Hume'a: „Głoszona przez nas hipoteza jest prosta. Głosi ona, że moralność określona jest przez uczucie. Jako cnotę definiuje każde działanie lub cechę umysłu, która wzbudza w widzu miłe uczucie aprobaty; występki zaś definiuje jako jej przeciwieństwo”⁵⁰. Hume uważa, że zanim dojdzie do podjęcia jakiegokolwiek decyzji moralnej, podmiot musi poznać i określić wszystkie okoliczności dotyczące działania. Gdy tak się już stanie, decyzja o działaniu zależy od przeżycia uczucia aprobaty lub potępienia, nadającego czynowi charakter cnotliwy lub występny. Wynika więc z tego, że ostateczne cele ludzkich czynów nie mogą być wyjaśniane rozumowo, lecz są w pełni zależne od uczuć. Hume zakłada posiadanie przez człowieka naturalnej zdolności odróżniania dobra i zła za pomocą zmysłu moralnego. Jego zdaniem bowiem uczucia moralne są właściwe człowiekowi jako takiemu: „Te uczucia są tak zakorzenione w naszej konstytucji psychicznej i w naszym charakterze, że niepodobna ich wykorzenić i zniszczyć, nie wywołując całkowitego zamieszania w ludzkim umyśle i nie doprowadzając go do choroby czy obłądki”⁵¹. Zatem

⁴⁸ Emocjonalizm, określane również jako sentymentalizm, jest systemem, zgodnie z którym wszelkie zasady aksjologiczne powinny być odnoszone do uczucia. Emocjonalista Anthony Shaftesbury (1671–1713) za główny motyw postępowania moralnego uznał uczucie, zaś rozumowi przyznał podrzędną funkcję trzymania w ryzach uczuć i wskazywania na konsekwencje pewnych stanów uczuciowych. Zob. S. Jedynak, *Hume*, wyd. cyt., s. 70. Shaftesbury był także zdania, że dla moralności wsparcie ze strony religii jest zbędne, lub wręcz szkodliwe, w tym sensie, że może ją wypaczać. Jedną z jego głównych tez głosi, że człowiek posiada naturalną zdolność odróżniania dobra i zła, zaś ateizm, w przeciwieństwie do religii, nie może wypaczać naszego zmysłu moralnego. Shaftesbury utrzymuje, że „istnieje rzeczywisty standard prawości i nieprawości, dobra i zła, oraz że nasz zmysł moralny umożliwia nam uświadomienie sobie, czym jest 'piękno i wynaturzenie' w tej sferze”. Zob. P. Russell, dz. cyt., s. 8.

⁴⁹ Zob. A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do etyki*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008, s. 28–29.

⁵⁰ D. Hume, *Badania dotyczące zasad moralności*, tłum. M. Filipczuk i T. Tesznar, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2005, s. 94.

⁵¹ D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. Cz. Znamierowski, PWN, Warszawa 1963, t. II, s. 266.

wszelkie odróżnienia moralne nie są sztucznym tworem, ukształtowanym przez konwencje, lecz są naturalną zdolnością człowieka⁵².

Postawiona powyżej teza, iż u Wolniewicza sumienie jest w istocie zmysłem moralnym, wydaje się znajdować potwierdzenie w jego poglądzie, że odróżnianie dobra i zła nie jest wyuczoną umiejętnością, a ostateczne działanie wydaje się być uzależnione od emocjonalnej decyzji charakteru. Mówiąc o wrodzoności charakteru, a więc kierunku woli, zapewne też ma on na myśli naturalną zdolność odróżniania dobra i zła. O działaniu człowieka decyduje głos sumienia człowieka (jeżeli takowe dany człowiek posiada), a nie jakiegokolwiek kodeksy etyczne, będące zracjonalizowanym zapisem właściwego postępowania. Wolniewicz z naciskiem podkreśla, że w etyce nie ma nakazów, są jedynie autorytety. Oznacza to, że nakazywanie jest nieskuteczne, skuteczny jest wyłącznie dobry przykład. W związku z tym kodeks etyczny służy „zapchaniu” pustki sumienia⁵³. W etyce nie ma żadnych zobowiązań, a zatem nie ma także żadnych moralnych roszczeń. Możemy czegoś żądać wyłącznie od siebie samych⁵⁴. Obowiązku nie da się zracjonalizować. Efektem takich prób jest jego legalizacja, czego przejawem jest właśnie tworzenie kodeksów etyki. Wolniewicz uznaje to zjawisko za przerażające i absurdalne. Przerażające, ponieważ legalizacja obowiązku prowadzi do jego egzekwowania przez funkcjonariuszy państwowych. Absurdalne, ponieważ jest całkowicie sprzeczne z ludzką naturą⁵⁵.

Wolniewicz mówi o roli zarówno rozumu, jak i uczucia w determinowaniu działania moralnego. Jak już wskazywaliśmy, to, co Wolniewicz określa mianem sumienia, można określić także mianem zmysłu moralnego, charakterystycznego dla etyki brytyjskiej. Warto więc w tym miejscu przywołać spór dotyczący roli rozumu

⁵² Zob. P. Russell, dz. cyt., s. 19.

⁵³ Zob. FiW III, 194–195. Por. J. Kopania, *Bioetyka a moralność. O nieetyczności medycznych kodeksów etycznych*, „Archeus. Studia z bioetyki i antropologii filozoficznej” 13, 2012, s. 21–41.

⁵⁴ Zob. FiW II, 199–200.

⁵⁵ Tamże, s. 200.

i uczucia w etyce, który miał miejsce w filozofii brytyjskiej w końcu siedemnastego i na początku osiemnastego wieku. We wspomnianym sporze starły się ze sobą dwa stanowiska, racjonalistyczne i emocjonalistyczne, różnie akcentujące rolę rozumu i uczuć w działaniach podlegających ocenie moralnej. Emocjoniści negowali konflikt rozumu i uczucia, przyznając rozumowi podrzędną, pomocniczą rolę w rozstrzygnięciach moralnych. Racjoniści natomiast przeciwnie, mówili wręcz o „walce” rozumu i emocji⁵⁶. Wolniewicz także mówi wprost o konflikcie hedoniki i obowiązku. Podmiot posiadający dobry charakter, a więc człowiek posiadający sumienie, postępuje zgodnie z orzeczeniem rozumu praktycznego, dokonującego oceny sytuacji. Jest to postawa zgodna ze stanowiskiem racjonalistycznym. Jednakże ostateczne działanie jest wynikiem emocjonalnej decyzji charakteru, a skoro charakter jest empiryczny (tzn. charakter poznajemy wyłącznie przez doświadczenie; empiryczność charakteru będzie omówiona w dalszej części pracy), to nigdy nie wiemy, jak się zachowamy w jakiejś sytuacji w przyszłości. Człowiek, który posiada sumienie (zmysł moralny), postąpi moralnie wbrew emocjonalnym podszeptom własnego „interesu”, ale należy pamiętać, że jego decyzja będzie miała charakter emocjonalny, a nie racjonalny. Rozum bowiem jedynie wydaje ocenę moralną, jak należałoby postąpić w danej sytuacji. U człowieka, który nie posiada sumienia, górę biorą jego popędy, a nie ocena moralna rozumu praktycznego; mimo oceny rozumu, jest mu przyjemniej, gdy postąpi wbrew powinności, a zgodnie z emocją utylitarną, gdyż przyjemniej jest mu czynić zło.

Emocjoniści, szczególnie Hume i Hutcheson, często polemizowali z racjonalizmem etycznym. Hume podkreślał, że moralność nie wywodzi się z rozumu: „Moralność budzi uczucia i powoduje działania albo im zapobiega. Rozum sam przez się jest całkowicie niemocny w tej sprawie. Reguły moralności więc nie są konkluzjami wysnutymi przez nasz rozum”⁵⁷. W rozstrzygnięciach moralnych Hume nie neguje jednak roli rozumu – uznaje, że jest on

⁵⁶ Zob. S. Jedynak, *Hume*, wyd. cyt., s. 72.

⁵⁷ D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, wyd. cyt., t. II, s. 244.

warunkiem koniecznym, wskazując na korzystne skutki czynu, ale nie jest jednak warunkiem wystarczającym. O tym, co jest dobre, a co złe, ostatecznie rozstrzyga uczucie. Dobro jest u Hume'a niedefiniowalne, nie można dobra utożsamiać jako tego, co jest zgodne z naturalnym porządkiem, jako że powinność nie wynika z bytu. Hume, podobnie jak współcześni emotywiści, dostrzega oczywiście istotne znaczenie rozumu w rozstrzygnięciach moralnych, ponieważ jedynie rozum może wskazywać korzystne konsekwencje danego czynu. Rolą rozumu jest właśnie przewidywanie konsekwencji; dostarcza on wiedzy o środkach do rozstrzygnięć moralnych i nic poza tym, ponieważ kwestia wyboru celu dążenia, aprobaty lub dezaprobaty należy wyłącznie do serca jako aktywnego uczucia lub przeżycia⁵⁸. Rozum jest więc, wedle Hume'a, zinstrumentalizowany, skoro nie leży w jego kompetencji rozpoznawanie obiektywnych wartości, sam zaś podlega wpływom uczuć. W tym aspekcie postawa Wolniewicza jest odmienna, jako że uznaje on – zgodnie z Kantem i brytyjskimi racjonalistami – że autonomiczny rozum praktyczny rozróżnia dobro i zło, może więc wskazywać cele działania. Hume mówi, że powinność nie wynika z bytu, zaś Wolniewicz twierdzi, że wynika: powinność bytu wyznacza powinność czynu jako obowiązek podmiotu.

Zarówno Hume, jak i Wolniewicz odrzucają wolną wolę w działaniu człowieka, uznając, że działanie jest zdeterminowane przez charakter, czyli psychiczno-afektywną organizację osoby (jej predyspozycje). Stanowisko Hume'a zazwyczaj interpretuje się jako uznanie zależności uczucia moralnego od konstytucji psychicznej człowieka: popędy, uczucia, afekty, motywacja przez przyjemność/przykrość, motywują praktykę człowieka: „Również uczucie moralne jest afektem empirycznym. To, jak postępuję, zależy wtedy od siły i psychicznej konstelacji moich skłonności – na przykład od tego, jak silne jest uczucie moralne w ramach organizacji psychicznej mojego charakteru”⁵⁹. Rozstrzygającym czynnikiem u Hume'a,

⁵⁸ Zob. S. Jedynak, dz. cyt., s. 73–77.

⁵⁹ A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do etyki*, wyd. cyt., s. 27.

ale też i u Wolniewicza, są emocje; na tym zasadza się zgodność ich stanowisk w kwestii braku wolnej woli w działaniu.

Wolniewicz nie jest racjonalistą w sensie XVII-wiecznego racjonalizmu etycznego. Przedstawiciele tego nurtu, na przykład Samuel Clarke (1675–1729), głosili, że człowiek ma obowiązek stałego podporządkowywania uczuć i woli względem rozumowo rozpoznanych prawidłowości moralnych, w ten sposób jego działanie nie będzie złe⁶⁰. Stanowisko to opierało się na przekonaniu o obiektywnym istnieniu świata wartości, a także możliwości jego rozumowego rozpoznania przez istotę ludzką. I właśnie dlatego człowiek, jako istota także emocjonalna, ma obowiązek podporządkowywania uczuć wobec wskazań rozumu.

Stanowisko Wolniewicza nie jest jednak antyracjonalistyczne, mimo że duży nacisk kładzie on na konflikt uczuć i rozumu, co szczególnie widoczne jest w kontekście rozważań o strukturze refleksji moralnej. Rozum praktyczny mówi o tym, co jest dobre, a co złe w danej sytuacji, a więc człowiek ma możliwość rozpoznania wartości. I tu Wolniewicz zgadza się z racjonalistami, że wartości istnieją obiektywnie; podkreśla bowiem, że tylko wówczas mówienie o sumieniu człowieka jest sensowne. Rozum nie jest jednak w stanie wpłynąć bezpośrednio na decyzję podmiotu, ponieważ jego orzeczenia są czysto sprawozdawcze. W pewnych sytuacjach jego ocena różni się od potrzeb podmiotu, wyrażonych emocją utylitarną. O działaniu przesądza emocjonalna decyzja charakteru. Człowiek posiadający sumienie postępuje zgodnie z oceną rozumu praktycznego, ale ostateczny impuls do działania jest emocjonalny, na zasadzie przyjemności lub przykrości, jakie odczuwa

⁶⁰ S. Clarke normy moralne porównywał do niezmiennych zasad geometrii i arytmetyki, rozpoznawanych rozumowo. „Według Clarke’a normy moralne wywodzą się z natury rzeczy i wyrażają wieczne i niezmiennie stosunki dotyczące właściwości, przyjemności, itp. (...) Nie ma powodu, aby negocjować niezależność tych stosunków od poznającego podmiotu. Ludzie jednak próbują czasem stawiać swą lekomyślną samowolę w poprzek porządku rzeczy. I tak kierowani uczuciami, kapryсами, egoistycznymi interesami próbują złamać wieczne zasady sprawiedliwości i dobra. Można tu mówić o walce uczucia z rozumem”; S. Jedynek, *Hume*, wyd. cyt., s. 72.

wobec działania moralnego, nawet wbrew własnym użytecznym potrzebom⁶¹.

Zgodnie z racjonalistami mówi Wolniewicz o konflikcie uczuć i rozumu, zgodnie z emocjonalistami natomiast mówi o decydującej roli emocji. Być może cała trudność w zaklasyfikowaniu Wolniewicza do któregoś obozu wynika z faktu, że Wolniewicz jest pejorystą, czyli odrzuca przekonanie, że człowiek z natury dąży do lepszego (w sensie moralnym). Rozum praktyczny wydaje prawidłowy osąd sytuacji, tzn. wskazuje, co jest w tej sytuacji działaniem moralnym, a co niemoralnym, ukazując tym samym moralne cele działania. To jednak, czy zachowamy się w sposób właściwy moralnie, nie zależy od tej oceny. Możemy bowiem zdawać sobie sprawę, że postępujemy haniebnie, i odczuwać z tego powodu wyrzuty sumienia, ale takie właśnie działanie wynikało z właściwości naszego charakteru. Nie ma mowy o pomyłce, o błędnym rozpoznaniu sytuacji. Analizując natomiast wypowiedzi siedemnastowiecznych emocjonalistów, można dojść do wniosku, że dopuszczają oni możliwość pomyłki, zgodnie z duchem melioryzmu. Zatem człowiek zawsze dąży do dobra, a złe postępowanie wynika z błędu. Racjoniści natomiast mówią o walce uczuć i emocji. Uznają, tak samo zresztą jak Wolniewicz, obiektywne istnienie dobra i zła, których rozpoznanie leży w kompetencji, a wręcz obowiązku rozumu. Należy więc sądzić, że oni także nie biorą pod uwagę możliwości pomyłki. Czyny niemoralne biorą się stąd, że emocjonalne popędy biorą górę w tym konflikcie. Jest to zgodne ze stanowiskiem Wolniewicza.

U Wolniewicza, tak jak u emocjonalistów, rozum praktyczny także nie decyduje o ostatecznym celu działania. Jest niezależny w tym sensie, że to z niego właśnie wywodzą się sądy moralne, natomiast ostateczne działanie jest uzależnione od emocjonalnej decyzji charakteru, która może być zgodna lub niezgodna z orzeczeniem rozumu praktycznego. Na przykładzie Hutchesona można stwierdzić, że emocjoniści sądy moralne wywodzą z uczucia, czyli zmysłu moralnego. Uważają oni, że nie rozum odróżnia dobro i zło, lecz

⁶¹ Zob. B. Wolniewicz, *Hedonizm i obowiązek. Część II*, wyd. cyt., s. 7–11.

dzieje się to za sprawą uczuć. U Wolniewicza zaś w rozróżnieniu dobra i zła bierze udział i rozum, i emocje. Zgodność poglądów Wolniewicza z nurtem emocjonalistycznym polega na tym, że ostateczną emocjonalną decyzję o działaniu wydaje charakter, zaś rola rozumu ogranicza się do rozpoznania działania moralnego. Nie należy jednak uznawać Wolniewicza za emocjonalistę, ponieważ akcentuje on niezależność rozumu praktycznego w kwestii ocen moralnych, podczas gdy emocjoniści sądzą, że oceny moralne są wydawane przez uczucia. Jak twierdzi Wolniewicz, świadomość, co w danej sytuacji jest działaniem moralnym, nie jest jednoznaczna z podjęciem takiego działania, gdyż działanie jest ostatecznie uzależnione od sumienia, czyli zmysłu moralnego. Zarazem Wolniewicz nie wpisuje się także ściśle w nurt racjonalistyczny, ponieważ uważa, że rozum nie jest w stanie kontrolować uczuć, a działania człowieka ściśle wynikają z jego charakteru, którego decyzje są emocjonalne.

Wolniewicz dopuszcza istnienie ludzi, którzy czynią zło celowo, a nie w wyniku błędnego rozpoznania sytuacji. Ten pejorystyczny pogląd stoi w opozycji do melioryzmu, czyli poglądu, że każdy człowiek zawsze dąży do dobra, a jeżeli czyni zło, to wyłącznie przez pomyłkę. Przykładem meliorysty jest Marian Przełęcki, który polemizuje ze stanowiskiem Wolniewicza dotyczącym istoty poznania moralnego⁶². Sednem jego polemiki jest odmienna zasada poznania moralnego; zarazem Przełęcki uznaje Wolniewicza koncepcję postępowania moralnego za oryginalną i zasługującą na miano teorii, gdyż zawiera ona istotną teorię poznania. Zdaniem Przełęckiego pośrednictwo „charakteru” jest zbędne, jako że treść oceny etycznej wydanej przez rozum praktyczny wiąże się nierozdzielnie z określoną chęcią działania. Oznacza to, że w przypadku oceny pozytywnej odczuwamy chęć dążenia do danego czynu, zaś ocena negatywna wiąże się z uczuciem braku chęci działania. Zatem to, co orzeka rozum praktyczny, nie jest wyłącznie sprawozdawcze, jak utrzymuje Wolniewicz, lecz, zdaniem Przełęckiego, jest

⁶² Zob. M. Przełęcki, *O dwóch koncepcjach postępowania moralnego*, „Edukacja Filozoficzna” 44, 2007.

również wartościujące. Ta właściwość rozumu praktycznego, jak twierdzi Przełęcki, odróżnia go od rozumu teoretycznego⁶³. Z tego punktu widzenia sąd moralny jest zaopatrywany w składnik emocjonalny dopiero przez charakter człowieka, dlatego ma decydującą rolę w teorii postępowania moralnego. W świetle teorii Wolniewicza ujęcie Przełęckiego zasady moralnego poznania jawi się zarówno jako niepełne, jak również jako typowo meliorystyczne, tzn. jest wiarą w przyrodzoną dobroć człowieka, ponieważ meliorysta utożsamia sumienie z rozumem praktycznym, co pozwala mniemać, że każdy człowiek ma sumienie. Przełęcki głosi, że w treści wszelkiej oceny etycznej, a więc wydanej przez rozum praktyczny, znajduje się element emocjonalny, który właśnie jako emocjonalny, motywuje podmiot do działania; swoje stanowisko sam określa mianem „etycznego intuicjonizmu”. Wolniewicz z kolei, będąc przekonany o wrodzonym złu w ludzkiej naturze, a więc jako pejorysta, jest zdania, że niektórzy ludzie są pozbawieni sumienia. Tacy ludzie czynią zło dla samej przyjemności złego czynu, nie zaś w rezultacie pomyłki czy pobudek egoistycznych⁶⁴.

Poglądy Wolniewicza na temat natury ludzkiej, charakteru i sumienia, sformułowane na bazie określonych źródeł filozoficznych, zdają się nie przystawać do ducha współczesnego świata, nie wpisują się w główny nurt filozoficzny naszej typowo meliorystycznej i utylitarystycznej epoki. Z kolei współczesna psychologia dystansuje się od pojęć takich, jak wola, charakter czy dusza. Nie znaczy to jednak, że Wolniewicz jest osamotniony w swoich przekonaniach. W wielu istotnych aspektach jego poglądy są zgodne z nauką chrześcijańską. Przede wszystkim jednak Wolniewicz sięga do Artura Schopenhauera, określając go mianem jednego ze swych mistrzów. Wynika to ze zbieżności poglądów obu filozofów na ludzką naturę. Schopenhauer dostrzega i – zdaniem Wolniewicza – trafnie ujmuje „nędzę ludzkiej kondycji”⁶⁵, co czyni dziś jego ujęcie antro-

⁶³ Zob. tamże, s. 20–21 i 25.

⁶⁴ Zob. B. Wolniewicz, *Melioryzm contra pejoryzm*, wyd. cyt., s. 26.

⁶⁵ *FiW* I, 101.

pologii aktualnym. Jego pesymizm również odznacza się aktualnością i wpisuje się w nurt antropologicznego pejoryzmu⁶⁶.

Wolniewicz uznaje, iż Schopenhauer słusznie stawia pojęcie „charakteru” w centrum swojej antropologii, definiując to pojęcie jako „ów szczególny sposób, w jaki ukształtowana jest wola danego człowieka”⁶⁷. Ta definicja określa pojęcie charakteru aksjomatycznie, utożsamiając charakter i kształt woli. Schopenhauer posługuje się dwoma fundamentalnymi pojęciami antropologicznymi – „wolą” i „charakterem”. W ocenie Wolniewicza ujęcie zagadnienia przez Schopenhauera jest trafne. „Tymczasem w dzisiejszej psychologii tzw. ‘naukowej’ oba te pojęcia są nieobecne. Nie mając tam na ich temat nic rozsądnego do powiedzenia, po prostu je zarzucano zastępując niby to bardziej «naukowymi», a w rzeczywistości jeszcze bardziej niejasnymi pojęciami «motywacji» i «osobowości». (Tak np. w pojęciu «osobowości» pomieszano charakter z temperamentem, a w pojęciu «motywacji» – wolę z popędami.) Skoro zaś w tzw. psychologii osobowości brak obu fundamentalnych pojęć antropologicznych, to znaczy, że nie ma ona z antropologią filozoficzną nic wspólnego i niczego do niej nie wnosi. Ich cele poznawcze i źródła epistemologiczne są różne. Łączy je tylko to, że obie mają coś do czynienia z człowiekiem – podobnie jak np. hożej łączy z chłódnictwem to, że oba mają coś do czynienia z lodem”⁶⁸.

⁶⁶ Zob. FiW I, 101 i 113–115.

⁶⁷ FiW I, 104. A. Schopenhauer pisał: „Ta odrębna i indywidualna właściwość woli, dzięki której oddziaływanie woli na te same pobudki jest inne u każdego człowieka, stanowi to, co nazywamy charakterem człowieka – charakterem empirycznym, ponieważ nie poznajemy go *a priori*, lecz tylko za pomocą doświadczenia. Określa on najpierw sposób działania rozmaitych pobudek na danego człowieka. Gdyż stanowi podstawę wszelkich skutków wywołanych pobudkami, tak samo, jak ogólne siły przyrody stanowią podstawę skutków, wywołanych przyczynami w najciaśniejszym znaczeniu, a siła życia podstawę skutków podnieć. I jak siły przyrody jest także i on pierwotny, niezmienny i niewytłumaczalny. Jest odmienny w każdym gatunku u zwierząt, w każdym osobniku u ludzi. Jedynie u zwierząt najwyższego rzędu, najmądrzejszych, występuje też charakter dostrzegalnie indywidualny, chociaż charakter gatunku zgoła przeważa”; A. Schopenhauer, *O wolności ludzkiej woli*, wyd. cyt., s. 44.

⁶⁸ FiW I, 104.

Pojęcie charakteru jest sprzężone z pojęciem wartości. Wolniewicz uznaje to za przyczynę wykluczenia z dzisiejszej psychologii pojęcia charakteru. Jako związany z pojęciem wartości, charakter może być dobry lub zły, zaś pojęcie osobowości nie podlega takiemu wartościowaniu. Wolniewicz uważa, że psychologia nie chce posługiwać się pojęciem wartości, ponieważ chce upodobnić się do nauk przyrodniczych, takich jak biologia czy chemia. Zamiast pojęciem wartości posługuje się więc pojęciem potrzeby, które według Wolniewicza, jest całkowicie mętne: „W ten sposób trójkę pojęć antropologicznych «charakter – wola – wartość» zamienia się na równoległą do niej trójkę pojęć psychologicznych «osobowość – motywacja – potrzeba». Paralelizm tych dwu trójek bywa bardzo dogodny, stwarzając szerokie pole dla wszelkiego rodzaju paralogizmów, ekwiwokacji i innych matactw intelektualnych, w które obfituje zwłaszcza literatura z zakresu tzw. «etyki naukowej». U Schopenhauera robota jest czysta”⁶⁹.

Posługując się terminologią Schopenhauera, Wolniewicz rozwija definicję charakteru, jako elementu sumienia, utożsamionego z kierunkiem woli człowieka: „«Charakter» jest to obecny w każdym człowieku trzon duchowy, który wyznacza praktyczny stosunek danego człowieka do świata wartości”⁷⁰. W tej definicji najistotniejsza jest owa „praktyczność”, która oznacza, że charakter człowieka wyraża się w jego konkretnych czynach, nie zaś w tym, co mówi i myśli. W innym miejscu pisze, że człowieczeństwo wyraża się posiadaniem woli, a wola, czy ściślej kierunek woli, jest charakterem człowieka⁷¹. Dlatego wartością najwyższą nie jest człowiek, lecz człowieczeństwo, ono zaś nie jest dane automatycznie z biologią, lecz jest kwestią wolnej woli: człowiek może je przyjąć albo odrzucić.

Wolniewicz docenia jasność wykładu Schopenhauera i przytacza jego pięć postulatów, za pomocą których filozof precyzuje

⁶⁹ Tamże, s. 105.

⁷⁰ Tamże, s. 104.

⁷¹ Zob. *FiW* III, 163.

swoje pojęcie charakteru. Każdy z postulatów opatrzony jest komentarzem Wolniewicza. Pięć właściwości charakteru wyodrębnionych przez Schopenhauera to: indywidualność, empiryczność, stałość, wrodzoność (o której już wielokrotnie mówiliśmy) oraz postulat piąty wyróżniający trzy podstawowe pobudki, którymi kieruje się człowiek w swoim działaniu. Pierwszy postulat Schopenhauera, głoszący, że charakter człowieka jest indywidualny, Wolniewicz ocenia jako najsłabiej uzasadniony. Schopenhauer podkreśla ogromne zróżnicowanie charakterów, uznając, że na świecie nie ma dwóch ludzi o jednakowych charakterach. Wolniewicz woli przyjąć, że bywają różne charaktery, a różnice pomiędzy nimi mogą być bardzo znaczące. W związku z tym pisze: „Zostaliśmy więc przy wykładni słabszej: indywidualność charakteru polega na tym, że charaktery są bardzo różne”⁷².

Wolniewicz zgadza się natomiast w pełni z drugim postulatem Schopenhauera⁷³, który głosi, że charakter człowieka jest empiryczny. Oznacza to, że charakter poznajemy tylko pośrednio z dokonywanych czynów, w tym również własny. Sami znamy siebie w oparciu o nasze czyny. Wolniewicz pisze, że charakter ujawnia się w sytuacjach trudnych, tzn. takich, w których dochodzi do konfliktu wartości. Filozof pisze: „Mawia się «okazja czyni złodzieja». Nieprawda, ona go tylko ujawnia. Gdyby usposobienie takie – złodziejski rys charakteru – w danym osobniku już nie tkwiło, żadna okazja nic by z niego uczynić nie mogła. (...) Wcale nie przy-

⁷² FiW I, 106.

⁷³ Schopenhauer pisze: „Charakter człowieka jest empiryczny. Poznajemy go jedynie dzięki doświadczeniu, nie tylko u innych, lecz także co do nas samych, gdy się naraz przekonujemy, że nie posiadamy tego lub owego przymiotu, np. sprawiedliwości, bezinteresowności, odwagi – w takim stopniu, jak dobroduszenie przypuszczaliśmy. Z tego też powodu, gdy nas czeka trudny wybór, pozostaje nasze własne postanowienie, na równi z cudzym, dla nas samych tajemnicą tak długo, póki wyboru nie rozstrzygnęliśmy: raz jesteśmy przekonani, że padnie na tę, to znowu że na tamtą stronę, stosownie do tego, czy poznanie stawia woli przed oczy bliżej tę czy tamtą pobudkę, próbując na niej siły tych pobudek; a owo ‘mogę robić, co chcę’ stwarza tu pozór wolności woli. W końcu pobudka silniejsza ogarnia swoją mocą wolę i wybór zapada często inaczej, niż z początku przypuszczaliśmy”; A. Schopenhauer, *O wolności ludzkiej woli*, wyd. cyt., s. 45.

puszczałeś, że siedzi w tobie złodziej, a tu ot, przyszła okazja, i już wiesz, co o sobie sądzić”⁷⁴. Charakter jakiegoś człowieka, a także swój własny, znamy tylko z takich właśnie sytuacji, a mianowicie jak postąpiliśmy w danej sytuacji. Nie wiemy natomiast, jak zachowa się ktoś, czy my sami, w jakiejś nowej trudnej sytuacji, dowiemy się dopiero, gdy się w niej znajdziemy i postąpimy tak lub inaczej. Nasza wiedza o przyszłym zachowaniu ogranicza się wyłącznie do naszych chęci. Możemy domyślać się i mieć nadzieję, że mamy taki, a nie inny charakter i w związku z tym zachowamy się tak, a nie inaczej. Nie mamy bezpośredniego wglądu we własny charakter, nie możemy z góry wiedzieć, jak postąpimy, i w tym sensie charakter jest empiryczny: „Gdy stoimy przed trudnym wyborem, to nasza decyzja – jak cudza – pozostaje dla nas zagadką, póki nie zapadnie, czyli póki wahanie i deliberacja nie przejdą w czyn”⁷⁵. Introspekcja nie pozwala nam poznać własnego charakteru, jedyna metoda to doświadczenie zewnętrzne, czyli metoda behawiorystyczna: „Wgląd (...) daje tylko doświadczenie zewnętrzne: tylko z niego dowiadujemy się, przy pewnej dozie autokrytycyzmu, jaki mamy charakter. Doświadczenie wewnętrzne pokazuje jedynie nasze pragnienia i chęci, a te dla oszacowania naszego charakteru – czyli dla prognozy, jak się w przypadku serio rzeczywiście zachowamy – są całkiem niemiarodajne. Charakter określa się ściśle behawiorystycznie, introspekcja tu na nic. Taki jesteś, jak faktycznie postępujesz, a nie jak sam sobie wyobrazasz, jaki jesteś. W tych wyobrażeniach możesz nawet mieć czasem rację – choć raczej nieczęsto, gdy dotyczą sytuacji dotąd przez Ciebie w życiu nie wypróbowanych. Ale nie są one żadnym wskaźnikiem, ani – tym mniej – kryterium”⁷⁶.

Wolniewicz zajmuje wyraźne stanowisko w kwestii wolności człowieka. Wolność woli, jego zdaniem, nie istnieje w sensie nie-uwarunkowania decyzji; wszelkie działanie ma swoją przyczynę,

⁷⁴ B. Wolniewicz, *Hedonizm i obowiązek. Część II*, wyd. cyt., s. 14.

⁷⁵ *FiW* I, 106.

⁷⁶ B. Wolniewicz, *Melioryzm contra pejoryzm*, wyd. cyt., s. 27.

co oznacza, że przy danej pobudce nasz charakter determinuje nasze działanie, a możliwość wyboru jest złudzeniem. Zauważmy w tym momencie, że pogląd ten tylko pozornie zdaje się być sprzeczny z myślą teologii chrześcijańskiej, wedle której grzech, czyli czyn niemoralny, jest efektem wolnej woli danej człowiekowi przez Stwórcę; ta wolna wola także musiała być ukształtowana przez dany człowiekowi przez Boga charakter. Filozof wyjaśnia, że w świecie empirycznym człowiek jest wolny, gdy może robić to, co chce, gdy zaś nie może, to jest w stanie niewoli: „Wolność woli nie polega na tym, że mógłbym postąpić inaczej niż postąpiłem, lecz na tym, że postąpiłem jak chciałem”⁷⁷. Mój charakter determinuje moje poczynania i jeżeli postępuję wbrew własnym chęciom, to wynika to z obawy przed jakimiś konsekwencjami. Jeżeli w danej sytuacji człowiek postąpił wbrew temu, co dyktował mu jego charakter, na przykład chciał ukraść, ale nie ukraść ze strachu przed nieuchronną karą, to oznacza, że jego działanie nie było wolne. Natomiast w takiej samej sytuacji, w której ukraść, bo wiedział, że pozostanie bezkarny, to jego czyn był wolny, czyli zgodny z jego wolą. Wolniewicz pisze: „Gdy mówię sobie «ach, czemu to zrobiłem», to słowa moje nie znaczą, że mogłem postąpić inaczej. Znaczą one: «ach, czemu nie jestem innym człowiekiem», a ich niedorzeczna dorzecznosc wyraża jedną z antynomii kondycji ludzkiej”⁷⁸. W artykule *Elzenberg o tragizmie Wolniewicz* zgadza się z twierdzeniem Elzenberga dotyczącym złoczyńcy, który na próżno usprawiedliwia swoje działanie mówiąc, że to nie on, a tylko jego charakter: „Bo charakter to właśnie ja: za nami nie stoi już nic. Tak ongiś myśleli Grecy, ale również chrześcijaństwo”⁷⁹.

W kwestii wolności człowieka należy odnotować zbieżność poglądów Wolniewicza ze stanowiskiem Schopenhauera, który trzyma się klasycznej definicji wolności jako zgodności woli i dzia-

⁷⁷ FiW I, 107.

⁷⁸ Tamże.

⁷⁹ Zob. FiW III, 290.

łania⁸⁰. Schopenhauer twierdzi, że w pewnej sytuacji, zewnętrznej i wewnętrznej, którą można określić mianem motywu, przy danym charakterze czyn następuje z nieuchronnością zjawisk przyrody. Wolniewicz zgadza się w pełni z tym poglądem i przekłada go na współczesną terminologię: „charakter jest pewną funkcją w sensie matematycznym $Ch: M \rightarrow D$, przekształcającą motywy w działania; a różne charaktery to różne takie funkcje”⁸¹. Schopenhauer wskazuje na problem uzasadnienia wolności woli, której istnienie odrzuca. Píše, że „przyjmując wolność woli, nie możemy się zgoła dowiedzieć, z czego właściwie ma wypływać cnota i występki lub w ogóle fakt, że dwaj ludzie, wychowani zupełnie jednakowo, powodowani zupełnie jednakowymi okolicznościami, działają zupełnie różnie, ba, nawet przeciwnie. Zasadnicza różność charakterów, rzeczywista i pierwotna, nie daje się pogodzić z przyjęciem takiej wolności woli, która polega na tym, że przeciwne sobie uczynki mają być możliwe w równym stopniu dla każdego człowieka, w każdym położeniu. W takim ujęciu jego charakter musiałby być już od początku *tabula rasa* (podobnie, jak

⁸⁰ Schopenhauer przeczy wolności woli, pisząc: „Pozostało więc pytanie: czy sama wola jest wolna? Tak więc wzięto tu pojęcie wolności, o którym myślano dotychczas tylko w odniesieniu do możliwości, także w odniesieniu do chcenia, i powstało zagadnienie, czy też chcenie samo jest wolne. Ale przy bliższym rozpatrzeniu okazuje się, że pojęcie wolności pierwotne, czysto empiryczne i dlatego popularne, nie daje się w ten sposób połączyć z chceniem. Bo zgodnie z nim: ‘wolny’ znaczy – ‘zgodny z własną wolą’; pytając się więc teraz, czy wola sama jest wolna, pytamy się, czy wola jest zgodna z samą sobą. To się wprawdzie samo przez się rozumie, ale też i niczego nie wyjaśnia. Na mocy empirycznego pojęcia wolności powiedziano: ‘Wolny jestem wtedy, gdy mogę robić, co chcę’ i za pomocą tego ‘co chcę’ zadecydowano tu już wolność. Teraz jednak, ponieważ pytamy się o wolność samego chcenia, pytanie to przedstawiałoby się, stosownie do tego, tak: ‘Czy też ty możesz chcieć, co chcesz?’ A wygląda to tak, jakby chcenie było zawiste od innego chcenia, leżącego poza nim. I gdybyśmy nawet przyjęli odpowiedź twierdzącą, to powstałoby wnet drugie pytanie: ‘Czy możesz chcieć, to co chcesz chcieć?’ i tak by szło coraz dalej, w nieskończoność, dzięki temu, że zawsze myślelibyśmy o jednym chceniu jako zawistnym od jakiegoś wcześniejszego, czy też tkwiącego głębiej, i dążylibyśmy tą drogą daremnie do ostatecznego osiągnięcia takiego chcenia, które musielibyśmy przyjąć i pomyśleć jako niezawiste od niczego. (...) Pojęcie wolności pierwotne, empiryczne, zaczerpnięte z działania, nie daje się więc bezpośrednio połączyć z pojęciem woli”; A. Schopenhauer, *O wolności ludzkiej woli*, dz. cyt., s. 11–12.

⁸¹ **FiW I**, 106–107.

według Locke'a intelekt), i nie mógłby posiadać żadnej wrodzonej skłonności w tym lub owym kierunku, ponieważ już ta skłonność niweczyłaby ową zupełną równowagę, jaką sobie przedstawiamy w *libero arbitrio indifferenciae*"⁸² [= wolności woli niczym niezdeteminowanej].

Wolniewicz uważa, że charakter człowieka jest stały. To oznacza, że człowiek nigdy się nie zmienia. Ten właśnie sens ma metafora „trzonu duchowego” w podanej wcześniej definicji charakteru. Trzon jest czymś „absolutnie sztywnym i nieściśliwym”; żadne zabiegi wychowawcze nie są zatem w stanie zmienić charakteru danego człowieka⁸³. Tak też brzmi Schopenhauera trzeci postulat charakteru⁸⁴. Tego samego zdania był również często cytowany przez Schopenhauera Seneka, który twierdził, że „chcienia nie można się nauczyć”. Z kolei Wolniewicz uważa, że popełniony przez człowieka czyn haniebny ujawnia nikczemność tego człowieka, czyli jego cechę charakteru, a zarazem piętnuje go dożywotnio i bezapelacyjnie, jako że cechy charakteru są niezmiennie: „Tym, co piętnujemy, jest nie tyle to, co ktoś zrobił, ile to, co się w tym, co zrobił, pokazało: mianowicie kim jest. W tym kontekście Schopenhauer powołuje się też wiele razy na jedną z zasad scholastyki: «czyn idzie za bytem» (*operari sequitur esse*), czyli «tak postępujesz, jaki jesteś». Są też czyny diagnostyczne, które to *esse* – czyli charakter – pokazują niejako za jednym uderzeniem. I ta wiedza zachowuje swą ważność już na zawsze, bo charakter jest stały, *constans*"⁸⁵.

⁸² A. Schopenhauer, *O wolności ludzkiej woli*, wyd. cyt., s. 49–50.

⁸³ Zob. *FiW*, III, 290.

⁸⁴ A. Schopenhauer pisze o stałości charakteru człowieka: „Charakter człowieka jest stały, pozostaje tym samym przez całe życie. Pod zmienną powłoką swoich lat i stosunków, nawet swoich wiadomości i zapatrywań, tkwi, jak rak w swojej skorupie, tożsamościowy i właściwy człowiek, całkiem niezmienny i zawsze ten sam. Tylko kierunek i treść jego charakteru doznaje tych pozornych odmian, które są następstwem różnicowości wieku i jego potrzeb. Człowiek nie zmienia się nigdy: jak postąpił w jednym wypadku, tak postąpi znowu, zawsze gdy zajdą zupełnie te same okoliczności (a należy do nich także trafna znajomość tych okoliczności)”; A. Schopenhauer, *O wolności ludzkiej woli*, wyd. cyt., s. 46.

⁸⁵ *FiW* I, 107.

Wolniewicz podkreśla, że stałość i wrodzoność charakteru to nie to samo. Stałość charakteru, lecz nie wrodzoność, oznaczałaby, że rodzimy się bez jakiegokolwiek charakteru, i z czasem go nabywamy, a po jego całkowitym ukształtowaniu byłby on już niezmienny, czyli stały. Mogłoby też być odwrotnie, gdyby charakter był wrodzony, lecz nie stały, np. taki właśnie jest pociąg do płci przeciwnej – wrodzony, lecz zmieniający się w trakcie życia człowieka.

Kolejny komentarz Wolniewicza dotyczy popadających w pewną sprzeczność sformułowanych przez Schopenhauera tez czwartej i pierwszej. Chodzi o to, że Schopenhauer w pierwszym postulatcie wyrażał swój pogląd na temat ogromnego zróżnicowania charakterów łącznie z tezą, że nie ma dwóch jednakowych. To jednak kłóci się z postulattem o wrodzoności charakteru, ponieważ jeżeli charakter jest całkowicie zdeterminowany genetycznie, a wpływ środowiska jest nieistotny, to w przypadku bliźniąt jednojajowych mamy przykład dwóch identycznych charakterów.

Piąty postulat Schopenhauera dotyczy podstawowych pobudek działania człowieka⁸⁶. Niemiecki filozof mówi o trzech pobudkach i na ich określenie używa terminu *triebfeder*, co dosłownie oznacza „sprężynę” lub „siły napędowe”; uruchomienie którejś z tych pobudek jest warunkiem działania wszelkiego motywu. Te trzy pobudki ludzkich działań to: egoizm, który chce własnego dobra, złośliwość, która chce cudzego zła oraz współczucie, które chce cudzego dobra. Zdaniem Schopenhauera, charakter człowieka stanowi układ tych trzech pobudek, tzn. ich względną siłę. Ten układ jest zgodny z czterema poprzednimi tezami, zgodnie z którymi charakter człowieka jest indywidualny, empiryczny, stały i wrodzony.

Wolniewicz, komentując piąty postulat Schopenhauera, proponuje wyobrażenie sobie tych pobudek następująco: każda pobudka jest wierzchołkiem trójkąta, zaś suma energii duchowej rozkładającej się na te trzy składowe wynosiłaby jeden. Wówczas

⁸⁶ Zob. A. Schopenhauer, *O podstawie moralności*, tłum. Z. Bossakówna, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2004, ss. 94–96, 110–112, 132–137. Por. FiW I, 108–109.

charakter człowieka byłby reprezentowany przez dany punkt trójkąta, np. można sobie wyobrazić, że dany charakter składa się w osiemdziesięciu procentach z egoizmu, w dziesięciu ze złośliwości, i w dziesięciu ze współczucia. Dalej filozof pisze: „*Quasi-matematycznie można by rzec, że siła owych pobudek stanowi współrzędne 'barycentryczne' charakteru człowieka. (...) Postulaty 3 i 4 [= stałość i wrodzoność charakteru] można by teraz wyrazić łącznie jako tezę, że na przestrzeni całego życia człowieka jego barycentrum duchowe jest stałe: nie przesuwa się w żadną stronę ani o milimetr*”⁸⁷.

Wolniewicz nie zgadza się z twierdzeniem Schopenhauera, że wszystkie trzy pobudki, a mianowicie egoizm, złośliwość i współczucie, są etycznie nie-obojętne, i tylko jako takie mogą wchodzić w skład charakteru, czyli tego, co wyznacza nasz stosunek do świata wartości. Uważa, że tylko dwie pobudki – złośliwość i współczucie – są zawsze nie-obojętne etycznie. Natomiast w przypadku egoizmu bywa różnie. Definicja Schopenhauera określającego egoizm jako „pęd do własnego bytu i dobrobytu”⁸⁸, zdaniem Wolniewicza, po pierwsze, jest za szeroka, a po drugie, nie usprawiedliwia ujemnych konotacji tego terminu. Wprawdzie każdy akt egoizmu jest przejawem tego pędu, ale nie każdy przejaw tego pędu jest aktem egoizmu. Świadczy o tym, podany przez filozofa, prosty przykład: „Gdy w nocy przewracam się z boku na bok, bo coś mnie uwiera, to realizuję w tym akcie cząstkę swego pędu do dobrobytu, ale nikt nie uzna przecież tego za akt egoizmu”⁸⁹.

Schopenhauerowskie rozumienie egoizmu zbiega się z rozumieniem Kanta, przy czym ten drugi określa je mianem „troski o siebie”. Troska o siebie przybiera różną intensywność u różnych ludzi. Raczej trudno byłoby przyjąć istnienie zerowego egoizmu, czyli całkowitego braku troski o swój byt i dobrobyt. Wolniewicz zakłada, że można jednak z powodzeniem wyznaczać takie jego

⁸⁷ FiW I, 109.

⁸⁸ Tamże.

⁸⁹ Tamże, s. 110.

minimum, poniżej którego człowiek uznany zostaje za niedołęgę lub abnegata. Wydaje się także, że można również wyznaczyć poziom maksymalny troski o siebie, powyżej którego troska o siebie jednego człowieka wchodzi w kolizję z minimum troski o siebie innego człowieka. Zatem między tymi dwoma poziomami – minimalnym i maksymalnym – można wyznaczyć „obszar prawidłowo funkcjonującego – w sensie czysto biologicznym – instynktu samozachowawczego, gdy nie koliduje on zarazem np. z normami prawa czy obyczajowości. Jest to więc obszar etycznie neutralny”⁹⁰. Wolniewicz przyjmuje zatem, że u Schopenhauera egoizm równy zeru znajduje się w obszarze neutralnym.

Wolniewicz podkreśla, że od egoizmu należy wyraźnie odróżnić złośliwość. Egoizm wynika z troski o swój własny interes, wyłącznie z troski o własną korzyść. Natomiast złośliwość jest bezinteresowna (tak jak i współczucie), gdyż dba wyłącznie o cudzą szkodę. Schopenhauer definiuje złośliwość jako bezinteresowną radość z cudzego cierpienia⁹¹. Zdaniem Wolniewicza ostrość odróżnienia egoizmu i złośliwości jest wielką lekcją, jakiej udziela nam Schopenhauer.

Wolniewicz zastrzega się, że antropologia Schopenhauera nie jest zamkniętym systemem, którego nie ma potrzeby już rozbudowywać, korygować czy wzbogacać. Co więcej, dostrzega w niej pewną lukę, którą należy uzupełnić. Chodzi mianowicie o to, że Schopenhauer nie zwraca uwagi, iż pewne czyny płyną z poczucia sprawiedliwości. Niemiecki filozof nie wyodrębnił tej pobudki działania, włączając ją do pobudki współczucia. Uznał bowiem, że każda niesprawiedliwość przysparza komuś cierpienia, a my współczując, pragniemy postępować sprawiedliwie. Wolniewicz uznaje takie postawienie sprawy przez Schopenhauera za jeden ze słabych punktów jego antropologii. Uważa bowiem, że

⁹⁰ Tamże.

⁹¹ „Egoizm nie troszczy się o cudze cierpienie: bez wahania idzie po trupach, gdy mu tak po drodze. Ale traktuje to chodzenie jako tylko środek do celu – poza tym obojętny jak zeszlóroczny śnieg – a nie jako coś, co by go cieszyło samo przez się”; A. Schopenhauer, *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, cyt. za: FiW I, 111.

w pewnych sytuacjach poczucie sprawiedliwości wymaga zadania komuś cierpienia i ma na myśli ideę sprawiedliwej kary. Zdaniem Wolniewicza są więc cztery fenomeny etycznie pierwotne: sprawiedliwość, egoizm, współczucie i złośliwość⁹²: „Logicznie sprawiedliwość nie odwołuje się do współczucia, choć psychologicznie może ją ono wspomagać, podobnie jak może ona być maską dla egoizmu czy złośliwości. Istotą sprawiedliwości nie jest wrażliwość na cudze cierpienie, lecz wzgląd na obiektywny porządek wartości; albo na «prawo Boże», jak by się rzekło w starym stylu. Poczucie sprawiedliwości przejawia się niepokojem, gdy nie jest tak, jak powinno być: gdy faktyczny stan rzeczy nie pokrywa się z powinnym. Cierpienie – wszelkie, nie tylko ludzkie – ma z tym porządkiem oczywiście coś wspólnego, ale tylko o tyle, o ile wzgląd na nie jest już w ów porządek wbudowany”⁹³. Dla Wolniewicza jest to kwestia bardzo ważna także ze względów praktycznych. Współczesne prawodawstwo odchodzi bowiem od pojęcia sprawiedliwości, widząc funkcje kary w odstraszeniu i resocjalizowaniu. Zdaniem Wolniewicza jest to rezygnacja z realizowania samej istoty osądzania sprawcy czynu⁹⁴.

⁹² Zob. FiW I, 116.

⁹³ Tamże, 117. Paweł Okołowski, omawiając koncepcję Schopenhauera, wskazuje na konieczność uzupełnienia trzech pobudek o czwartą, mianowicie sprawiedliwość. „Należałoby, wbrew autorowi [= Schopenhauerowi], a tak jak to czyni Bogusław Wolniewicz, dodać do nich jeszcze pobudkę czwartą: sprawiedliwość. (...) To sprawiedliwość chce cudzego dobra, współczucie nie chce cudzego cierpienia. Sprawiedliwość to dążenie do zwiększenia sumy dobra w świecie; to, jak powiedziałby Elzenberg, chęć życia według powinności bytu”; P. Okołowski, *O geniuszu antropologicznym. Wariacje Schopenhauerowskie*, w: *Sklonność metafizyczna. Bogusławowi Wolniewiczowi w darze*, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1997, s. 252. Nie dyskutując kwestii, czy sprawiedliwość chce cudzego dobra, a współczucie nie chce cudzego cierpienia, zauważmy jedynie, że jest to rozumienie niezgodne z tym, które przyjmuje Wolniewicz.

⁹⁴ O kwestii tej wspomniemy w następnym punkcie.

c. Charakter a dusza

Etyka Wolniewicza jest antropologią antynaturalistyczną, ale nastawioną jedynie na opis ludzkiej natury, bez wskazań normatywnych. Etyka w ujęciu filozofa dotyczy tego rodzaju działalności człowieka, która jest nieobojętna moralnie⁹⁵. Wolniewicz dzieli wszelkie antropologie filozoficzne na dwie wielkie grupy: antropologie naturalistyczne i antropologie antynaturalistyczne. Do pierwszej grupy należy zaliczyć bardzo popularne dziś antropologie, które uznają człowieka za twór wyłącznie przyrodniczy. Natomiast druga grupa odrzuca naturalizm głosząc, że człowiek wykracza poza przyrodę. Własne poglądy Wolniewicza określa jako antynaturalizm⁹⁶.

Dwóm typom antropologii filozoficznych – naturalistycznym i antynaturalistycznym – odpowiadają dwie różne aksjologie, czyli ogólne teorie wartości. Podział wynika z dwóch różnych pojęć wartości. Zgodnie z aksjologią naturalistyczną wartością jest wszystko i wyłącznie to, co zaspokaja czyjeś potrzeby lub pragnienia. Wartość tak rozumiana to wartość użytkowa: „Stanowisko naturalistyczne można zatem wyrazić tak: nie ma wartości innych niż użytkowe”⁹⁷. A wartości użytkowe są zawsze względne, tzn. to, co dla jednego podmiotu jest wartością użytkową, nie musi być taką dla innego podmiotu. Potrzeby mają wszelkie żywe istoty czujące, a zatem posiadanie potrzeb nie ogranicza się tylko do ludzi; na przykład roślina czy dowolne zwierzę potrzebuje do życia wody: „W zlatynizowanej terminologii Arystotelesa powiedzielibyśmy tu, że na to, by dana substancja mogła być podmiotem potrzeb musi mieć duszę wegetatywną; a na to, by być podmiotem pragnień musi mieć duszę sensorywną. Dusza rozumna nie jest ani tu, ani tam niezbędna”⁹⁸.

⁹⁵ Zob. B. Wolniewicz, *Melioryzm contra pejoryzm*, wyd. cyt.

⁹⁶ Zob. artykuł *Potrzeby i wartości*, „Wychowanie Obywatelskie” 2, 1986; przedruk w: *FiW I*, 95–100.

⁹⁷ *FiW I*, 96.

⁹⁸ Tamże, s. 97.

Można z powyższego wyprowadzić wniosek, że faktycznie Wolniewicz uznaje, iż aksjologie naturalistyczne sprowadzają człowieka na poziom zwierzęcia.

Natomiast w przypadku aksjologii antynaturalistycznej kluczowe jest uznanie istnienia wartości samoistnych, tzn. niezależnych od czyichkolwiek potrzeb i pragnień, a nawet od istnienia jakiegokolwiek podmiotu. Wolniewicz powołuje się tu na swego nauczyciela: „Elzenberg charakteryzował wartość samoistną jako wszystko to, co jest takie, jakie powinno być”⁹⁹. Elzenberg zaczerpnął od Seneki rozróżnienie wartości użytecznej i perfekcyjnej. Seneka przeciwstawiał dobrom, które mają cenę, dobra, które mają godność, a za Seneką rozróżnienie to powtórzył Kant w *Uzasadnieniu metafizyki moralności*¹⁰⁰. Przeciwwstawienie to odpowiada współczesnemu rozróżnieniu wartości duchowych i wartości witalnych¹⁰¹.

Wolniewicz podkreśla, że w przeciwieństwie do wartości użytkowych wartości samoistne mogą być rozpoznane wyłącznie przez istoty rozumne, co oznacza, że tylko człowiek może posiadać świadomość aksjologiczną. Filozof zastrzega przy tym, że słowo „może” nie przesądza o konieczności, ponieważ wiedzieć, że coś jest dobre, nie znaczy do tego dążyć. Tak samo wiedzieć, że coś jest złe, nie znaczy unikać tego: „Co więcej, nie znaczy to nawet jeszcze, że istnieje wola, by do pierwszego dążyć, a unikać drugiego. Obecność świadomości aksjologicznej nie znaczy więc jeszcze, że istnieje też równoległa do niej intencja aksjologiczna podmiotu”¹⁰². A zatem na osobowość aksjologiczną składają się dwa niezależne składniki: świadomość aksjologiczna i intencja aksjologiczna. Tylko istota

⁹⁹ Tamże.

¹⁰⁰ „To, co odnosi się do powszechnych ludzkich skłonności i potrzeb, ma cenę rynkową; to, co bez względu na jakąś potrzebę odpowiada pewnemu smakowi, tj. upodobaniu w samej bezcelowej grze naszych władz umysłowych, posiada cenę uczuciową; to zaś, co stanowi warunek, pod którym jedynie coś może być celem samym w sobie, ma nie tylko względną wartość, tj. cenę, lecz wartość wewnętrzną, tj. godność”; I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, PWN, Warszawa 1984, s. 70–71.

¹⁰¹ Zob. FiW I, 76.

¹⁰² FiW I, 97.

rozumna może mieć osobowość aksjologiczną, jednakże nie każda rozumna istota musi ją mieć. Pomimo że istnienie wartości samoistnych jest niezależne od istnienia istot rozumnych, to ich obecność przejawia się tylko wówczas, gdy wywierają wpływ na czyny istot rozumnych.

Zatem antynaturalistyczne rozumienie człowieka polega na uznaniu, że człowiek wykracza poza świat przyrody wówczas, gdy nie kieruje się swoimi potrzebami i pragnieniami, lecz rozpoznaje również wartości samoistne. To „wykraczanie” jest zawsze kwestią stopnia, co oznacza, że nigdy nie jest całkowite, a także jest zróżnicowane w odniesieniu do poszczególnych ludzi. Wolniewicz podkreśla, że działanie ludzi jest zawsze nieporównywalnie słabiej motywowane wartościami samoistnymi niż użytkowymi: „Te ostatnie mają bowiem siłę żywiołu, usuwając łatwo tamte z pola widzenia. (...) Ogół tych wartości samoistnych, które pojawiły się za sprawą człowieka w świecie przyrody, Elzenberg nazywał kulturą. W przeciwieństwie zaś do niej przez «barbarzyństwo» rozumiał taki stan ducha, przy którym jedynymi wartościami rozumianymi są wartości użytkowe”¹⁰³.

Klasycznym przykładem antropologii antynaturalistycznej jest antropologia Kanta. Zgodnie z tą teorią wykraczanie człowieka poza biologiczne właściwości polega na świadomości wartości obiektywnych, a to znaczy, że istnieją też i takie wartości, które nie służą zaspokajaniu ani potrzeb, ani pragnień. Kant wyróżnia w naturze ludzkiej dwa komponenty. Pierwszy to „charakter empiryczny”, rządzony naturalnymi związkami przyczynowymi, zaś drugi to „charakter inteligibilny”, którym rządzi nie zasada przyczynowości, lecz prawo moralne, i który należy do świata związków tylko pomyślanych¹⁰⁴. Niektórzy interpretatorzy mówią o konieczności rozróżniania dwóch typów czynników determinujących wolę, gdy przyjmuje się, że czysty rozum, jak głosi Kant, staje się praktyczny sam z siebie. Oznacza to możliwość istnienia „czy-

¹⁰³ FiW I, 98.

¹⁰⁴ Zob. FiW I, 95–96.

stej motywacji”, tzn. takiej, która jest wolna od jakichkolwiek elementów przyjemności i przykrości. Działalność człowieka, zdaniem Kanta, miałyby podwójną motywację: po pierwsze – motywację empiryczną, przez przyjemność i przykrość, czyli skłonności zmysłowe, takie jak popędy, afekty, namiętności i in., a po drugie, czynnik nie-empiryczny, który miałby pochodzić z czystego rozumu, czyli nie byłby zinstrumentalizowany zmysłowo. Możliwość istnienia tego typu motywacji rozumowej, całkowicie odmiennej od motywacji przez przyjemność i przykrość, jest odrzucana przez każdą etykę empirystyczną¹⁰⁵. Kant podkreślał, że człowiek jako istota rozumna jest ze swej istoty podmiotem moralnym i dlatego właśnie musi konfrontować się z tymi dwiema motywacjami.

W systemie Kanta osoba ludzka stanowi jedność istoty rozumnej i istoty naturalnej, przy czym owa jedność nie jest bezpośrednia, ponieważ jest ona naznaczona różnicą transcendentalną. Albowiem człowiek nie jest ograniczony, tak jak zwierzęta, do zmysłowo-empirycznej płaszczyzny, lecz jako istota rozumna „przekracza” ją. Oznacza to, że osoba może zawsze przeciwstawiać siebie samego jako „ja empiryczne”, (czyli jako przedmiot), swojemu „ja transcendentalnemu”, o duchowo-racjonalnym charakterze. Człowiek zatem, wbrew rozumieniu empirystów, nie jest motywowany wyłącznie hedonistycznie, gdyż jego praktyka jest motywowana podwójnie – empirycznie i rozumowo. Wyjściowe pytanie *Krytyki praktycznego rozumu* Kanta ujmowane jest następująco: czy sam czysty rozum ma możliwość motywowania woli, czy też determinowanie woli przez rozum wymaga jego empirycznego uwarunkowania¹⁰⁶. Kant odpowiada, że czysty rozum może stać się praktyczny, a czyniąc to, staje się wystarczającym motywem woli, i w ten właśnie sposób praktyka człowieka ma podwójną motywację. Motywacja rozumowa jest całkowicie niezależna od motywów empirycznych

¹⁰⁵ Zob. A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do etyki*, wyd. cyt., s. 51–52.

¹⁰⁶ „Pierwsze pytanie tutaj brzmi więc: czy czysty rozum sam przez się wystarcza do motywowania woli, czy też może być determinującym ją powodem tylko jako empirycznie uwarunkowany”; I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gafiecki, PWN, Warszawa 1984, s. 25.

związanych z doświadczeniami. Dopiero używanie rozumu uświadamia nam jej istnienie, a w ten sposób warunkuje doświadczenie moralne. Istota rozumna zostaje w sposób nieunikniony skonfrontowana z tym, że ze swej istoty jest podmiotem moralnym.

Poglądy Wolniewicza, podobnie jak stanowisko Kanta, są antynaturalistyczne, jednakże u Wolniewicza praktyka, w odróżnieniu od Kanta, jest ostatecznie motywowana przez jeden czynnik, emocjonalny, czyli przez charakter. Wolniewicz mówi o hedonicznym mechanizmie dążeń, na zasadzie przyjemność/przykrość, opisanym prawem Ehrenfelsa. Jednakże ten hedoniczny mechanizm dążeń nie wartościuje moralnie zachowań ludzi, gdyż jest aksjologicznie neutralny. Mechanizm ten jest jednakowy u osób o przeciwnych dążeniach, a przeciwieństwo wynika z innego nastawienia mechanizmu. Przyjemność i przykrość stanowią jedynie przyczynę najbliższą, a o czynie decyduje przyczyna zwierzchnia. Hedoniści błędnie, zdaniem Wolniewicza, uznają przyjemność/przykrość za przyczynę zwierzchnią: „Hedonika dążeń nie jest kwestią etyki, lecz biologii. Należy do fizjologii zachowań, jednakowej w całym świecie zwierzęcym, od człowieka do owada; nie do ich aksjologii. (...) Teza hedonizmu jest prawdziwa tylko wtedy, gdy wyraża prawo Ehrenfelsa. Jednakże jest wtedy tezą czysto antropologiczną, aksjologicznie neutralną”¹⁰⁷. Przyczyną zwierzchnią jest charakter człowieka, który z kolei podlega ocenom moralnym.

Według Kanta prawo moralne jest ogólnoludzkie, obowiązuje *a priori* wszystkie istoty rozumne. Kategorycznie zobowiązuje każdy subiektywny rozum praktyczny, czyli sumienie. Na tym polega formalizm etyki Kanta, ale także krytykowany przez Wolniewicza melioryzm. Wynika stąd, że każdy człowiek jako istota rozumna ma sumienie, które u Kanta jest utożsamiane z rozumem praktycznym, i jest to teza, z którą Wolniewicz stanowczo się nie zgadza¹⁰⁸. U Kanta, inaczej niż u Wolniewicza, rozpoznanie wartości wydaje się być jedynie rozpoznaniem intelektualnym,

¹⁰⁷ B. Wolniewicz, *Hedonizm i obowiązek. Część I*, wyd. cyt., s. 29.

¹⁰⁸ Zob. *FiW* I, 204.

przez rozum praktyczny, skłaniający wolę do działania. Kant nie wspomina o emocjonalnym rozpoznaniu wartości, czyli przez charakter człowieka, o czym mówi Wolniewicz.

Nie można więc omawianych poglądów Wolniewicza zaklasyfikować jednoznacznie do któregoś z wielkich nurtów etyki. Można jedynie wskazywać na podobieństwo w ujęciu aspektowym. I w tym miejscu warto poczynić interesujące porównanie z dwoma autorami współczesnymi. Poglądy Wolniewicza, dotyczące wrodzoności i niezmienności charakteru człowieka, są mianowicie w dużej mierze zbieżne z poglądami amerykańskiego psychologa Jamesa Hillmana¹⁰⁹. Wolniewicz nie powołuje się w swych pracach na Hillmana, który swoje poglądy przedstawia w sposób znacznie bardziej rozbudowany i całościowy, analogia może więc wynikać z sięgania do tych samych źródeł filozoficznych. Język Hillmana jest zdecydowanie inny niż język Wolniewicza, który używa ściśle definiowanych terminów, podczas gdy Hillman posługuje się językiem dosyć poetyckim, pozostawiając swoją terminologię niedookreśloną, wieloznaczną. Mówi zresztą wprost o potrzebie poetyckości, nowoczesnej fikcji, w miejsce naukowych sprawozdań. Hillman sięga do mitów, ponieważ uważa, że nauki ściśle nie są powołane do wyjaśniania naszego ostatecznego pochodzenia i powodów, dla których żyjemy. Odrzucając panujące teorie psychologiczne, nie odrzuca jednak naukowości na rzecz wiary. Nie powołuje się bowiem wyłącznie na mity, lecz opiera się, w sposób kompetentny, na aktualnych teoriach genetycznych¹¹⁰.

Wolniewicz z dezaprobatą dostrzega brak we współczesnej psychologii dwóch podstawowych pojęć antropologicznych – „woli” i „charakteru”, bez których wiarygodny opis natury ludzkiej jest w zasadzie niemożliwy¹¹¹. Hillman, choć sam jest psychologiem, również odnosi się krytycznie do współczesnej psychologii, mówiąc o fundamentalnych brakach w terminologii, które sprawiają,

¹⁰⁹ Zob. J. Hillman, *The Soul's Cod. In Search of Character and Calling*, Grand Central Publishing, New York – Boston 1997.

¹¹⁰ Zob. tamże, ss. 11, 33, 48 i 137–138.

¹¹¹ Zob. FiW I, 104.

że obraz człowieka uzyskiwany przez tę naukę jest niepełny. Otóż Hillman jest przekonany o istnieniu pewnego wrodzonego czynnika, który dany nam od samego początku sprawia, że mamy takie a nie inne nastawienie do świata, a tym samym decyduje (w znacznej mierze) o naszym losie. Autor określa ten niewidzialny czynnik, w zależności od kontekstu, za pomocą wielu terminów: obraz (*image*), los (*fate*), geniusz (*genius*), powołanie (*calling*), *daimonion* (*daimon*), dusza (*soul*) czy przeznaczenie (*destiny*). Czynnikiem ten jest istotą charakteru, jednakże współczesna psychologia i psychiatria całkowicie go ignorują, pomimo że istotą ich badań jest rzekomo dusza czy *psyche*. Hillman podkreśla, że ta różnorodność określeń ma służyć potwierdzeniu, że ten tajemniczy czynnik istnieje, nie zaś wyjaśnieniu, czym „on” jest. Natura tego czynnika pozostaje niewyraźna, ujawnia się głównie w tym, co psychologowie określają mianem symptomów, czyli w intuicjach, gwałtownych wzburzeniach, anomaliach zakłócających rutynowe czynności. Hillman ujmuje *daimonion*, które określa też nazwą „żołędź” (*acorn*), jako byt mityczny. Determinuje on nasze życie, pomimo że jest niewidzialny; a skoro „niewidzialność” nie daje się zmierzyć, zważyć czy w jakikolwiek inny sposób dookreślić, wprawia więc w zakłopotanie zdrowy rozsądek, a także psychologów. Nauka porzuciła wielowiekowe poszukiwania duszy w różnych częściach ciała człowieka, tak też i uczyniła psychologia naukowa, odrzucając zarazem w ogóle ideę duszy¹¹². Wolniewicz także mówi o *daimonion*, głosie ingerującym w ludzkie poczynania. Ten głos przyrównuje do głosu wieszczego Sokratesa, głosu odzywającego się tylko w sytuacjach problematycznych moralnie. Wolniewicz nie poświęca tej kwestii aż tyle uwagi, co Hillman, a jedynie wspomina o tym przy okazji omawiania struktury refleksji etycznej¹¹³.

Zdaniem Hillmana, a zarazem zgodnie z poglądami Wolniewicza, nie mamy bezpośredniego wglądu w nasz charakter. Wolniewicz zgadza się bowiem w pełni z drugim postulatem Schopen-

¹¹² Zob. J. Hillman, *The Soul's Code*, wyd. cyt., ss. 10–11, 92–93 i 96.

¹¹³ Zob. B. Wolniewicz, *Hedonizm i obowiązek. Część II*, ss. 6, 10, 12–13.

hauera, odnoszącym się do empiryczności charakteru¹¹⁴. *Daimonion*, o którym pisze Hillman, jest odpowiednikiem materialnego rozumu praktycznego u Wolniewicza¹¹⁵. Pomimo że jest niewidzialnym, niematerialnym czynnikiem, to nie należy przeczyć jego istnieniu. W przypadku naszego *daimonionu* intuicja jest jedynym środkiem poznawczym. Intuicja oznacza natychmiastowe, bezpośrednie i pełne, zrozumienie złożonych grup danych. Nie wymaga procesu myślenia refleksyjnego czy zastanowienia. Możemy uznać ją za rutynową czynność człowieka, skoro w ten właśnie sposób postrzegamy innych ludzi. Można tu przywołać Junga, który twierdził, że intuicja nie zawsze musi być prawdziwa. Hillman uznaje za pewnik, że nie zawsze skłania do czynienia dobra, jako że w przypadku przestępców i socjopatów ma swoją ciemną stronę. Tacy ludzie popełniają przestępstwa pod wpływem irracjonalnego impulsu, wbrew logice, uczuciom i zdrowemu rozsądkowi¹¹⁶.

Hillman odnosi się do słów Heraklita: *ethos anthropoi daimon*. Wskazuje, że w ciągu dwudziestu pięciu wieków istnienia filozofii powiedzenie to najczęściej interpretowano jako „charakter jest losem” (lub „przeznaczeniem”; *character is fate*). Jego znaczenie nie jest jasne, lecz mimo to było ono często cytowane, a wielu podjęło się jego interpretacji¹¹⁷. Termin *ethos* można tłumaczyć jako

¹¹⁴ Zob. FiW I, 106.

¹¹⁵ Zob. B. Wolniewicz, *Hedonizm i obowiązek. Część II*, wyd. cyt., s. 10.

¹¹⁶ Zob. J. Hillman, dz. cyt., s. 10–11 i 92–99. Poglądu Junga nie podzielali inni idealistyczni filozofowie „intuicjoniści”. „But Jung’s ironic realism regarding intuition was not shared by the idealist strain of intuitionist philosophers. Baruch Spinoza, Friedrich Schelling, Benedetto Croce, Henri Bergson, Edmund Husserl, and Alfred North Whitehead ennoble it one way or another as an axiomatic and quasi-divine gift that is, as well, a philosophical method of knowing truth”; J. Hillman, wyd. cyt., s. 99.

¹¹⁷ Przetłumaczenie słowa *daimon* jest proste, gdyż jest to odpowiednik łacińskiego *genius*, a bardziej współczesne synonimy to np. *anioł*, *dusza*, *paradygmat* (*paradigm*), *obraz* (*image*), *przeznaczenie* (*fate*), *wewnętrzny bliźniak*, *żołądź* (*acorn*), *towarzysz życia* (*life companion*), *opiekun* (*guardian*), *głos serca* (*heart’s calling*). Wielość terminów oddaje tkwiącą w istocie *daimona* mnogość i wieloznaczność. To uosobienie takiego (imaginal) ducha, który w psychologii greckiej był również osobistym losem człowieka, towarzyszącym człowiekowi geniuszem. Dlatego też słowo *daimon* tłumaczono czasami jako *los/przeznaczenie* (ang. *fate*), a czasami jako *geniusz* (ang. *genius*), lecz nigdy jako własne „ja”, ego, jaźń, czyli angielskie *self*. Zob. tamże, s. 257.

„etyka”, ponadto słowo to niesie w sobie znaczenie słowa „nawyk” (*habit*). Być może Heraklit stwierdziłby, że *ethos* jest nawykowym zachowaniem (*habitual behaviour*). Tak jak się zachowujesz, taki jesteś i taki właśnie będziesz. Współczesna terapia psychologiczna niesłusznie, zdaniem Hillmana, postuluje iluzję istnienia jakiegoś osobistego, ukrytego, prawdziwszego „ja” człowieka, niezależnego od tego, jaki jest on aktualnie w rzeczywistości. Hillman zwraca uwagę na fakt, że stanowisko Heraklita jest w tej sprawie realistyczne, gdy mówi on, że jesteś taki jaki jesteś. Słowo „jaki” jest tu kluczowe, gdyż postępowanie człowieka jest zgodne z jego wewnętrznym obrazem, czyli charakterem: „You are how you are. «How» is the crucial term, which links life as it is habitually «behaved» with the call of your image”¹¹⁸. Zatem *daimonion* można interpretować jako zakorzenione cechy charakteru, przede wszystkim utrzymujące zachowanie człowieka w ramach wyznaczonych mu przez jego geniusz (dany mu obraz). Owe wzorce charakteru ujawniają się w sposobie zachowania danego człowieka. Poznanie własnego geniuszu jest możliwe, gdy przeanalizujemy koleje naszego losu, czyli naszych zachowań¹¹⁹.

Współczesna psychologia definiuje „charakter” jako niewidzialne źródło spójności osobowości, zaś Hillman określa je mianem „nawyku” (*habit*). Charakter odnosi się do niepodatnych na zmiany głębokich struktur osobowości. W przypadkach, gdy są one społecznie uciążliwe, są określane, za Freudem, jako nerwice i zaburzenia charakteru. Te głębokie struktury osobowości są liniami losu, można je porównać do odcisków palców *daimonionu*, a każdy wzór odcisku różni się od każdego innego. Samo słowo „charakter” pierwotnie oznaczało przyrząd służący do wycinania nieścieśnialnych linii i pozostawiania śladów. Słowo „styl” (*style*) pochodzi od łacińskiego *stilus*, czyli ostrego narzędzia do grawerowania znaków, np. liter. Sposób zachowania, czyli styl, pokazuje zatem charakter danego człowieka i wydaje się być czymś bardzo opornym

¹¹⁸ Tamże, s. 258–259.

¹¹⁹ Zob. tamże, s. 258–259.

na zmiany. Heraklit nie mówi: jeśli zmienisz swoje zachowanie, to zmienisz swój charakter, a tym samym swój los. Takie sformułowanie, zdaniem Hillmana, brzmi zbyt humanistycznie, pobrzmiewa w nim wiara w plastyczność natury ludzkiej. Przeciwnie, etyka jest *daimoniczna* i zagadkowa i dotyczy ludzi ze „złego nasienia”, zaś natura ludzka jest niezmienna. Żądania *daimonionu* nie zawsze są zgodne z rozsądkiem, gdyż czasami są irracjonalną koniecznością.

Widać z powyższego, że zachodzi tu wyraźna zbieżność z poglądami Wolniewicza. Wolniewicz za Schopenhauerem głosi przeciw niezmienności i empiryczności charakteru człowieka. Także Hillman mówi o wrodzoności charakteru: rodzimy się z jakimś charakterem, jest on nam dany tak jak prezent. Ta wrodzona forma nie zmienia się, nie rozwija i pozostaje taka sama, pomimo zmian w życiu człowieka, nabywania i tracenia umiejętności. Hillman powiada, że osoba nie jest procesem ani rozwojem, lecz po prostu jest. Człowieka nie należy sprowadzać do statystycznego przypadku oddziaływania genów i środowiska, ponieważ ma on swój obraz przeznaczenia – dany od początku, jako całościowy i kompletny. Dla poparcia tej tezy Hillman przytacza wypowiedzi filozofów i pisarzy, umieszczając je w miejsce przedmowy jako motto¹²⁰. Najczęściej zaś przywołuje opisaną przez Platona w księdze X *Państwa* opowieść o żołnierzu imieniem Er, który zginął w walce, ale powrócił do życia i przekazał, co widział w krainie umarłych, a mianowicie, że po odłączeniu się od ciała dusza staje przed sądem, który decyduje, czy ma ona znaleźć się w niebie, czy w otchłani. Hillman zwraca uwagę, że Platon posługuje się terminem *paradigma* na oznaczenie podstawowej formy człowieka, zawierającej całe jego przeznaczenie¹²¹. Towarzyszy on człowiekowi w ciągu jego życia jako nośnik losu, jednakże nie należy utożsamiać go z sumieniem danego człowieka, nie jest on też jego moralnym mentorem. Przed narodzinami człowieka jego dusza wybiera sobie swój los życia na ziemi i wybór ten staje się ostatecznym. Następnie każdej

¹²⁰ Zob. tamże, s. IX–XII.

¹²¹ Zob. tamże, s. 9.

duszy przydzielany jest osobisty strażnik losu, *daimonion*, który jako towarzysz duszy ludzkiej strzeże wypełnienia się naszego przeznaczenia, gdyż wraz z narodzinami zapominamy o wybranym przez nas losie (czy powołaniu).

Mitologiczną opowieść Platona interpretuje Hillman psychologicznie, konstruując teorię, którą określił mianem teorii żołądzia (*acorn theory*)¹²². W jego zamyśle stanowić ona miała polemikę z genetycznym determinizmem i ewolucją w czasie w odniesieniu do osoby. Przyznaje, że wybór terminu biologicznego – „żołądz” (*acorn*), czyli nasienie dębu – wskazuje głównie na aspekt przyrodniczy; uzasadnia jednak, że wybór nazwy nie jest chyby, gdyż poza dosłownym, botanicznym znaczeniem termin ten ma również mitologiczne, morfologiczne i etymologiczne znaczenia; pozwala to zobrazować myślenie o życiu ludzkim jako zamkniętej całości, analogicznie jak w żołądzu „zamknięty” jest cały dąb. Hillman posługuje się tym biologicznym terminem w sposób „nienaturalny”, jak sam to określa; chce dzięki temu uzyskać spojrzenie na życie człowieka w odwrotnej kolejności, tzn. widzieć je nie jako proces rozwojowy od narodzin do śmierci, lecz móc odczytać to życie jakby wbrew kierunkowi upływu czasu. Autor chce dzięki temu zrewidować rozwojowy model ludzkiej natury.

Istnienie *daimona* najwyraźniej przejawia się u wybitnych jednostek, ale także u jednostek patologicznych. Zauważmy, że kwestia ta, podobnie interpretowana, zajmuje bardzo ważne miejsce w rozważaniach Wolniewicza, a co za tym idzie, świadczy o zbieżności jego poglądów z poglądami Hilmana. Obydwaj twierdzą, że niektórzy ludzie rodzą się źli¹²³. Drugą istotną zbieżność to złudzenie wolności wyboru człowieka. Przeświadczenie, że mamy wolny wybór, zdaje się być oczywiste. Jednak Hillman uważa, że dany nam charakter sprawia, że nasze czyny następują z koniecznością. Skoro nie możemy i nie mogliśmy postępować inaczej, niż postąpiliśmy i postępujemy, zatem nie było możliwości bycia innymi niż

¹²² Zob. tamże, s. 276

¹²³ Por. tamże, s. 9 i 32 oraz *FiW* I, 217.

jesteśmy. Oczywiście człowiek może sobie zdawać sprawę, że postąpił niewłaściwie i rzeczy potoczyły się nie tak, jak sam uznaje, że powinny. Człowiek jest więc często ofiarą okoliczności, czuje się jakoś „schwytany”, ma wyrzuty sumienia. Są to właśnie przejawy owego „jarzma konieczności”: Sprawy nie mogły się potoczyć inaczej, niż się faktycznie potoczyły¹²⁴. Przytoczone wcześniej wyjaśnienie Wolniewicza, że sprawca żałując, iż zrobił coś niewłaściwego, w istocie żałuje, że nie jest innym człowiekiem¹²⁵, ukazuje wyraźną analogię myśli obydwu filozofów.

Hillman twierdzi, że skłonność do przestrzegania standardów moralnych, konserwatyizmu, reakcjonizmu, religijności, czyli ogólnie tych postaw, które możemy określić jako „tradycjonalizm”, jest silnie zdeterminowana genetycznie. Tak więc zarówno Wolniewicz, jak i Hillman zgadzają się co do tego, że moralność człowieka jest warunkowana genetycznie. Hillman przyznaje się do poczucia ulgi, że przestrzeganie standardów moralnych należy do naszej konstytucji (ludzkiej), tak samo jak czaszka i kości¹²⁶.

Drugim autorem, którego poglądy zbieżne są ze stanowiskiem Wolniewicza, jest amerykański psycholog Steven Pinker. Zbieżność dotyczy kwestii istnienia natury ludzkiej, wrodzoności i niezmienności charakteru oraz „złego nasienia”. S. Pinker w swojej książce *Tabula rasa. Spory o naturę ludzką* uznaje za błędne popularne obecnie doktryny „czystej tablicy” i „szlachetnego dzikusa”. W świetle przedstawionych powyżej poglądów Wolniewicza, należałoby uznać, że Wolniewicz również uznaje je za fałszywe, zaś argumenty Pinkera, zakładając, że nie zna jego dzieła, uznałby za trafne. Pinker powołuje się na dane biologiczne, historię ewolucyjną naszego

¹²⁴ Hillman wyjaśnia, że Kant definiował „konieczność” jako coś, co nie mogłoby być inne: „Kant defined necessity’s German equivalent, *Notwendigkeit*, to mean that which ‘could not be otherwise.’ This makes the understanding of our lives remarkably easy: whatever we are we could not have been otherwise. There is no regret, no wrong path, no true mistake”; tamże, s. 209–210.

¹²⁵ Zob. FiW I, 107.

¹²⁶ „I find it a relief to know that holding the line with ‘high moral standards and strict discipline’ is not necessarily the policy of the angel or the voice of a calling, but belongs to your frame like your skull and bones”; J. Hillman, dz. cyt., s. 134.

gatunku, która tak a nie inaczej ukształtowała ludzką naturę. Pinker odrzuca doktrynę „czystej tablicy”, mówiącą o tym, że człowiek w momencie narodzin nie ma żadnych predyspozycji poznawczych i emocjonalnych, a zatem można go kształtować jak modelinę. Konsekwencją wspomnianej doktryny jest doktryna szlachetnego dzikusia, którą również całkowicie odrzuca¹²⁷. Pisze: „Miłość, wolna wola i sumienie są atrybutami, które tradycyjnie przypisuje się duszy, przeciwstawiając je funkcjom czysto «biologicznym». Jeśli jednak owe atrybuty również okazują się ‘czysto biologiczne’ – bo są ewolucyjnymi adaptacjami wbudowanymi w obwody mózgu – to duchowi pozostaje tak niewiele pracy, że równie dobrze można by go wysłać na zasłużoną emeryturę”¹²⁸. Za sprawą doktryn „czystej tablicy” i „ducha w maszynie” ludzie żywią przekonanie, że „popędy są «biologiczne», a myślenie i podejmowanie decyzji należą do zupełnie innej kategorii zjawisk”. Pinker argumentuje, że umysł jest układem złożonym z wielu elementów, zaś wrodzone dążenie jest jednym z nich. Zdolności umysłowe są uwarunkowane genetycznie i ukształtowane w procesie doboru naturalnego¹²⁹. Zastrzega, iż nie należy obawiać się terminów takich, jak „determinizm” czy „redukcjonizm”, lecz należy je właściwie rozumieć: „Ani Dawkinsowi, ani żadnemu innemu racjonalnie myślącemu biologowi nie przyszłoby nigdy do głowy, by twierdzić, że zachowanie człowieka jest zdeterminowane genetycznie – tak jakby ludzie musieli popełniać akty zdrady seksualnej, agresji czy egoizmu przy każdej nadarzającej się okazji”¹³⁰. Zdaniem Pinkera determinizmu nie należy rozumieć w sposób uproszczony. Zdeterminowanie genetyczne nie oznacza bowiem, że w określony sposób dany człowiek zachowywał się będzie (np. dopełni dany czyn) w każdej

¹²⁷ S. Pinker, *Tabula rasa. Spory o naturę ludzką*. Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2005, s. 205–206. Pinker pisze: „Obalenie doktryny czystej tablicy rzuciło znacznie więcej światła na psychiczną jedność rodzaju ludzkiego niż na jakiegokolwiek różnice”. Tamże, s. 208.

¹²⁸ Tamże, s. 93.

¹²⁹ Tamże, s. 243.

¹³⁰ Tamże, s. 169.

sytuacji. Píše on: „Zdolności umysłowe leżące u podstaw empatii, umiejętności przewidywania czy szacunku do samego siebie są systemami przetwarzania informacji, które odbierają sygnały wejściowe oraz zawiadują innymi częściami mózgu i całego ciała. Są to układy kombinatoryczne, takie jak gramatyka umysłowa, na której opiera się język, zdolne do wytwarzania nieograniczonej liczby pomysłów i działań. Przemiany osobiste i społeczne mogą zachodzić wtedy, kiedy ludzie wymieniają między sobą informacje wywierające wpływ na te mechanizmy – nawet jeśli rzeczywiście jesteśmy ‘kukłami z krwi i kości’, zwykłymi mechanizmami czy poruszającymi się niezgrabnie robotami skonstruowanymi przez samolubne geny”¹³¹.

Pinker jest zdania, podobnie jak Wolniewicz, że istnieje zespół wrodzonych predyspozycji, które składają się na naturę ludzką. Uznaje też obecność w naszej naturze wrodzonego i niezmiennego zmysłu etycznego, czyli sumienia. Za jego sprawą odczuwamy współczucie i powstrzymujemy się od krzywdzenia istot, które klasyfikujemy jako inne osoby. Jak już wskazywaliśmy, Wolniewicz nie posługuje się terminem „zmysł moralny”, jednak w tym sensie można interpretować jego rozumienie sumienia. Jeśli ta interpretacja jest słuszna, to można dostrzec podobieństwo poglądów Wolniewicza i Pinkera, który uważa, że ewolucja wyposażyła nasz gatunek w zmysł moralny. Zmysł moralny jest jednym z ludzkich uniwersaliów i wchodzi w skład natury ludzkiej, która została ukształtowana przez dobór naturalny w procesie ewolucji. Wolniewicz nie pisze wprawdzie o genezie sumienia, ale także wiąże je z naturą ludzką. Z kolei antropolog Richard Shweder stwierdził, że w niezachodnich kulturach istnieją bogate systemy wartości i przekonań, mające wszelkie cechy rozumowania moralnego, oprócz pojęcia praw jednostki. Inni psychologowie rozwinęli jego myśl, uznając sfery moralne jako uniwersalne zdolności umysłowe o zróżnicowanym pochodzeniu ewolucyjnym i funkcjach, nie zaś za umowne warianty kulturowe.

¹³¹ Tamże, s. 243.

Zmysł moralny jest takim elementem umysłu, w którego wypadku trudno jest określić, gdzie kończy się rozum i zaczynają się uczucia: „Umysł zawiera także elementy, w których wypadku trudno określić, gdzie kończy się poznanie, a zaczynają emocje. Chodzi tu między innymi o system szacowania zagrożenia, połączony z emocją zwaną strachem, system oceny stężenia substancji trujących, połączony z emocją zwaną niesmakiem, czy też o zmysł moralny, który jest tak złożony, że zasługuje na osobny rozdział”¹³². Pinker przywołuje badania psychologa Jonathana Haidta, który posługuje się określeniem „osłupienia moralnego”, w które wprawiani są ludzie, po usłyszeniu na przykład takiej historyjki: „Pies pewnej rodziny zginął pod kołami samochodu przed domem swoich właścicieli. Ludzie ci słyszeli, że psie mięso ma doskonały smak, więc poćwiartowali ciało psa, upiekli je i zjedli na kolację”¹³³. Wiele badanych osób doświadcza owego osłupienia moralnego; mówią, że wiedzą, że ten czyn był zły, chociaż nie potrafią wyjaśnić dlaczego. Historyjka mówi bowiem o czynie dorosłych, świadomych ludzi, którzy nie wyrządzili psu krzywdy, gdyż ten i tak zginął. Większość badanych ma jednak instynktowne, natychmiastowe odczucia, że ten czyn był zły. Próby znalezienia uzasadnienia dla swoich odczuć są niezwykle trudne, a wręcz „rozpaczliwe”, jak ujmuje to Pinker¹³⁴. Zatem ocena moralna oparta jest na emocjach, zaś argumenty kryjące się za odczuwanym poczuciem odrzy trudno jest racjonalizować. Taki pogląd jest zbieżny z nurtem emocjonalizmu, w który prawdopodobnie, w jakimś stopniu, wpisuje się także Wolniewicz.

W toku ewolucji miał miejsce rozwój emocji społecznych i moralnych, a w związku z tym zmysł moralny jest wrodzony i dany nam z biologią. Konstatacja ta jest zgodna z osiągnięciami współczesnej nauki, budzi jednak wiele kontrowersji. Pinker dostrzega, że wielu ludzi odrzuca pogląd, że nasze ukształtowane ewolucyjnie wyposażenie genetyczne odpowiada za nasz zmysł moralny,

¹³² Tamże, s. 316.

¹³³ Tamże, s. 385.

¹³⁴ Tamże, s. 386.

wolę czy zdolności dokonywania oceny sytuacji. Niezgoda na ten pogląd spowodowana jest przekonaniem, że redukuje się wówczas człowieka do marionetki, za której sznurki pociągają geny. Obecnie, pomimo odkryć w dziedzinie biologii, wciąż jeszcze żywa jest doktryna czystej tablicy i ducha w maszynie. Ta pierwsza głosi, że wyższe funkcje umysłu, takie jak rozumowanie czy dokonywanie wyborów, są kształtowane w procesie socjalizacji. Natomiast druga przypisuje wyższe funkcje umysłu duszy człowieka¹³⁵. Pinker obie te doktryny uważa za błędne, będąc przekonany o słuszności obliczeniowej teorii umysłu, zgodnie z którą racjonalny rozum człowieka jest wynikiem działania automatycznych procesów fizycznych właściwych tkance mózgowej. Podkreśla genetyczne uwarunkowanie budowy mózgu i zachodzących w nim procesów fizycznych¹³⁶. Pinker oczywiście nie uważa, że ludzie są kontrolowanymi przez geny marionetkami, ale też nie ma wątpliwości, że czynności umysłowe są uwarunkowane budową mózgu, ten zaś został ukształtowany przez genom danego osobnika, ten z kolei ukształtowany został w procesie doboru naturalnego: „Jeżeli jednak wyższe funkcje umysłowe, takie jak uczenie się, rozumowanie czy dokonywanie wyborów, są wytworami nieprzypadkowej organizacji mózgu, to muszą istnieć geny odpowiedzialne za tę organizację, co z kolei nasuwa pytanie, w jaki sposób owe geny zostały wyselekcjonowane w toku ewolucji człowieka”¹³⁷. Innym powodem niezgody na wspomniany pogląd jest przeświadczenie, że szacowanie zysków i strat w relacjach partnerskich i społecznych czyniłoby z ludzi makiawelicznych cyników. Nie chodzi o to, że ludzie obliczają genetyczne korzyści wynikające na przykład z małżeństwa czy przyjaźni. Tym razem błąd polega na myleniu przyczyn bliższych z dalszymi¹³⁸. Pinker wyjaśnia tę kwestię następująco: „Rachunek

¹³⁵ Tamże, s. 346–347.

¹³⁶ Tamże, s. 56.

¹³⁷ Tamże, s. 346–347.

¹³⁸ Zob. tamże, 348. Przyczyna dalsza jest nieświadomą motywacją, ukształtowaną przez dobór naturalny. Natomiast przyczyna bliższa jest świadomą motywacją nakierowaną na jakiś cel.

zysków i strat jest metaforą opisującą selekcję genów na przestrzeni tysięcy lat, a nie dosłownym opisem procesów zachodzących tu i teraz w ludzkim mózgu. Nic nie stoi na przeszkodzie, aby amoralny proces doboru naturalnego doprowadził do ukształtowania się mózgu zdolnego do szczerych, wielkodusznych emocji”¹³⁹.

Zauważmy, że jeżeli to, co przesądza o stosunku danego człowieka do świata wartości, czyli jego charakter, nie jest jedynie rezultatem wpływów i oddziaływań zewnętrznych, lecz w jakiejś przynajmniej mierze jest rezultatem czynników wrodzonych, to wszelkie świadomie przez człowieka wprowadzane modyfikacje genomu drugiego człowieka (na poziomie zarodka) muszą prowadzić do narodzin człowieka w określony sposób zaprogramowanego. Wydaje się, że omówiony w poprzednim rozdziale sprzeciw Wolniewicza wobec manipulacji genetycznych ma u podstaw przekonanie, że przesądzając o składzie genetycznym mającego się narodzić człowieka, tym samym ustalamy mu charakter, a w konsekwencji zdejmujemy z niego odpowiedzialność za jego czyny. Wprawdzie Wolniewicz nie formułuje wprost takiej opinii, zdaje się ona jednak wynikać z całości jego rozważań. I na tym tle warto ukazać, jak istotne jest w stanowisku Wolniewicza jego przekonanie o wrodzoności charakteru, czyli o wrodzonym typie nastawienia danego człowieka do świata wartości.

Głośny filozof niemiecki Jürgen Habermas poczynił rozróżnienie między eugeniką negatywną a eugeniką pozytywną, czyli liberalną, akceptując tę pierwszą, a odrzucając drugą¹⁴⁰. Eugenika negatywna to wszelkie ingerencje genetyczne umożliwiające usuwanie schorzeń, upośledzeń itp., natomiast eugenika pozytywna to wszelkie modyfikowanie ludzkiego genomu w celu „ulepszenia” jednostki ludzkiej. Habermas sprzeciwia się stosowaniu eugeniki pozytywnej, uznając, że różnica zasadza się w intencji osoby dokonującej owej manipulacji. W przypadku eugeniki negatywnej lekarz dokonuje zabiegu, aby zapobiec cierpieniu, jakie niosłaby ze sobą

¹³⁹ Tamże.

¹⁴⁰ Zob. J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, tłum. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2003.

choroba czy upośledzenie; lekarz ma więc podstawy, aby przyjąć, że człowiek, który teraz ma dopiero formę zarodka, po staniu się pełną osobą zaakceptuje dokonaną ingerencję, która uchroniła go przed cierpieniem. Inaczej mówiąc, lekarz zakłada uzyskanie od potencjalnej osoby potencjalnej zgody, czyli faktycznie traktuje zarodek jak osobę. W przypadku eugeniki pozytywnej intencją lekarza nie jest realizacja celów terapeutycznych, lecz realizacja określonego projektu (np. rodziców), a więc nie można zakładać, że osoba dorosła na pewno zrealizowanie tego projektu zaakceptuje. Zarodek nie jest tutaj traktowany jako potencjalna osoba, lecz czysto instrumentalnie: „Ulepszające ingerencje eugeniczne naruszają etyczną wolność w tej mierze, w jakiej krępują pacjenta odrzucanymi przezeń, ale nieodwracalnymi zamiarami osób trzecich i tym samym nie pozwalają, by pojmował sam siebie jako wyłącznego autora własnego życia. (...) Jedynie w przypadku ingerencji negatywnej, gdy chodzi o uniknięcie skrajnego zła, powszechnie za takie uznawanego, można domniemywać, że pacjent zaakceptowałby eugeniczne cele”¹⁴¹.

Habermas odrzuca więc możliwość zaakceptowania sytuacji, w których rodzice określają jakość przyszłego życia swoich dzieci¹⁴². Ta jakość życia jest w dużej mierze przesądzona także w sytuacji braku interwencji biotechnologicznej, ale jak podkreśla Habermas, nie jest przesądzona jednym aktem, którego autorem jest konkretna osoba. Można oczywiście zapytać, czy dla danej osoby rzeczywiście tak bardzo istotne jest, że dany zestaw cech, predyspozycji, talentów, skłonności itp. został jej dany przez naturę, Boga czy zespół lekarski na zlecenie rodziców. Wywody Habermasa zmierzają do wykazania, że jest istotne, ale nie każdy skłonny będzie uznać ich moc za przekonującą. Wolniewicz nie stawia kwestii z takiego

¹⁴¹ Tamże, s. 71.

¹⁴² Zasadniczej krytyce poddał eugenikę liberalną amerykański filozof Michael J. Sandel w książce *The Case against Perfection. Ethics in the Age of Genetic Engineering*, wydanej w 2007 roku. Zob. obszernie omówienie tej pozycji w: M. Drwięga, *W poszukiwaniu doskonałości. Natura ludzka w dobie inżynierii genetycznej*, „Diametros” nr 16, czerwiec 2008, s. 80–91.

punktu widzenia. Dla niego istotne jest nie to, że zmodyfikowany genetycznie człowiek pozostawał będzie w innych niż ludzie dotychczasowi relacjach do rodziców czy innych osób zaangażowanych w jego ukształtowanie. Wolniewiczowi chodzi o to, że tak ukształtowany człowiek będzie już zasadniczo innym człowiekiem także w aspekcie moralnym. Modyfikując jego genom, modyfikujemy jego charakter, a tym samym to my (rodzice, lekarze, biotechnolodzy) stajemy się odpowiedzialni za jego stosunek do świata wartości. Postępy biotechnologii mogą – zdaje się mówić Wolniewicz – doprowadzić kiedyś do ziszczenia się owej obietnicy, jaką wąż złożył prarodzicom w raju: będziecie jako bogowie, gdyż decydować będziecie, co jest dobrem, a co złem. Szkoda, że Wolniewicz nie rozwinął w tym kierunku swoich przemyśleń. Z całą pewnością można jednak przyjąć, że jego zdaniem ingerencja w ludzki charakter może prowadzić jedynie do tragedii.

2. Zło w naturze ludzkiej

a. Problem źródła

Charakter człowieka przejawia się w jego czynach, a czyny ludzkie są – z etycznego punktu widzenia – dobre, złe albo moralnie neutralne. Problem zła czynionego przez człowieka od wieków fascynował filozofów, teologów, pisarzy i artystów. Bogusław Wolniewicz również zdaje się być mocno przejęty pytaniem o źródła zła w naturze ludzkiej. Poświęcił tej problematyce odrębny tekst pod charakterystycznym tytułem *Epifania diabła*¹⁴³. Przyznaje w nim, że jest to zaledwie wstępny zarys problemu, daleki od zadowalającego choćby rozwiązania, nie mówiąc już o pełnym wyjaśnieniu.

¹⁴³ Jak już wspomniano, esej ten zamieszczony został w *FiW* I, 208–223; pochodzi z 1992 r. i nie był uprzednio publikowany. Najważniejsze tezy Wolniewicz powtórzył w wywiadzie *Diabeł, czyli miłość zła* udzielonym dziennikowi „Rzeczpospolita” z 2–3 lipca 1994 r.; przedruk w *FiW* II, 295–299.

Niemniej jednak podane przezeń ustalenia wpisują się w jego rozumienie charakteru ludzkiego i pozwalają lepiej zrozumieć jego koncepcję natury ludzkiej.

Wolniewicz odróżnia zło duchowe i zło fizyczne. To drugie jest cierpieniem, natomiast zło duchowe może być złem „zwykłym”, czyli brakiem dobrej woli, nieczułością wobec cudzego cierpienia, bądź złem „diabelskim”, będącym obecnością złej woli, która przejawia się radością z czyjegoś cierpienia. W człowieku są obecne, w różnych proporcjach oba typy zła. Zło duchowe jest pewną siłą kosmiczną, która była już we wszechświecie przed naszym pojawieniem się jako możliwość złej radości. Możliwość ta zrealizowała się w człowieku. To poprzez nasz gatunek objawia się diabeł¹⁴⁴: „Zło fizyczne, rozumiane jako cierpienie, istnieje w całym świecie czującym. Doznają go na równi człowiek, pies i szczur. Ale zło duchowe, radość z cudzego cierpienia, jest specjalnością ludzką. U zwierząt jej nie ma. Od dwóch tysięcy lat chrześcijaństwo głosi wielką naukę o skażeniu natury ludzkiej grzechem pierworodnym. Ten grzech to właśnie upodobanie do zła, gustowanie w nim. Każdy jest obciążony grzechem pierworodnym, zatem skłonność do zła ma każdy, choć nie każdy w równym stopniu. Zło w człowieku to zły charakter, charakter zaś jest wrodzony i stały. Z jakim przychodzimy na świat, z takim umieramy”¹⁴⁵.

Punktem wyjścia poczynionych w eseju *Epifania diabła* rozważań Wolniewicza nad naturą zła moralnego może być popularne metaforyczne powiedzenie, że diabeł zamieszkuje w układzie nerwowym. Analizując to stanowisko Wolniewicza opiera się na uznawanej przez siebie tezie, że w naturze ludzkiej tkwi przyrodzona skłonność do czynienia zła. Przyjmuje, że w świecie przyrody wyróżnić można cztery poziomy organizacje: żywioły (przyroda nieożywiona), istoty żywe (zwierzęta i rośliny), istoty czujące (zwie-

¹⁴⁴ W popularnej formie przedstawia Wolniewicz ten pogląd w wywiadzie *Skąd zło* z 2004 r., przedrukowanym w książce: Z. Musiał, J. Skarbek, B. Wolniewicz, *Trzy nurty. Racjonalizm – antyracjonalizm – scjentyzm*, Warszawa 2006, s. 43–47; część autorstwa Wolniewicza nosi tytuł *Ułamki praktycznego racjonalizmu*.

¹⁴⁵ Tamże, s. 43.

rzęta i ludzie), a także istoty rozumne (wyłącznie ludzie). Na pierwszych dwóch poziomach – żywiołów i istot żywych – nie widać ani dobra, ani zła. Cierpienie, czyli zło fizyczne pojawia się na poziomie trzecim, zaś grzech, czyli zło moralne, na poziomie czwartym, gdyż manifestuje się w istotach rozumnych. Zło demoniczne, diabelskie, objawiałoby się zatem na poziomie istot czujących, czyli zwierząt i ludzi, gdyż na tym poziomie dopiero występuje system nerwowy. Trzy pierwsze poziomy organizacji przyrody byłyby bezgrzeszne, jako że grzech jest właściwy poziomowi najwyższemu, a jednocześnie ich część wspólna, czyli poziom cierpienia, byłaby zarazem bezgrzeszna i diabelska. Takie wyjaśnienie jest w oczywisty sposób niespójne, stąd Wolniewicz proponuje inne rozwiązanie.

W związku z tym, że zła radość jest to radość z czyjejsz szkody lub cierpienia, polem działania diabła jest poziom czucia oraz poziom istot rozumnych. Na tym ostatnim poziomie diabeł staje się widoczny. Jednak diabeł jest obecny w każdym z poziomów, zdolność do wydania miłości zła tkwi już potencjalnie na poziomie żywiołów, a czynna miłość zła właściwa jest poziomowi ostatniemu¹⁴⁶: „To żywioły wydały świat istot żywych, ten wydał królestwo zwierząt, to wydało człowieka, a wraz z nim pokazał się na świecie diabeł. Emanacja, z którą mamy tu do czynienia, jest stosunkiem przechodnim: zatem to żywioły wydały koniec końców diabła, w nich był on i jest *potentia* już obecny, choć jeszcze niewidoczny. Tam się gnieździ, ukryty ale już gotowy. Nie zapominajmy bowiem, że śpiący diabeł to też diabeł¹⁴⁷”. Takie przeświadczenie występowało dość często na przestrzeni dziejów myśli ludzkiej. Na przykład manicheizm, który głosi, że zarówno w świecie, jak i w człowieku jest jakieś zło pierwiastkowe, będące siłą zdolną do rozpoznawania dobra, jednak mimo to nieprzejednanie wrogą temu dobru, a nie tylko ślepą na nie lub obojętną. Natomiast św. Jan mówiąc, że „cały (...) świat leży w mocy Złego”¹⁴⁸,

¹⁴⁶ Zob. **FiW** I, 216. Posługując się określeniem „miłość zła”, Wolniewicz wyjaśnia, że ma na myśli „miłość do zła”, nie zaś „złą miłość”.

¹⁴⁷ **FiW** I, 216–217.

¹⁴⁸ 1 J, 5, 19; przekład Biblii Tysiąclecia.

ma na myśli nie to, że nie ma siły z niego wyjść, lecz to, że ze względu na upodobanie do zła, nie ma ku temu chęci. Pogląd na istotę zła różni się w doktrynie gnostycko-platońskiej i wierzeniach manichejsko-mazdejskich. Pierwsza utożsamia dziedzinę zła z dziedziną przyrody czy materii. Opozycja dobra i zła harmonizuje z opozycją ciała – dusza. W przypadku natomiast tych drugich obie opozycje krzyżują się w następujący sposób: istnieją dwie dusze świata – jedna jest jasna i dobra, druga zaś ciemna i zła. Takie również dwie dusze posiada człowiek. Tradycja chrześcijańska w różny sposób wyrażała ten podstawowy fakt antropologiczny o złu pierwiastkowym w ludzkiej naturze, w szczególności twierdząc o skażeniu natury ludzkiej grzechem pierwotnym.

Wolniewicz rozważania o złu determinowane są jego przekonaniem, że niektórzy przynajmniej ludzie mają naturalną skłonność do zła, czynią zło dla samego zła, ponieważ to sprawia im radość, daje jakąś satysfakcję. Cała wielka tradycja filozofii europejskiej wywodząca się od Sokratesa i Platona oparta była na przekonaniu przeciwnym – że mianowicie każdy człowiek ostatecznie wybiera dobro. Wolniewicz wskazuje dwa przykłady takiej postawy – Kanta i swego mistrza Henryka Elzenberga¹⁴⁹. Kant rozważał problem „zła radykalnego” i wyróżniał takie występki ludzkie, których nie zawahał się nazwać szatańskimi, ale zarazem zaprzeczał, jakoby możliwa była czysta zła wola, tzn. pragnienie zła jako zła¹⁵⁰. Elzenberg pisał, że niektórych ludzi cechuje istotnie zła wola, że nie posiadają dobrej woli; ale zarazem twierdził, że nie istnieje wola skie-

¹⁴⁹ W artykule: *Myśl Elzenberga*, „Studia Filozoficzne” 12, 1986; przedruk w: *FiW I*, 69–94.

¹⁵⁰ Zapewne Wolniewicz ma na myśli następującą wypowiedź Kanta: „Zmysłowość zawiera jako ewentualne źródło zła moralnego za mało. Odmawiając człowiekowi pobudek z wolności, czynimy zeń istotę czysto zwierzęcą. Natomiast rozum, który zwalniałby człowieka spod prawa moralnego, zawierałby za wiele. Były to bowiem niejako rozum złośliwy, czysta zła wola, dla której pobudką jest sam sprzeciw wobec prawa. Czyniłoby to z podmiotu istotę diabelską. Otóż ani to, ani tamto nie stosuje się do człowieka”; I. Kant, *Zło radykalne*, cyt. za: *FiW II*, 354–355.

rowana ku złu jako takiemu¹⁵¹. Wolniewicz nie mówi tego wprost, jednak pośrednio przyznaje, że nie potrafi zrozumieć tego rodzaju niekonsekwencji¹⁵². Możemy więc jedynie postawić pytanie, czy faktycznym powodem nie jest po prostu lęk przed uznaniem, że istnieją ludzie o diabelskim charakterze. Jeśli tak, to Wolniewicz jest od tego lęku wolny.

W kwestii złej (złośliwej) woli Wolniewicz staje na gruncie rozumienia człowieka w ujęciu Schopenhauera. Wprowadza jednakże pewną poprawkę do schopenhauerowskiej koncepcji charakteru. Jego zdaniem, biorąc pod uwagę trzy pobudki działania: złośliwość, współczucie i egoizm, należy traktować je jako zmienne zależne, a nie, jak chce Schopenhauer, jako zmienne niezależne, które wiąże tylko umowna zależność. Chodzi o to, że gdyby te trzy pobudki były niezależne, jak chce Schopenhauer, wówczas dwie z nich mogłyby mieć wartość 0, a trzecia wartość 1. Wolniewicz poddaje to w wątpliwość. Stawia pytanie, czy możliwe jest, aby u danego człowieka egoizm wynosił 1, a tym samym wartość zerową miałyby i współczucie, i złośliwość. Odpowiada negatywnie na podstawie autentycznego drastycznego przykładu. Oto młoda dziewczyna została zamordowana przez swoich dwóch kolegów, ponieważ ci chcieli zabrać jej magnetowid. Sprawcy, re-

¹⁵¹ Wolniewicz przytacza dwie dłuższe wypowiedzi Elzenberga o złej woli; zob. *FiW* II, 91. Zacytujmy fragmenty. „Bo tak już jest: jesteśmy mało co warci nie przez jakąś 'ludzką ułomność', ale przez istotną złą wolę. Złą podwójnie: raz, że dążącą do celów mało chwalebnych, drugi raz że działającą uporczywie wbrew lepszej wiedzy”; H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*, wyd. cyt., s. 251. Drugi fragment pochodzi z niepublikowanych notatek i ma jeszcze mocniejszy wydźwięk. „Człowiek na ogół nie aspiruje do żadnej z wartości, które stanowią rdzeń i trzon mojej aksjologii. Nie posiada dobrej woli. Z mojego punktu widzenia, człowiek jest zasadniczo i esencjonalnie istotą złej woli”. Natomiast teza, że nie ma woli skierowanej ku złu jako takiemu, znajduje się w nie datowanej notatce odnalezionej w rękopisach. Elzenberg mówi wprost, że „człowiek nigdy nie dąży do zła jako zła” oraz że „czyni zło przez to, że idzie za swym popędem naturalnym – może czasem wiedzieć, że to zło i mimo to dążyć, ale nigdy dlatego, że to zło”; zob. *FiW* II, 92.

¹⁵² Wyraz temu daje w zakończeniu artykułu o myśli Elzenberga. „Cóż mamy rzec na to dzisiaj my, jego dawni słuchacze i uczniowie? Chyba tylko jedno: że mało czego pragnęlibyśmy równie gorąco, jak pójść znowu wieczorem do „Majusa” na seminarium Elzenberga z filozofii kultury i tam o tym wszystkim pogadać”; *FiW* I, 94.

lacionując dokonany mord, sprawiali wrażenie całkowicie pozbawionych poczucia, że zrobili coś strasznego. Biegli zdiagnozowali u jednego z nich brak poczucia winy oraz uderzający chłód uczuciowy, zaś u drugiego niedojrzałość emocjonalną, ze skłonnością do płaczu. To, że w przypadku ich charakterów współczucie ma wartość zerową, nie ulega żadnej wątpliwości, lecz niemożliwe jest, aby w ogóle nie cechowała ich złośliwość – wskazuje na to ogromna dysproporcja między korzyścią wejścia w posiadanie magnetowidu, a ogromem wyrządzonego zła. Jak wskazuje Wolniewicz, wprowadzie Schopenhauer rozumiał, że dla właściwej oceny czynu istotne jest widzenie proporcji między korzyścią i krzywdą, ale nie rozwinął zagadnienia. Wolniewicz ze swej strony podkreśla, że stopień świadomości tej proporcji zależy od właściwego danemu człowiekowi poczucia sprawiedliwości. W podanym przykładzie dysproporcja między korzyścią a krzywdą jest tak olbrzymia, że musimy uznać, iż u każdego ze sprawców brak zupełnie poczucia sprawiedliwości (sprawiedliwość ma u nich wartość zerową). Wolniewicz konkluduje: „Bylibyśmy teraz gotowi przyjąć następujący aksjomat antropologiczny: charakter całkowicie pozbawiony elementów sprawiedliwości i współczucia musi zawierać elementy złośliwości”¹⁵³. Oznacza to zatem zawsze $E \neq 1$, lecz filozof przyznaje, że nie potrafi uzasadnić tej tezy.

Przy okazji tych rozważań Wolniewicz przywołuje kwestię wrodzoności charakteru człowieka. Wola jest kwestią charakteru. Jeżeli ktoś ma złą wolę, oznacza to, że ma zły charakter. Wrodzoność charakteru wynika z jego zdeterminowania w zapisie DNA, czyli informacji genetycznej. Ten specyficzny niemal dla każdego człowieka układ materiału genetycznego powstaje w momencie poczęcia. Zła wola jest już zapisana w nitce kwasu dezoksyrybonukleinowego i ujawni się u odpowiednio do tego dojrzałego osobnika: „Układ nukleotydów, który w języku kodu genetycznego znaczy to samo, co w języku etnicznym Polaków znaczą słowa «zły charakter», nie jest żadną «zwykłą cechą ludzką». Jest to miłość zła,

153 FiW I, 119.

wpisana – nie przez ludzi, rzecz jasna – w chemiczny ustrój świata. To ów kod zawiera ją w sobie i transmituje coraz dalej i dalej”¹⁵⁴.

Wobec tego można rzec, że diabeł gnieździ się w kodzie genetycznym, a może w czymś całkowicie nieznanym, co jest przyczyną zaistnienia owego kodu. Należy tu wziąć pod uwagę nieskończone czeluście wszechświata zarówno w skali makro, jak i w skali mikro. Działa w nich jakaś złowroga i ciemna siła, którą można nazwać diabłem czy grzechem pierworodnym. Wolniewicz przywołuje pogląd amerykańskiego teologa kalwińskiego, Jonatana Edwards’a (1703–1758), który stwierdził, że skłonność ludzkości do zła jest stała, zatem jej przyczyna musi być wewnętrzna, tzn. znajdować się w naturze ludzkiej, jak też musi być bardzo potężna. W eseju *Epifania diabła* Wolniewicz pisze o zagadnieniu zła, jako o „jakiejs nowej formie samowiedzy”, o czymś, co ludzkość zaczyna sobie powoli uświadamiać. Piszą o tym niektórzy ze współczesnych autorów: Stanisław Lem, Aleksander Wat, Czesław Miłosz i inni, jednakże zawsze w postaci dopiero kiełkującej¹⁵⁵: „Cały ten ruch myśli zaczyna powoli skupiać się i krystalizować wokół pewnej idei bardzo starej, ale ukazującej się nam dzisiaj, u schyłku XX w., w całkiem nowym i odmiennym świetle: wokół idei diabła. (...) Nie udało mi się (...) przebić w rozważanej materii do takiej jasności pojęć, ani takiej stanowczości twierdzeń, jakich by ta materia wymagała. Niech więc czytelnik zechce potraktować te wywody jako jeszcze jedną z prób wyrażenia czegoś, co – dotąd dobrze nie nazwane – szuka sobie w naszej epoce adekwatnego dla siebie wyrazu. Nie jest przy tym szczególnie dziwne, że wysiłki takie podejmuje się dopiero i właśnie teraz. Wiek XX kończy się i pora na bilans. W rubryce «sprawy diabła» chcemy w tym bilansie odnotować, że był to wiek jego Wielkiej Epifanii”¹⁵⁶.

¹⁵⁴ FiW I, 217.

¹⁵⁵ Zauważmy w tym miejscu, że Wolniewicz uważa, iż w obecnych czasach uwiądu i swoistej degeneracji filozofii akademickiej rzeczywiste wielkie problemy filozoficzne podejmowane są przez pisarzy i poetów. Zob. FiW I, 208–209.

¹⁵⁶ FiW I, 208–209.

Słowo „epifania” w języku greckim oznacza „ukazanie się czegoś, objawienie się”. We wczesnym chrześcijaństwie „epifania” była to rocznica (szósty stycznia) objawienia się Bóstwa światu i obchodzona jako święto Bożego Narodzenia. Wolniewicz, na potrzeby swoich rozważań, nadaje terminowi „epifania” szersze znaczenie: „Otóż przez epifanię w naszym rozszerzonym znaczeniu będziemy rozumieć wszelkie objawienie się w świecie ludzkim czegoś, co jest spoza porządku tego świata; a przez ‘świat ludzki’ – po prostu ten, o którym piszą gazety”¹⁵⁷. Epifanię można wyrazić jako stosunek: „x jest epifanią y”. Pierwszy człon znajduje się w obszarze codziennego zwykłego doświadczenia człowieka, natomiast drugi znajduje się poza nim. Nie jest przy tym konieczne, choć możliwe, pojmowanie go teologicznie. Wolniewicz na gruncie platonizmu ujmuje to następująco: „rzeczy widzialne są epifanią niewidzialnych idei”, chociaż zaznacza, że sam Platon w miejsce „epifanii” używał terminu „paruzja”.

Idea diabła jest już trudniejsza do wyjaśnienia. Diabeł może być rozpatrywany jako pewien mit, czyli mniej lub bardziej fantastyczny zespół wyobrażeń, utrwalony tradycją, lub jako pewna konstrukcja teoretyczna, czyli pojęcie: „Mit i pojęcie są przy tym ze sobą blisko związane, trochę tak, jak wykres funkcji i jej wzór algebraiczny: pojęcie «diabła» rozjaśnia sens jego mitu, a mit ilustruje treść pojęcia, czyni ją łatwiej przyswajalną myślowo”¹⁵⁸. Diabeł jako mit występuje w religiach, lecz nie we wszystkich, np. nie występuje w mitologii greckiej. Wolniewicz zastanawia się, jak rozpoznać tę postać w czysto filologicznym sensie, tzn. bez przesądzenia o realnym istnieniu. Za mało użyteczne uznaje powiedzenie, że diabeł jest personifikacją zła. Po pierwsze, jest to zbyt szeroka charakterystyka, ponieważ nie każda postać będąca personifikacją jakiegoś zła jest diabłem, np. nie są diabłami wampiry czy starogermańskie Trolle. Po drugie, stosunek „personifikacji” jest trudny do określenia. Członem personifikowanym może być prawie wszystko,

¹⁵⁷ FiW I, 209.

¹⁵⁸ FiW I, 210.

mogą to być zjawiska, rzeczy, pojęcia, tendencje, siły, instytucje itp., o członie personifikującym natomiast „wiadomo tylko tyle, że jest to jakaś osoba – rzeczywista lub urojona – do której ów zupełnie nieokreślony człon personifikowany ma pozostawać w jakimś równie nieokreślonym stosunku «personifikowania». (W istocie jest to zapewne cała rodzina różnych stosunków, nieraz wzajemnie sprzecznych.)”¹⁵⁹. Po trzecie, należałoby chyba stwierdzić, że personifikowane przez diabła zło nie jest złem jakimkolwiek, tzn. nie można tak powiedzieć o każdym z osobna nieszczęściu, które nas spotyka, będącym niewątpliwie złem. Zło diabelskie to jakiś specjalny rodzaj zła.

Każdą religię wyraźnie spolaryzowaną na dobro moralne i zło moralne określa się mianem „dwubóstwa” lub diteizmu. Starożytny Iran jest kolebką wszelkiego diteizmu, którego religia wyróżniała dwie sfery – Królestwo Światłości, z panującym w nim Panem Mądrości i Królestwo Ciemności, z panującym w nim Duchem Zła. Idea ta przeniknęła najpierw do judaizmu (VI w. p.n.e.), później do chrześcijaństwa i islamu. Wyłącznie te religie zawierają ideę diabła. W przypadku, gdy brak ideowego tła diteizmu, złe istoty są szkodliwe tylko pod względem utylitarnym; są wprawdzie groźne i stanowią źródło nieszczęść i przykrości, lecz nie grzechu. Zdaniem Wolniewicza chrześcijaństwo jest diteizmem, ponieważ kluczowe jest tu uznanie istnienia dwóch nie-ziemskich Antagonistów. Píše on: „Nie jest ważne, czy owi dwaj nie-ziemscy Antagoniści są obaj odwieczni, czy może obaj powstałi z czegoś od nich wcześniejszego (...) czy wreszcie jeden stworzył drugiego, a ten się potem od niego uniezależnił, sprzeciwił mu i przeciwstawił. Nie ma też znaczenia, jakie w danej religii są prognozy owego antagonizmu: czy w końcu jeden pokona drugiego, czy też walka między nimi trwać będzie bez końca. (...) Znaczenie ma tylko, co jest teraz (...) obok Króla Niebieskiego władzę na ziemi ma Księżę Tego Świata, i ich antagonizm trwa”¹⁶⁰.

¹⁵⁹ FiW I, 211.

¹⁶⁰ FiW I, 213–214.

Pojęcie diabła jest ważniejsze od jego mitu. Podstawowa definicja sformułowana przez Wolniewicza brzmi następująco: „diabeł jest to miłość zła”¹⁶¹. Zgodnie z nią diabeł jest jakąś siłą kosmiczną, nie zaś osobą. Ta kosmiczna siła, niewiadomego pochodzenia, działa w ludziach i poprzez ludzi. W miłości zła wyróżnić można dwie składowe: czynną, jako pewne dążenie, i bierną, jako pewne doznawanie. Komponentem czynnym jest zła wola, czyli świadome dążenie do zła. Polega to na tym, że pomimo wiedzy, iż coś jest złe, dąży się do tego właśnie dlatego, że jest to złe. Biernym komponentem jest zła radość, czyli upodobanie zła, przejawiające się w radości z jego urzeczywistnienia. Wolniewicz proponuje tu następującą quasi-równość: miłość zła = zła wola + zła radość. Te dwa komponenty są ze sobą sprzężone i zależne od siebie, znak „+” oznacza sumę logiczną. Albowiem, jeżeli ktoś ma złą wolę, to odczuwa również złą radość, kto zaś odczuwa złą radość, ma też bez wątpienia złą wolę: „Nasza definicja stawia sprawę istnienia diabła od razu na realnym gruncie, choć jej oczywiście nie przesądza. Pytać, czy istnieje diabeł, to pytać, czy istnieje miłość zła: czy gdzieś we wszechświecie da się takie godne uwagi zjawisko zaobserwować”¹⁶². Powyższa definicja pozwala uzyskać następujący ciąg równoważności, ze względu na wzajemne sprzężenie komponentów miłości do zła: diabeł istnieje wtedy i tylko wtedy, gdy istnieje miłość zła; diabeł istnieje wtedy i tylko wtedy, gdy istnieje zła wola; diabeł istnieje wtedy i tylko wtedy, gdy istnieje zła radość. Uznanie którejkolwiek z formuł po prawej stronie równoważności oznacza uznanie istnienia diabła. Przyjmując np. aksjomatyczne założenie, że istnieje miłość zła, z przesłanek: diabeł jest to miłość zła oraz istnieje miłość zła, wynika teza: diabeł istnieje. Aby zakwestionować tę tezę, należałoby zakwestionować jedną z przesłanek.

Wolniewicz przewiduje, że oponenti mogą nie kwestionować aksjomatu: „istnieje miłość zła”, ale uznać, że diabeł w tym sensie nie jest żadną kosmiczną siłą; a zgadzając się, że istnieje w świecie

¹⁶¹ FiW I, 214.

¹⁶² FiW I, 214–215.

zła wola i zła radość, uznać, że są to po prostu zwykłe ludzkie cechy. Byłyby to, ich zdaniem, pospolite przypadłości człowieka, w tej definicji wyolbrzymione do demonicznych rozmiarów. Nasz filozof odpowiada, że zła wola i zła radość są cechami ludzkimi, lecz nie są wcale cechami „zwykłymi”: „Są to właśnie cechy demoniczne, a ich zwykłość w człowieku winna przejmować grozą”¹⁶³. Człowiek jako część tego wszechświata jest jego emanacją. Właściwe człowiekowi cechy wskazują również na cechy wszechświata, które tkwiły w nim zawsze, jeszcze przed pojawieniem się człowieka na ziemi, i będą także po jego zniknięciu. Cechy ludzkie stanowią manifestację odwiecznych sił i potencji, które właśnie w człowieku najwyraźniej dochodzą do głosu.

Odrzucenie aksjomatu, że istnieje miłość zła, oznaczałoby przyjęcie twierdzenia, że ani w świecie, ani też w człowieku nie ma żadnej miłości zła. Takie zakwestionowanie istnienia diabła prowadziłyby do dyskusji antropologicznej o najistotniejszych cechach ludzkiej natury. W dyskusji tej musiałyby dominować dwa wielkie stanowiska: meliorizm i pejoryzm antropologiczny. Byłaby to zatem debata wyznaczona przez pytanie, czy człowiek zawsze dąży do tego, co obiektywnie lepsze, a jedynie z powodu błędu czyni inaczej, czy też człowiek nie zawsze dąży do tego, co jest obiektywnie lepsze, nawet gdy ma pełną tego świadomość. Wolniewicz opowiada się oczywiście za drugim z tych stanowisk. Wskazuje, że miłość zła rzadko ujawnia się w ludzkim działaniu w postaci „chemicznie czystej”, tzn. zazwyczaj przeplata się z morzem głupoty, lenistwa, samolubstwa, nikczemności i innych tego typu cech; na przykład nikczemność jest wtedy cechą „zwykłą”, gdy służy czyjejs łatwo dostrzegalnej korzyści. Zachodzą jednak takie zdarzenia i czyny w dziejach ludzkości, o których można powiedzieć, że nastąpiła w nich kondensacja zła, czyli jakieś zło występuje w danym miejscu i czasie w ponad normalnym wymiarze, przekraczającym pojmowanie człowieka. Wolniewicz podkreśla, że miłość zła jest bezinteresowna, i to czyni ją miłością prawdziwą, ponieważ tylko

¹⁶³ FiW I, 215.

bezinteresowna miłość jest prawdziwą miłością. Nie można diabłu przypisać w żadnej mierze egoizmu, a przeciwnie – jego pobudki są całkowicie bezinteresowne, wolne od wszelkiego egoizmu, czyli kierowania się własnym interesem: „Od zła, które kocha, nie oczekuje żadnych namacalnych korzyści – poza tą jedną, jaką jest radość z jego widoku”¹⁶⁴.

Wolniewicz proponuje określenie „epifania zła” na oznaczenie każdego punktu kondensacji zła w różnych miejscach i chwilach. Epifanie diabła mogą być wielkie i małe. Nie należy jednak tych małych kondensacji zła uznawać tylko za jakieś „patologie” czy „aberracje”. Wolniewicz przywołuje fragment wypowiedzi Lema, odczuwającego z tego powodu niepokój i wątpliwości: „(...) moje zdziwienie i zmartwienie wywołuje fakt istnienia ludzi, którzy wy rządząją zło w sposób bezinteresowny i czerpią z niszczenia ludz kich losów, wartości i wytworów spore uciechy. (...) Odczuwam aurę niepokoju, że tu coś jest nie tak. (...) Zło bezinteresowne ist nieje i wcale nie opowiadam się przy Augustynie, że jest to brak dobra. Tam jest coś więcej – intencja, aktywna intencja”¹⁶⁵.

W przekonaniu Wolniewicza wiek XX był wielką epifanią diabła – „diabeł został spuszczoney z łańcucha”, a stało się to wraz z początkiem pierwszej wojny światowej (1 sierpnia 1914 r.). Ta ogromna dewaluacja życia ludzkiego przyczyniła się do wyłonienia komunizmu, narodowego socjalizmu, te zaś do drugiej wojny światowej i później aż do Czerwonych Khmerów. W dwudziestowiecznych epifaniach, takich jak Katyń czy Treblinka, najbardziej uderza ich „użyteczny bezsens”. Nie ma bowiem użytecznej dobrej odpowiedzi na pytanie, dlaczego to zrobiono. Poczucie irracjonalności jest tu pozorne. Wolniewicz przywołuje m.in. przykład zbrodni dokonanej w Katyniu. Wiosną 1940 r., gdy sytuacja polityczna i militarna Rosji jest nader niepewna i elementarny rozsądek nakazałby wstrzymanie się od wszelkich radykalnych działań, wydano rozkaz mord. „I wprost nie sposób odmówić sobie tej nieporównanej radości, jaką daje deptanie i traktowanie wszystkiego (...)

¹⁶⁴ FiW I, 220.

¹⁶⁵ S. Bereś, *Rozmowy z Lemem* (3), „Odra” 7–8, 1985, s. 35–36; cyt. za: FiW I, 216.

co leży przecież w zasięgu naszej ręki. Po co? *Just for the fun of it*, dla czystej przyjemności. Utylitarnie jest to bezsens, ale na tym polega właśnie chemiczna czystość epifanii diabła¹⁶⁶. Badacz, który chce odkryć cele i motywy, które panują w takich epifaniach, jest bezradny, gdy szuka ich czy to w kolejnych dokumentach archiwalnych, czy też w ustaleniach psychologii lub socjologii. Nowe dokumenty nie odkryją niczego nowego, tak jak z gruntu meliorystyczna psychologia czy socjologia. Wolniewicz wskazuje na teologię, która jedyna jest daleka od melioryzmu. W Wielkiej Epifanii XX wieku zwykłe miary ludzkie zostały przekroczone, wiadomo jedynie, że ujawniły się w niej jakieś ciemne siły wszechświata.

Wolniewicz wprawdzie rozważa pojęcie diabła, jednak nie stroni od języka właściwego opowieściom mitycznym. Przytacza m.in. pogląd Efrema z Edessy (306–373), jednego z mniej znanych Ojców Kościoła, który twierdził, że diabła cechuje wielka cierpliwość, że diabeł pracuje na długą metę. Potwierdzeniem słuszności tej tezy jest, wedle Wolniewicza, dość często obecnie spotykane stanowisko, że nie ma sensu dzisiaj ciągle przypominać Treblinki czy Katynia, bo to było dawno, a przecież należy myśleć o przyszłości. Jest to, zdaniem filozofa, głos diabła, szykującego się do kolejnej epifanii. Najgorsze jest to, że w przypadkach objawiania się diabła dobór naturalny wydaje się mu sprzyjać, czyli na poziomie genetyczno-molekularnym zjawisko narasta. W przypadku masowych czystek stalinowskich to miliony zwykłych ludzi brały aktywny udział w represjach milionów także zwyczajnych ludzi. Wolniewicz powołuje się na Czesława Miłosza, który zastanawiał się, z kogo składa się obecna ludność Rosji, skoro w latach terroru przeżywali

¹⁶⁶ FiW I, 221. Wolniewicz przytacza też znamienne wypowiedzi Andrzeja Werblana, rozważającego istotę stalinizmu: „Badacz staje bezradny wobec pytania o funkcjonalność stalinowskich represji, (ich funkcjonalność) w tym sensie, że nie można dociec celów i motywów, jakimi się powodowano. (...) Hipotezy zbiorowego, czy jednostkowego obłędu świadczą jedynie o naszej intelektualnej bezsilności wobec rozważanego zjawiska”; A. Werblan, *Stalinizm w Polsce*, Warszawa 1991, s. 68–69; cyt. za: B. Wolniewicz, *FiW I*, 221. Wolniewicz komentuje, że badacz staje bezradny, ponieważ szuka w niewłaściwym kierunku. Wolniewicz zgadza się także z poglądem Aleksandra Zinowiewa, że system stalinowski był „naturalnym produktem ludzkiej nikkzemności”; zob. *FiW I*, 203–204.

ci, którzy denuncjowali¹⁶⁷. Wolniewicz podsumowuje rozważania nad dwudziestowieczną Wielką Epifanią: „Po erupcjach złej woli, jakimi była Wielka Epifania naszego stulecia, dwa wnioski końcowe nasuwają się nieodparcie: (1) w naturze ludzkiej kryją się całe złoza zła i czekają gotowe, by coś wydobyło je na powierzchnię; (2) aby te złoza zgruntować, trzeba rozwijać teologię diabła, dziedzinę bardzo zaniedbaną”¹⁶⁸.

Wolniewicza rozważania nad problemem zła w naturze ludzkiej oparte są wyraźnie na Schopenhauera koncepcji wrodzoności charakteru: „Zgadzam się w pełni z Arturem Schopenhauerem, że charakter człowieka jest wrodzony i całkowicie niezmienny. W zbrodni przejawia się charakter”¹⁶⁹. Czyn zbrodniczy jest czynem diagnostycznym, nie pozostawiającym żadnych wątpliwości co do charakteru zbrodniarza. Przede wszystkim Wolniewicz wyprowadza dwa wnioski z Schopenhauera koncepcji charakteru. „Pierwszy jest natury teologicznej i brzmi: diabeł nie jest egoistą. (...) Diabeł wcale nie myśli o sobie i o swoim małym interesie: on myśli tylko o innych – jak by im najbardziej zaszkodzić. Całkiem bezinteresownie troszczy się o cudze zło, kierując się w tym dewizą: ‘nikomu nie pomóż, tylko szkodź każdemu ile możesz’. (...) W egoizmie nie ma złośliwości, ale w złośliwości nie ma też egoizmu. Jest ona w jakimś mrocznym sensie pobudką równie czystą jak współczucie, a przez to dla egoizmu równie trudną do pojęcia”¹⁷⁰. Drugi wniosek brzmi: „diabeł mieszka w nas”; zdaniem Wolniewicza, być może jeszcze ważniejszy, ponieważ ma charakter antropologiczny. Nie jest metaforą, lecz jest po prostu stwierdzeniem faktu, pierwiastkowym fenomenem antropologicznym. „Bezinteresowna nieżyczliwość istnieje. Co więcej jest to potężna siła – duchowa i społeczna – która jest emanacją jakichś ciemnych sił wszechświata. Taki jest goły fakt,

¹⁶⁷ Zob. FiW I, 221. Odniesienie Wolniewicza do: Cz. Miłosz, *Rok myśliwego*, Kraków 1991, s. 257–258.

¹⁶⁸ FiW I, 223.

¹⁶⁹ FiW II, 297.

¹⁷⁰ FiW I, 111.

a jego świadomość uwidacznia się u Schopenhauera w całej konstrukcji teoretycznej. Wszak uznaje się w niej złośliwość za jedną z trzech naczelnych sił w duszy ludzkiej; traktuje się ją tam jako co najmniej równorzędną z obu pozostałymi; i wreszcie bierze się ją – jak współczucie – za pewne *datum* ostateczne (...), którego już niczym dalej objaśniać nie można”¹⁷¹. Uciecha z czyjejsz szkody jest zjawiskiem często spotykanym, a Schopenhauer uznaje ją za zjawisko diabelskie. Jego zdaniem zawiść to jeszcze cecha ludzka, gdyż zawiera domieszkę egoizmu – czujemy zawiść, gdy ktoś ma coś, co nam jest także potrzebne; natomiast uciecha z czyjejsz szkody jest wolna od egoizmu i dlatego jest cechą diabelską. Wolniewicz w pełni zgadza się ze swoim mistrzem i powiada, że pod tym względem radość z czyjejsz szkody jest „czysta jak kryształ czarnego kwarcu”¹⁷².

Warto w tym miejscu jeszcze raz ukazać zasadniczą odmienność stanowiska Wolniewicza i stanowiska Kanta, na którego ten pierwszy tak często skądinąd się powołuje. Kant odrzuca możliwość czynienia zła dla samego zła. Mówi wprawdzie, że człowiek jest zły z natury (i jest to w naturze człowieka zło radykalne), na co wskazuje doświadczenie życia codziennego, ale zarazem przeczy, jakoby właściwość ta wynikała z samego gatunku człowieka, ponieważ wówczas byłaby konieczna. Kant uznaje istnienie w człowieku skłonności do zła, nie uznaje jednak istnienia zła diabelskiego. „Od zaataków różni się skłonność tym, że choć jest może wrodzona, to jednak wolno ją traktować tylko jako nabytą (gdy dobra) albo zawinioną (gdy zła)”¹⁷³. Człowiek ma w sobie skłonność do zła, polegającą na zdolności woli do odstępowania od prawa moralnego, czyli do postępowania sprzecznego z prawem moralnym. Ponieważ chodzi tu o wolność woli, zatem odstępstwa tego rodzaju Kant uznaje za przygodne, nie zaś za konieczne. Inaczej mówiąc, źródłem zła jest wolna wola, która może być zgodna ze skłonnością

¹⁷¹ FiW I, 112.

¹⁷² Tamże.

¹⁷³ I. Kant, *O obecności złego pierwiastka obok dobrego, czyli zło radykalne w naturze ludzkiej*, cyt. za: FiW II, 352.

do wyboru zła. Niemniej jednak człowiek nie jest istotą diabelską, ponieważ rozum zwalniający człowieka od prawa moralnego, byłby rozumem złośliwym, byłby czystą złą wolą. Sam sprzeciw wobec prawa byłby wówczas pobudką do działania. Jest to dla Kanta nie do przyjęcia: „Nawet najgorszy człowiek nie odrzuca prawa moralnego niejako buntowniczo, odmawiając mu posłuszeństwa. W człowieku tkwią bowiem zadatki moralne, dzięki którym prawo to narzuca się mu z nieodpartą siłą. I gdyby nie inne pobudki, uczyniłby z niego naczelną zasadę postępowania i samowystarczalny motyw dla woli: czyli byłby moralnie dobry”¹⁷⁴.

Uznanie możliwości istnienia w człowieku zła typu diabelskiego byłoby więc sprzeczne z całym kontekstem Kantowskich ustaleń. Kant pisze: „Zło w naturze ludzkiej nie jest złośliwością w ścisłym znaczeniu tego słowa: nie jest to usposobienie (podmiotowe źródło zasad), które ze zła jako zła czyniłoby sobie zasadę postępowania, bo wtedy byłoby diabelskie. Jest to raczej przewrotność, nazywana także złym sercem. Może współistnieć z ogólnie dobrą wolą i płynie z ułomności natury ludzkiej, która jest za słaba, by trzymać się raz przyjętych zasad”¹⁷⁵. Niemniej jednak Kant przy okazji omawiania zadatków dobra w naturze ludzkiej mówi o występkach, które dosłownie określa mianem „diabelskich”. Zadatki człowieczeństwa powodują, że stale porównujemy się z innymi, a to może prowadzić do zawiści i rywalizacji. I to właśnie niewdzięczność, zawiść czy radość z cudzej szkody są występkami diabelskimi, czyli takimi, które stanowią ideę jakiegoś maksimum zła, wykraczającego poza człowieczeństwo. Ale tego rodzaju przykłady nie wskazują na bezinteresowne czynienie zła, bo zły czyn jest tu np. skutkiem naszej zazdrości, więc jednak choćby z tego względu pozostaje w sferze ludzkiej. Wolniewicz nie może zgodzić się w tym aspekcie z Kantem, ponieważ nie zgadza się z twierdzeniem Kanta, że każdy człowiek ma sumienie. Ponieważ są ludzie pozbawieni sumienia, więc jest możliwe zło diabelskie w człowieku, czyli jest możliwe istnienie ludzi czyniących zło dla samego zła.

¹⁷⁴ Tamże; cyt. za: **FiW** II, 355.

¹⁷⁵ Tamże; cyt. za: **FiW** II, 356.

Zwrócono uwagę, że koncepcja Kanta zawiera pewien bardzo istotny brak. Barbara Skarga wskazuje, że rozważania Kanta nie przynoszą żadnego decydującego rozwiązania, nie dają odpowiedzi na pytanie, czym jest zło, jakie są jego źródła. „Wiemy tylko, że nie jest czymś dającym się wyjaśnić przez empirię. Pozostaje ono niezgłębione i niezgłębione są jego źródła. Tkwi gdzieś w nas, w samym rdzeniu naszego bycia, a może przed byciem, nie jako konieczność, ale wciąż realizująca się możliwość. Etyka odsyła nas natychmiast do metafizyki. Rozważania Kanta potwierdzają przekonanie, że tylko w przestrzeni tej ostatniej ma sens pytanie o zło jako takie”¹⁷⁶. Tyle tylko, że – i to jest zarzut Barbary Skargi – rozważania Kanta o złych skłonnościach, motywach woli itp. nie przybliżają nas do zrozumienia natury zła. Jako źródło zła Kant odrzuca zmysłowość, nie jesteśmy bowiem twórcami naszych upodobań, więc nie ponosimy za nie odpowiedzialności. Gdyby to zmysłowość była źródłem zła moralnego, to człowiek pozbawiony byłby pobudek z wolności, a wtedy byłby istotą czysto zwierzęcą. Źródeł zła moralnego nie należy szukać także w rozumie, ponieważ rozum odrzucający prawo moralne, byłby rozumem złośliwym, czystą złą wolą, a człowiek byłby istotą diabelską. Gdzie zatem można ich szukać? Skłonność do zła, powiada Kant, tkwi w ludzkiej naturze, lecz nie mamy do niej bezpośredniego wglądu, poznajemy ją poprzez przykłady sprzeczności wobec prawa. „Przykłady te nie pokazują jednak ani istoty tych skłonności, ani źródeł owego sprzeciwu. Istota ich leży bowiem w związku wolnej woli z prawem moralnym, a żadne z tych dwu pojęć nie ma charakteru empirycznego. Skłonność do zła poznaje się jedynie *a priori*, z samego pojęcia zła, jako dopuszczoną przez prawa wolności, a więc także powinności i odpowiedzialności”¹⁷⁷. Kant nie udziela zatem metafizycznej odpowiedzi na pytanie o istotę zła. Wolniewicz próbuje dać taką odpowiedź, twierdząc, że zło jest swoistą siłą kosmiczną ujawniającą się w działaniu m.in. poprzez ludzki wrodzony charakter.

¹⁷⁶ B. Skarga, *Kwintet metafizyczny*, Universitas, Kraków 2005, s. 101.

¹⁷⁷ I. Kant, dz. cyt.; za: FiW II, 355.

O wiele bliżej Wolniewiczowi w tej kwestii do omawianych już dwu psychologów: Jamesa Hillmana i Stevena Pinkera. Hillman wprost mówi o cechach diabelskich, których posiadaczem może być istota ludzka, wskazuje też na irracjonalność czynów psychopatów; Pinker zaś stałą skłonność do zła w człowieku uzasadnia biologicznie. Dla Hillmana zjawiskiem niepokojącym jest w szczególności irracjonalność wielu sprawców czynów zbrodniczych; mówi, że to, co popycha zbrodniarza do czynienia zła, zdaje się być czymś całkowicie niezrozumiałym z ludzkiego punktu widzenia. Hillman w swych rozważaniach określa ludzi posiadających cechy diabelskie jako ludzi pochodzących ze złego nasienia. Uznaje, że jakimś wyjaśnieniem czynów takich ludzi może być coś, co nazywa głosem demonicznym (*the demonic call*); głos ten skłania człowieka do czynienia zła dla samego zła, bez jakichkolwiek korzyści. Jako przykład człowieka opanowanego przez głos demoniczny Hillman podaje Hitlera, będącego bez wątplenia psychopatą, który całkowicie ogarnięty swoją wizją, uczynił z niej powołanie swojego życia¹⁷⁸. Właśnie psychopaci są owymi ludźmi ze złego nasienia. Zdaniem Hillmana są to osobnicy pozbawieni sumienia, a ich zbrodnie nie mają żadnego racjonalnego uzasadnienia. Ich działanie daje im satysfakcję z diabelskiego uczynku, z niszczenia i złośliwości¹⁷⁹. Morderstwa dokonywane przez psychopatów są często określane mianem bezsensownych, ponieważ są irracjonalne, a ich motywacja pozostaje całkowicie niejasna. Sens zbrodni znajduje się gdzieś poza ludzką sferą, poza ludzkim pojmowaniem. Hillman podaje przykład seryjnego mordercy, Ukraińca Andreja Czikałi, który zamordował około pięćdziesiąt osób. W czasie prze-

¹⁷⁸ „Materialism cannot explain the urge. Hitler did not institute his murder-based nation for economic gains. In fact, the diversion of infrastructure and effort, as his war was being lost, into killing camps cost him immeasurably more than the property confiscated and gold gained. Nor can material poverty account for the Bad Seed – or what Jack Katz, sociologist, calls the ‘drive toward deviance’ – even if oppressive conditions may well be a major contributing factor”; J. Hillman, *The Soul's Code*, wyd. cyt., s. 236.

¹⁷⁹ „The Bad Seed takes pleasure in malice, enjoying destruction”; tamże, s. 235.

słuchania mówił, że coś ponadludzkiego, coś z zewnątrz sprawiało, że zabijał¹⁸⁰.

Hillman mówi też o braku czegoś fundamentalnie ludzkiego, o jakiejś pustce w charakterze ludzi ze złego nasienia. Określa to mianem luki (*lacuna*). Chodzi tu o szczególny brak ludzkich uczuć¹⁸¹. Hillman mówi, że tę lukę braku dobra wypełniają inne cechy, takie jak impulsywność, krótkowzroczność, czyli chęć natychmiastowej gratyfikacji, niezmienność przekonań, ubóstwo emocjonalne, opóźnienie umysłowe, brak poczucia winy, wyrzutów sumienia itp. Najważniejszą i bardziej podstawową jest zimna nieobecność, całkowita niezdolność do współczucia i empatii do jakiegokolwiek żywej istoty¹⁸². Zaburzenia charakteru są kluczowe w diagnozach psychopatów i socjopatów. W tych przypadkach brakuje czegoś głębokiego, strukturalnego w charakterach morderców, sadystów czy oszustów. Ich czyny mają tendencję do regularnego powtarzania się, a ich konstytucja psychiczna wydaje się niereformo-

¹⁸⁰ „It was as if something directed me, something outside me, something supernatural. I was absolutely not in control of myself when I committed these murders, when I stabbed people, when I was cruel’. In his confession he repeated such phrases as: ‘I was in an animal fever and I remember some of my actions only vaguely. ... at the moment of the crime I wanted to tear everything. ... I don’t know what happened to me ... seized by an uncontrollable urge ... overwhelmingly drawn ... I started to shake. ... I was shaking violently. ... I literally started to shake...’ (...) The acorn appears not only as a guiding angel who warns, protects, counsels, urges, and calls. It also uses deadly force, as when it terrified Hitler and made him shake in the night...”; tamże, s. 238.

¹⁸¹ Hillman twierdzi, że teologia chrześcijańska określa taki brak mianem *privatio boni* – brakiem dobra; zob. także, s. 234. Należy jednak sprostować, że filozofia i teologia scholastyczna określenie *privatio boni* odnosiła do braku bytowego (zło jest brakiem bytu), nie zaś do braku (jakkolwiek pojętego) w naturze czy duszy człowieka.

¹⁸² „Something fundamentally human is missing. Your character, your personality inventory has a hole in you’re your crimes are not due so much to the *presence* of the shadow (since everyone is subject to that universal archetype), but rather to a specific absence, the lack of human feeling. (...) Other traits may fill in the absence: impulsiveness (the short fuse), shortsightedness (immediate gratification outweighs long-term consequences), repetitive rigidities, emotional poverty, stunted intellect, imperviousness to guilt and remorse (the Teflon shrug), projection and denial – all these are noted, but principal and more basic is that erotic lacuna, that cold absence, that inability to feel for into another living creature”; tamże, s. 234.

walna¹⁸³. Zbieżność stanowisk Wolniewicza i Hillmana jest wyraźna. Należy jednak zwrócić uwagę, że u Hillmana brak jest ontologicznego ujęcia problemu, w przeciwieństwie do Wolniewicza, który na ten aspekt kładzie duży nacisk.

Dość podobne jest stanowisko Pinkera. Twierdzi on, że w naturze ludzkiej niezmiennie tkwi zło, chociaż nie używa określenia „zło diabelskie”. Dzieje ludzkości można określić jako jedną wielką wojnę. Archeolodzy znajdują szkielety ludzkie okaleczone narzędziami stworzonymi wyłącznie do mordowania. Kanibalizm i przemoc sięgają co najmniej 800 tysięcy lat wstecz, do *Homo antecessor* – krewniaka neandertalczyka i współczesnego człowieka. Zabójstwa ludzi odbywają się na wiele sposobów: w wyniku wojen, konfliktów etnicznych, walk gangów, waśni rodowych, pojedynczych zabójstw. Nie chodzi tu tylko o ilość zabójstw, ale również sposoby ich dokonywania. Nasz gatunek cechuje pod tym względem „artystyczne okrucieństwo”. Istnieje niemal nieograniczony repertuar tortur wynaleziony i stosowany przez ludzkość w ciągu tysięcy lat historii¹⁸⁴.

Pinker przywołuje wypowiedź Stevena Jaya Gould’a, amerykańskiego paleontologa i popularyzatora ewolucjonizmu, interpretującego stanowisko psychologów ewolucyjnych, z którym to stanowiskiem sam Gould się nie zgadza: „Chyba najpopularniejsze spośród wszystkich wyjaśnień naszej zdolności do ludobójstwa powołuje się na biologię ewolucyjną – niefortunne źródło, które umożliwia nam ostateczną ucieczkę od pełnej odpowiedzialności moralnej. (...) Grupa wolna od ksenofobii i niewprawna w zabijaniu musi ulec innym grupom, wyposażonym w geny kodujące skłonność do takiej kategoryzacji i niszczenia. Szympanasy, nasi najbliżsi krewniacy, gromadzą się i systematycznie zabijają członków sąsiednich

¹⁸³ Szeroką charakterystykę psychiki i zachowań psychopaty daje Robert D. Hare, jeden z najwybitniejszych badaczy psychopatii; zob. R. D. Hare, *Psychopaci są wśród nas*, tłum. A. Skucińska, Znak, Kraków 2006. Popularne omówienie cech psychopatycznych znaleźć można w: J. Groth, *Kim jest psychopata*, „Charaktery”, sierpień 2006, s. 59–61.

¹⁸⁴ Zob. S. Pinker, *Tabula rasa. Spory o naturę ludzką*, wyd. cyt., s. 433.

grup. Być może zostaliśmy zaprogramowani do podobnych działań. Te przerażające skłonności zapewniały kiedyś przetrwanie grupom uzbrojonym tylko w zęby i kamienie. W świecie broni nuklearnej te niezmienione (i być może niezmiennie) dziedziczne motywy mogą doprowadzić do naszej zagłady (albo przynajmniej ściągnąć na nas straszne nieszczęścia) – ale nikt nie może nas winić za owe moralne słabości. To nasze przekłete geny uczyniły z nas stworzenia z krainy ciemności”¹⁸⁵. Gould nie zgadza się z ewolucyjnym wyjaśnieniem skłonności ludzi do zabijania, ponieważ wierzy, że pewne grupy ludzi są pacyfistami, należy więc odrzucić wszelkie wyjaśnienia wrodzonej skłonności do czynów dobrych i złych. W przeciwieństwie do niego Pinker, jako zwolennik ewolucyjnego wyjaśniania, twierdzi, że uznanie tego stanowiska nie jest wcale jednoznaczne z opowiadaniem się za niszczeniem i zabijaniem, a ponadto człowiek nie jest zwolniony z odpowiedzialności¹⁸⁶.

Innym przyrodnikiem, do którego odwołuje się Pinker, jest biolog ewolucyjny George Williams. Określa on świat przyrody jako „bardzo niemoralny”. Jakby antropomorfizując przyrodę, wskazuje, że dobór naturalny jest krótkowzroczny i bezlitosny. Jest to proces „maksymalizowania doraźnych, egoistycznych korzyści”. „Jakby nie dość było nieszczęść wywoływanych przez drapieżniki i pasożyty, przedstawiciele licznych gatunków nie okazują miłosierdzia własnym pobratymcom. Dzieciobójstwo, bratobójstwo i gwałt występują u wielu zwierząt. Niewierność jest powszechna nawet wśród gatunków, w których samce i samice łączą się w stałe pary. Kanibalizm zdarza się u wszystkich gatunków, które nie są wyłącznie roślinożerne. U większości gatunków zwierząt śmierć w walce jest bardziej powszechna niż w najbardziej niebezpiecznych miastach amerykańskich”¹⁸⁷. Pinker akceptuje tego rodzaju wyjaśnienia, uznając tym samym, że obecne w człowieku zło rozwijało się w procesie ewolucji. Być może Bogusław Wolniewicz uznałby,

¹⁸⁵ Tamże, s. 187.

¹⁸⁶ Tamże, s. 188.

¹⁸⁷ Tamże, s. 238–239.

że tym, co przejawiało się w procesie ewolucji, rozwijając ludzką skłonność do zła, jest owa siła obecna odwiecznie gdzieś w mrokach wszechświata.

b. Problem teodycei

Problem zła wiązany jest, szczególnie w tradycji chrześcijańskiej, z problemem Opatrzności Bożej. Skoro Wolniewicz twierdzi, że zło jest jakąś siłą kosmiczną działającą w ludziach i poprzez ludzi, to nie może nie odnieść się do podstawowego zagadnienia teodycei, czyli do problemu, jak pogodzić obecność zła w świecie z obecnością w nim Boga-Stwórcy¹⁸⁸. Nasz filozof podjął ten problem, poddając analizie poglądy francuskiego filozofa Pierre'a Bayle'a (1647–1706). W artykule *Krytyka teodycei u Bayle'a*¹⁸⁹, filozof rozważa problem zła w świecie pod kątem zasadności krytyki źródła zła w ujęciu teologii chrześcijańskiej. Wedle Wolniewicza problem teodycei można wyrazić w pytaniu: „Czy idea Boga – jako bytu rozumnego i w swej wiedzy, mocy oraz sprawiedliwości nieskończonego – da się pogodzić z obrazem świata, w którym istnieje i pleni się zło?”¹⁹⁰. Próby udzielenia odpowiedzi rodzą aporie, znane już od czasów starożytnych, a po raz pierwszy sformułowane przez Epikura. Wiedza Boga byłaby ograniczona, gdyby nie widział On istniejącego w świecie zła. Bóg dostrzegający zło, ale nie przeciwdziałający mu, akceptowałby zło, a wówczas nie można by mówić o Bogu sprawiedliwym. Natomiast Bóg dostrzegający i akceptujący zło, nie byłby wszechmocny. Chrześcijańska teodycea milcząco zakłada, że Bóg nie jest ograniczany niczym, z wyjątkiem reguł logiki, a zatem wskazane trudności odnoszą się i do niej.

¹⁸⁸ Teodycea jako odrębna dyscyplina filozoficzna jest dziełem G. W. Leibniza, który w dziele *Teodycea. O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*, wydanym w 1710 roku, podjął się wykazania, że absolutna wszechmoc, mądrość i dobroć Boga nie pozostają w sprzeczności z ludzkim doświadczeniem zła. Nazwę „teodycea” Leibniz utworzył z dwu słów greckich: *Theós*, czyli Bóg, i *dike*, czyli sprawiedliwość.

¹⁸⁹ Artykuł po raz pierwszy ukazał się w „Edukacji Filozoficznej” 19, 1995. Przedruk w: *FiW* II, 84–108.

¹⁹⁰ *FiW* II, 85.

Poszukując źródeł zła w świecie, należy najpierw odróżnić zło cierpienia, czyli zło fizyczne, od zła grzechu, czyli zła moralnego. Nie można utożsamiać zła moralnego i zła fizycznego¹⁹¹. Cierpienie nie jest grzechem, a grzech nie jest cierpieniem, zatem rozważania na gruncie teodycei w obu przypadkach muszą przebiegać inaczej. Dlatego w ramach teodycei przyjmuje się, że zło fizyczne jest wprawdzie dziełem Boga, lecz jest jedynie pozorne, można je porównać do cierpienia pacjenta w trakcie kuracji medycznej. Natomiast zło moralne jest złem rzeczywistym, ale uznaje się, że nie jest ono dziełem Stwórcy. Wolniewicz rozważa wyłącznie ten drugi przypadek zła, którego twórcami są ludzie, pomija natomiast teorię zła fizycznego jako braku dobra, gdyż uznaje ją za „czystą sofistykę”; dla niego bowiem zło ma charakter realny. Teza, że zło fizyczne nie ma charakteru bytowego, lecz jest jedynie brakiem bytowym, mianowicie brakiem dobra, wywodzi się od Platona i Arystotelesa, a przejęta została w wersji platońskiej przez św. Augustyna, a w wersji arystotelesowskiej przez św. Tomasza z Akwinu i późniejszą scholastykę. W teologii chrześcijańskiej jest więc ona zasadniczo wpisana w arystotelesowsko-tomistyczną koncepcję bytu. Wybitny polski tomista Mieczysław A. Krąpiec tak wyjaśnia ten aspekt: „Teoria braku, jak i każda inna teoria filozoficzna, suponuje swoistą koncepcję struktury rzeczywistości – bytu. Jeśli przyjmujemy arystotelesowską, uzasadnioną, koncepcję bytu złożonego z materii i formy, a także Tomaszową koncepcję złożenia z istoty i istnienia, czyli – najogólniej mówiąc – z czynników różnorodnych, samodzielnie niepełnych, konstytuujących sobą szereg złożań bytu substancjalnie jednego, z elementów układających się w relacje: aktu i możliwości, to każdy składowy element doskonalszy jest możliwością, a każdy element doskonalszy jest aktem, zwanym w języku arystotelesowskim formą. (...) Zakładając taką właśnie teorię bytu (...) brakiem przede wszystkim «nazwiemy» «nieobecność jakiejś formy w podmiocie zdolnym ją posiadać» (...). «Nieobecność

¹⁹¹ Wolniewicz nazywa także zło fizyczne złą dola, a zło moralne złą wolą; zob. **FiW II**, 86.

formy» (...) znaczący tyle, co «nieistnienie» takiego elementu składowego w podmiocie, który przysługuje w jakimś aspekcie danemu podmiotowi”¹⁹².

Takie właśnie ujęcie Wolniewicz uznaje za pustą sofistykę. Zauważmy w tym miejscu, że ta prywatywna teoria zła była od dawna krytykowana, głównie w nurtach filozoficznych nie związanych z tomizmem, np. przez Maxa Schelera, ale także w ramach filozofii i teologii chrześcijańskiej. Katolicki filozof i teolog tak oto ujmuje tę kwestię: „Zło istniejące realnie w rzeczach, nie zawsze posiada formę braku. Często jest ono pozytywną deformacją struktury, charakterystyczną np. dla raka czy różnego typu zakażeń. Zło może również przybrać postać pozytywnego działania, prowadzącego w mniejszym lub większym stopniu do zniszczenia rzeczy. Jednostkowy byt w momencie zaistnienia jest ontycznym dobrem, później jednak często jest «skażony» złem. Wtórny charakter zła odnosi się zarówno do porządku fizycznego, jak moralnego”¹⁹³. Zauważmy, że jest to zakwestionowanie prywatywnej teorii zła zarówno w odniesieniu do zła fizycznego, jak i do zła moralnego. Wydaje się bowiem, że skoro zło moralne ma zawsze wymiar realny (realnego czynu lub postawy), to także zło fizyczne musi mieć w jakiejś przynajmniej mierze rzeczywisty charakter bytowy, a nie tylko stanowić jakiś aspekt negatywny bytu.

Wedle Wolniewicza zło jest realną siłą, ale przejawia się poprzez człowieka – jego myśli i uczynki. Dlatego główną uwagę poświęca on problemowi zła moralnego, czyli zła ujawniającego się w czynach człowieka. W tym aspekcie bowiem realność zła jawi się w sposób empiryczny – zło jest realizowane i doświadczane przez człowieka jako realna i pozytywna przeciw-wartość: „Według teodycei Bazyliańsko-Augustiańskiej zło grzechu nie jest dziełem Stwórcy, lecz dziełem człowieka jako istoty obdarzonej wolną

¹⁹² M. A. Krąpiec, *Dlaczego zło? Rozważania filozoficzne*, Redakcja Wydawnictwa KUL, Lublin 1995, s. 56.

¹⁹³ S. Kowalczyk, *Zło – problem czy tajemnica? Próba syntezy aspektów filozoficznych i teologicznych*, w: B. Bejze (red.), *Strefy współczesnej wiedzy o Bogu*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1977, s. 474.

wolą i przez to w swych czynach od Stwórcy niezależnej. Aby móc czynić dobro, człowiek musi być wolny. Ale będąc wolny, może też czynić zło. Tak więc możliwość czynienia dobra pociąga za sobą możliwość czynienia zła. Dobro bez zła istnieć nie może¹⁹⁴. Takie wyprowadzanie zła moralnego z wolnej woli jest, zdaniem Wolniewicza, nieuprawnione. Wykazując to, Wolniewicz odwołuje się do argumentacji Bayle'a¹⁹⁵. Jak wskazuje Bayle, tradycyjna teodycea myli się, uznając, że sama wolność może być wyjaśnieniem istnienia zła moralnego. To prawda, że człowiek jest wolny, więc może czynić zarówno dobro, jak i zło, ale przecież możliwość czynienia zła nie implikuje istnienia zła. Bayle kwestionuje zatem tezę, że skoro ludzie mają zdolność do czynienia zła, to ludzie czynią zło. Bayle argumentuje, że zbawieni w raju obdarzeni są wolną wolą, a mimo to nie grzeszą. W życiu doczesnym ludzie prawi, czyli tacy, którzy są obdarzeni łaską Ducha Świętego, kochają Boga i nie czynią zła, lecz czynią dobro. Bayle zauważa, iż nie są wcale do tego zmuszeni, ich miłość do Boga jest czysta i szczerą. Wyprowadza z tego następujący wniosek: w mocy Boga jest, bez naruszania wolności swojego stworzenia, skłonienie ich do dobra poprzez obdarzenie ich łaską bożą¹⁹⁶.

Rozważania Bayle'a dotyczą, uważa Wolniewicz, kluczowego problemu teodycei, gdyż: „Argument z wolności opiera się na założeniu, że wolność implikuje możliwość grzechu. To naczelne założenie samo nie budzi wątpliwości ani u nas, ani u Bayle'a”¹⁹⁷. Prawdą jest, że wolność implikuje możliwość grzechu; inaczej mówiąc, kto jest wolny, może też grzeszyć. Jednakże w argumentacie

¹⁹⁴ FiW II, 86.

¹⁹⁵ Zob. FiW II, 90–91. Bayle przeprowadza krytykę w swym *Słowniku historyczno-krytycznym* (1695–1697).

¹⁹⁶ Wolniewicz cytuje m.in. taki oto fragment ze *Słownika* Bayle'a: „Czy nie znaczy (...), że nie naruszając wolności swojego stworzenia Bóg może je skierować niechybnie ku dobru? Tak więc grzech nie stąd bynajmniej się bierze, że Stwórca nie mógł mu zapobiec, nie pozbawiwszy swego stworzenia wolnej woli. Trzeba zatem szukać innej przyczyny. Trudno też pojąć, jak Ojcowie Kościoła mogli nie widzieć słabości swej repliki, a ich oponenti z niej nie skorzystać”; FiW II, 91.

¹⁹⁷ FiW II, 91.

z wolności wychodzi się poza to naczelne założenie, utrzymując, że wolność implikuje faktyczne występowanie grzechu. Jest to błąd, ponieważ jest niezgodne z prawem logiki: faktyczność wprawdzie implikuje możliwość (co jest faktyczne, jest możliwe), jednak możliwość nie implikuje faktyczności (z tego, że coś jest możliwe, nie wynika, że jest faktyczne). Wolniewicz pisze: „Z tego, że mogłem ukraść, nie wynika przecież, że faktycznie ukradłem”¹⁹⁸. Bayle ilustruje ten problem, podając przykład zbawionych, którzy są wolni, a mimo to nie grzeszą, a więc w tym przypadku implikacja: „kto jest wolny, ten grzeszy” nie zachodzi. Wolniewicz zauważa, że zachodzi odwrotność tej implikacji, czyli nie zgrzeszy ten, który nie jest wolny¹⁹⁹. Zasadna jest także teza, że tylko ten grzeszy, kto mógł również nie zgrzeszyć, a zatem nikt nie musi grzeszyć, chociaż każdy może²⁰⁰.

Wolniewicz podkreśla jednak, że krytyka Bayle’a nie godzi w cały argument z wolności, lecz tylko w jedną z jego przesłanek, która z możliwości zaistnienia zła implikuje jego faktyczne istnienie. Wystarczy zauważyć, iż rzeczywiście standardowe rozumienie możliwości wyklucza prawdziwość tej przesłanki, jednakże implikacja ta okaże się zasadna, gdy weźmiemy pod uwagę szczególną naturę zła: „zło ma taką siłę sprawczą, taką plenność, że już sama jego możliwość powoduje jego faktyczne pojawienie się. W tym szczególnym przypadku reguła wnioskowania *a posse ad esse*, choć generalnie błędna, zatem obowiązuje. Zło powstaje samorzutnie i pełni się wszędzie niczym spiętrzona woda: uchylić śluzy – i płynie. Gdzie jest możliwość zła, tam jest też ono samo”²⁰¹. Zło cechuje się więc wyjątkową plennością i rozlewnością. Wolniewicz zauważa, że w przypadku dobra nie wysuwano jak dotąd implikacji, że z możliwości zaistnienia dobra wynika jego faktyczne istnienie. Zwraca to naszą uwagę na istotną nierównomierność dynamiki dobra i zła w rzeczywistości świata: „Ta asymetria wskazuje,

198 FiW II, 90–91.

199 Zob. FiW II, 94.

200 Zob. FiW II, 95.

201 FiW II, 95.

że dobro ma mniejszą dynamikę niż zło. Jest to fenomen, na który zwracano uwagę już wielokrotnie i z wielu stron²⁰². Wolniewicz wymienia wśród tych, którzy dostrzegali tę większą dynamikę zła, św. Jana²⁰³, Senekę²⁰⁴, XVIII-wiecznego teologa amerykańskiego Jonatana Edwardsa²⁰⁵ oraz Kanta²⁰⁶.

Ze współczesnych myślicieli o asymetrii dobra i zła wyraźnie mówi Lem²⁰⁷. Wprawdzie ma on na uwadze przede wszystkim zło fizyczne, ale Wolniewicz uznaje, że jego stanowisko dobitnie wyraża asymetrię dobra i zła. Wolniewicz podkreśla przy tym, że oba typy zła są ze sobą związane, jako że „wszelkie zło moralne żywi się cierpieniem”²⁰⁸. Lem wskazuje, że konstrukcja świata nieporównywalnie bardziej sprzyja destrukcji niż tworzeniu, łatwiej jest w nim dręczyć niż uszczęśliwiać, łatwiej zabić, niż ożywić, łatwiej roztrząsać na kawałki dowolny przedmiot, lecz nieporównywalnie trudniej jest go odtworzyć, co opisuje drugie prawo termodynamiki, czyli sama przyroda świata. Znamienne są słowa Lema: „Nawet Pan Bóg rozkłada ręce”²⁰⁹. Wolniewicz zauważa, iż podobną myśl wyrażali, w innej oczywiście stylistyce, manichejczycy: w ich wy-

202 **FiW II**, 96.

203 Chodzi o cytowaną już frazę: „cały (...) świat leży w mocy Złego”; 1 J; 5, 19.

204 Wolniewicz przytacza, we własnym tłumaczeniu, następującą myśl Seneki z dziełka *O gniewie*: „Trzeba nieustannych wysiłków przeciw złu, co szerzy się i pełni – nie by znikło, lecz by nie zwyciężyło”; **FiW II**, 96.

205 Wolniewicz odsyła do jego dzieła: *The Great Christian Doctrine of Original Sin* z 1758 r., które zostało wznowione w 1970 r. pod tytułem *Original Sin* (Yale University Press, New Haven); zob. **FiW II**, 96. W krótkiej nocie do własnego przekładu rozważań Kanta o złu radykalnym Wolniewicz cytuje następujące zdanie Edwardsa: „Powszechna i ciągła występność rodzaju ludzkiego dowodzi, że jej [= złej woli] przyczyna jest stała; że przyczyna ta jest wewnętrzna, w naturze ludzkiej; i że jest to przyczyna bardzo potężna”; **FiW II**, 363.

206 Wolniewicz odsyła do swego tłumaczenia fragmentu z dzieła Kanta *Religia w obrębie samego rozumu*, zatytułowanego *O obecności złego pierwiastka obok dobrego, czyli zło radykalne*, na który powoływaliśmy się już wielokrotnie; zob. **FiW II**. 343–361.

207 Wolniewicz odsyła do wywiadu: S. Bereś, *Rozmowy z Lemem* (5) „Odra” 10, 1985; zob. **FiW II**, 96–97.

208 **FiW II**, 97.

209 **FiW II**, 97.

obrażeniach uderzająca jest statyczność czy bierność Dobra w porównaniu ze Złem²¹⁰.

Filozof twierdzi, że implikację „jeżeli ludzie mają zdolność do czynienia zła, to ludzie czynią zło” można rozsądnie uzasadniać jako tę, która wyraża naturę zła oraz zawierającego je świata, jednak rodzi to nowe i jeszcze trudniejsze problemy dla usprawiedliwienia Boga. Zagadnienie źródła zła w świecie zmienia się w problem większej dynamiki zła niż dobra. Takie postawienie kwestii sprawia, że argument z wolności jest bezzasadny, ponieważ nie widać związku między przewagą zła a wolnością woli człowieka. Drugi problem dotyczy celu tworzenia świata, w którym skłonność do zła jest dominująca i tendencja ta wpisana jest w samą konstrukcję świata. Teodycea chrześcijańska boską moc ogranicza jedynie regułami logiki i próbuje wykazać, że to właśnie logika czyni nieprawdopodobnym stworzenie takiego świata, w którym byłyby obdarzone wolnością istoty skończone, a zarazem nie byłyby zła moralnego. Według teodycei świat taki byłby wewnętrznie sprzeczny, zaś krytyka Bayle’a odrzuca tę sprzeczność, wskazując na ewentualność obdarzenia przez Stwórcę ludzi łaską bożą bez pozbawiania ich wolności.

Wolniewicz jest przekonany, że kluczowe dla odrzucenia krytyki Bayle’a jest pojęcie możliwości, które zastosujemy do argumentu z wolności. Wolność jest jakiegoś rodzaju możliwością, którą można jednak rozumieć na różne sposoby. Bayle wydaje się opowiadać za standardowym rozumieniem możliwości, czyli takiej, która nie zakłada żadnej faktyczności. Jednakże możliwość może być także pojmowana „niestandardowo”. Wolniewicz wskazuje na

²¹⁰ Wolniewicz cytuje fragment z klasycznego dzieła Hansa Jonasa: „Z dwojga przeciwnych sobie żywiołów tylko Ciemność jest czynna samorzutnie; Światłość zostaje wytrącona ze swego stanu spokoju i zmuszona do działania jedynie przez napaść tamtej. (...) Pierwotnie obie istniały obok siebie całkiem niezależnie: Światłość, jak najdalej od uznawania Ciemności za wyzwanie, nie pragnęła niczego prócz zachowania tej separacji. W swojej autarkii Światłość ma za naturalne owo głębokie rozdwojenie bytu, a także obecność szalejących w ich własnym obrębie Ciemności – dopóki szaleją tylko we własnym” ; H. Jonas, *Gnostic Religion*, Boston 1958, s. 211–212. Cyt. za: *FiW II*, 97–98.

Diodora Kronosa (IV w. p.n.e.), który głosił, że „możliwe jest tylko to, co jest lub będzie.” Takie rozumienie możliwości określane jest jako „Diodorowe”, zaś współczesny filozof i logik Georg Henrik von Wright (1916–2003) określa je mianem prospektywnego, jako że orzekanie o jakiejś możliwości zawsze odnosi się do przyszłości. To niestandardowe pojmowanie możliwości implikuje jakąś faktyczność terażniejszą bądź przyszłą. Wówczas wyrażenie „może zgrzeszyć” oznacza: „zgrzeszył lub zgrzeszy”. Von Wright wskazuje tu także na równoważną „Diodorowej” metafizyczną „zasadę Pełni”, głoszącą, że wszystko, co jest możliwe, kiedyś się wydarzy. Zgodnie z wymienioną zasadą to, co nigdy się nie wydarzy, nie jest możliwe. Gdyby zatem grzech miał nigdy nie zaistnieć, to nie byłby możliwy, co z kolei wykluczyłoby wolną wolę, zgodnie z naczelnym założeniem teodycei: ktokolwiek jest wolny, może zgrzeszyć. Krytyka Bayle’a wciąż jednak jest zasadna, gdyż zgodnie z zasadą Pełni, zbawieni, którzy są wolni, musieliby prędzej czy później zgrzeszyć. Wolniewicz proponuje w tym miejscu własne rozumienie możliwości, będące czymś pośrednim między rozumieniem standardowym i „Diodorowym”. Określa je mianem „pseudo-Diodorowego” i charakteryzuje następująco: „Jeżeli coś może się zdarzyć, to coś podobnego już się faktycznie zdarzyło lub zdarzy”²¹¹. Jakakolwiek nieurojona możliwość, a zatem i grzech, musi jakoś ujawnić swoją obecność w świecie. Jeżeli każdy może zgrzeszyć, to oznacza, że musi znaleźć się ktoś, kto faktycznie zgrzeszył lub zgrzeszy. Możliwość oznacza wolność, zło istnieje ze względu na istnienie wolności. Zawsze więc znajdzie się ktoś, kto zgrzeszy, ale ta konieczność nie dotyczy nikogo osobiście.

Człowiek posiada więc możliwość grzechu. Odnoszenie możliwości czynienia zła do ludzkiej natury opiera się na pojęciu „tożsamości natur” i zasady predykcji. Tożsamość natur opiera się na idei, którą Wolniewicz formułuje następująco: „Dwa przedmioty są tej samej natury, gdy tkwią w nich te same możliwości. (...) jeżeli dwa przedmioty są tej samej natury, to cokolwiek da się sensow-

²¹¹ FiW II, 101.

nie (choć niekoniecznie prawdziwie) rzec o jednym, to da się równie sensownie (choć niekoniecznie prawdziwie) rzec i o drugim”²¹². Zasada predykcji obowiązuje dla przedmiotów tej samej natury. Bayle krytykując teodyceę, wskazuje na zbawionych i nie grzeszących. Jednakże nie są oni tej samej natury, co grzeszni ludzie śmiertelni; stąd ci drudzy różnią się od tych pierwszych możliwościami. Wolniewicz wskazuje, że taka obiekcja jest chybiona, zaś na gruncie samej teodycei jest mowa nie tylko o zbawionych, lecz również o potępionych, także nieśmiertelnych. Zatem wystarczające dla uzasadnienia twierdzenia, że świat bez grzechu jest nie do pomyślenia, wystarcza to, że piekło nie jest puste. Potępieni to grzesznicy „zatwardziali”, którzy grzeszą nieustannie. Zaś brak jakiegokolwiek skruchy z ich strony i zacięta bezsilna nienawiść jest ich piekłem²¹³. Piekłem nie jest natomiast coś „w rodzaju więzienia z torturami, z Bogiem miłosiernym w roli oprawcy”²¹⁴. Wolniewicz zdecydowanie odrzuca wyobrażenie, że w piekle przebywają grzesznicy, którzy po niewczasie zrozumieli swoje błędy, których już teraz nie mogą naprawić. „Oni niczego nie żałują – poza tym, że nie zwyciężyli. W piekle nikt nie przebywa wbrew własnej woli”²¹⁵. Nie ulega wątpliwości, że w tym miejscu filozof ma na myśli tych, którzy są ze „złego nasienia”, czyli mają wolę diabelską.

Wolniewicz jest racjonalistą. Znaczy to m.in. tyle, że uznaje wyłącznie rozważania spełniające kryteria poprawności logicznej. Cała jego analiza problematyki teodycei oparta jest na uznaniu tezy o wrodzoności ludzkiego charakteru oraz na podanej wyraźnie definicji możliwości, różnej od definicji standardowej. Przyjęcie takiego właśnie punktu wyjścia prowadzi Wolniewicza drogą logicznych przekształceń do wniosku o konieczności istnienia zła w prze-

²¹² **FiW** II, 103–104.

²¹³ Zob. **FiW** II, 106–107.

²¹⁴ **FiW** II, 107.

²¹⁵ **FiW** II, 107. Wolniewicz powołuje się w tym miejscu na Josepha Ratzingera, późniejszego papieża Benedykta XVI: „Niebo Chrystusa opiera się na wolności, pozwalającej potępionym chcieć własnego potępienia”; J. Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne*, tłum. M. Węclawski, Warszawa 1986, s. 237.

strzeni ludzkiego doświadczenia. Grzesznicy muszą istnieć zgodnie z prawami logiki, wolność woli człowieka jest barierą, której wszechmoc Boga przekroczyć nie może²¹⁶. Zło jest więc z konieczności wpisane w kontekst świata, ale uzasadniając tę konieczność, Wolniewicz nie odnosi się do kwestii pogodzenia dobroci Boga ze złem świata, jak to czyniła klasyczna teodycea, lecz wykazuje, że świat bez zła byłby światem nielogicznym.

c. Problem człowieka

Zauważmy, że problem zła jest rozważany przez Wolniewicza zarówno na płaszczyźnie ontycznej, jak i na płaszczyźnie antropologicznej, jednak dominuje ten drugi aspekt. Dla filozofa rzeczywistym problemem jest problem człowieka – jego natury, charakteru, wolnej woli. To w kontekście antropologicznym jawi się przerażająca kwestia zdolności człowieka do czynienia zła. Dlaczego człowiek jest zdolny do czynów złych? Czy Wolniewicz podaje wyjaśnienie, które rzeczywiście pozwala nam zrozumieć problem? Spróbujmy raz jeszcze odwołać się do poglądów dwu omawianych już psychologów: Stevena Pinkera i Jamesa Hillmana.

Pinker sądzi, że ustalenia nauk biologicznych pomogą w wyjaśnieniu problemu czynienia zła przez człowieka; skłonność i zdolność do czynienia zła ufundowane są w naszej konstytucji biologicznej. Zdaniem Pinkera neuropsychologia poznawcza podważa obecność ducha w maszynie, a także doktrynę szlachetnego dzikusa. Fizyczna struktura mózgu jest genetycznie ukształtowana i cechuje się pewnymi prawidłowościami geometrycznymi. Ilość istoty szarej może się różnić u poszczególnych ludzi i odpowiada ona za wnioskowanie i zdolności językowe, a także myśli, uczucia, zachowania. Ponadto, uszkodzenie płatów czołowych mózgu może wyzwać zachowania agresywne w człowieku, który dotąd agresywny nie był. Przykładem są ludzie, którzy we wczesnym dzieciń-

²¹⁶ Zob. FiW II, 107–108.

stwie doznali uszkodzenia przyśrodkowej i przedniej kory przedczołowej, i z tego powodu w dorosłym życiu mieli trudności z rozwiązywaniem najprostszych problemów moralnych, pomimo normalnego poziomu inteligencji²¹⁷. Pinker ilustruje to przykładami: „Dziewczynka, która w wieku piętnastu miesięcy została potrącona przez samochód, wyrosła na nieposłuszne dziecko, które lekceważyło kary i kompulsywnie kłamało. Jako nastolatka popełniała drobne kradzieże w sklepach, okradała rodziców, nie miała przyjaciół, nie okazywała współczucia ani żalu i wykazywała niepokojąco słabe zainteresowanie własnym dzieckiem. Drugim pacjentem był młody mężczyzna, który utracił podobną część mózgu wskutek guza, jaki wykryto u niego, kiedy miał zaledwie trzy miesiące. On także wyrósł na człowieka pozbawionego przyjaciół, leniwego, skłonnego do popełniania kradzieży i wybuchowego”²¹⁸. Tego rodzaju nieprawidłowości nie są tylko rezultatem urazów, lecz mogą być wrodzone: „Umysły ludzi, którzy przychodzą na świat z układem odmiennym od typowej topografii mózgu, (...) działają inaczej niż umysł przeciętnego człowieka”²¹⁹. Wyniki badań mózgu zbrodniarzy dostarczają właśnie danych dotyczących ich specyficznej budowy mózgu, a mianowicie jednostki antyspołeczne mają zazwyczaj mniejsze i mniej sprawnie funkcjonujące płaty przedczołowe. Ta część mózgu jest odpowiedzialna za podejmowanie decyzji, a także za hamowanie impulsów. Skoro budowa anatomiczna mózgu, czyli jego „makrocechy”, z całą pewnością nie kształtują się pod wpływem bodźców zmysłowych, to zasadne jest twierdzenie, że cecha niekontrolowanej agresji nie może być w pełni nabyta²²⁰.

²¹⁷ Zob. S. Pinker, *Tabula rasa*, wyd. cyt., s. 72–73.

²¹⁸ Tamże, s. 152.

²¹⁹ Tamże, s. 73.

²²⁰ Zob. tamże, s. 73–74. Zauważmy na marginesie, że tezę o dziedziczeniu skłonności do czynienia zła głosił słynny włoski psychiatra i kryminolog Cesare Lombroso (1835–1909). Stworzył koncepcję wrodzonych cech przestępczości, które nie są zależne od środowiska. Uważał, że „urodzonego przestępcę” można rozpoznać po charakterystycznych oznakach fizycznych, i na podstawie badań antropometrycznych czaszki wyodrębnił antropologiczny typ przestępczy. O koncepcji Lombroso wspomina marginalnie Hillman; zob. J. Hillman, *The Soul's Code*, wyd. cyt., s. 134.

Z punktu widzenia stanowiska Pinkera twierdzenie Wolniewicza, że niektórzy ludzie są pozbawieni sumienia, nabiera charakteru biologicznego. Pinker również uważa, że niektórzy są bez sumienia, ale podkreśla, że są oni skrajnymi przypadkami. Większość ludzi znajduje się gdzieś pomiędzy krańcami kontinuum: między bohaterami i psychopatami; skłonność do zła jest obecna w całym kontinuum, ale nie wszędzie i w nierównym natężeniu dochodzi do głosu²²¹: „Psychopaci, którzy są całkowicie pozbawieni sumienia, stanowią najbardziej skrajny przykład, ale psychologowie społeczni dowiedli istnienia tak zwanych cech makiawelicznych u wielu jednostek nie mieszczących się w tej kategorii”²²². Pinker powołuje się w tym miejscu na interesujące hipotezy biologów dotyczące psychopatii. „Kilku biologów przytacza wyniki badań, potwierdzające hipotezę, że psychopatia jest strategią oszukiwania, która wyewoluowała w procesie doboru zależnego od częstości. Analizy statystyczne wykazują, że psychopata nie zajmuje miejsca na krańcu kontinuum tylko jednego czy dwóch atrybutów, ale ma charakterystyczny zestaw cech (powierzchnowy urok, impulsywność, nieodpowiedzialność, bezwzględność, brak poczucia winy, skłonność do kłamstwa i do wykorzystywania innych), odróżniający go od reszty populacji. Ponadto u wielu psychopatów nie stwierdza się żadnego z nieznaczących zaburzeń fizycznych spowodowanych biologicznym ‘chaosem’, co sugeruje, że psychopatia nie zawsze jest skutkiem błędu biologicznego”²²³. Pinker zdaje się więc twierdzić, że psychopatia nie jest jakimś zaburzeniem genetycznym, lecz wrodzoną cechą charakteru.

Można wyróżnić dwa typy psychopatów. Pierwszy rodzaj to ludzie, którzy mają genetyczne uwarunkowanie do psychopatii, a czynnik środowiskowy jest nieistotny, czyli bez względu na warunki dorastania będą psychopatami. Natomiast drugi rodzaj psychopatów jest uzależniony od okoliczności, tzn. pewnych określonych sytuacji, np. poczucia zagrożenia, że inni mają przewagę

²²¹ Zob. S. Pinker, *Tabula rasa*, wyd. cyt., s. 371.

²²² Tamże, s. 370.

²²³ Tamże, s. 373.

nad nimi, a także od dobrych relacji z innymi antyspołecznymi osobnikami.

Brak sumienia jest prawdopodobnie, w pewnych przypadkach, uwarunkowany genetycznie i wpisuje się w zróżnicowanie genetyczne populacji. Psychopaci mogą być bardzo inteligentni i czarujący, mogą pochodzić z bardzo przyzwoitych rodzin. Makiaweliczna osobowość spotykana jest w każdym środowisku. Nie zawsze warunki życiowe sprawiają, że ktoś jest zły. Nie ulega jednak wątpliwości, że istnieją nierówności społeczne generujące przestępczość, np. w społeczeństwie amerykańskim nieproporcjonalnie duża liczba obywateli pochodzenia afrykańskiego jest osadzona w więzieniach. Poza tym nie wszyscy, którzy popełniają przestępstwa, są psychopatami, ale w przypadku najgorszych zbrodniarzy jest to jednak regułą.

Bardzo podobnie podchodzi do tej kwestii James Hillman, choć nie opiera się tak wyraźnie na ustaleniach nauk biologicznych. Jego zdaniem każdy człowiek jest zdolny do złych czynów, zło czynią nie tylko psychopaci. Hillman mówi, że psychologiczna skłonność do niszczenia jest właściwa wszystkim ludziom, tkwi jak „cień” (*shadow*) w naszej naturze. W ludzkiej duszy tkwi skłonność do przemocy, zbrodni, morderstwa i okrucieństwa. Teologia chrześcijańska jest w pełni świadoma skażenia ludzkiej duszy, stąd pięć z dziesięciu przykazań to kategoryczny zakaz: kradzieży, morderstwa, cudzołóstwa, kłamstwa i zawiści. Takie skłonności są ukryte w każdym z nas, więc potrzebna jest ochrona różnych instytucji społecznych. W każdym momencie Dr. Jekyll może się zamienić w Mr. Hyde'a albo w warunkach ekstremalnych Mr. Hyde może całkowicie wysunąć się na pierwszy plan. Hillman mówi, że urodzony morderca jest aż zbyt ludzki, ponieważ cienie w naszej duszy sięgają zbiorowego poziomu morderstwa, a ludzkie zachowanie powodowane jest przez tę archetypową siłę²²⁴.

²²⁴ „The natural-born killer is all too human. Since humans have shadows whose depths reach to the collective level of murder, human behavior is prompted by this archetypal force. Hitler knew the shadow all too well, indulged it, was obsessed

Pinker odwołuje się do tzw. teorii samooszukiwania się, która wyjaśnia jeden z mechanizmów nieświadomego czynienia zła. Mówi ona o tym, że wydaje się nam, że jesteśmy lepsi, mądrzejsi i uczciwsi, niż jest w rzeczywistości. W świetle teorii samooszukiwania się przekonanie, że dobór naturalny propaguje takie układy nerwowe, które jak najdokładniej odzwierciedlają rzeczywisty świat, wydaje się bardzo naiwnym poglądem na ewolucję umysłu: „Ceną uchodzenia za osobę wiarygodną jest więc niemożliwość kłamania w żywe oczy, a to oznacza, że część naszego umysłu musi być skonstruowana w taki sposób, abyśmy wierzyli własnej propagandzie – podczas gdy inna jego część rejestruje dokładnie tyle prawdziwych informacji, by nasze pojęcie Ja nie odbiegało zbyt daleko od rzeczywistości”²²⁵. W eksperymentach przeprowadzanych przez psychologów społecznych ludzie notorycznie uznają siebie za uczciwszych czy hojniejszych. Zastosowanie wykrywacza kłamstw nie zmienia wyniku eksperymentu, ponieważ ludzie oszukują samych siebie, a nie eksperymentatora. To, że sami się oszukujemy, jest także źródłem nieszczęść. „Samooszukiwanie się jest jedną z najbardziej podstawowych przyczyn ludzkich konfliktów i głupoty. Zdolności umysłowe, które powinny nam umożliwiać odkrywanie dzielących nas różnic – przez poszukiwanie prawdy i racjonalne dyskusowanie o niej – są nieprawidłowo skalibrowane po to, by każdy człowiek oceniał siebie jako mądrzejszego, bardziej uzdolnionego i szlachetniejszego, niż naprawdę jest. Każda ze stron jakiegoś sporu może być szczerze przekonana, że zasady logiki i dowody empiryczne przemawiają za słuszością jej stanowiska, a przeciwnik myli się lub jest nieuczciwy (albo jedno i drugie). Samooszukiwanie się jest jednym z powodów, z jakich nasz zmysł moralny może czasami – paradoksalnie – przynosić więcej szkody niż pożytku”²²⁶.

by it, and strove to purge it; but he could not admit it in *himself*, seeing only its projected form as Jew, Slav, intellectual, foreign, weak, and sick”; J. Hillman, *The Soul's Code*, wyd. cyt., s. 233–234.

²²⁵ S. Pinker, *Tabula rasa*, wyd. cyt., s. 377.

²²⁶ Tamże, s. 379.

Zarówno Wolniewicz, jak i Pinker postulują istnienie w człowieku swoistego zmysłu moralnego, który sprawia, że potrafimy współczuć innym i powstrzymać się od krzywdzenia ich. Pinker uważa jednak, że zmysł moralny ma również swoją ciemną stronę, o czym Wolniewicz nie mówi. Pinker zastanawia się: „Jedno z najbardziej niepokojących pytań w naszej dwudziestowiecznej historii dotyczy tego, w jaki sposób tak wielu zwykłych ludzi mogło się dopuścić niewyobrażalnych okrucieństw wojennych. Filozof Jonathan Glover dowodzi, że wspólnym mianownikiem jest w większości wypadków degradacja – obniżenie statusu ofiary, uznanie jej za mniej ‘czystą’ albo jedno i drugie. Kiedy odziera się kogoś z godności, żartując sobie z jego cierpienia, nadając mu poniżający wygląd (ośle uszy, więzienny pasiak, ogolona głowa) lub zmuszając go do życia w nędzy i brudzie, współczucie zwykłych ludzi może wyparować jak kamfora, a inni z łatwością zaczynają traktować ofiarę jak zwierzę lub przedmiot”²²⁷. Wprawdzie człowiek, który nie jest psychopatą, ma zdolność współodczuwania z innymi ludźmi, ale jednak na przestrzeni dziejów zdolność ta nie przeszkadzała w popełnianiu najróżnorodniejszych występków i zbrodni. Jest to kwestią tego, kogo umieszczamy w kręgu moralnym jako zasługującego na współczucie, a kogo pozostawiamy poza nim, traktując jak przedmiot. Krąg moralny może się zmniejszać za sprawą różnych strategii dehumanizacji, prowadzących do przestawienia umysłowego przełącznika. Wówczas dany człowiek jest przenoszony z kategorii „osoby” do kategorii „nieosoby”. Pocieszające jest jednak to, że „przełącznik” można ustawić znów na pozycję „współczucia”²²⁸.

²²⁷ Tamże, s. 389.

²²⁸ „Psycholog społeczny Philip Zimbardo wykazał, że nawet wśród studentów elitarnego uniwersytetu za pomocą dehumanizacji można bez trudu wypchnąć jedną osobę poza krąg moralny innej. Zimbardo stworzył w podziemiach Stanford University symulację więzienia, losowo przydzielając studentom role więźniów lub strażników. ‘Więźniowie’ musieli nosić więzienne bluzy, łańcuchy i nylonowe czapki, a zamiast imion używano ich numerów seryjnych. Wkrótce ‘strażnicy’ zaczęli odnosić się do nich brutalnie – stawali więźniom na plecach, kiedy ci robili pompki, opryskiwali ich wodą z gaśnic, zmuszali do mycia toalet gołymi rękami – toteż Zimbardo przerwał eksperyment w trosce o bezpieczeństwo badanych”; tamże, s. 454.

Źródłem problemu jest ludzka natura, jako że psychologiczny mechanizm moralizacji pozostaje niezmienny pomimo przemian kulturowych. Do niedawna negatywnie oceniano rozwód, homoseksualizm czy ateizm. Dzisiaj w społeczeństwach zachodnich zabarwienia moralnego nabierają, np. lalka Barbie, markowe ubrania produkowane kosztem taniej siły roboczej w krajach Trzeciego Świata czy opakowania jednorazowe²²⁹. Zablokowane emocje moralne wydają się być odpowiedzialne za wiele dwudziestowiecznych zbrodni. „Hitler był moralistą (co interesujące, był wegetarianinem z pobudek moralnych), który – jak wynika z większości relacji historycznych – wierzył w słuszność swojej sprawy. Jak napisał historyk Ian Buruma, «dowodzi to raz jeszcze, że prawdziwi wyznawcy bywają bardziej niebezpieczni od cynicznych krętaaczy. Ci drudzy mogą pójść na pewien układ, ci pierwsi muszą dojść do samego końca, pociągając świat za sobą»”²³⁰. Wprawdzie Wolniewicz nie wdaje się w tak szczegółowe rozważania, lecz kiedy mówi o „spuszczeniu diabła z łańcucha” w sytuacji wojny, jest to z pewnością analogiczne do przestawienia owego „przełącznika”, o którym mówi Pinker²³¹.

Pinker uważa, że każdy człowiek ze swojej natury jest podatny na deprawację, natomiast teoria resocjalizacji jest niestety złudzeniem moralistycznym. Opiera się na przekonaniu, że racjonalni, zdrowi ludzie nie krzywdzą innych ludzi, ponieważ rozumieją, że jest to szkodliwe dla jednostek i całego społeczeństwa. Doświadczenie dostarcza jednak przykładów, że jest to mrzonka. Ludzie zdrowi i racjonalnie myślący potrafią krzywdzić innych, bo to służy np. ich interesom, zwłaszcza wtedy, gdy wiedzą, że pozostaną bezkarni. Zdrowie i racjonalność są łatwo utożsamiane z moralnością, na co np. wskazuje wiele metaforycznych określeń stosowanych wobec zbrodniarzy – „obłąkany”, „niepoczytalny”, „psychiczny”, „zdegenerowany” itp. Można sądzić, na podstawie wielu dowodów, że

²²⁹ Tamże, s. 391–393 i 476.

²³⁰ Tamże, 398.

²³¹ Zob. *FiW* I, 220–221.

przemoc nie jest jakimś odchyleniem od normy, czyli chorobą, jest zaś częścią naszej konstrukcji psychologicznej. Zgodność stanowisk Wolniewicza i Pinkera jest w tym aspekcie pełna. Na pytanie dziennikarza, czy wierzy w możliwość resocjalizacji i reedukacji, Wolniewicz odpowiada: „Absolutnie nie wierzę”²³². I dodaje, że nie zna przykładów zwyrodniałych zbrodniarzy, którzy po długim pobycie w więzieniu zmienili się. To dlatego Wolniewicz uważa, że w przypadku pewnych czynów zbrodniczych jedyną właściwą formą wymierzenia sprawiedliwości jest kara śmierci. „W zbrodni przejawia się charakter. Jeżeli to jest zbrodnia, w której przejawia się charakter o diabelskich właściwościach, to społeczeństwo, które jest w swojej naturze antydiabelskie, takiego osobnika eliminuje. Jeżeli więc społeczeństwo dzisiejsze nie chce tego robić, to znaczy, że samo jest tym diabelstwem zarażone. I tylko ukrywa to pod lukrem dobroćliwości”²³³.

W naszych umysłach przemoc jest stale obecna. Przeprowadzone przez psychologów w kilku krajach niezależne badania wykazały, że ponad osiemdziesiąt procent kobiet i dziewięćdziesiąt procent mężczyzn fantazjuje o zabijaniu nie lubianych przez siebie ludzi: „Myślenie o zabijaniu wydaje się sprawiać przyjemność ludziom we wszystkich kulturach, o czym można wnioskować na podstawie popularności zagadek i powieści kryminalnych, thrillerów szpiegowskich, Szekspirowskich tragedii, historii biblijnych, mitów heroicznych, czy też poematów epickich”²³⁴. Pytanie, jakie społeczne lub biologiczne nieprawidłowości są przyczyną tego, że dana osoba ucieka się do przemocy, jest niewłaściwie postawione. Niemal bez wyjątku uznajemy, że w pewnych okolicznościach przemoc jest dopuszczalna: w sytuacji obrony własnej, kogoś z rodziny

²³² FiW II, 297. Chodzi o cytowany już wywiad *Diabeł, czyli miłość zła*.

²³³ Tamże. Argumentację za zasadnością stosowania kary śmierci Wolniewicz przedstawił w artykule *Filozoficzne aspekty kary głównej*, „Edukacja Filozoficzna” 20, 1995; przedruk w: FiW II, 206–219. Pewne aspekty argumentacji pogłębił w artykule *Jeszcze o karze głównej*, „Edukacja Filozoficzna” 21, 1996; przedruk w: FiW II, 220–232.

²³⁴ S. Pinker, *Tabula rasa*, wyd. cyt., s. 448.

czy niewinnych ofiar. Badanie genów i mózgów agresywnych jednostek nie jest bezzasadne. Bez zrozumienia ludzkiego umysłu nie można zrozumieć zjawiska przemocy.

Z logiką przemocy wiążą się ewolucyjnie ukształtowane emocje i myśli. Ludzie są przygotowani do stosowania przemocy, ale robią to w określonych warunkach – wówczas, gdy jest to przynajmniej w jakimś stopniu racjonalne działanie. Przemoc może być korzystna w perspektywie osobistej i ewolucyjnej. Należy pytać, dlaczego unikamy przemocy, nie zaś dlaczego występuje, „Przecież moralność nie powstała w chwili Wielkiego Wybuchu, aby później przeniknąć świat niczym naturalne promieniowanie. Odkryli ją nasi przodkowie po miliardach lat moralnie obojętnego procesu zwanego doborem naturalnym.”²³⁵ A więc dla Pinkera, w przeciwieństwie do Wolniewicza, zło nie jest jakąś siłą kosmiczną przejawiającą się w działaniu m.in. przez człowieka, lecz tworem ewolucji gatunku ludzkiego. Zdaniem Pinkera to Tomasz Hobbes (1588–1679) wykazał, że „dynamika przemocy wynika z interakcji zachodzących wśród racjonalnych, egoistycznych jednostek. Analizę Hobbesa odkryli na nowo biolodzy ewolucyjni, twórcy teorii gier i psychologowie społeczni, a ja posłużę się nią do uporządkowania rozważań nad logiką przemocy”²³⁶. Pinker przytacza następujące słowa Hobbesa: „Tak więc w naturze człowieka znajdujemy trzy zasadnicze przyczyny waśni. Pierwsza to rywalizacja; druga to nieufność; trzecia to żądza sławy. Pierwsza sprawia, że ludzie dokonują napadów dla zysku; druga, że czynią to dla swego bezpieczeństwa; trzecia zaś, że czynią to dla swej sławy. Pierwsza posługuje się gwałtem, ażeby uczynić się panem innych mężczyzn, kobiet, dzieci i trzody; druga, ażeby tych samych rzeczy bronić; trzecia zaś czyni użytek z gwałtu dla takich drobnostek jak słowo, uśmiech, odmienna opinia czy też jakiś inny znak niedostatecznego uważania, bądź bezpośrednio własnej napadającej osoby, bądź pośrednio przez niedostateczną ocenę krewnych, przyjaciół, jego narodu, za-

²³⁵ Tamże, s. 449.

²³⁶ Tamże, s. 450.

wodu czy imienia”²³⁷. Zgodność stanowisk Wolniewiczza i Pinkera, mimo różnic stylistycznych, sprowadza się więc do uznania istnienia zła w wymiarze antropologicznym – jako wrodzonej i trwałej dyspozycji człowieka do zachowań niewłaściwych w sensie moralnym. Różnica polega z kolei na tym, że Wolniewicz uznaje istnienie ontycznej podstawy tak rozumianego zła, na co nie zwraca uwagi Pinker. Różnica zaś między nimi a Hillmanem (oprócz odmienności stylistycznych) polega na tym, że Hillman nie odwołuje się wprost do ustaleń nauk biologicznych. Wolniewicz wprowadzi też nie odwołuje się do biologii ewolucyjnej, jak to czyni Pinker, jednak powołuje się wyraźnie i wprost na ustalenia genetyki.

3. Natura ludzka

a. Naturalizm a antynaturalizm

Problem natury ludzkiej jest jednym z trudniejszych problemów filozoficznych. Od początku filozofowania próbowano uchwycić jakieś cechy wspólne wszystkim ludziom i tylko ludziom, a składające się na nasze człowieczeństwo. Wykształciło się wiele poglądów na naturę ludzką. Platon wyjaśniał naturę ludzką poprzez swoją koncepcję trzyczęściowej duszy: pożądlivą (zmysłową), popędlivą (impulsywną) i rozumną. Arystoteles uwzględnił oprócz aspektu duchowego także aspekt cielesny człowieka. Pogląd ten przejął św. Tomasz z Akwinu. Kartezjusz radykalnie odseparował sferę cielesną (fizyczną) od sfery umysłu (duchowej) człowieka, a więc rozważał nie naturę ludzką, lecz naturę umysłu i naturę ciała. Filozofowie oświeceniowi usiłowali odkryć stałą naturę ludzką pod powierzchnią nawarstwień kulturowych i społecznych. Hegel uznał, że natura ludzka jest wytworem aktualnych okoliczności dziejowych i społecznych. Ewolucjoniści rozumieli naturę

²³⁷ T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. Cz. Znamierowski, PWN, Warszawa 1954, s. 109.

ludzką jako aspekt zwierzęcy człowieka, który powinniśmy w sobie przewycięzać. Egzystencjaliści sądzą, że natura ludzka jest w całości wytworem wolnych ludzkich wyborów. Socjobiologowie uważają naturę ludzką za całkowicie zdeterminowaną czynnikami biologicznymi. Współcześnie wielu filozofów sądzi jednak, że nie ma czegoś takiego jak ludzka natura²³⁸.

Bogusław Wolniewicz zakłada istnienie natury ludzkiej. Definiuje ją w kontekście swego rozumienia antropologii filozoficznej²³⁹: „Przez antropologię filozoficzną rozumiemy wszelki wyraźnie sformułowany i w miarę spójny – choć może i fałszywy – pogląd na naturę ludzką, łącznie z poglądem, że nic takiego jak «natura ludzka» w ogóle nie istnieje. A przez naturę ludzką rozumiemy ogół hipotetycznych dążeń i skłonności, które miałyby tłumaczyć stałe elementy widoczne w zachowaniu istot ludzkich i wszystkim im wspólne”²⁴⁰. Definicję tę uzupełnia dopowiedzeniem, że jeżeli nie istnieją takie stałe elementy zachowania, to nie istnieje również ludzka natura. Ile jest zatem poglądów na ludzką naturę, tyle jest antropologii filozoficznych. Należy jeszcze zaznaczyć, że antropologia filozoficzna nie jest tym samym, czym jest antropologia fizyczna, badająca biologiczne cechy ras ludzkich, czy antropologia kulturowa, określana też mianem etnologii.

Odrzucenie możliwości, że istnieją pewne obserwowane u różnych ludzi stałe elementy zachowania, jest zatem – zdaniem Wolniewicza – równoznaczne z odrzuceniem tezy o istnieniu natury ludzkiej. Otóż tak sądzą ci, którzy przyjmują naturalistyczne pojmowanie człowieka. Naturalizmem określa się pogląd, że człowiek stanowi część przyrody, która jest wszystkim, co w ogóle istnieje. Natomiast antynaturalizm głosi, że przyroda nie jest wszystkim, co w ogóle istnieje, człowiek zaś wykracza poza przyrodę częścią swo-

²³⁸ Zob. zwięzły przegląd podstawowych koncepcji człowieka w rozwoju myśli filozoficznej: H. Paetzold, *Człowiek*, w: E. Martens, H. Schnädelbach (red.), *Filozofia. Podstawowe pytania*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1995, s. 464–503.

²³⁹ Zob. cytowany artykuł *Potrzeby i wartości*, *FiW* I, 95–100.

²⁴⁰ *FiW* I, 95.

jej natury²⁴¹. W czasach współczesnych popularny jest naturalizm; uznaje on istnienie tylko wartości użytkowych, a co za tym idzie, wyznaje także relatywizm aksjologiczny. Jeżeli jednak wszystkie wartości wynikają z potrzeb i pragnień, to te wartości użytkowe są stałe pod warunkiem, że stałe są również potrzeby i pragnienia, z których wartości wynikają. Z kolei warunkowana biologicznie stałość potrzeb i pragnień musi opierać się na niezmiennej konstrukcji biologicznej człowieka²⁴². Wolniewicz pisze: „Naturalizm tylko tak długo wygląda na rozsądne stanowisko aksjologiczne, jak długo może się odwoływać do owej konstrukcji jako swego rodzaju biologicznego absolutu, nadającego wartościom użytkowym niezbędną stabilność. Jednakże ta sytuacja zmienia się właśnie na naszych oczach: ludzkość staje coraz wyraźniej wobec technicznej możliwości dowolnego przebudowywania ludzkiego organizmu, a więc także właściwych mu potrzeb i pragnień”²⁴³.

Wolniewicz dostrzega także drugi problem stanowiska naturalistycznego i mówi, że to „naturalistyczne sprowadzanie ludzkich wartości do ludzkich pragnień i potrzeb jest tylko grą pozorów”²⁴⁴. Ponieważ sprowadzenie człowieka do tworu wyłącznie przyrodniczego, a więc gatunku ssaków z rzędu naczelnych, i wynikających z tego faktu potrzeb i pragnień, nie zawiera czynnika wartościującego. To znaczy usytuowanie naszego gatunku w systematyce królestwa zwierząt nie wskazuje w żaden sposób, że to właśnie naszym potrzebom i pragnieniom przynależy szczególna wartość.

²⁴¹ Marian Przełęcki uznaje rozróżnienie Wolniewicza za niejasne. „Mimo różnych prób jej wyjaśnienia, dystynkcja ta nie jest dla mnie całkowicie jasna. Mam wrażenie, że przy jej określaniu wchodzi w grę kryteria niejednolite. W rezultacie nie wiem na przykład, jak z tego punktu widzenia należałoby zakwalifikować aksjologię, w której wartością naczelną byłaby ‘miłość bliźniego’, w której wartość ostateczną przypisywałoby się postawie psychicznej tak nazywanej. Myślę, że świadczy to nie tylko o nieostrości, ale też o pewnej niejasności pojęcia aksjologii antynaturalistycznej”; M. Przełęcki, *Filozofia wartości Bogusława Wolniewicza*, w: tenże, *Horyzonty metafizyki*, Wydawnictwo Naukowe Sempser, Warszawa 2007, s. 190.

²⁴² Problem ten został zasygnalizowany w rozdziale pierwszym, przy okazji omawiania biotechnologii.

²⁴³ FiW I, 99.

²⁴⁴ FiW I, 100.

Dlatego też naturaliści wartościują przydawkę „ludzkie”, odwołując się w ten sposób do jakiejś miary wartości, od ludzkich pragnień i potrzeb niezależnych, które mają dopiero być kwalifikowane jako ludzkie. Naturalistyczna redukcja wartości, tzn. odrzucanie istnienia wartości samoistnych, prowadzi do błędnego koła: „wartością jest to, co zaspokaja wartościowe pragnienia i potrzeby ludzkie. W ten sposób znaleźliśmy się z powrotem w punkcie wyjścia”²⁴⁵.

Naturaliści i antynaturaliści różnią się także ze względu na stosunek do idei postępu. Naturaliści wierzą w postęp, gdyż są zdania, że człowiek jest z natury dobry i rozumny, a więc wszystko zmierza ku lepszemu. Antynaturaliści nie podzielają tego optymizmu. Optymistyczna wiara naturalistów wynika z imponujących osiągnięć XIX wieku. „Wzbudziły ją wielkie osiągnięcia cywilizacyjne XIX wieku – jak wzrost zamożności, przedłużenie życia, złagodzenie obyczajów – a wyrażało słynne hasło, pod którym tłumy emigrantów podążały wtedy do Ameryki: *there is plenty for all* – ‘starczy dla wszystkich’. Dziś widać już, że raczej nie starczy. Na naszych oczach narasta co najmniej siedem wielkich zagrożeń: przeludnienie globu, wyczerpanie jego zasobów, degeneracja biosfery, masowe bezrobocie, bronie powszechnej zagłady, ekspansja terroryzmu, konflikt Północ/Południe – nie mówiąc o tych w sferze ducha. Nadciąga coś niedobrego, a ludzkość patrzy na to beczynnym i jakby beztrasko”²⁴⁶.

Naturaliści i antynaturaliści mają także różny stosunek do metafizyki: ci pierwsi nieprzyjazny, ci drudzy – życzliwy. Wolniewicz do naturalistów zaliczył pozytywistów, dla których problemy metafizyczne są zagadnieniami pozornymi, oraz freudystów, dla których zdrowy człowiek, to człowiek nie mający problemów metafizycznych. Antynaturaliści zaś uważają, że metafizyka należy do samej istoty człowieczeństwa²⁴⁷. „Inaczej patrzy na sprawę antynaturalista – czy to racjonalistyczny jak Elzenberg lub wczesny Wittgenstein,

²⁴⁵ Tamże.

²⁴⁶ Zob. **FiW** II, s. 22. Jest to fragment z pierwodruku artykułu *O sytuacji we współczesnej filozofii*.

²⁴⁷ Tamże, s. 21.

czy irracjonalistyczny jak Husserl czy Heidegger. Metafizyka nie jest aberracją umysłu ludzkiego – logiczną czy psychologiczną – tylko czymś, co należy do samej istoty człowieczeństwa. Zagadka istnienia jest wieczna i myśl ludzka zawsze będzie wokół niej krążyć”²⁴⁸.

Antropologia filozoficzna to inaczej metafizyka człowieka. Wolniewicz w omawianym już w pierwszym rozdziale artykule *O istocie religii*, przywołuje następujący pogląd św. Bernarda na naturę ludzką: „Człowiek jest to połączenie rozumu ze śmiercią”²⁴⁹. Przypuszcza, że św. Bernard swoją tezę zaczerpnął od Porfiriusza lub św. Anzelma, ponieważ taka definicja człowieka zawarta jest w *Isagodge*²⁵⁰, znanej w wiekach średnich wszystkim ludziom wykształconym. Wszystkie żywe stworzenia podzielono na rozumne, czyli osoby, i bezrozumne, czyli zwierzęta. Istoty rozumne podzielono na śmiertelne – ludzi, i nieśmiertelne – bogów. Definicja Porfiriusza w przekładzie Tadeusza Kotarbińskiego brzmi: „Człowiek jest to stwór rozumny a śmiertelny”²⁵¹. Otóż Wolniewicz na potrzeby swojej argumentacji, mającej uzasadnić, że korzeniem religii jest śmierć, uznaje definicję św. Bernarda – „Człowiek jest to połączenie rozumu ze śmiercią” – za lepszą od formuły Porfiriusza, albowiem definicja św. Bernarda lepiej podkreśla, że w charakterystyce człowieka nie cała zwierzęcość jest istotna, lecz jedynie zawarta w niej śmiertelność²⁵²: „Metafizycznie istotne jest tylko owo połączenie. Reszta jest rozszerzoną zoologią z jej różnymi przybu-

²⁴⁸ Tamże.

²⁴⁹ *FiW* I, 172. Jak wspomnieliśmy, omawiając problem fenomenu śmierci, w XX wieku tę samą myśl wyraził Martin Heidegger mówiąc, że ludzka egzystencja jest istnieniem ku śmierci.

²⁵⁰ „Bo zwierzę dzieli się za pomocą różnic: rozumne i nierozumne, a następnie za pomocą różnic: śmiertelne i nieśmiertelne. Ale różnica: rozumny i śmiertelny właściwa jest człowiekowi, a rozumny i nieśmiertelny – Bogu; natomiast różnica: śmiertelne i nierozumne właściwe są nierozumnym zwierzętom”; Porfiriusz, *Isagoga*, rozdz. III *O różnicy*, w: Arystoteles, *Kategorie i Hermeneutyka. Z dodatkiem Isagogi Porfiriusza*, PWN, Warszawa 1975, s. 99.

²⁵¹ Zob. T. Kotarbiński, *Pojęcie 'istoty rzeczy'*, w: tenże, *Elementy teorii poznania, logiki i metodologii nauk*, Ossolineum, Wrocław – Warszawa – Kraków 1961, s. 485.

²⁵² Zob. *FiW* I, 172.

dówkami i podbudówkami, takimi jak medycyna, fizjologia, psychologia, socjologia, etnografia i inne”²⁵³.

Naturę ludzką można zatem rozpatrywać w dwóch aspektach. Po pierwsze, człowiek jest tworem biologicznym, z wszelkimi wynikającymi z tego potrzebami i pragnieniami; po drugie, jest także bytem rozumnym, wykraczającym poza zjawiska przyrodnicze (w ujęciu antynaturalistycznym). Człowiek jest również istotą śmiertelną, i ten fakt kładzie się cieniem na całe nasze życie. Jako byty rozumne mamy świadomość, że kiedyś umrzemy, a życie z tą świadomością wymaga jakiegoś środka zaradczego. Zdaniem Wolniewicza, jest nim religia; jak już mówiliśmy, Wolniewicz twierdzi, że człowiek jest istotą religijną, ponieważ wie, że jest istotą śmiertelną. Zjawiskiem, które niepokoi Wolniewicza, jest przygasanie racjonalnego w swej istocie chrześcijaństwa, ponieważ racjonalizm tej religii stanowił niejako zaporę dla wszelkich zabobonów, „bio-energoterapii”, okultyzmu, astrologii i innych, które mogą rozkwitać, gdy chrześcijaństwo słabnie. Dzieje się tak, ponieważ człowiek jako istota religijna potrzebuje czegoś w zamian, co wypełni lukę po chrześcijaństwie.

W naturę ludzką wpisane są starzenie się i śmierć, związane z samą istotą człowieczeństwa. Jak już wskazywaliśmy w poprzednim rozdziale, omawiając zagadnienie śmierci, współcześnie nadzieje na wyeliminowanie konieczności odchodzenia z życia są stale podsycane postępem w naukach medycznych. Człowiek pragnie jak najdłużej zachować młodość, wbrew naturalnym prawom przyrody. Wielu ma nadzieję, że nie będzie musiało się zestarzeć, że ten proces może być powstrzymany przez prężnie rozwijającą się medycynę. Wielu ma nadzieję na życie bez końca, nadzieję na uniknięcie śmierci. Te naturalne zjawiska, nieodłączne atrybuty naszego życia, miałyby zostać przezwyciężone przez naukę²⁵⁴. Wolniewicz nie odrzuca przypuszczenia, że ludzie są już o krok od zmieniaania swojej natury biologicznej; uważa jednak, że mit wiecznej młodości czy nieśmiertelności pozostanie nadal mitem, a pogłębiający

²⁵³ Tamże.

²⁵⁴ Zob. FiW III, 109 i 142.

się kryzys sumienia jest nieunikniony²⁵⁵. Mrzonki te wraz z panującym obecnie kultem życia sprawiają, że znikają wszelkie opory moralne. Świadczą o tym transplantacje i wiążące się z nimi traktowanie ciała ludzkiego jako surowca, czy określane przez Wolniewicza mianem neomengelizmu eksperymenty na embrionach, czyli na istotach ludzkich²⁵⁶. Jak widać, dla Wolniewicza problemem nie jest pytanie, czy istnieje natura ludzka, lecz pytanie, jak daleko możemy zajść w procesie ingerowania w nią.

Szczególnie w tym kontekście warto porównać stanowisko Wolniewicza ze stanowiskiem S. Pinkera. Amerykański psycholog jest także przekonany, że natura ludzka istnieje, a ukształtował ją proces doboru naturalnego²⁵⁷. Zauważa, że pogląd o istnieniu natury ludzkiej jako wrodzonych czynników dziedzicznych jest często odrzucany ze względów ideologicznych: „Zdaniem wielu osób uznanie istnienia natury ludzkiej oznacza akceptację rasizmu, seksizmu, wojny, zachłanności, ludobójstwa, nihilizmu, reakcjonizmu politycznego oraz zaniedbywania dzieci i osób pokrzywdzonych przez los. Wszelkie sugestie, że nasz umysł ma pewną wrodzoną strukturę, traktuje się nie jako hipotezy, które mogą się okazać niesłuszne, ale jako myśli, których należy unikać, bo są niemoralne”²⁵⁸. Jednak Pinker zdecydowanie odrzuca taką postawę.

Pinker podaje następujące argumenty, które przemawiają za istnieniem złożonej natury ludzkiej. Po pierwsze, człowiek posiada wrodzone mechanizmy uczenia się. Teoria wyuczalności (*learnability theory*) głosi, że każdy uczący się człowiek na podstawie ograniczonego zbioru danych wejściowych może sformułować nieogranic-

²⁵⁵ Zob. *FiW* I, 197–198.

²⁵⁶ „Co robić? Na powściągi własne samej nauki nie można liczyć, na parlamenty lub kościoły także nie. Gdzie coś ma ciche pozwolenie społeczne, tam zakazy prawa – a tym bardziej wszelkie ‘apele’ i ‘kodeksy etyki’ – są raczej parawanem niż barierą: pozwalają plenić się z zachowaniem społecznie niezbędnego *decorum*. Fala biotechnologii popłynie niepowstrzymanie, a wraz z nią nadejdą rzeczy groźne i niesamowite, dla których ćwiartowanie embrionów i klonowanie ludzi są zaledwie słabym przedsmakiem”; *FiW* III, 147.

²⁵⁷ Zob. S. Pinker, *Tabula rasa*, wyd. cyt., s. 153.

²⁵⁸ Tamże, s. 9.

czoną liczbę uogólnień. Skuteczne uczenie się wymaga wybierania jednych wniosków i odrzucania innych z napływających danych. Po drugie, w świecie istot żywych dobór naturalny kształtuje złożone mechanizmy adaptacyjne. Antropolodzy opisali setki uniwersaliów dotyczących najrozmaitszych aspektów ludzkiego doświadczenia, obecnych we wszystkich kulturach na świecie. Po trzecie, analiza procesów poznawczych wskazała na dwa niezależne tryby interpretowania doświadczenia: za pomocą pojęcia trwałego obiektu, które służy do wyjaśniania świata fizycznego, i za pomocą teorii umysłu, umożliwiającej rozumienie innych ludzi. Mechanizmy interpretacji stają się aktywne bardzo wcześnie, na poziomie podstawowym już w wieku niemowlęcym. Po czwarte, różnice psychiczne między ludźmi są w znacznym stopniu uwarunkowane genetycznie. Wskazują na to badania bliźniąt jednojajowych, a także bardzo ograniczona zmienność temperamentu i cech osobowości, które ujawniają się u ludzi już we wczesnym dzieciństwie. Po piąte, badania układu nerwowego wskazują na genetyczne kształtowanie się podstawowej budowy mózgu, zaś układy mózgowce cechują się wrodzoną specjalizacją, dowolne zastępowanie jednych przez drugie nie jest możliwe²⁵⁹.

Doktryna czystej tablicy w świetle osiągnięć naukowych jest nie do utrzymania. Pinker odwołuje się do badań psychologicznych i biologicznych w dziedzinie umysłu: „Teoria natury ludzkiej, która wyłania się z rewolucji poznawczej, ma zatem więcej wspólnego z tradycją judeochrześcijańską i ze sformułowaną przez Freuda teorią psychoanalityczną niż z behawioryzmem, konstrukcjonizmem społecznym oraz innymi odmianami czystej tablicy. Zachowanie nie jest po prostu «emitowane» czy wywoływane, nie wywodzi się też bezpośrednio z danej kultury czy społeczeństwa. Jest raczej wynikiem wewnętrznej walki między różnymi modułami umysłu, które mają odmienne plany i cele”²⁶⁰. Umysł można określić jako system uniwersalnego, twórczego modułu obliczeniowego.

²⁵⁹ Zob. tamże, s. 154–155.

²⁶⁰ S. Pinker, s. 68.

Zdaniem Pinkera za istnieniem natury ludzkiej i wrodzoności charakteru, a zarazem przeciw doktrynie czystej tablicy, przemawia ograniczona plastyczność mózgu, zdolnego do zmian pod wpływem procesu nabywania nowych informacji i umiejętności. Za zaburzenia funkcjonowania umysłowego oraz za zmienność w granicach normy odpowiadają czynniki genetyczne. Są one odpowiedzialne za większość różnic indywidualnych w temperamencie i zdolnościach. Według psychologów istnieje pięć głównych wymiarów osobowości, czyli pod pięcioma najważniejszymi względami nasze osobowości mogą się różnić. Są to introwertyzm, ekstrawertyzm, neurotyczność, stabilność emocjonalna, zamknięcie lub otwarcie na doświadczenie. Jednak wiele cech, które znajdują się pod wpływem genów, tworzy ciemną stronę naszej natury. Skłonność do postępowania antyspołecznego jest w pewnym stopniu dziedziczna. Większość psychopatów (morderców, gwałcicieli i in.) już w dzieciństwie przejawiała zły charakter, pomimo że rodzice usiłowali wychować ich na porządnym ludzi. Zdaniem większości specjalistów, psychopatia ma uwarunkowanie genetyczne, choć może się również pojawić w wyniku wczesnodziecięcego uszkodzenia mózgu. Nasze wybory życiowe są w jakiejś mierze uwarunkowane biologicznie, chociaż nasz los nie jest ostatecznie uzależniony od naszych genów²⁶¹. „Jakaś część ludzkiego umysłu musi być wrodzona – chociażby sam mechanizm odpowiedzialny za uczenie się. W umyśle musi być coś, co spostrzega świat fizycznych przedmiotów, a nie kalejdoskop migających punktów; coś, co wnioskuje o treści zdania, zamiast bezmyślnie je powtarzać; coś, co interpretuje zachowania ludzi jako próby osiągnięcia pewnych celów, a nie jako trajektorie podrygujących rąk i nóg”²⁶². Odkrycia genetyki behawioralnej podważają doktrynę czystej tablicy i inne z nią powiązane. Skoro wskazano na konkretne geny, czyniące ich posiadacza mniej lub bardziej nieśmiałym, elokwentnym czy bystrym, przeczy to tezie, że jesteśmy całkowicie niezdeteterminowani w momencie narodzin.

²⁶¹ Zob. S. Pinker, *Tabula rasa*, wyd. cyt., s. 74 i 82–83.

²⁶² Tamże, s. 59.

Psychologia ewolucyjna jest dziedziną nauki, która stara się znaleźć wytłumaczenie, do czego służy ludzki umysł, czyli zajmuje się jego filogenetyczną²⁶³ historią i funkcjami adaptacyjnymi. Zjawiska życia możemy zrozumieć dzięki ewolucji. Ewolucja dostarcza nam poznania również w kwestii ludzkiego umysłu. Człowiek na równi z pozostałymi istotami żywymi powstał pod wpływem doboru naturalnego. Jest to proces, który faworyzuje organizmy, które potrafią odnieść sukces reprodukcyjny w danym środowisku. Pinker podkreśla, że dobór naturalny nie działa w sposób celowy – po prostu przeżywają te organizmy, które najlepiej radzą sobie w swoim środowisku. W związku z brakiem celowości nie można przypisać ewolucji aspektu moralnego, a wręcz przeciwnie, jest to często proces okrutny i pozbawiony skrupułów: „Selekcja naturalna jest procesem moralnie obojętnym, w którego efekcie organizmy najskuteczniejsze pod względem reprodukcyjnym mają więcej potomstwa niż ich konkurenci, dzięki czemu zaczynają dominować w danej populacji”²⁶⁴.

W naukowym nazewnictwie można znaleźć rozróżnienie mechanizmów, które w danym momencie popychają człowieka, czy inną istotę żywą, do działania, oraz takie mechanizmy, które kształtowały nas w toku ewolucji. Jest to rozróżnienie przyczyny bliższej i dalszej. Przyczyna bliższa, na przykład odczuwany w chwili obecnej głód, sprawia, że człowiek poszukuje pożywienia, natomiast przyczyna dalsza jest motywem adaptacyjnym, który znajduje się u źródła przyczyny bliższej, w tym przypadku potrzeby odżywiania się. To rozróżnienie przyczyn bliższych i dalszych wskazuje na to, że nie jesteśmy czystymi tablicami. Ludzie nie zawsze dążą do takich oczywistych celów jak szczęście czy zdrowie, lecz często mają pragnienia, które społeczeństwo i oni sami potępiąją. Jest to

²⁶³ Definicja filogenezy ze słownika wyrazów obcych (PWN, Warszawa, 2002) brzmi następująco: „biol. rozwój rodowy współczesnych gatunków (np. człowieka, dębu) lub wyższych jednostek systematycznych (np. kregowców, bakterii, paprotników), wywodzących się od wspólnego pnia, ustalany na podstawie badań porównawczych form kopalnych i współczesnych; f. człowieka – p. antropogeneza”.

²⁶⁴ Tamże, s. 86.

np. pragnienie zdrady partnera, objadanie się, praca ponad siły, wybór atrakcyjnych fizycznie i niebezpiecznych partnerów. Z punktu widzenia jednostki są to niezrozumiałe dążenia, jednak są całkowicie zrozumiałe z ewolucyjnego punktu widzenia. Wskazuje to, że umysł człowieka ma pragnienia ukształtowane przez dobór naturalny, i te pragnienia mogą stać na przeszkodzie osiągnięciu osobistego szczęścia. Nauka dostarcza faktów na potwierdzenie teorii, że umysł ludzki ukształtował się w toku ewolucji jako złożona i uniwersalna konstrukcja. Sporządzono dokładny wykaz wspólnych dla wszystkich kultur upodobań i skłonności²⁶⁵. Charakterystyka uniwersalnego ludu z całym jej bogactwem cech i szczegółów przeczy umysłowi jako czystej tablicy, czy możliwości nieskończonej wielości kultur. Naturą ludzką nie da się manipulować, a wskazują na to porażki wszelkich utopii kończących się totalitaryzmem i w rezultacie ludobójstwem.

Ewolucjonizm przeczy doktrynie szlachetnego dzikusa i tezie o wrodzonej dobroci człowieka. Niemożliwością jest ukształtowanie przez dobór naturalny istoty nieskazitelnie szlachetnej, gdyż w walce o przetrwanie istoty szlachetne zazwyczaj przegrywają. W świecie ożywionym konflikt interesów jest wszechobecny. Pinker przywołuje słowa amerykańskiego filozofa i psychologa Williama Jamesa (1842–1910): „niezależnie od wszelkich pokojowych cnót, które być może przypadły nam w udziale, my – w linii prostej potomkowie zwycięskich bohaterów jednej sceny mordu za drugą – bez wątpienia nosimy w sobie niewygasłe, gotowe w każdej chwili zapłonąć jasnym ogniem nikkzemne cechy charakteru, dzięki którym nasi przodkowie wychodzili cało z tak wielu rzezi, zabijając innych i nie ponosząc przy tym żadnej szkody”²⁶⁶. W przyrodzie

²⁶⁵ „Ów wspólny sposób myślenia, odczuwania i życia sprawia, że ludzkość wydaje się jednym wielkim plemieniem, które antropolog Donald Brown nazwał ‘ludem uniwersalnym’, na wzór gramatyki uniwersalnej Chomsky’ego. Setki cech i obyczajów – od strachu przed węzami po operatory logiczne, od romantycznej miłości po żartobliwe docinki, od poezji po kulinarne tabu, od wymiany dóbr po opłakiwanie zmarłych – można odnaleźć we wszystkich zbadanych społeczeństwach”; tamże, s. 89.

²⁶⁶ Cyt. za: S. Pinker, *Tabula rasa*, wyd. cyt., s. 90.

jedne organizmy krzywdzą inne, zabijając, pasożytując, przeganiając czy przejmując partnerkę. Wszystko w imię własnych korzyści, gdyż ewolucja jest procesem pozbawionym sumienia. Poza takimi zjawiskami istnieje również współpraca, obopólne korzyści. Ludzie są szczęśliwi w kręgu rodziny, przyjaciół i społeczeństwa. Emocje społeczne powstały na drodze ewolucji w wyniku zbieżności interesów genetycznych, jednakże w każdym, najbliższym nawet związku, jest także zarzewie konfliktu. Najoczywistszym zjawiskiem jest wzajemna troska u osób najbliżej ze sobą spokrewnionych. Regułą jest inne traktowanie rodziny i osób niespokrewnionych. Jesteśmy bardziej bezwzględni wobec obcych.

Wskazanie czynnika genetycznego przeczy doktrynie czystej tablicy i szlachetności natury ludzkiej. Pinker wskazuje, że „złe” czynniki genetyczne są analogiczne do pojęć „złego nasienia” czy „urodzonego przestępcy”. Dwudziestowieczni intelektualiści odrzucili te pojęcia, uznając, że wszelkie antyspołeczne nastawienia są efektem doznanych krzywd, błędów rodzicielskich, złych warunków życia, czyli generalnie wywodzą się z otoczenia jednostki, która rodzi się bez skłonności do zła. Jednak, podkreśla Pinker, uwarunkowanie genetyczne psychopatii oznacza, że niektórzy ludzie rodzą się z niewrażliwym sumieniem²⁶⁷.

Przemoc jest zakodowana w naturze ludzkiej – twierdzi Pinker – nie jest zaś wyłącznie zjawiskiem patologicznym, jakąś aberracją wywołaną czynnikami otoczenia. Ten pogląd jest jednak marginalizowany w dwudziestowiecznych poglądach – źródeł przemocy upatruje się wyłącznie w środowisku, odrzucając dziedziczność agresji czy psychopatii. Amerykańscy psycholodzy uznali np., że pojęcie męskości wpajane Amerykanom od dzieciństwa jest jednym z czynników generujących skłonność do agresji. Jako inne przyczyny wskazuje się niedobór witamin, wynikający z niewłaściwego odżywiania, infekcje bakteryjne itp., mimo że nie znajduje to potwierdzenia w badaniach empirycznych. Natomiast badania nad agresją w rodzinie wskazują, że często agresywne dzieci mają agresywnych rodziców. Zapewne czynnik środowiskowy, czyli wzorzec

²⁶⁷ Zob. S. Pinker, *Tabula rasa*, wyd. cyt., ss. 345, 349, 373.

zachowania jest tu istotny, ale skłonność do przemocy jest też dziedziczna. Zbadanie dzieci adoptowanych – czy są bardziej podobni do rodziców biologicznych czy przybranych – pomoże zweryfikować te hipotezy. Większa przestępczość wśród mężczyzn niż wśród kobiet wskazuje na różnice biologiczne, a nie wyłącznie na różne role życiowe przypisane obu płciom w procesie socjalizacji. Dzieci stykają się z różnymi osobowościami w ciągu życia, ale chętniej naśladowują niektóre z nich. We wszystkich, nawet stosunkowo spokojnych kulturach występuje – jako mitologiczny motyw – archetyp męskiego bohatera, który walczy ze złem. Ponad połowa badań Amerykanów nad wpływem przemocy w mediach nie potwierdziła związku z rzeczywistą przemocą. Teza, że dostępność do broni palnej zwiększa przestępczość, okazała się bardzo trudna do potwierdzenia. Podobnie jest w przypadku czynników dyskryminacji i ubóstwa. Niektórzy badacze przemocy chcą uznania przemocy za rodzaj „choroby zakaźnej”, próbują więc wyodrębnić „czynniki ryzyka”, które są częstsze w biednych dzielnicach w porównaniu z zamożnymi²⁶⁸. Ten nurt prezentuje się jako podejście zarówno biologiczne, jak i kulturowe. Błędem jest jednak wiara, że problem przemocy jest problemem medycznym. „Choroba” jest stanem wynikającym z niewłaściwego funkcjonowania organizmu, jednakże przestępcy zwykle nie uznają swoich skłonności i zachowań za problem. Takie odczucie ma jedynie otoczenie ludzi agresywnych, oni sami zaś uważają, że funkcjonują prawidłowo, a ze swoich zachowań często czerpią satysfakcję, a więc z całą pewnością leczyć się nie chcą. Przemoc nie przypomina zatem stanu choroby w ujęciu medycznym. „Czysto środowiskowe teorie przemocy pozostają tylko dogmatami” – konkluduje Pinker²⁶⁹.

Budowa ludzkich ciał i mózgów bezpośrednio wskazuje, że agresja jest nieodłącznym elementem naszej konstrukcji. Na ewolucyjną historię agresywnej rywalizacji samców wskazują większe

²⁶⁸ „Należą do nich zaniedbywanie i krzywdzenie w dzieciństwie, surowe, lecz niekonsekwentne metody wychowawcze, rozwody, niedożywienie, zatrucie ołowiem, urazy głowy, nieleczonego zespół nadpobudliwości psychoruchowej oraz picie alkoholu i zażywanie kokainy w okresie ciąży”; S. Pinker, dz. cyt., s. 441.

²⁶⁹ Tamże, s. 442.

rozmiary i siła mężczyzn. Inne oznaki skłonności do przemocy i dominacji to wpływ testosteronu, emocja gniewu, reakcja autonomicznego układu nerwowego o nazwie „uciekaj lub walcz”. Chłopcy we wszystkich kulturach bawią się w przepychanki, co jest przygotowaniem do prawdziwej walki. Okres poniemowlęcy cechuje się największą agresywnością, prawie połowa dwuletnich chłopców i niewiele mniejszy odsetek dziewczynek – bije, gryzie i kopie. Zachowania te są typowe dla tak wczesnego wieku, że jeszcze nie ma mowy o skażeniu kulturowym poprzez gry, bajki czy zabawki. Pinker uważa, że pytanie o to, w jaki sposób dzieci uczą się agresji, jest niewłaściwe. Należy raczej starać się znaleźć odpowiedź na pytanie, jak dzieci uczą się powstrzymać od agresji²⁷⁰.

Pogląd o niezmiennie złej ludzkiej naturze jest odrzucany z dwu powodów. Pierwszy powód bierze się z lęku, iż w takim razie podejmowanie jakichkolwiek reform społecznych byłoby daremne. Drugi powód zaś wypływa z romantycznego utożsamiania „naturalnego” z „dobrym”. A skoro uznaje się, że naturalne jest zarazem dobre, to przyjęcie, że istnieją złe strony natury ludzkiej, musi prowadzić do paradoksów: uznanie przemocy, zdrady czy egoizmu za naturalne, byłoby jednocześnie uznaniem ich nie tylko za nieuniknione, ale też za dobre. Na tym właśnie polega złudzenie naturalistyczne. Na przykład, przyznanie, że gwałt jest być może korzystny z ewolucyjnego punktu widzenia, wiąże się z obawą, że jest on usprawiedliwiony: „Złudzenie naturalistyczne prowadzi wprost do swojej odwrotności, czyli przekonania, że jeśli jakaś cecha jest moralna, to z pewnością występuje w przyrodzie. Innymi słowy, nie tylko «jest» implikuje «powinno», ale także «powinno» implikuje «jest». Zakłada się, że natura – nie wyłączając natury człowieka – ma wyłącznie pozytywne cechy (żadnego niepotrzebnego zabijania, zachłanności czy wyzysku) albo nie ma żadnych, a jakiegokolwiek inne wyjaśnienie wydaje się zbyt przerażające, aby można je było przyjąć. To dlatego oba złudzenia – naturalistyczne i moralistyczne – tak często kojarzy się z doktrynami szlachetnego

²⁷⁰ Zob. tamże, s. 447–448.

dzikusa i czystej tablicy”²⁷¹. Dopiero uświadomienie sobie, że wytwory ewolucji i sam jej proces nie mają nic wspólnego ze szlachetnością, pozwoli zacząć otwarcie opisywać psychikę człowieka, bez obawy, że uznanie jakiejś cechy za naturalną będzie równoznaczne z jej akceptacją. Być może zadaniem człowieka jest wynoszenie się ponad naturę.

Zbieżność poglądów Pinkera z poglądami Wolniewicza jest wyraźna, mimo że ten drugi nie wyprowadza swoich poglądów z ustaleń biologii ewolucyjnej. Można jednak mieć wątpliwości, czy Pinker jest naturalistą, czy antynaturalistą. Jest naturalistą w tym sensie, że wyprowadza naturę ludzką z ewolucji gatunku; ale nie zajmuje stanowiska w kwestii genezy wartości, nie można więc jednoznacznie określić go jako antynaturalistę. Wolniewicz natomiast prowadzi swe rozważania wyraźnie w kontekście aksjologicznym. W jego ujęciu antynaturalizm jest aksjologią uznającą istnienie wartości samoistnych, czyli niezależnych od czyichkolwiek potrzeb lub pragnień. Uznanie istnienia wartości samoistnych wyznacza rozumienie człowieka jako bytu wykraczającego poza naturę i wkraczającego w rzeczywistość wartości: „Wartości samoistne są rozpoznawane w świecie tylko przez istoty rozumne, a rozpoznawanie to stanowi świadomość aksjologiczną owych istot”²⁷². Wolniewicz podkreśla natychmiast, że ta świadomość aksjologiczna nie determinuje z konieczności do dobra: wiedzieć, że coś jest dobre, nie znaczy, że faktycznie się do tego dąży, a wiedzieć, że coś jest złe, nie znaczy, że faktycznie się tego unika. Obecność świadomości aksjologicznej nie przesądza bowiem o istnieniu intencji aksjologicznej podmiotu: „Świadomość aksjologiczna i intencja aksjologiczna są to zatem dwa różne i rozdzielne rysy osobowości aksjologicznej człowieka. Osobowość aksjologiczną może mieć tylko istota rozumna, ale nie każda istota rozumna musi ją mieć”²⁷³. Zapewne należy to rozumieć w ten sposób, że wedle Wolniewicza osobowość

271 Tamże, s. 237.

272 FiW I, 97.

273 Tamże.

aksjologiczna jest łącznością świadomości aksjologicznej i intencji aksjologicznej; brak jednego z tych składników oznacza, że dana istota nie posiada osobowości aksjologicznej. Należy także uznać, że wedle Wolniewicza intencja aksjologiczna nie oznacza wyłącznie skłonności ku dobru – istnieją ludzie, których intencja aksjologiczna skierowana jest ku złemu; „diabelski charakter” generowałby zatem intencję aksjologiczną skierowaną wyłącznie ku złu.

Wartości samoistne pojmuje Wolniewicz jako istniejące niezależnie od istnienia podmiotów poznających. Zarazem przyjmuje, że obecność wartości samoistnych w świecie przyrody przejawia się wyłącznie poprzez pewien wpływ, jaki wywierają one na działanie istot rozumnych. W tym kontekście Wolniewicz następująco formułuje wyznawaną przez siebie tezę antynaturalizmu: „człowiek wykracza poza świat przyrody o tyle, o ile w swoim działaniu kieruje się nie tylko swymi potrzebami i pragnieniami, lecz także swym rozpoznanem samoistnych wartości”²⁷⁴. Wolniewicz podkreśla przy tym, że to wykraczanie poza świat przyrody w przypadku różnych ludzi dokonuje się w różnym stopniu. Zarazem Wolniewicz czyni charakterystyczne dopowiedzenie: „Ponadto trzeba tu brać pod uwagę, że wpływ wartości samoistnych na działania ludzkie jest zawsze nieporównanie słabszy niż wpływ, jaki na nie wywierają wartości użytkowe. Te ostatnie mają bowiem siłę żywiołu, usuwając łatwo tamte z pola widzenia”²⁷⁵. Wolniewicza postawa wobec świata i ludzi jest postawą pejorystyczną.

b. Meliorizm a pejoryzm

Wolniewicz podkreśla znaczenie starcia się ideologii dotyczących natury ludzkiej, a mianowicie w kwestii, czy człowiek jest dobry, czy zły z natury. Przypomnijmy, że wedle Wolniewicza natura ludzka oznacza ogół hipotetycznych skłonności i dążeń, które

²⁷⁴ Tamże.

²⁷⁵ Tamże, s. 97–98.

powodowałyby obserwowane u wszystkich ludzi elementy zachowań²⁷⁶. Od czasów Oświecenia przewagę zdobyło przekonanie, że człowiek jest z natury dobry, a jego ewentualne przewinienia wynikają z wadliwych instytucji społecznych czy błędów wychowawczych²⁷⁷. Wolniewicz nie zgadza się oczywiście z tą doktryną i zdecydowanie opowiada się za tezą głoszącą, że natura ludzka skażona jest złem. Spór o najistotniejsze cechy ludzkiej natury można wyobrazić sobie jako starcie dwóch stanowisk: antropologicznego melioryzmu i antropologicznego pejoryzmu²⁷⁸. „Melioryzm głosi, że człowiek dąży zawsze do tego, co obiektywnie lepsze (*melius*), chyba że zaćmiona jest jego jasność sądu (...). Pejoryzm jest jego negacją: człowiek nie zawsze dąży do tego, co obiektywnie lepsze, nawet gdy jasność jego sądu jest pełna. A zatem niekiedy, przy pełnej jasności sądu, dąży do tego, co gorsze (*peius*)”²⁷⁹.

Wolniewicz mówi o Arturze Schopenhauerze jako o jednym z swych mistrzów. Wpływ na to ma zapewne zbieżność ich poglądów na naturę ludzką. Schopenhauer – zdaniem Wolniewicza – dostrzega i trafnie ujmuje „nędzę ludzkiej kondycji”, co czyni dziś jego antropologię aktualną. Wolniewicz pisze: „Dzieło Schopenhauera

²⁷⁶ FiW I, 95.

²⁷⁷ Największy wpływ na takie pojmowanie człowieka wywarł Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) swoją koncepcją „dobrego dzikusa”, który tworząc stopniowo cywilizację, coraz bardziej degeneruje się. Rousseau proponował powrót do owej dzikości, co musiałoby wiązać się z odrzuceniem cywilizacji w ogóle, a chrześcijaństwa w szczególności. Stąd jego koncepcja poddawana jest totalnej krytyce przez wyznawców chrześcijańskiej wizji świata. „Zarówno dla chrześcijaństwa, jak i dla judaizmu świat został stworzony przez Boga, który go uznał za dobry. Został on skażony złem, ale zawsze był zamieszkiwany przez ludzi wolnych, oświecony przez nauki proroków, a wreszcie odkupiony przez Jezusa Chrystusa. Całkowicie negatywna wizja Rousseau przypomina radykalizm gnozy, według której na świecie jest tylko zło. Gdziekolwiek spojrzeć, widać tylko ohydę i spustoszenie. Stąd potrzeba przekształcenia, radykalnego powrotu, czegoś, co nastąpi tu i teraz, zeświecczonej apokalipsy, która radykalnie odmieni istotę ludzką, uczyni z niej nowego człowieka”; R. Alberoni, *Wygnać Chrystusa!*, Rosikon Press, Warszawa 2007, s. 26. Wolniewicza pesymistyczna wizja człowieka jest bliska chrześcijaństwu, a całkowicie przeciwna oświeceniowemu optymizmowi.

²⁷⁸ Zob. FiW I, 217–218.

²⁷⁹ FiW I, 217–218.

wraca na firmament duchowy naszej epoki, bo zmieniły się czasy, a z nimi zmienili się i my. Co najmniej od dwustu lat ludzi naszej cywilizacji ożywiała nowa wiara, po której spodziewano się, że wyprze wiarę chrześcijańską. Była to wiara w postęp, a zarazem wiara w człowieka jako tego postępu demiurga i gwaranta, jako jego rozumną siłę sprawczą. Dziś ta wiara jest w odplywie, i to w obu swych odmianach: liberalnej i socjalistycznej. Odplyw ten rodzi nastroje niepokoju i poczucie dezorientacji, ale wraca też z nim świadomość starej prawdy, przedtem jakby zapomnianej czy unieważnionej, że życie ludzkie nie jest radosną przygodą, tylko cierpieniem i walką. I że nigdy nie będzie inne, bo taka jest natura ludzka, a natura ludzka się nie zmienia”²⁸⁰. Wolniewicz podkreśla, że to właśnie pesymizm Schopenhauera, wpisujący się w nurt antropologicznego pejoryzmu, jest dziś szczególnie aktualny, a zarazem jest zasadniczym powodem odrzucania myśli niemieckiego filozofa; Schopenhauer zasłużył sobie na określenie go mianem „pejoryzmu”, a w odczuciu zwolenników wiary w postęp jest to określenie o wydzwięku silnie negatywnym.

Wolniewicz wskazuje, że Schopenhauer był wprawdzie ateistą, ale „czuł się głęboko solidarny z wielką nauką chrześcijańską o skażeniu natury ludzkiej grzechem pierworodnym. To na tym właśnie polega jego pesymizm, który jest tylko inaczej wyrażonym pesymizmem antropologicznym – albo raczej «pejoryzmem» – chrześcijaństwa. (Pejoryzm zdefiniujmy tu sobie ogólnie jako dążność do gorszego.) Schopenhauer odrzucał też stanowczo – jako fałszywą i zwodniczą – wiarę optymistycznego humanizmu, że ciemne strony natury ludzkiej są to jedynie, by tak rzec, odkształcenia sprężyste naturalnej dobroci ludzkiej, wywołane naciskiem niesprzyjających «warunków zewnętrznych», zwłaszcza zaś wadliwych urządzeń społecznych. Nie! – mówi Schopenhauer wraz z chrześcijaństwem. To nie są żadne odkształcenia sprężyste, które znikną, gdy ustąpi nacisk zewnętrzny: to jest wewnętrzna i nieusuwalna wada samego materiału”²⁸¹. Wolniewicz dodaje, że tak

²⁸⁰ FiW I, 101.

²⁸¹ FiW I, 113.

samo myślał Kant, mistrz Schopenhauera. Tak więc aktualność poglądów Schopenhauera zasadza się właśnie w jego pesymistycznej wizji świata i człowieka.

Wolniewicz przywołuje też pogląd Aleksandra Sołżenicyna, który także uznaje za błędną humanistyczną koncepcję głoszącą, że nie ma w naturze ludzkiej skłonności do zła, wszelkie zaś zepsucie wynika z wadliwych instytucji społecznych. Pogląd ten doprowadził m.in. do tego, że najważniejsze stały się potrzeby człowieka. Aktualna kondycja człowieka potwierdza poglądy Sołżenicyna i falsyfikuje bezzasadną filozofię Rousseau z jej mitem szlachetnego dzikusa. Wolniewicz powołuje się na słowa Schopenhauera: „Głównym rysem i błędem całej filozofii Rousseau jest to, że zamiast chrześcijańskiej nauki o grzechu pierwotnym i o zasadniczym zepsuciu rodzaju ludzkiego przyjmuje on zasadniczą dobroć człowieka i jego nieograniczoną zdolność do doskonalenia się (...) opierając na tym swój optymizm i humanizm”²⁸². W tym kontekście Wolniewicz przytacza słowa Fiodora Dostojewskiego, który w *Legendzie o Wielkim Inkwizytorze*, będącej fragmentem powieści *Bracia Karamazow*, przewidział skutki upadku wartości i gloryfikowania człowieka i jego potrzeb. Wielki Inkwizytor mówi: „A czy wiesz, że ludzkość po wiekach przez usta swych mędrców i uczonych obwieści, że nie ma w ogóle żadnych zbrodni, a więc także i żadnego grzechu, lecz są tylko głodni ludzie? (...) I zburzą Twoją świątynię, a na jej miejscu wzniosą nową budowlę, nową straszliwą wieżę Babel (...) A gdy raz zaczną budować tę swoją babilońską wieżę, to na pewno skończą na ludożerstwie”²⁸³. Zdaniem Wolniewicza proroctwo już się spełnia, a przejawem tego są transplantacje, czyli neokanibalizm; doszło to tego, „czego może sam Wielki Inkwizytor nie brał całkiem dosłownie: już się wzięli do ludożerstwa!”²⁸⁴.

²⁸² FiW I, 114. Cytat jest przekładem własnym B. Wolniewicza z głównego dzieła A. Schopenhauer, *Die welt als Wille and Vorstellung*. Wolniewicz czyni zresztą zarzut, że w zbiorze przekładów Biblioteki Klasyków Filozofii nie ma dzieł Schopenhauera; zob. FiW I, 115, przypis 26. Wolniewicz pisał to w 1989 roku, a pierwsze wydanie dzieła Schopenhauera w BKF miało miejsce w 1994 (cz. I) i 1995 roku (cz. II).

²⁸³ Za: FiW I, 114.

²⁸⁴ FiW I, 114.

Wolniewicz uważa, że zawarta w naturze człowieka skłonność do zła ukazała się w sposób szczególny w XX wieku – w tym stuleciu, w którym „diabeł został spuszczoney z łańcucha”. Przykładem są miejsca masowego ludobójstwa: Katyń, Oświęcim, Treblinka. W czasie wojny człowiekowi uchodzą różne czyny, od których w czasach pokoju się powstrzymuje, dlatego w czasie wojny dochodzi do spuszczenia diabła z łańcucha²⁸⁵. W czasie pokoju obserwowane są liczne przejawy zła, choć na mniejszą skalę; są to tzw. małe epifanie diabła. Jednak brutalność życia i brutalność przestępców nasila się. Wolniewicz jest zdania, że ma to związek z przygasaniem chrześcijaństwa, ponieważ „chrześcijaństwo było wędzidłem nałożonym na ciemne strony natury ludzkiej”²⁸⁶. Świat Zachodu z narastającą kulturą bezbożności jest światem coraz mniej bezpiecznym. Drogę złu toruje kultura rodem z Ameryki – egalitarystyczna, utylitarystyczna i hedonistyczna – wraz z wiarą, że człowiek ze swej natury jest dobry. A człowiek jest zły z natury i dlatego potrzebuje „wędzidla”. Efekty poglądu przeciwnego – melioryzmu – są zatrważające. Przykładem jest właśnie wzrastająca brutalność przestępców. Ruch abolicjonistów, przeciwnych karze śmierci, opiera się na błędnym przekonaniu, że człowiek jest dobry z natury. Brak kary śmierci w systemie karnym burzy majestat prawa. Mordercy nie grozi utrata jego życia, więc nie ma

²⁸⁵ W czasie wojny przeciętny człowiek zdolny jest do zabijania i innych odrażających czynów. W czasie pokoju takie czyny dla tego samego człowieka są nawet nie do pomyślenia. Wolniewicz mówi dosłownie: „Spuszczenie diabła z łańcucha najbardziej dochodzi do głosu w czasie wojny, kiedy uchodzą różne rzeczy, które normalnie ludzie starają się bardziej maskować”; FiW II, 295. Z tego cytatu wynikałoby, że ludzie powstrzymują się od robienia złych rzeczy świadomie, i oznaczałoby to, że uważają siebie za zdolnych do zbrodni. Harald Welzer na podstawie analizy masowych morderstw doszedł do wniosku, że przeciętni mężczyźni, bez jakichkolwiek cech psychopatycznych, przykładni ojcowie, są w stanie zabijać na masową skalę i nie mieć z tego powodu wyrzutów sumienia. Zgodnie z interpretacją Welzera w ogromnej większości przypadków nie chodzi o „powstrzymywanie się”, ponieważ w czasie pokoju ci sami ludzie rzeczywiście uważają się za niezdolnych do dokonania zbrodni, a w czasie wojny dopuszczają się ludobójstwa. Zob. H. Welzer, *Sprawcy. Dlaczego zwykli ludzie dokonują masowych mordów*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2010.

²⁸⁶ FiW II, 296.

hamulców przed dokonaniem zbrodni. System prawny bez kary śmierci nie działa ani wychowawczo, ani odstrasżająco²⁸⁷.

Odrzucenie twierdzenia, że istnieje miłość zła, oznaczałoby uznanie, że ani w świecie, ani też w człowieku nie ma żadnej miłości zła. Takie zakwestionowanie istnienia diabła prowadziło do dyskusji antropologicznej między dwoma stanowiskami w kwestii dotyczącej najistotniejszych cech ludzkiej natury. W dyskusji tej dominowałyby dwa wielkie stanowiska: melioryzm i pejoryzm antropologiczny. Wolniewicz opowiada się za drugim ze stanowisk.

W cytowanym już wcześniej artykule *Melioryzm contra pejoryzm* Wolniewicz w polemice z Marianem Przełęckim prezentuje różnicę między poglądami pejorysty i meliorysty. „Melioryzm stanowi pewną wiarę – «wiarę w człowieka». Sam określa się chętnie mianem «laickiego humanizmu», i ma to nawet za tytuł do chwały. Pejorysta zaś to wiary tej niedowiarek. Ma ją za nowe bałwochwalstwo, które w «człowieku» znalazło sobie wreszcie nowego Baala. Dla pejorysty, jak dla Hegla, «religia zaczyna się z świadomością, że jest coś wyższego niż człowiek». (...) Przełęcki deklaruje swoją meliorystyczną wiarę wprost, pisząc, iż jego postawa «pozwala mu uwierzyć, że każdy 'normalny' człowiek ma sumienie». Pejorysta w to właśnie wątpi, «podciąganie człowieka» ma za mrzonkę. (Szczególny przykład «podciągania» to tzw. resocjalizacja przestępców.)”²⁸⁸.

Melioryzm w połączeniu ze scjentyzmem składa się na pozytywizm. Panujący w naszych czasach pozytywizm, zdaniem Wolniewicza, jest sprzężeniem wiary w dobroć człowieka i kultu nauki. Zatem w świetle „dychotomii pozytywistycznej” dopuszczalna jest nauka lub moralistyka, zaś trzeciej opcji nie ma. Stąd Przełęcki mówi z przekąsem o „tzw. antropologii filozoficznej”. Jednakże antropologia filozoficzna coś mówi o człowieku, choć mówi bez aspiracji do naukowości i moralistyki. Stanowisko melioryzmu wywołuje wiele obiekcji i uwag, Wolniewicz wymienia tylko niektóre.

²⁸⁷ Zob. FiW II, 295–297.

²⁸⁸ B. Wolniewicz, *Melioryzm contra pejoryzm*, wyd. cyt., s. 23.

Melioryzm głosi pogląd o stałej dążności człowieka do lepszego oraz tezę o zmienności charakterów. Wolniewicz nie zgadza się ani z jednym, ani z drugim i wskazuje na absurdalność rozumowania meliorysty: skoro człowiek pragnie dobra i skoro wie, że może się zmieniać, to w rezultacie będzie się stale zmieniał na lepsze. Im lepszy by się stawał, tym bardziej by tego pragnął, a proces ten nie miałby kresu. Meliorysta jest przekonany o plastyczności natury ludzkiej, zaś pejorysta wyznaje pogląd, że natura ludzka jest niezmienna. „Według pejorysty, charakter jest wrodzony. Jako zespół dyspozycji moralnych bądź antymoralnych jest od chwili poczęcia założony w genotypie; w fenotypie tylko się stopniowo odslania czynami”²⁸⁹. Według meliorysty charakter jest w jakimś stopniu nabyty, a Wolniewicz wskazuje, że w takim razie może też być „całkowicie” nabyty; tę kwestię meliorysty niestety pozostawiają otwartą. Przełęcki zarzuca Wolniewiczowi, jako pejorystę, ocenianie sprawców, podczas gdy, jego zdaniem, należy oceniać tylko ich czyny. Wolniewicz ripostuje: „Dla pejorysty jest to rozróżnienie mało istotne. Czyn jest przejawem charakteru, *operari sequitur esse*. Oceniając przejaw, oceniam zarazem jego źródło, którego natura się w tamtym pokazała: dobrze czynią dobrzy ludzie, a źle czynią ludzie źli”²⁹⁰. Stanowisko meliorystyczne – argumentuje Wolniewicz – uwikłane jest w sprzeczności: głoszenie bowiem, że człowiek dąży do zła jedynie z powodu błędu czy egoizmu, nie zawsze da się pogodzić z empirią. Człowiek bywa sprawcą czynów odrażających, z których nie czerpie korzyści, a przy tym nie wynikają one wcale z jego nieświadomości.

Sednem sporu światopoglądu pejorystycznego z meliorystycznym jest pytanie o to, czy epifanie zła rzeczywiście istnieją, pozostałe zaś kwestie są pochodne. Jako „epifanię diabła” Wolniewicz określa takie zachowania człowieka, które wskazują na istnienie w świecie złej woli i złej radości; tych zaś – jego zdaniem – dostarcza codzienność. M. Przełęcki swoją koncepcję poznania moralnego opiera na koncepcji Kazimierza Ajdukiewicza, która jest

²⁸⁹ Tamże, s. 31.

²⁹⁰ Tamże, s. 28.

pewną wersją etycznego intuicjonizmu. Ajdukiewicz przyjmuje, że tak jak w spostrzeżeniu zmysłowym dana jest człowiekowi zmysłowa jakość przedmiotu, tak w przeżyciu uczuciowym dana jest jego wartość. „Rzecz ma się tu podobnie jak przy spostrzeganiu. Dzięki temu, że w treści wyobrażenia spostrzegawczego jakiegoś przedmiotu występuje wrażenie czerwieni, dzięki temu właśnie przedmiot ten wygląda nam jako czerwony. Podobnie też zazwyczaj dzięki temu, że z myślą o jakimś przedmiocie łączy się przyjemność lub przykreść, w myśli tej uobecnia się nam ów przedmiot jako tak lub inaczej wartościowy. Można by powiedzieć, że na ten przedmiot promieniuje jakoś ton uczuciowy, łączący się z sądem o tym przedmiocie, z jego spostrzeżeniem, wspomnieniem lub tp. Dzięki temu promieniowaniu dodatnia wartość lub ujemna przedmiotu, jego piękno czy brzydota, szlachetność czy podłość, radośność czy smutność są nam naocznie dane”²⁹¹. Ajdukiewicz uważa więc, że przedmiot uczucia (pozytywnego czy negatywnego) jest zawsze dany bezpośrednio. „Przedmiotem uczucia, którego doznaję patrząc z upodobaniem na pewien krajobraz, jest ten krajobraz właśnie, gdyż w tym uczuciu naocznie dane mi jest jego piękno. Przedmiotem mojego uczucia odrazy moralnej czyjś postępek jest ten postępek, gdy w tym uczuciu uobecnia mi się naocznie jego podłość. Podłość tę mam w tym uczuciu daną równie bezpośrednio, jak w spostrzeżeniu kwiatu maku mam daną jego czerwoność. W obu przytoczonych przykładach przedmiot uczucia jest identyczny z przedmiotem jego podstawy psychologicznej”²⁹².

²⁹¹ K. Ajdukiewicz, *Propedeutyka filozofii*, Książnica-Atlas, Wrocław – Warszawa 1948, s. 191.

²⁹² Tamże, s. 191–192. Zauważmy na marginesie, że Ajdukiewicz przyjmując intuicjonizm etyczny, rozumie charakter człowieka jako sposób, w jakim człowiek pozostaje do wartości; różnica charakterów to różnica w stosunku do wartości. Zob. tamże, s. 210–214. Zarazem Ajdukiewicz przyjmuje istnienie wrodzonych elementów charakteru, ale nie przyjmuje wrodzonego charakteru. „Każdy człowiek przynosi ze sobą na świat odziedziczone zarodki swego charakteru. Nie tylko jednak od nich zależy charakter człowieka, ale również od wpływów otoczenia, w jakim człowiek przeżywa. Oba te czynniki, wrodzone dziedzictwo i wpływ otoczenia, urabiają charakter człowieka i nadają mu jego swoiste indywidualne piętno”; tamże, s. 214.

Przełęcki przyjmuje stanowisko Ajdukiewicza, że ostatecznym źródłem poznania wszelkich wartości jest uczucie. Uczucie, czyli komponent emocjonalny oceny etycznej, jest nierozzerwalnie związany z komponentem wolicjonalnym, czyli określoną chęcią. Rozum praktyczny wydaje orzeczenia nie czysto sprawozdawcze, lecz wartościujące. Zatem przyczyny moralnie złego postępowania mogą być dwie: po pierwsze, przypadki wynikające z błędnej oceny etycznej, a po drugie, sytuacje, gdy „interes przeważa nad powinnością”. Pierwsza przyczyna mówi o możliwości złudzenia, ponieważ nie wszystkie oceny oparte na akcie intuicji mają zagwarantowaną prawdziwość. Gwarantem prawdziwości oceny byłoby przeżycie uczuciowe w warunkach optymalnych, czyli dostateczna wiedza o przedmiocie uczuć oraz bezstronność wobec tego przedmiotu. Są też przypadki dążenia do złych czynów, które podmiot trafnie ocenia jako złe. Tu Przełęcki podaje drugie wyjaśnienie: w takich sytuacjach dochodzi do konfliktu między dążeniem do dobra własnego i dążeniem do dobra cudzego, czyli w terminologii Wolniewicza między „interesem” i „rozumem praktycznym”. Chodzi tu o sytuacje, gdy interes podmiotu przeważa nad jego powinnością, zaś ów interes należałoby rozumieć wystarczająco szeroko. Czyli podmiot zdaje sobie sprawę, że jego czyn jest zły, ale zarazem przyjemność dokuczenia okazuje się silniejsza od odczuwania przykrości wynikającej z wyrządzenia komuś krzywdy. Odczuwanie przykrości przez podmiot jest warunkiem świadomości moralnego zła czynu. Przełęcki zgadza się wprawdzie z Wolniewiczem w kwestii, czym jest sumienie, a jest to mianowicie rozpoznanie lub wycucie tego, co dobre i złe, wraz z przynagleniem wewnętrznym, by iść za dobrem²⁹³. Te dwa elementy sumienia u Wolniewicza są odpowiednikami rozumu praktycznego i dobrego charakteru. Przełęcki natomiast łączy oba składniki, zatem w jego ujęciu sumieniem jest rozum praktyczny. „Zakładany przeze mnie emocjonalny charakter poznania moralnego i treści sądów moralnych pozwala uznać sumienie za głos rozumu praktycznego, który daje nam zarazem «wycucie tego, co dobre» i «przynaglenie wewnętrzne, by iść

²⁹³ Zob. FiW II, 204.

za dobrem», nierozzerwalnie z tym wyczcuciem związane. Pozwala nam to uwierzyć, że każdy «normalny» – zdolny do moralnej oceny swych czynów – człowiek ma sumienie²⁹⁴.

Wolniewicz jest przekonany o tym, że nie każdy „normalny” człowiek ma sumienie. Podaje przykład zdarzenia opisywanego w gazetach, o dwóch młodych ludziach, których zatrzymano za torturowanie kotów. Takich czynów meliorysta nie potrafi wytlumaczyć w świetle swoich poglądów. Nieprawdopodobne jest bowiem, że przestępcy ulegli złudzeniu uczuciowemu i po prostu się pomylili, bo to oznaczałoby, że uważali maltretowanie kotów za dobre. Równie niedorzeczne jest tu mówienie o interesie przeważającym nad litością dla tych zwierząt. „Na żadne z tych pytań meliorysta nie ma rozsądnej odpowiedzi. A pejorysta ma na wszystkie: żadnego «złudzenia uczuciowego» ani jakiegokolwiek innego nie było; «interes» zaś polegał na czysto diabelskiej radości z czynionego zła, jakim jest zadawanie cierpienia dla uciechy. Bywają takie charaktery. Na ten ponury fakt meliorysta woli nie patrzeć – przez delikatność²⁹⁵. Wolniewicz podkreśla, że pejoryzm jest poglądem spójnym jako konstrukcja myślowa, a także dlatego, że jest zgodny z tym, co o ludzkich postępowaniach wiadomo na przestrzeni dziejów. Pejoryzm jest zgodny także z nauką chrześcijańską o grzechu pierworodnym. Obraz człowieka, którego dostarcza pejoryzm jest nieprzyjemny, ukazuje bowiem, że ludzka natura jest skazona skłonnością do zła, a to właśnie melioryzm neguje.

Wiek XX był czasem wielkiej epifanii diabła. Idea diabła jest bardzo stara, lecz piszą o niej nieliczni i zawsze w postaci szczątkowej. Wolniewicz ma tu na myśli niektórych współczesnych pisarzy (Aleksandra Wata, Czesława Miłosza, Stanisława Lema). Uderzające jest to, że wszyscy ci autorzy są z kręgu literatury. Filozofowie nie zajmują się tą kwestią, co Wolniewicz ocenia dość krytycznie: „Filozofia milczy, choć przecież byłaby jak najbardziej powołana do zabrania głosu. Dzieje się tak dlatego, że filozofia

²⁹⁴ M. Przełęcki, *O dwóch koncepcjach postępowania moralnego*, wyd. cyt., s. 24.

²⁹⁵ B. Wolniewicz, *Melioryzm contra pejoryzm*, wyd. cyt., s. 25–26.

dzisiejsza w jednym ze swoich dwu skrzydeł – anglo-amerykańskim i pozytywistycznym – jest sparaliżowana przez scjentyzm: przez lęk przed ocenianiem lub wypowiedzeniem czegoś niesprawdzonego, «metafizycznego». Ogląda się więc na jakieś psychologię i socjologię, na różnych Freudów i Lorenzów, i czeka, że te rzekome nauki załatwią za nią sprawę. W drugim zaś skrzydle – niemiecko-francuskim i hermeneutycznym – jest ona zupełnie wyjąłowiona przez namaszczone pustosłowie i dlatego, unikając jak ognia wszelkich konkretów, pływa w mglistych ogólnikach, które nazywa «myśleniem abstrakcyjnym», a które po prostu maskują jej ideową pustkę. Tylko literatura ma dziś odwagę podejmowania kwestii fundamentalnych i, jak się okazuje, ma też w nich coś istotnego do powiedzenia²⁹⁶.

Jako typowych, choć skądinąd różnych, przedstawicieli melioryzmu Wolniewicz wymienia Kanta, Elzenberga i Kotarbińskiego. Odnosi się krytycznie do poglądu Kanta, że każdy człowiek ma sumienie. Pisze, że meliorysta faktycznie odrzuca sumienie i charakter, dwa fundamentalne pojęcia etyki, utożsamiając, tak jak zrobił to Kant, sumienie z rozumem praktycznym. W ten sposób meliorysta wierzy, że nie ma ludzi pozbawionych sumienia i człowiek jest z natury dobry. Natomiast pejorysta jest przekonany, że nie wszyscy ludzie posiadają sumienie, gdyż niektórzy rodzą się, aby czynić zło. Kant założył jednak obecność w człowieku „zła radykalnego”, jako sprzeciwu woli wobec prawa moralnego. Ponadto jego odróżnienie dwóch rodzajów występków: bydlęcych, takich jak np. rozwiązłość, i szatańskich, jak np. zawiść, wskazywałoby, że w swoich rozważaniach kieruje się ku jakiemuś manicheizmowi. Jednakże ostatecznie oświadcza, że w człowieku nie może pojawić się pragnienie zła jako zła, czyli czysta zła wola. Gdyby to było możliwe, człowiek byłby „istotą diabelską”. Wolniewicz zauważa, że Kant nawet nie próbuje udzielić odpowiedzi, dlaczego to żaden człowiek nie mógłby być taką istotą diabelską.

²⁹⁶ FiW I, 208–209.

Wolniewicz podkreśla, że Kanta idea zła radykalnego została przez współczesnych przyjęta nieprzychylnie, a sama idea została niemal całkowicie pominięta jako obca w filozofii i w filozofii samego Kanta. „Nikły oddźwięk rozważań Kanta u potomnych tłumaczy się zapewne tak samo, jak niechęć współczesnych. Rozważania te idą pod prąd pewnej wielkiej tradycji myśli europejskiej, która ich zasymilować nie może. Nazywamy ją tradycją antropologicznego melioryzmu. Słupami milowymi tej tradycji są Sokrates, stoicy, humanizm Odrodzenia i optymistyczny naturalizm Oświecenia wraz z jego liberalnymi i socjalistycznymi kontynuacjami w XIX i XX wieku. A jej podstawowy dogmat brzmi: człowiek z natury dąży zawsze ku lepszemu. Tradycji meliorystycznej przeciwstawia się chrześcijaństwo z nauką o grzechu pierworodnym, zwłaszcza w tradycji augustyńsko-kalwińskiej”²⁹⁷.

Dość trudno jest scharakteryzować stanowisko Elzenberga, gdyż wiele jego wypowiedzi zdaje się wskazywać, że uznaje on gnostycki pogląd na naturę i źródła zła. Nie jest to jednak jednoznaczne. Pogląd na istotę zła różni się w doktrynie gnostycko-platońskiej i wierzeniach manichejsko-mazdejskich. Pierwsza utożsamia dziedzinę zła z dziedziną przyrody czy materii. Opozycja dobra i zła harmonizuje z opozycją: ciało – dusza. Natomiast w drugim przypadku obie opozycje krzyżują się w ten sposób, że istnieją dwie dusze świata – jedna jest jasna i dobra, druga zaś ciemna i zła. Takie również dwie dusze posiada człowiek. Wolniewicz, starając się usytuować poglądy Elzenberga dotyczące skłonności człowieka do zła, uznaje, że są one podobne do doktryn gnostycko-platońskich. Cytuje zapis Elzenberga w jego dzienniku filozoficznym pod datą 1 stycznia 1936 roku. „Bo tak już jest: jesteśmy mało co warci nie przez jakąś «ludzką ułomność», ale przez istotną złą wolę. Złą podwójnie: raz że dążącą do celów mało chwalebnych, drugi raz że działającą uporczywie wbrew lepszej wiedzy”²⁹⁸. Jeżeli zaś chodzi o stosunek do dobra, to wedle Elzenberga albo maskujemy się i oszukujemy rzeczywistość, realizując własne interesy,

²⁹⁷ FiW II, 363.

²⁹⁸ H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*, wyd. cyt., s. 251; por. FiW I, 91.

albo jawnie i otwarcie stawiamy dobru opór. Wolniewicz odnalazł także w niepublikowanych zapiskach Elzenberga dobitniej wyrażoną myśl: „Człowiek na ogół nie aspiruje do żadnej z wartości, które stanowią rdzeń i trzon mojej aksjologii. Nie posiada dobrej woli. Z mojego punktu widzenia, człowiek jest zasadniczo i esencjonalnie istotą złej woli”²⁹⁹. Takie stwierdzenie wprost wskazywałoby na manicheizm, ponieważ Elzenberg wyraźnie mówi o „uporczym działaniu”, „stawianiu oporu” czy też o „buncie”. Wyrażenia te wskazują przecież na aktywne i świadome dążenie do zła.

Jednakże stanowisko Elzenberga w kwestii zła w ludzkiej naturze nie jest przejrzyste i nie można określić go mianem manichejczyka. Z jednej strony mówi wprost, że człowiek ma złą wolę, a dobrej woli nie posiada, jak też wydaje się zgadzać ze zdaniem św. Jana Ewangelisty, że „świat w złem leży”³⁰⁰. W twierdzeniu tym nie o to chodzi, że ludzkość nie ma siły wyjść ze zła, lecz że ze względu na upodobanie w nim, nie ma ku temu chęci. Jednak z drugiej strony, pomimo tej wyraźnej zbieżności z manicheizmem, ostatecznie Elzenberg źródła zła w ludzkiej naturze upatruje w przyrodzie, czyli naturalnych uwarunkowaniach. W jego rękopisach odnaleziono notatkę pod znamienym tytułem: „Niestnienie zła radykalnego”. Píše w niej, że wprawdzie zgadza się z tym, że cecha zła istnieje tak samo jak cecha dobra, lecz jest przekonany, że zło nie istnieje samodzielnie. „Com nieraz mówił, że nie ma szatańskości, że człowiek na skali dobra i zła nie może zejść poniżej punktu zero (nie jest to termometr ze stopniami minus), że wrogiem dobra jest natura (ów punkt zero właśnie), nie jakieś samodzielne, przeciwstawne mu zło – nie diabeł, tylko świnia”³⁰¹. Wolniewicz zauważa, że Elzenberg mówiąc: „nie diabeł, tylko świnia”, dobitnie wyraża swój sprzeciw wobec manichejskiego dualizmu. Człowiek czyni zło, gdy idzie za swym naturalnym popędem.

299 FiW I, 91.

300 1 J; 5, 19. Zob. FiW II, 96. W artykule *Krytyka teodycei u Bayle’a* (FiW II, 96) Wolniewicz prostuje pomyłkę z FiW I, 91, gdzie słowa te przypisał Marianowi Zdziechowskiemu.

301 FiW I, 92.

W kategoriach schopenhauerowskich można by to interpretować jako działanie płynące z pobudki egoizmu, wtedy gdy pragniemy własnego dobra. Zatem Elzenberg uznałby, że w naturze ludzkiej nie ma złośliwości, czyli bezinteresownej radości z cudzego cierpienia, i „nie ma szatańskości”. Złu czynionemu przez człowieka winne są wyłącznie uwarunkowania przyrodnicze. Elzenberg wyraża to następująco: „«Natura» w człowieku, obojętna na kategorie dobra i zła, pcha go tu i tam – to do dobrego, to do złego, to do rzeczy obojętnych; i takie poddawanie się naturze, to jest punkt zero. – Można tylko przypadkowo mieć z natury więcej skłonności zmierzających ku złemu, albo ku dobremu, – ale nie ma w świecie woli skierowanej ku złu jako takiemu. Istnieje tylko wola popychana (czy ciągniona) przez naturę, i wola skierowana ku dobremu. Ale za to natura wchodzi w rolę jedyne go czynnika pchającego ku złemu, jest jedyną siłą realizującą zło w świecie – i stąd front przeciw niej i jej pewne zepchnięcie w skali wartości”³⁰². Ta dosadna – jak ją określa Wolniewicz – maksyma antropologiczna („nie diabeł, tylko świnia”) jest u Elzenberga pewnikiem, po prostu się ją zakłada, a nie dowodzi.

Wolniewicz uznał, że aksjologia formalna Elzenberga może bez przeszkód zawierać pojęcie zła pierwiastkowego w sensie manichejskim, czyli rozumianego jako siła wprawdzie zdolna do rozpoznania dobra, ale temu dobru wroga, a nie tylko obojętna na nie. Wystarczyłoby wprowadzenie nowego operatora przyzdaniowego oznaczającego pojęcie radykalnej przeciwpowinności: „przenigdy nie powinno być tak, że p”³⁰³. Jednak Elzenberg zdecydowanie nie chce na to przystać, a powody tego są dwa. Po pierwsze, nie mógłby wówczas objaśniać powinności bytu przy pomocy wprowadzonej przez siebie kategorii woli autonomicznej³⁰⁴ (zwanej przezeń także wolą meta-empiryczną), ponieważ w takiej sytuacji byłyby dwie wole sobie przeciwne, dobra i zła, obie autonomiczne i rozumne³⁰⁵.

³⁰² FiW I, 92.

³⁰³ FiW I, 94.

³⁰⁴ Zob. FiW I, 77.

³⁰⁵ Zob. FiW I, 94.

Byłaby to taka wola, która nie ulegałaby żadnym motywom ani biologicznym ani emocjonalnym, a ulegałaby tylko racjom, byłaby w różnych podmiotach niezmienna i identyczna. Po drugie, Elzenberg nie dopuszcza w ogóle możliwości istnienia takiej złej woli autonomicznej. Zdaniem Wolniewicza, Elzenberg idzie w tym względzie „za nurtem wielkiej tradycji, sięgającej Platona i Sokratesa, według której rozumnie chciane – czyli chciane z pełną świadomością czego się chce – może być tylko to, co chcącemu jawi się jako jakieś dobro. Sam Elzenberg, przedstawiając tu i komentując poglądy stojącego w tejże tradycji Leibniza, ujął to jako zasadę, że «istoty rozumne wybierają zawsze to, co najlepsze». Czy rzeczywiście wybierają?”³⁰⁶.

Wolniewicz wątpi w to, że rzeczywiście wybierają. Przeczy temu zarówno codzienne doświadczenie, jak też przeczy cała tradycja manicheizmu i wszystko, co weszło z niego i staroperskich wierzeń do chrześcijaństwa. Wolniewicz zauważa pewne zachodzące z upływem czasu zachwianie stanowiska Elzenberga, gdy mówi on: „stan rzeczy powinny to taki, co do którego by każdy podmiot chciał, żeby był, gdyby posiadał wolę autonomiczną”³⁰⁷. Zatem źródłem zła są naturalne popędy człowieka, a stwierdzenie „gdyby posiadał wolę autonomiczną”, wskazuje, że jej posiadanie jest jakimś stanem idealnym, nie zaś realnym, warunkującym zawsze wybór tego, co najlepsze przez istotę rozumną, autonomiczną w swym wyborze. Jeżeli zatem Elzenberg wątpi w jej istnienie, to znaczy to, że działalność człowieka warunkowana byłaby wyłącznie biologicznie i emocjonalnie. Zło wynikające z uwarunkowań przyrodniczych nie miałoby szansy na wykorzenie.

Wolniewicz twierdzi, że Elzenberg nie wpisuje się w tę tradycję manicheizmu, ponieważ jego pesymizm dziejowy wbrew pozorom nie jest tak głęboki. W ujęciu Elzenberga natura ludzka nie dba o wartości perfekcyjne, jest na nie obojętna, nie jest jednak im wroga, niszczy je tylko mimochodem, nie zaś celowo. Pesymizm

306 FiW I, 94.

307 Zob. FiW I, 77.

dziewowy Elzenberga pogłębiał się z czasem. Elzenberg uważa, że żadne osiągnięcia i postęp nie jest dane raz na zawsze, tzn. że w danej epoce pojawiają się nowe, lecz zarazem degradacji ulegają jakies poprzednie. Jego pesymizm przejawiał się w powiedzeniu, że „w punkcie wyjścia jest źle i lepiej nie będzie”. Druga wojna światowa uświadomiła mu, że będzie jeszcze gorzej. Ta wojna bowiem spośród wszystkich dotychczasowych wyróżniła się przerażającym chłodem, systematycznością, techniczną doskonałością sposobów oraz „wciągnięciem w jej służbę nauki i największych sił intelektu”. Ta wojna mimo to była tylko awangardą, ponieważ ludzkość zapewne pokaże swe jeszcze bardziej przerażające oblicze³⁰⁸. Wolniewicz tak ocenia pogląd Enzelberga: „Wszak ujawniło ono [doświadczenie wojny] pewne możliwości natury ludzkiej, których istnienia nawet się nie podejrzewało. Zakosztowano zatem owoców z drzewa wiadomości dobrego i złego, a to znaczy, że popełniono nowy grzech pierworodny. Kiedy zaś taki grzech dziedziczy się już wśród dzieci Adama aż do końca ich rodu, kolejna bariera została przełamana raz na zawsze”³⁰⁹.

Wielce sporne jest również stanowisko Tadeusza Kotarbińskiego³¹⁰. Uważał on, że człowiek jest istotą dobrej woli. A to, że nasze życie jest „jednym pasmem udręki”, nie jest spowodowane właściwościami natury ludzkiej. Wolniewicz ujmuje myśl Kotarbińskiego następująco: „Winę za ten stan rzeczy – jeżeli o «winie» można tu w ogóle mówić – ponoszą po części siły przyrody, o których ślepe prawa rozbijają się w proch najlepsze ludzkie chęci i dążenia; po części zaś nierozumne urządzenia społeczne, przeciwstawiające sobie ludzi wzajemnie i rodzące w nich przez to wzajemny strach”³¹¹. Wszelkie wojny i zbrojenia miałyby wynikać ze strachu i nierozumności. Boimy się naszego sąsiada, więc zbroimy się przeciw niemu. Każda strona zbroi się ze strachu, pomimo że każda

³⁰⁸ Zob. *FiW* I, 93–94.

³⁰⁹ *FiW* I, 74.

³¹⁰ Wolniewicz omawia je w artykule *Z antropologii Tadeusza Kotarbińskiego*, „Edukacja Filozoficzna” 2, 1987; przedruk w: *FiW* I, 244–249.

³¹¹ *FiW* I, 246.

wolałaby tego nie robić i zająć się czymś konstruktywnym. Strach jest jednak uzasadniony, bo wskazuje na to doświadczenie. Podtrzymywanie stanu pokoju wymaga zaś użycia rozumu, stąd potrzeba obiektywnej argumentacji, bo tak naprawdę ludzie pragną pokoju. Strach jest także przyczyną kłamstwa i zakłamania w ogóle. Wolniewicz zalicza więc Kotarbińskiego do szerokiego grona meliorystów. Pisze: „Widać wyraźnie, że antropologia Kotarbińskiego wywodzi się w prostej linii z ideologii Oświecenia. Jest to antropologia optymistycznego racjonalizmu – optymistycznego nie co do warunków ludzkiego bytowania na Ziemi, lecz co do przyrodzonych skłonności gatunku *homo sapiens*. Zło w człowieku jest tylko błędem rozumu, nie żadnym ‘podszeptem szatana’; usuńcie ten błąd, a zniknie owo zło. Antropologia ta jest więc meliorystyczna w tym sensie, że dopuszcza, iż naturę ludzką można naprawić, ‘zmeliorować’, i to ludzkimi siłami”³¹².

Analiza dziejów ludzkości i doświadczenie dnia codziennego nie przemawiają za antropologią meliorystyczną, a jednak nawet tak trzeźwe umysły jak Kotarbiński mają w tym względzie poglądy przeciwne doświadczeniu. Zdaniem Wolniewicza wytłumaczenie jest jedno. Meliorizm antropologiczny w tradycji Oświecenia przyjmuje postać postulatu praktycznego, tzn. że nawet jeżeli to nieprawda, to mimo to należy w niego wierzyć, inaczej bowiem nie znajdziemy w sobie chęci, aby żyć na tym świecie. Postulat ten odrzuca natomiast tradycja chrześcijańska swoją nauką o pierwotnym skażeniu natury ludzkiej. Meliorizm jest więc jedynie rodzajem wiary.

³¹² FiW I, 247–248. W wygłoszonym w 2001 roku odczycie na sesji poświęconej pamięci Janiny i Tadeusza Kotarbińskich Wolniewicz porównał dwie postawy etyczne: Kotarbińskiego i Elzenberga, obu uznając za meliorystów, a różnic między nimi upatrując w tym, że etyka Elzenberga jest etyką doskonalenia samego siebie, podczas gdy etyka Kotarbińskiego skierowana jest ku światu jako miejscu, w którym należy nieść pomoc tym, którzy jej potrzebują. Pierwodruk zatytułowany *Kotarbiński i Elzenberg* zamieszczony w FiW III, 73–79. Wedle Mariana Przełęckiego w odróżnieniu od wcześniejszych wypowiedzi Wolniewicza ta jest faktycznie obroną Kotarbińskiego przed krytyką Elzenberga; zob. M. Przełęcki, *W sprawie realizmu praktycznego*, w: tenże, *Horyzonty metafizyki*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2007, s. 33.

Antropologiczny pejoryzm Wolniewicza zbieżny jest ze swoistym ewolucjonistycznym pejoryzmem głoszonym przez Stevena Pinkera, który przyjmuje istnienie w świecie asymetrii dobra i zła. Ta asymetria skłonności w ludzkiej naturze także przeczy doktrynie czystej tablicy, gdyż „czysta” oznacza brak skłonności zarówno do dobrych, jak i złych uczynków. Pinker pisze: „Jednakże dobro i zło są asymetryczne – istnieje więcej sposobów krzywdzenia innych niż pomagania im, a złe uczynki szkodzą ludziom bardziej, niż czyny cnotliwe poprawiają ich los. Czysta tablica zadziwia zatem przede wszystkim dlatego, że nie jest zdolna do wyrządzenia innym krzywdy, a nie dlatego, że nie potrafi czynić dobra. Rousseau nie wierzył dosłownie w czystą tablicę, ale był przekonany, że złe zachowania są wynikiem uczenia się i socjalizacji”³¹³. Można sądzić, na podstawie wielu czynników, że przemoc nie jest jakimś odchyleniem od normy, czyli chorobą, jest zaś częścią naszej konstrukcji psychologicznej.

Pinker zastanawia się, dlaczego to, co oczywiste na gruncie nauk biologicznych, jest przez tak wielu odrzucane wbrew wszelkim argumentom. Dochodzi do wniosku, że z uznaniem tego poglądu kolidują dwie obawy. Pierwsza związana jest z przekonaniem, że genetyczne uwarunkowanie przemocy prowadziłoby do wniosku, że pewne grupy etniczne nagromadziły więcej „genów agresji” niż inne³¹⁴. „Psychologowie opisali profil osobowości, charakterystyczny dla jednostek skłonnych do stosowania przemocy. Są to osoby impulsywne, o niskim poziomie inteligencji, nadmiernie aktywne i nadpobudliwe. Ich temperament określa się mianem «opozycyjnego» – są mściwe, łatwo wpadają w złość, opierają się wszelkiej kontroli, są rozmyślnie złośliwe i chętnie obwiniają o wszystko innych. Najbardziej bezwzględni i okrutni są wśród nich psychopaci – ludzie pozbawieni sumienia, którzy stanowią znaczny odsetek wszystkich morderców. Te cechy ujawniają się we wczesnym dzieciństwie, utrzymują się przez całe

³¹³ S. Pinker, *Tabula rasa*, wyd. cyt., s. 28.

³¹⁴ Tamże, s. 445.

życie i w dużej mierze – choć z pewnością nie całkowicie – są dziedziczne”³¹⁵.

Druga obawa polega na tym, że skoro ludzie są z natury skłonni do stosowania przemocy, to nic nie może ich od tego powstrzymać, a więc wszelkie starania instytucji wychowawczych byłyby daremne. Obawa ta jest o tyle nieuzasadniona, że mózg jest wprawdzie wyposażony w strategię stosowania przemocy, ale są to strategię warunkowe, uzależnione od skomplikowanych obliczeń kiedy i gdzie zastosować przemoc. „Większość ludzi przez całe dorosłe życie ani razu nie naciska swego «guzika przemocy». (...) Trzeba przede wszystkim pamiętać o tym, że agresja jest zorganizowanym, nastawionym na cel działaniem, a nie zdarzeniem, które może być następstwem przypadkowego zaburzenia. (...) Celowe «szympansobójstwo» zaobserwowane u naszych człekokształtnych kuzynów wskazuje na możliwość, że to siły ewolucji, a nie tylko specyficzne cechy danej kultury, predysponują nas do stosowania przemocy. Wszechobecność przemocy w ludzkich społeczeństwach – na przestrzeni dziejów i w czasach prehistorycznych – potwierdza słuszność tego przypuszczenia”³¹⁶.

Pinker opisuje w terminach biologii ewolucyjnej to, co Wolniewicz wykląda w kategoriach antropologii filozoficznej. I dochodzi do wniosku, z którym zapewne Wolniewicz by się zgodził. „Pogląd o istnieniu natury ludzkiej nie jest reakcyjną doktryną skazującą nas po wieczne czasy na ucisk, przemoc i chciwość. Oczywiście powinniśmy się starać przeciwdziałać szkodliwym zachowaniom, podobnie jak próbujemy zwalczać plagi, takie jak głód, choroby czy kłęski żywiołowe. Czynimy to jednak nie przez zaprzeczanie niepożądanym faktom przyrodniczym, ale przez zwracanie niektórych z nich przeciwko innym. Aby próby wprowadzania zmian społecznych były skuteczne, musimy określić zasoby poznawcze i moralne, które umożliwiają zachodzenie pewnych rodzajów zmian. Aby zaś owe próby były humanitarne, musimy uwzględnić uniwer-

³¹⁵ Tamże, s. 445–446.

³¹⁶ Tamże, s. 446–447.

salne przyjemności i cierpienia, które sprawiają, że niektóre rodzaje zmian stają się pożądane³¹⁷. Możemy przypuszczać, że Wolniewicz powiedziałaby, że jest to problem właściwego pojmowania, jaka powinna być właściwa organizacja życia społecznego. Otóż taka, która opiera się na właściwej antropologii.

c. Równość a wolność

Pogląd na naturę ludzką decyduje m.in. o tym, jaką organizację życia społecznego uznajemy za właściwą. Człowiek żyje bowiem w społeczności i sposób, w jaki ta społeczność jest zorganizowana, może albo ułatwiać, albo utrudniać rozwój naturalnych potrzeb i dążeń człowieka. Wolniewicz wskazuje, że ze względu na dwa różne zapatrywania na naturę ludzką, istnieją dwa podejścia do ustroju demokratycznego³¹⁸. Istotne jest przy tym odróżnienie demokracji jako zjawiska czysto socjologicznego, od demokratyzmu jako pewnej ideologii o charakterze normatywnym. Demokracja jest pewnym mechanizmem działania publicznego, który można bez wartościowania ująć w aspekcie socjologicznym. Demokratyzm natomiast jest pewnym systemem normatywnym – ideologią mającą na celu wskazanie ideału demokracji, a ponadto wykazanie, że jest to ustrój najlepszy z możliwych. „Demokratyzm polega więc na przejściu z socjologii w aksjologię”³¹⁹. Jako że wszelka aksjologia jest powiązana z jakimś poglądem na ludzką naturę, czyli antropologią, stąd wszelkie rozważania nad ideałami demokracji zawsze muszą się odwoływać, nawet jeżeli niejawnie, do pewnych przesłańek antropologicznych, czyli poglądów na ludzką naturę, do tego, jaki jest człowiek i jakie wartości i siły nim powodują.

Wolniewicz wyróżnia dwa główne typy demokratyzmu, zbudowane na dwu odmiennych antropologiach. Pierwszy to – jak go

³¹⁷ Tamże, s. 252.

³¹⁸ W eseju *Antropologiczne podstawy demokratyzmu*, zamieszczonym w: *FiW I*, 199–207.

³¹⁹ *FiW I*, 200.

umownie nazywa Wolniewicz – typ russowski³²⁰, pokładający pełne zaufanie w przyrodzonych skłonnościach ludzkiej natury. Drugi to typ jeffersonowski³²¹, niepodzielający w pełni tego zaufania. Rousseau twierdził, że „człowiek jest z natury dobry” i Wolniewicz uznaje tę tezę za aksjomat, na którym opiera się demokratyzm russowski. Ten typ demokratyzmu zakłada, że zanim ludzie będą mogli uzewnętrznic swoją – z założenia antropologicznego zawsze dobrą i ku dobremu dążącą – wolę w demokratycznym głosowaniu, najpierw należy usunąć stojące na przeszkodzie wady organizacji społecznej. Wadliwość instytucji polega głównie na tym, że uniemożliwiają osiągnięcie równości i sprawiedliwości pomiędzy ludźmi. Dopiero po usunięciu tych wad możliwe będzie nastanie prawdziwej demokracji, a ludzie, którzy są dobrzy z natury, będą rządzić dla swojego dobra. Demokratyzm russowski jest u swego źródła sprzężony z dwiema innymi ideami: egalitaryzmem, czyli ideą równości społecznej, oraz z socjalizmem, czyli ideą sprawiedliwości społecznej. Druga idea jest pogłębieniem pierwszej, ponieważ egalitaryzm miałby zapewniać równy start życiowy wszystkim ludziom (*equality of opportunity*), natomiast socjalizm miałby ponadto zapewnić osiągnięcie w życiu takiego samego sukcesu (*equality of achievement*).

Demokratyzm russowski cechuje się także przeświadczeniem, że demokracja jest stanem naturalnym dla człowieka, ponieważ skoro demokracja wypływa samorzutnie z naturalnej dobroci człowieka, to stan ten jest dobry. „Charakterystyczna dla wszelkiego russoizmu – i jego współczesnych kontynuatorów spod znaku Freuda, Fromma, Marcusego, różnych Rogersów, Maslowów i innych orędowników tzw. «psychologii humanistycznej» z jej hasłem «samorealizacji» – jest właśnie wiara, że zachodzi równość: to, co

³²⁰ Jean Jacques Rousseau wyłożył swoje poglądy na społeczną naturę człowieka w dziele *Umowa społeczna*, wydanym w 1762 roku.

³²¹ Thomas Jefferson (1743–1826), amerykański działacz niepodległościowy i trzeci prezydent USA, był autorem (wraz z Johnem Adamsem i Benjaminem Franklinem) *Deklaracji niepodległości Stanów Zjednoczonych*, uchwalonej w 1776 roku, w której wyłożone zostały m.in. ideały wolności republikańskiej.

naturalne = to, co dobre”³²². Czyli to, co naturalne, utożsamione jest z tym, co jest dobre. Jest jeszcze druga konsekwencja przeświadczenia, że demokracja jest dla człowieka stanem naturalnym, a mianowicie, że ten naturalny stan jest łatwo osiągalny i łatwy do utrzymania. Przeświadczenie, że stan demokracji jest dobry, bo jest naturalny, jest podtrzymywane często z fanatyczną wręcz wiarą. Wolniewicz wskazuje, że niezwykle trudno i powoli dochodzi do świadomości ludzi, iż „naturalność” jest często po prostu ordynarnością, natomiast „spontaniczność” jest często rozwydrzeniem. „A świadomość ta przebija się z takim trudem, bo na przeszkodzie stoi najmilsze dziecko duchowe ery post-chrześcijańskiej: ludzie są z natury dobrzy, więc starczy usunąć paru nie-pajdocentrycznych pedagogów, ściąć parę tysięcy arystokratów, wystrzelać kilkaset tysięcy «białych» – i wszelkie owe nienaturalne produkty przeciwnych ludzkiej naturze urządzeń społecznych znikną samoczynnie jak smród z dobrze przewietrzonego pokoju”³²³.

W demokracji ruskowskiej idea demokracji sprzężona jest z ideą równości, i stąd bierze się w tej ideologii ów pozór naturalności i samo narzucania się demokracji. Natomiast w demokracji jeffersonowskiej z ideą demokracji sprzężona jest idea wolności³²⁴. W tym przypadku ustrój demokratyczny nie jest ani stanem naturalnym dla człowieka, ani stanem łatwym do osiągnięcia i utrzymania. Przeciwnie, demokracja jest stanem głęboko nienaturalnym, stojącym w sprzeczności z naturą ludzką. Wolniewicz odwołuje się do rozważań, które na temat społeczeństwa (rozumianego jako „masa”) poczynił hiszpański filozof i socjolog José Ortega y Gasset (1883–1955). Przytacza fragment jego słynnego dzieła *Bunt mas* z 1930 roku, w którym uzasadniana jest teza, że ludzkie masy są z gruntu antydemokratyczne. „W polityce formą, która reprezentuje najwyższy poziom woli współzycia, jest demokracja liberalna. (...) Proklamuje ona wolę współzycia z wrogiem, a co więcej,

³²² FiW I, 202.

³²³ FiW I, 202.

³²⁴ Tomasz Jefferson powiedział: „Ceną wolności jest nieustanne czuwanie – wszędzie” („*Eternal vigilance is the price of liberty – everywhere*”); cyt. za: FiW I, 203.

z wrogiem słabszym od siebie. Jest rzeczą wprost nieprawdopodobną, by rodzaj ludzki był w stanie dojść do czegoś tak pięknego, tak paradoksalnego, tak eleganckiego, tak akrobatycznego i zarazem tak nienaturalnego. Dlatego też nie powinno nas specjalnie dziwić, że nagle ten sam rodzaj ludzki wydaje się zdecydowany wszystko to odrzucić. (...) Współżyć z wrogiem! Rządzić dopuszczając do głosu opozycję! Czyż taka słabość nie wydaje się czymś zupełnie niezrozumiałym? (...) W prawie wszystkich współczesnych państwach jednorodna masa ciśnie na władzę publiczną, miżdżąc i zmiatając z powierzchni ziemi wszystkie grupy opozycyjne. Masa (...) nie pragnie współżycia z nikim, kto do niej nie należy. Masa śmiertelnie nienawidzi wszystkiego, co nie jest nią samą”³²⁵.

Warto przytoczyć z książki hiszpańskiego myśliciela dwa inne fragmenty, których Wolniewicz nie cytuje, ale z którymi mógłby się zgodzić całkowicie. Ortega y Gasset jednoznacznie ocenia stan moralny Europy XX wieku: „Oto sedno sprawy: w Europie nie ma już moralności. Nie chodzi o to, że człowiek masowy przedkłada jakąś nową moralność nad inną, starszą, lecz o to, że jego *credo* życiowym jest dążenie do tego, by żyć bez podporządkowania się jakiegokolwiek moralności”³²⁶. Ten dokonujący się w skali społecznej zanik moralności jest konsekwencją coraz większego wpływu mas na kształtowanie życia społecznego. Poczucie powinności moralnych musi się zmniejszać wraz ze zwiększaniem się wpływu człowieka masowego. „Człowiek masowy po prostu nie ma moralności, która zawsze, z istoty rzeczy, jest poczuciem podporządkowania się czemuś, świadomością służby i zobowiązania”³²⁷. Takie rozumienie moralności ma też Bogusław Wolniewicz. „Moralność jest zawsze sprawą indywidualną: głosem sumienia – które albo się ma, albo się go nie ma. Sumienie zaś zna jedynie obowiązki: że trzeba dotrzymać słowa, oddawać długi, troszczyć się o wła-

³²⁵ FiW I, 203. Zob. J. Ortega y Gasset, *Bunt mas*, tłum. P. Niklewicz, Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 1997, s. 75.

³²⁶ J. Ortega y Gasset, *Bunt mas*, wyd. cyt., s. 194.

³²⁷ Tamże, s. 196.

sne potomstwo. Nie zna natomiast uprawnień; te są mu obce. (...) Sumienie nie zgłasza nigdy roszczeń”³²⁸.

Założenie antropologiczne demokratyzmu jeffersonowskiego neguje tezę Rousseau, a mianowicie, że człowiek jest dobry ze swej natury; przeciwnie, w naturze ludzkiej tkwi nieusuwalne zło pierwiastkowe. Wolniewicz uznaje twierdzenie o złu obecnym w naturze ludzkiej za podstawowy fakt antropologiczny, który zawsze zresztą był obecny w tradycji chrześcijańskiej, chociaż różnie wyrażany. Osoby zapatrzone w aksjomat Rousseau zdają się odrzucać oczywiste fakty życia społecznego. Najwybitniejszą cechą diabła jest pycha, a tej najlepiej służy władza, czyli sposobność podporządkowania sobie woli innego człowieka. Największą satysfakcją jest zatem ponizenie drugiego człowieka; jest to powszechnie znane zjawisko „arogancji władzy”. Demokracja jeffersonowska wychodzi z tego podstawowego faktu antropologicznego i jest w związku z tym środkiem do neutralizacji lub przynajmniej minimalizacji skutków zła pierwiastkowego, właściwego naturze ludzkiej. Wolniewicz podkreśla, że nie chodzi tu oczywiście o to, aby ludzie stali się lepsi, gdyż ludzka natura jest niezmienna, więc zła pierwiastkowego nie da się wykorzeńić żadną siłą – demokratyzm jeffersonowski chce jedynie niwelować negatywne skutki zła pierwiastkowego w skali społecznej tak, aby były mniej dotkliwe: „Inaczej mówiąc, demokracja typu jeffersonowskiego jest to tama postawiona naturalnym zapędem ludzkim. (Stąd owe słynne jeffersonowskie «powściągi i balanse» – *checks and balances* – hamujące społeczne skutki owego naturalnego zła pierwiastkowego.) Zaś demokratyzm jeffersonowski polega na przeświadczeniu, że taki właśnie system powściągów i balansów (lub podobny), jaki zawiera konstytucja USA, stanowi dla zła pierwiastkowego w człowieku kaganiec najlepszy z możliwych. (...) Fakt zaś, że rodzaj ludzki sam sobie taki system powściągów narzucił stanowi swego rodzaju cud antropologiczny, którego najlepsze ujęcie zdaje się nam teologiczne: w świecie obok

³²⁸ B. Wolniewicz, *O tzw. prawach człowieka*, w: Z. Musiał, B. Wolniewicz, *Ksenofobia i współnota*, wyd. cyt., s. 91–92.

natury ludzkiej działa też jeszcze jakaś inna siła, którą daje się określić jako *gratia Dei*, jako łaska Boża. Słusznie też tę cudowność demokracji liberalnej – ‘cudowność’ w sensie czegoś, czego najmniej należałoby się po ludziach spodziewać – podkreśla Ortega y Gasset w przytoczonym cytacie”³²⁹.

Demokracja w rozumieniu Jeffersona jest więc rodzajem ograniczeń nałożonych na ludzi po to, aby mogli żyć w ramach pewnego ładu społecznego, bez realizowania, a przynajmniej w stopniu ograniczonym, destrukcyjnych cech swego charakteru. Zauważmy na marginesie, że podobne rozumienie demokracji ma Stephan Pinker. Jego zdaniem demokracja konstytucyjna jest oparta na pesymistycznej teorii ludzkiej natury. Ponieważ ludzie nie są doskonali, dlatego demokratyczne mechanizmy kontroli mają neutralizować niebezpieczne aspiracje i dążenia. Postawy szlachetne nie są częste w relacjach między ludźmi. Stąd potrzeba różnych instytucji społecznych – finansowych, sądowniczych i innych, aby chronić jednych przed drugimi, którzy kradną, oszukują, a nawet mordują w imię własnych korzyści³³⁰. Natura ludzka jest niezmienna, zawiera w sobie aspekty zła; dlatego wszelkie instytucje społeczne pozwalają omijać niedoskonałości naszej natury. „Niezależnie od tego, jak niedoskonałe jest nasze społeczeństwo, powinniśmy porównywać je z okrucieństwem i ubóstwem rzeczywistej przeszłości, a nie z harmonią i dostatkiem wyimaginowanej przyszłości. Mamy wiele szczęścia, żyjąc w społeczeństwie, które działa w miarę sprawnie, i powinniśmy starać się nie zaprzepaścić tego osiągnięcia, ponieważ niezmiennie cechy natury ludzkiej sprawiają, że przez cały czas balansujemy na krawędzi barbarzyństwa”³³¹.

Jefferson mówił o nieustannym czuwaniu i trosce o demokrację, gdyż jest to ustrój nienaturalny, tzn. jest słabiej zakorzeniony w naturze człowieka niż przeciwne mu dążenia. Zagrożeń demokracji jest zaś wiele. „Największym zaś jest to, które z taką jasnością widział Tocqueville: stała tendencja, ufundowana w zawiści,

329 FiW I, 205.

330 Zob. S. Pinker, *Tabula rasa*, wyd. cyt., ss. 191 i 371.

331 Tamże, s. 408.

by wolność sprzedawać za równość; czyli tendencja demokracji jeffersonowskiej, by przekształcić ją w russowską³³². Ta tendencja przejawia się rozmaicie, a jednym z jej objawów jest zanik różnego rodzaju form grzecznościowych, dobrych manier i dobrego smaku. Dla zwolenników demokratyzmu russowskiego formy takie są barierami, które należy zniszczyć jako „staroświeckie” i „niedemokratyczne”, kłepujące spontaniczność uczuć i wzmacniające nierówność społeczną. Dlatego russowski egalitaryzm jest tak groźny dla demokracji jeffersonowskiej. Wolniewicz powołuje się na słowa Tocqueville’a: „Prawodawcy nie wolno tracić z oczu zagrażających wolności instynktów, które wzbudza w ludziach równość”³³³. Tak więc to, co zagraża demokracji w rozumieniu Jeffersona, a więc demokracji realizującej wolność osoby ludzkiej, tkwi w samej naturze człowieka.

³³² FiW I, 206.

³³³ FiW I, 207. Alexis de Tocqueville (1805–1859) francuski myśliciel i polityk, uznał demokrację liberalną pod warunkiem, że nie zagraża ona wolności jednostki. Wolniewicz cytuje słowa z jego dwutomowego dzieła *O demokracji w Ameryce*, wydane w latach 1835 i 1840.

ZAKOŃCZENIE

Poglądy Bogusława Wolniewicza w kwestiach związanych z moralnymi aspektami życia człowieka nie są ujęte w ramy zamkniętego systemu filozoficznego. Mamy do czynienia z wielością wyraźnie sprecyzowanych stanowisk w konkretnych sprawach bioetyki czy antropologii filozoficznej. Wprawdzie sam Wolniewicz nie chce używać nazwy „bioetyka”, uznając, że zawiera ona konotacje wątpliwe z moralnego punktu widzenia, jednak z uwagi na powszechną stosowalność wygodnie jest nią się posługiwać. W istocie omówione poglądy i rozstrzygnięcia Wolniewicza należą, zgodnie z tym, co on sam głosi, do szeroko pojętej antropologii filozoficznej, sama etyka bowiem jest również przez Wolniewicza uznawana za w istocie swej naukę o człowieku. Nie ma jednak u naszego filozofa prostej zależności między stanowiskiem antropologicznym a konkretnym stanowiskiem w danej kwestii bioetycznej. Jego poglądy na kwestie aborcji, eutanazji czy biotechnologii nie są konsekwencją jego poglądu na naturę człowieka. Wolniewicza rozumienie natury ludzkiej, sumienia czy wrodzoności charakteru nie przesądza, jaka musi być moralna ocena problemu aborcji czy eutanazji. Skoro jest się człowiekiem – zdaniem Wolniewicza – od momentu poczęcia, bo tak przesądzają dane genetyki, to wynika stąd jedynie to, że dokonanie aborcji jest zabiciem człowieka, ale nie wynika już bezwzględny zakaz dokonywania aborcji. Skoro człowiek jest z natury istotą śmiertelną, to wynika stąd moralny nakaz refleksji nad życiem, ale nie wynika ani zakaz, ani przyzwolenie na przerwanie własnego życia w określonych okolicznościach. Podobnie z pojmo-



wania natury ludzkiej nie wynika ani stosunek do chirurgii transplantacyjnej, ani stosunek do inżynierii genetycznej; w tym drugim wypadku mamy do czynienia raczej z obawą, że ingerencja w genom człowieka doprowadzić może do nieprzewidywalnych zmian natury ludzkiej.

Można uznać, że to rozstrzygnięcia poszczególnych problemów bioetycznych pozwalają lepiej zrozumieć poglądy Wolniewicza na kwestię natury ludzkiej, sumienia czy charakteru. Ukazują bowiem bardzo wyraziście, że u podstaw Wolniewicza antropologii filozoficznej leży określone rozumienie wartości i nakierowanie woli na te wartości. To hierarchia wartości, jaką przyjmuje Wolniewicz, nakazuje mu dokonać takiej właśnie oceny konkretnego problemu bioetycznego, a z drugiej strony, znając tę ocenę, poznajemy, jaka jest leżąca u jej podstaw hierarchia wartości. Dlatego dopiero zapoznawszy się z dokonanymi przez Wolniewicza rozstrzygnięciami konkretnych problemów bioetycznych i przemyślawszy je, możemy wczuć się w jego rozumienie ludzkiego charakteru – który jest człowiekowi wrodzony – jako tej władzy w człowieku, która przesądza o jego praktycznym stosunku do świata wartości. Dodajmy, że Wolniewicz widzi tę kwestię zarówno w jednostkowym wymiarze konkretnej osoby ludzkiej, jak i w skali cywilizacyjnej. Dobrze ujął to jeden z komentatorów: „Z Wolniewiczowskiej diagnozy wyłania się pięć centralnych konfliktów wewnątrz cywilizacji Zachodu. Koncentrują się one wokół kwestii fundamentalnych: kary głównej, aborcji, eutanazji, transplantacji oraz klonowania (inżynierii genowej człowieka). Pięć różnych frontów – idących w poprzek struktur społecznych: narodowych, wyznaniowych, politycznych i ekonomicznych – które łączy jedno – wszystkie leżą w polu grawitacyjnym śmierci. Oznacza to, zdaniem Wolniewicza, że antagonizmy te mają charakter religijny”¹.

¹ P. Okołówski, *Kłopot z człowiekiem*, „Arcana” 5, 2003, s. 205. Artykuł jest recenzją trzeciego tomu *Filozofii i wartości*. Na cywilizacyjny aspekt rozważań Wolniewicza zwraca uwagę inny recenzent tego tomu; zob. J. Jadacki, *Polska racja stanu a cywilizacja Zachodu*, „Odra” 5, 2004, s. 23–26.

Dopiero na tle bioetycznych rozstrzygnięć dokonywanych przez Wolniewicza można wyraźnie dostrzec, dlaczego cała jego antropologia filozoficzna jest w swej istocie filozofią praktyczną. Charakter jest tym, co przesądza o praktycznym stosunku człowieka do świata wartości; jeśli więc filozof chce być konsekwentnym w swym myśleniu realistą, to jego rozważania o człowieku także muszą mieć charakter praktyczny. Stanowisko w kwestii, jaka jest natura człowieka, nie może być rezultatem spekulatywnych rozważań, lecz musi jakby wyrastać z własnych odczuć, być niejako opisem kierunku, w jakim podąża wola filozofa. Wydaje się, że jako teoretyczne uzasadnienie takiej właśnie interpretacji antropologii filozoficznej Bogusława Wolniewicza może posłużyć jego rozumienie etyki. Wolniewicz przejął je od Henryka Elzenberga, który w swych wykładach odróżniał etykę abstrakcyjną i etykę konkretną. „Etykę abstrakcyjną stanowią zasady, które ludzie z przekonaniem głoszą. Natomiast etykę konkretną stanowią te, którymi się w swym postępowaniu faktycznie kierują. Inaczej mówiąc, etyką konkretną są te zasady postępowania, które można z postępowania ludzi jakoś odczytać – bez oglądania się na to, co oni mówią”².

Nie chodzi tutaj oczywiście o sytuację, w której dany człowiek czyni coś innego, niż głosi. Przy dokonany przez Elzenberga rozróżnieniu zakłada się, że tezy etyki abstrakcyjnej są głoszone z przekonaniem o ich słuszności, a ci, którzy je głoszą, rzeczywiście pragną je realizować. Nie znaczy to jednak, że zawsze i tylko tak właśnie postępują. Pragnąć czegoś nie znaczy to samo, co chcieć tego czegoś. Kiedy bowiem człowiek chce coś realizować, to nie tylko nie zawsze rzeczywiście to realizuje, ale nie znaczy to nawet, że pragnie realizować i *vice versa*. Na przykład człowiek chce, by przeprowadzono poważną operację ratującą mu życie czy zdrowie, ale nie znaczy to, że jej pragnie; albo człowiek pragnie powrotu do czasów swej młodości, ale nie znaczy to, że tego chce, wie bowiem, że to niemożliwe. Człowiek może pragnąć różnych

² FiW II, 186. Cytat pochodzi z artykułu *Etyka abstrakcyjna i konkretna*, zamieszczonego pierwotnie w zbiorze: M. Omyła (red.), *Nauka i język*, Warszawa 1994.

rzeczy, ale chce tylko tego, co uważa za możliwe. Tym samym etyka abstrakcyjna nie jest wyrazem woli człowieka. „Etyka abstrakcyjna wyraża się w słowach, jako pewien zespół wypowiedzi normatywnych. Etyka konkretna wyraża się w czynach, jako pewna regularność postępowania”³.

Zasady etyki abstrakcyjnej zazwyczaj nie są przestrzegane w praktyce życiowej; ci, którzy je głoszą, nie traktują ich jako obowiązujących w ramach codziennego życia, a ich nieprzestrzeganie nie jest odczuwane jako niekonsekwencja. Wolniewicz podaje znamieny przykład. Oto w biblijnej Księdze Wyjścia znajduje się Dekalog, a w nim m.in. norma „Nie zabijaj”. Jest to prosty, jednoznaczny zakaz, nie zawierający żadnych wyjątków, czyli zasada etyki abstrakcyjnej. Zarazem w tejże Księdze Wyjścia znajdujemy zapis: „Kto by złorzeczył ojcu albo matce, winien być ukarany śmiercią”⁴. Wolniewicz podaje szereg takich przykładów biblijnych norm etyki konkretnej, podkreślając, że w odróżnieniu od prostych zasad etyki abstrakcyjnej, zasady etyki konkretnej są zawite i hipotetyczne. W ramach etyki konkretnej dany czyn jest powinien bądź przeciwpowinny w zależności od istotnych okoliczności.

Nie znaczy to, że etyka konkretna jest tym samym co tzw. etyka sytuacyjna. Wedle zwolenników etyki sytuacyjnej nie istnieją żadne zasady ogólne, a podmiot w swym postępowaniu winien kierować się własnymi intuicjami etycznymi (głosem sumienia) w ramach określonej sytuacji⁵. Wolniewicz wskazuje, że w przeciwieństwie do etyki sytuacyjnej etyka konkretna zawiera zasady ogólne, choć nie są one proste. „Mają one charakter warunkowy: opisują pewien warunek ogólny (‘sytuacja jest taka a taka’) i formułują pewną normę

³ Tamże, s. 187.

⁴ Wj 21, 17; przekład Biblii Tysiąclecia.

⁵ Twórcą teorii etyki sytuacyjnej był amerykański etyk, jeden z prekursorów bioetyki, duchowny amerykańskiego Kościoła episkopalnego, pod koniec życia ateista, Joseph Fletcher (1905–1991). Głosił, że jedynym ogólnym prawem moralnym jest prawo miłości, rozumianej w sensie chrześcijańskim. „The situationist follows a moral law or violates it according to love’s need. His decisions are hypothetical, not categorical. Only the commandment to love is categorically good”; J. Fletcher, *Situation Ethics*, The Westminster Press, Philadelphia 1966, s. 26.

(‘powinieneś zrobić to a to’), łącząc je z sobą implikacyjnie (‘jeżeli sytuacja jest taka a taka, to powinieneś zrobić to a to’). Nasze sumienie jest to zespół zasad naszej etyki konkretnej w postaci nie zanalizowanej”⁶. Norma etyki konkretnej działa zatem w sytuacji, gdy spełnione są zawarte w poprzedniku warunki jej obowiązywania, czyli gdy powstaje ta sama sytuacja.

Wolniewicz wyjaśnia, że temu, co on za Elzenbergiem nazywa zasadą etyki konkretnej, w filozofii Kanta odpowiada maksyma woli. Definicja Kanta w przekładzie Wolniewicza brzmi następująco: „Maksyma jest to subiektywna zasada postępowania, czyli taka, z której podmiot sam czyni sobie regułę (tego mianowicie, jak chce postępować)”⁷. Kant twierdził, że wszelkie działanie zawsze przebiega według jakichś zasad ogólnych, czyli maksym. Wolniewicz przyjmuje stanowisko Kanta. „Maksyma jest zawsze ogólna, inaczej wola nie działa. Wolność woli nie polega bowiem na losowości wyboru: ten jest jednoznacznie przesądzony maksymą i rozpoznaniem sytuacji. Polega ona na tym, że w jakimś sensie podmiot sam ustala swoje maksymy (czyli swoją etykę konkretną). Wolny jest wybór maksymy działania, nie sam czyn”⁸. Wolna wola jest więc wtórna wobec zasad etyki konkretnej – zasady postępowania, które człowiek włączył do zbioru swych reguł i których chce się trzymać, uruchamiają jego wolę.

Postawić można pytanie, po co zatem głoszona jest etyka abstrakcyjna, skoro człowiek postępuje wedle zasad etyki konkretnej. Otóż zdaniem Wolniewicza etykę abstrakcyjną głosi się w przekonaniu, że wpłynie ona na czyjąś etykę konkretną, modyfikując ją w dobrym kierunku, np. w wypadku młodzieży. Jest oczywiście, że nasz filozof nie podziela tego mniemania. Ponadto głosi się ją nie po to wprawdzie, aby stała się etyką konkretną, lecz aby

⁶ FiW II, 190.

⁷ FiW II, 191. W polskim przekładzie *Metafizyki moralności* ten fragment oddano następująco: „Maksyma stanowi subiektywne pryncypium postępowania, które podmiot sam dla siebie obiera za prawo (za podstawę służy mu tutaj to, czego chce jego samowola)”; I. Kant, *Metafizyka moralności*, wyd. cyt., s. 34–35.

⁸ FiW II, 191.

stała się powszechną jako etyka abstrakcyjna. Jej powszechne głoszenie staje się rodzajem społecznego rytuału. Być może jednak jest też trzeci, najistotniejszy powód. „Nie jest wykluczone, że jakaś zależność etyki konkretnej od etyki abstrakcyjnej jednak istnieje, choć bardzo pośrednia i nieprzejrzysta. Zaniechanie jej głoszenia – albo zanik jej powszechności, albo zmiana głoszonych formuł – mogłyby pociągać za sobą jakieś trudne do przewidzenia perturbacje w tamtej”⁹.

Możemy uznać, że głoszone przez Bogusława Wolniewicza poglądy w szczegółowych kwestiach etyki życia należą do wyznawanej przez niego etyki konkretnej. Filozof przyjmuje np. normę „Nie zabijaj” jako normę etyki abstrakcyjnej. Ale w praktyce posługuje się normami etyki konkretnej. Uznanie abstrakcyjnej normy etycznej zakazującej zabijania człowieka nie wyklucza stosowania konkretnej normy etycznej pozwalającej zabicie człowieka w określonych okolicznościach. Rozumowania przebiegają w przypadku problemów bioetycznych mniej więcej następująco. W kwestii aborcji: Nie wolno zabijać człowieka, a płód jest człowiekiem, zatem nie wolno zabijać płodu; jeżeli jednak płód zagraża życiu lub zdrowiu matki, to wolno dokonać spędzenia płodu. W kwestii eutanazji: Człowiek nie ma moralnego prawa pozbawiać życia samego siebie; jeśli jednak jego życie staje się przepełnione cierpieniem uniemożliwiającym spełnianie funkcji właściwych osobie ludzkiej, to człowiek ma prawo sam lub z pomocą innych przerwać własne życie. W kwestii transplantacji: Człowiek ma prawo chronić swe życie i walczyć o nie za pomocą środków medycznych; jeżeli jednak środki te zderzają się z ludzkimi odczuciami moralnymi, jak np. w wypadku transplantacji, która jest w istocie ludo-

⁹ FiW II, 193. Wolniewicz odróżnia przy tym dwa rodzaje etyki abstrakcyjnej: normalną i ekstrawagancką. Normalna to ta, której głoszenie jest powszechnie przyjęte w danej społeczności. Natomiast ekstrawagancka odbiega od tak rozumianej normalności. Abstrakcyjna etyka ekstrawagancka jest etyką podmiotu lirycznego i pełni głównie funkcje estetyczne. Ten, kto głosi hasła etyki ekstrawaganckiej nie chce bynajmniej samemu postępować zgodnie z tymi hasłami (np. Nietzsche głosił bezwzględność, ale nie był człowiekiem bezwzględny); on jedynie chce się tak właśnie wypowiadać o postępowaniu podmiotu lirycznego. Zob. tamże, s. 192–193.

żerstwem, to człowiek powinien przynajmniej dokonać refleksji moralnej. W kwestii inżynierii genetycznej: Człowiek ma prawo polepszać stan swego organizmu za pomocą środków dostarczanych przez nauki biomedyczne; jeżeli jednak stosowanie tych środków może prowadzić do nieprzewidywalnych skutków naruszających samą naturę człowieka, to stosowanie tych środków powinno być zakazane. W kwestii ludzkiej śmiertelności: Człowiek może pragnąć nieśmiertelności i faktycznie tego pragnie; człowiek powinien jednak wiedzieć, że jest niemożliwe, aby stał się nieśmiertelnym, a zatem nie powinien chcieć tego, czyli nie powinien łudzić się daremnymi nadziejami na pozytywne doprowadzenie do stanu nieśmiertelności organizmu. Są to oczywiście przykłady sformułowane w pewnym uproszczeniu, a pełny faktyczny kontekst rozumowania widzieliśmy w trakcie omawiania poszczególnych zagadnień. W odróżnieniu od prostych w formie i kategoriycznych w treści zasad etyki abstrakcyjnej, zasady etyki konkretnej są bardzo skomplikowane. „Zasady etyki konkretnej, gdy tylko usiłujemy je sformułować, okazują się zawiłe i hipotetyczne, pełne warunków, wyjątków i zastrzeżeń związanych z sytuacją działającego i jej nieogarnionymi komplikacjami”¹⁰.

Przy takim rozumieniu Wolniewicza rozważań nad kwestiami etyki życia jego rozważania nad naturą człowieka, jego charakterem i problemem sumienia stają się ich dopełnieniem i tworzą razem spójną całość. Te drugie rozważania nie są wprawdzie tworzeniem zasad etyki abstrakcyjnej – Wolniewicz nie konstruuje etyki normatywnej – ale pełnią rolę podobną do tej, którą Wolniewicz przypisuje etyce abstrakcyjnej. Faktycznie bowiem Wolniewicz zdaje się wyznaczać tym rozważaniom dwojaką rolę. Po pierwsze, wbrew temu, co sam twierdzi, mówiąc, że etyka abstrakcyjna nie wpływa na etykę konkretną, chyba ma skrytą nadzieję, że rozważania nad człowiekiem, czyli rozważania z zakresu antropologii filozoficznej, mogą mieć choćby niewielki wpływ pozytywny na postępowanie niektórych przynajmniej ludzi. Po drugie, co o wiele ważniejsze,

¹⁰ FiW II, 187.

Wolniewicz zdaje się przypisywać rozważaniom nad naturą człowieka rolę analogiczną względem rozważań konkretnych problemów bioetycznych, jak w wypadku etyki abstrakcyjnej i konkretnej. Jest to wyrażane *implicite* przekonanie, że zaniechanie prowadzenia tego rodzaju rozważań i czynienia tego rodzaju namysłu mogłoby powodować jakieś niekorzystne zmiany w naszych działaniach w sferze rozwiązywania konkretnych problemów bioetycznych. Przeprowadzane przez Wolniewicza rozważania zagadnień etyki życia, należące do sfery etyki konkretnej, oraz rozważania nad naturą człowieka, związane jakoś ze sferą etyki abstrakcyjnej, składają się dzięki temu na jedną, spójną całość¹¹.

Bogusława Wolniewicza sposób prowadzenia rozważań filozoficznych – realistyczny i konkretny – nie jest tylko konsekwencją jego cech charakteru, choć niewątpliwie z jego praktycznego stosunku do świata wartości wynika, jak w wypadku każdego człowieka. Ważne jest to, że z takim właśnie postrzeganiem świata i realistycznym do niego nastawieniem idzie w parze pojmowanie natury filozofii i rozumienie jej zadań. „Filozofia nie żywi się starymi książkami, lecz zagadką istnienia i wyzwaniem, jakie jej niesie duch czasu. Stare księgi bywają pomocne, ale są jak światła odbłaskowe: świecą tylko wtedy, gdy je oświetla myśl nowa. Albo jeszcze inaczej, i już bez żadnej metafory: uprawianie filozofii nie polega na komentowaniu filozoficznych tekstów, lecz na rozstrzygnięciu filozoficznych zagadnień”¹². Takiemu rozumieniu powinności filozofa Bogusław Wolniewicz pozostaje wierny zarówno w sferze teorii, jak i w sferze praktyki.

¹¹ Dyskusję z Wolniewicza rozróżnieniem etyki abstrakcyjnej i etyki konkretnej podjął Marian Przełęcki. Dalece upraszczająco przypisuje Wolniewiczowi rozumienie etyki abstrakcyjnej jako rodzaju fikcji literackiej i przy tej interpretacji argumentuje, że etyka abstrakcyjna jest moralnym ideałem, do którego człowiek dąży, tyle że w tym dążeniu człowiek kieruje się też innymi wartościami, np. eudajmonistycznymi, a zatem ludzkie postępowanie jest wypadkową dążeń do realizacji różnych wartości. Zob. M. Przełęcki, *Czy moralna doskonałość jest naszą powinnością?*, w: tenże, *O rozumności i dobroci. Propozycje i morały*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2002, s. 135–141. Interpretacja Przełęckiego jest rezultatem zasadniczo innej, meliorystycznej, postawy wobec rzeczywistości.

¹² **FiW II**, 17. Przytoczony fragment pochodzi z cytowanego już artykułu *O sytuacji we współczesnej filozofii*.

Zapytany kiedyś w towarzystwie, jakie trzy wartości uznałby za najważniejsze w dzisiejszych czasach, Bogusław Wolniewicz odwołał się do Dekalogu, wskazując następujące trzy przykazania. Przykazanie drugie: Nie będziesz brał imienia Pana Boga swego nadaremno; przykazanie czwarte: Czczij ojca swego i matkę swą; przykazanie ósme: Nie mów fałszywego świadectwa przeciw bliźniemu swemu. Wyrażone językiem współczesnym te trzy przykazania nakazują szanować symbole, szanować człowieka i szanować prawdę. „Ich związek z pierwowzorem jest następujący. Jeżeli nie uszanujesz symbolu w imieniu Bożym, to żadnego symbolu nie uszanujesz; jeżeli nie uszanujesz człowieka w swoich rodzicach, to w nikim go nie uszanujesz; a jeżeli nie uszanujesz prawdy komuś winnej, to nigdzie jej nie uszanujesz. Te trzy wartości – symbol, człowieczeństwo i prawda – są dziś nieustannie atakowane, pod różnymi przykrywkami i pretekstami”¹³. Filozofia Bogusława Wolniewicza jest w swej istocie obroną tych wartości.

¹³ Zob. B. Wolniewicz, *Trzy wartości*, w: T. Sommer, *Wolniewicz – zdanie własne*, wyd. cyt., s. 205–207.

Zdigitalizowano i udostępniono w ramach projektu pn.
Rozbudowa otwartych zasobów naukowych Repozytorium Uniwersytetu w Białymstoku,
dotfinansowanego z programu „Społeczna odpowiedzialność nauki” Ministerstwa Edukacji i Nauki na podstawie umowy SONB/SP/512497/2021



Minister
Edukacji i Nauki



BIBLIOGRAFIA

A. Teksty Bogusława Wolniewicza

1. *Filozofia i wartości*, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa, t. 1: 1998, t. 2: 1998 (wyd. drugie), t. 3: 2003. [Skrót: FiW]
2. *Hedonizm i obowiązek. Część I*, „Edukacja Filozoficzna” 42, 2006.
3. *Hedonizm i obowiązek. Część II*, „Edukacja Filozoficzna” 43, 2007.
4. *Melioryzm contra pejoryzm*, „Edukacja Filozoficzna” 47, 2009.
5. *Prawo a macierzyństwo*, „Najwyższy czas” nr 51 (813), 17 grudnia 2005.
6. *O tzw. prawach człowieka*, w: Z. Musiał, B. Wolniewicz, *Ksenofobia i wspólnota*, Wydawnictwo Arcana, Kraków 2003.
7. *Ułamki praktycznego racjonalizmu*, w: Z. Musiał, J. Skarbek, B. Wolniewicz, *Trzy nurty. Racjonalizm – antyracjonalizm – scjentyzm*, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2006.
8. *Trzy wartości*, w: T. Sommer, *Wolniewicz – zdanie własne. Wywiad rzeka z najbardziej prawoskrętnym polskim profesorem filozofii*, 3S Media Sp. z o.o., Warszawa 2010.
9. *Zapiski (2002–2004)*, w: T. Sommer, *Wolniewicz – zdanie własne. Wywiad rzeka z najbardziej prawoskrętnym polskim profesorem filozofii*, 3S Media Sp. z o.o., Warszawa 2010.
10. *T. Sommer, Wolniewicz – zdanie własne. Wywiad rzeka z najbardziej prawoskrętnym polskim profesorem filozofii*, 3S Media Sp. z o.o., Warszawa 2010.



B. Teksty klasyczne

1. Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1983.
2. Św. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*, tłum. J. Sulowski, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1989.
3. Benjamin Constant, *O religii*, tłum. S. Kruszyńska, PWN, Warszawa 2007.
4. Charles Darwin, *O powstawaniu gatunków, czyli O utrzymywaniu się doskonalszych ras w walce o byt*, tłum. S. Dickstein i J. Nusbaum, Jirafa Roja, Warszawa 2006.
5. Henryk Elzenberg, *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, Wydawnictwo UMK, Toruń 2002.
6. Joseph Fletcher, *Situation Ethics*, The Westminster Press, Philadelphia 1966.
7. Tomasz Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. Cz. Znamierowski, PWN, Warszawa 1954.
8. David Hume, *Badania dotyczące zasad moralności*, tłum. M. Filipczuk i T. Teszner, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2005.
9. David Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. Cz. Znamierowski, PWN, Warszawa 1963.
10. Immanuel Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, PWN, Warszawa 1984.
11. Immanuel Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, tłum. J. Gałęcki, PWN, Warszawa 1986.
12. Immanuel Kant, *Metafizyka moralności*, tłum. E. Nowak, PWN, Warszawa 2005.
13. Immanuel Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, PWN, Warszawa 1984.
14. Immanuel Kant, *Zło radykalne*, tłum. B. Wolniewicz, w: *FiW II*, 343–361.
15. Thomas More, *Utopia*, tłum. K. Abgarowicz, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1954.



16. José Ortega y Gasset, *Bunt mas*, tłum. P. Niklewicz, Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 1997.
17. Porfiriusz, *Isagoga*, w: Arystoteles, *Kategorie i Hermeneutyka. Z dodatkiem Isagogi Porfiriusza*, PWN, Warszawa 1975.
18. Lucius Annaeus Seneca, *Listy moralne do Lucyliusza*, tłum. W. Kornatowski, PWN, Warszawa 1961.
19. Max Scheler, *Śmierć i dalsze życie*, w: tenże, *Cierpienie, śmierć, dalsze życie. Pisma wybrane*, tłum. A. Węgrzecki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.
20. Arthur Schopenhauer, *O wolności ludzkiej woli*, tłum. A. Stögbauer, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2004.
21. Arthur Schopenhauer, *O podstawie moralności*, tłum. Z. Bossakówna, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2004.

C. Literatura przedmiotowa

1. K. Ajdukiewicz, *Propedeutyka filozofii*, Książnica-Atlas, Wrocław – Warszawa 1948.
2. R. Alberoni, *Wygnać Chrystusa!*, Rosikon Press, Warszawa 2007.
3. A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do etyki*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008.
4. A. Bogusławski, *Świętość jakości życia*, „Przegląd Humanistyczny” 2, 1996.
5. T. Brante, M. Hallberg, *Brain or Heart? The Controversy over the Concept of Death*, „Social Studies of Science” 21, 3, 1991.
6. T. Brown, *The Morality of Abortion and the Deprivation of Future*, „Journal of Medical Ethics” 26, 2, 2000.
7. B. Chyrowicz, *Bioetyka i ryzyko. Argument „równi pochyłej” w dyskusji wokół osiągnięć współczesnej genetyki*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2002.
8. M. Drwięga, *W poszukiwaniu doskonałości. Natura ludzka w dobie inżynierii genetycznej*, „Diametros” nr 16, czerwiec 2008.
9. J. Groth, *Kim jest psychopata*, „Charaktery”, sierpień 2006.

10. J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, tłum. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2003.
11. R. D. Hare, *Psychopaci są wśród nas*, tłum. A. Skucińska, Znak, Kraków 2006.
12. J. Hartman, *Bioetyka dla lekarzy*, Wolters Kluwer, Warszawa 2009.
13. J. Hillman, *The Soul's Cod. In Search of Character and Calling*, Grand Central Publishing, New York – Boston 1997.
14. *Human Cloning: Report and Recommendations of the National Bioethics Advisory Commission*, w: R. Sherlock, J. D. Morrey (ed.), *Ethical Issues in Biotechnology*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham – Boulder – New York – Oxford 2002.
15. J. Jadacki, *Polska racja stanu a cywilizacja Zachodu*, „Odra” 5, 2004.
16. Jan Paweł II, *Evangelium Vitae*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1996.
17. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999.
18. V. Jankélévitch, *Tajemnica śmierci i zjawisko śmierci*, w: *Antropologia śmierci. Myśl francuska*, tłum. S. Cichowicz, J. M. Godzimirski, PWN, Warszawa 1993.
19. S. Jedynak, *Hume*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1974.
20. L. R. Kass, *The Wisdom of Repugnance*, w: *Human Cloning: Report and Recommendations of the National Bioethics Advisory Commission*, w: R. Sherlock, J. D. Morrey (ed.), *Ethical Issues in Biotechnology*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham – Boulder – New York – Oxford 2002; tłum. polskie: L. R. Kass, *Mądrość oburzenia. Dlaczego powinniśmy zakazać klonowania człowieka*, w: B. Chyrowicz (red.), *Klonowanie człowieka. Fantazje – zagrożenia – nadzieje*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1999.
21. J. Kopania, *Etyczny wymiar cielesności*, Aureus, Kraków 2002.
22. J. Kopania, *Boski sen o stworzeniu świata*, Trans Humana, Białystok 2003.

23. J. Kopania, *Etyczne konsekwencje zaniku świadomości bycia śmiertelnym*, w: E. Krajewska-Kułak, W. Nyklewicz (red.), *W drodze do brzegu życia*, Akademia Medyczna w Białymstoku, Białystok 2006.
24. J. Kopania, *Bioetyka a moralność. O nieetyczności medycznych kodeksów etycznych*, „Archeus. Studia z bioetyki i antropologii filozoficznej” 13, 2012.
25. T. Kotarbiński, *Pojęcie 'istoty rzeczy'*, w: tenże, *Elementy teorii poznania, logiki i metodologii nauk*, Ossolineum, Wrocław – Warszawa – Kraków 1961.
26. S. Kowalczyk, *Zło – problem czy tajemnica? Próba syntezy aspektów filozoficznych i teologicznych*, w: B. Bejze (red.), *Strefy współczesnej wiedzy o Bogu*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1977.
27. M. A. Krąpiec, *Dlaczego zło? Rozważania filozoficzne*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1995.
28. M. Lock, *Death in Technological Time: Locating the End of Meaningful Life*, „Medical Anthropology Quarterly” 10, 4, 1996.
29. R. Macklin, *Abortion: Contemporary Ethical Perspectives*, hasło w: W. T. Reich (ed.), *Encyclopedia of Bioethics*, Macmillan, New York 1995.
30. D. Marquis, *Why Abortion is Immoral*, „Journal of Philosophy” 86, 4, 1989.
31. Th. Merton, Cz. Miłosz, *Listy*, tłum. M. Tarnowska, Znak, Kraków 1991.
32. J. A. Modliński, J. Karasiewicz, *Klonowanie ssaków: mity i rzeczywistość*, w: B. Chyrowicz (red.), *Klonowanie człowieka. Fantazje – zagrożenia – nadzieje*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1999.
33. E. Morin, *Antropologia śmierci*; w: *Antropologia śmierci. Myśl francuska*, tłum. S. Cichowicz, J. M. Godzimirski, PWN, Warszawa 1993.
34. Z. Musiał, *O wartości życia*, w: Z. Musiał, B. Wolniewicz, *Ksenofobia i wspólnota*, Wydawnictwo Arcana, Kraków 2003.
35. L. Niebrój, *U początków ludzkiego życia*, PAT, Kraków 1997.
36. R. C. Nilges, *Transplantacja narządów, śmierć mózgowia i równia pochyła z perspektywy neurochirurga*, „Frona” 36, 2005.



37. J. Norkowski, *Śmierć mózgowa jako użyteczna fikcja, czyli czy wolno zabijać dawców organów, by ratować biorców?*, „Frona” 36, 2005.
38. M. Nowacka, *Polskie spory prawne o kształt ustawy antyaborcyjnej*, „Archeus. Studia z bioetyki i antropologii filozoficznej” 4, 2003.
39. M. Nowacka, *Etyka a transplantacje*, PWN, Warszawa 2003.
40. P. Okołowski, *O geniuszu antropologicznym. Wariacje Schopenhauerskie*, w: *Skłonność metafizyczna. Bogusławowi Wolniewiczowi w darze*, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1997.
41. P. Okołowski, *Kłopot z człowiekiem*, „Arcana” 5, 2003.
42. St. Olejnik, *Teologia moralna fundamentalna*, Włocławskie Wydawnictwo Diecezjalne, Włocławek 1998.
43. *On Human Embryos and Stem Cell Research: An Appeal for Legally and Ethically Responsible Science and Public Policy*, Coalition of Americans for Research Ethics, w: R. Sherlock, J. D. Morrey (ed.), *Ethical Issues in Biotechnology*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham – Boulder – New York – Oxford 2002.
44. H. Paetzold, *Człowiek*, w: E. Martens, H. Schnädelbach (red.), *Filozofia. Podstawowe pytania*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1995.
45. T. Pietrzykowski, *Spór o aborcję*, Wydawnictwo Sonia Draga, Katowice 2007.
46. T. Pietrzykowski, *Spór o eutanazję*, Wydawnictwo Sonia Draga, Katowice 2007.
47. S. Pinker, *Tabula rasa. Spory o naturę ludzką*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2005.
48. M. Przełęcki, *Czy moralna doskonałość jest naszą powinnością?*, w: tenże, *O rozumności i dobroci. Propozycje i morały*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2002.
49. M. Przełęcki, *Filozofia wartości Bogusława Wolniewicza*, w: tenże, *Horyzonty metafizyki*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2007.
50. M. Przełęcki, *W sprawie realizmu praktycznego*, w: tenże, *Horyzonty metafizyki*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2007.



51. M. Przełęcki, *O dwóch koncepcjach postępowania moralnego*, „Edukacja Filozoficzna” 44, 2007.
52. P. Russell, „Traktat” Hume’a i problem cnotliwego ateizmu, „Nowa Krytyka” 20–30; <http://nowakrytyka.pl>.
53. J. Savulescu, *Abortion, Embryo Destruction and the Future of Value Argument*, „Journal of Medical Ethics” 28, 3, 2002.
54. U. Schrade, *Profesor Bogusław Wolniewicz*, w: *Skłonność metafizyczna. Bogusławowi Wolniewiczowi w darze*, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1997.
55. R. Shewmon, *Śmierć mózgowa: ozdrowienie czy odwrót od doktryny?*, „Frona” 36, 2005.
56. P. Singer, D. Wells, *Dzieci z próbówki. Etyka i praktyka sztucznej prokreacji*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1988.
57. J. Smakulska, *Stanowisko Bogusława Wolniewicza w kwestii eutanazji*, „Archeus. Studia z bioetyki i antropologii filozoficznej” X, 2009.
58. J. Smakulska, *Stanowisko Bogusława Wolniewicza w kwestii aborcji*, w: A. Kiepas, E. Struzik (red.), *Terytorium i peryferia cielesności. Ciało w dyskursie filozoficznym*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2010.
59. B. Skarga, *Kwintet metafizyczny*, Universitas, Kraków 2005.
60. *Stem Cell Research and Applications: Findings and Recommendations*, American Association for the Advancement of Science and Institute for Civil Society, w: R. Sherlock, J. D. Morrey (ed.), *Ethical Issues in Biotechnology*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham – Boulder – New York – Oxford 2002.
61. M. Szeroczyńska, *Eutanazja i wspomagane samobójstwo na świecie*, Universitas, Kraków 2004.
62. K. Szewczyk, omówienie dzieła Hansa Driescha *Philosophie des Organischen*, w: B. Skarga (red.), *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, t. 1, PWN, Warszawa 1994.
63. D. Ślęczek-Czakon, *Problem wartości i jakości życia w sporach bioetycznych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2004.



64. T. Ślipko, *Za czy przeciw życiu. Pokłosie dyskusji*, WAM, Augustinum, Kraków – Warszawa 1992.
65. T. Ślipko, *Granice życia*, Wydawnictwo WAM, Kraków 1994.
66. P. Terlikowski, *Dar czy zabójstwo na granicy życia i śmierci*, „Frona” 51, 2009.
67. R. A. Tokarczyk, *Biojurysprudencja. Podstawy prawa dla XXI wieku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2008.
68. R. A. Tokarczyk, *Filozofia prawa w perspektywie prawa natury*, Temida 2, Białystok 1996.
69. R. D. Truog, F. G. Miller, *The Dead Donor Rule and Organ Transplantation*, „New England Journal of Medicine” 359, 7, 2008.
70. R. D. Truog, W. M. Robinson, *Role of Brain Death and the Dead-donor Rule in the Ethics of Organ Transplantation*, „Critical Care Medicine” 31, 9, 2003.
71. *Ustawa z dnia 7 stycznia 1993 r. o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży*, „Dziennik Ustaw” nr 17 z 1993 r., poz. 78.
72. *Ustawa z dnia 26 października 1995 r. o pobieraniu i przeszczepianiu komórek, tkanek i narządów*, „Dziennik Ustaw” nr 138 z 1997 r., poz. 628.
73. R. Wachbroit, *Genetic Encores: The Ethics of Human Cloning*, w: R. Sherlock, J. D. Morrey (ed.), *Ethical Issues in Biotechnology*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham – Boulder – New York – Oxford 2002.
74. M. A. M. de Wachter, *Active Euthanasia in the Netherlands*, „Journal of the American Medical Association” 262, 23, 1989.
75. *Webster's Third New International Dictionary*, Könemann, 1961.
76. H. Welzer, *Sprawcy. Dlaczego zwykli ludzie dokonują masowych mordów*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2010.
77. K. Wilkes, *Od zarodka do osoby ludzkiej*, „Etyka” 23, 1988.
78. P. C. Winter, G. I. Hickey, H. L. Fletcher, *Genetyka*, tłum. zbiorowe, PWN, Warszawa 2002.



Zdigitalizowano i udostępniono w ramach projektu pn.
Rozbudowa otwartych zasobów naukowych Repozytorium Uniwersytetu w Białymstoku,
dotfinansowanego z programu „Społeczna odpowiedzialność nauki” Ministerstwa Edukacji i Nauki na podstawie umowy SONB/SP/512497/2021



Minister
Edukacji i Nauki

