

Uniwersytet Warszawski
Wydział Filozofii

Konrad Berkowicz
Nr albumu: 356977

Współczesne spory cywilizacyjne w ujęciu Bogusława Wolniewicza

Praca magisterska
na kierunku studiów filozofia

Praca wykonana pod kierunkiem:
dr hab. Paweł Okołówski
Wydział Filozofii UW

Warszawa, lipiec 2023

Streszczenie

Praca prezentuje filozofię praktyczną Bogusława Wolniewicza w świetle jego filozofii teoretycznej, a zwłaszcza antropologii. Przedstawia poglądy Wolniewicza na pięć najważniejszych sporów cywilizacyjnych współczesnego świata – wokół aborcji, kary śmierci, eutanazji, transplantacji oraz tej części biotechnologii, którą stanowi przemysł substancji humanoidalnych (masowe produkowanie ludzkiego ciała). Rozdział I dotyczy tych partii filozofii teoretycznej Wolniewicza, które odpowiadają wprost za konkluzje praktyczne – a więc przede wszystkim antropologii. Na jej tle rozdziały kolejne (II – VI) przybliżają stanowisko autora w każdym z wymienionych zagadnień etycznych oraz przedstawiają szczegółowo jego argumentację. Myśl Wolniewicza zostaje zestawiona dodatkowo z wybranymi poglądami największych filozofów – zarówno klasycznych jak i współczesnych. W zakończeniu pracy znalazło się podsumowanie wcześniejszych analiz wraz z wnioskami. Otóż głównym źródłem rozstrzygnięć Wolniewicza w poszczególnych sporach cywilizacyjnych okazuje się być przyjmowana przezeń koncepcja człowieka. Ich wspólnym mianownikiem zaś jest całkowite odrzucenie antychrześcijańskiego kultu życia wraz z jego fanatyzmem, który nie dopuszcza do głosu sumienia.

Słowa kluczowe

Wolniewicz, antropologia, aborcja, kara śmierci, eutanazja, transplantacje, biotechnologia, przemysł humanoidalny

Tytuł pracy w języku angielskim

Modern civilization disputes in terms of Bogusław Wolniewicz

Spis treści

Wstęp	3
I. Antropologiczne podstawy myśli społecznej Bogusława Wolniewicza	
1. Działy filozofii – podstawowe pojęcia	5
2. Rola antropologii w refleksji społeczno-politycznej	6
3. Zarys antropologii Bogusława Wolniewicza	8
3.1. Esencjalizm	8
3.2. Natywizm	10
3.3. Melioryzm a zasada Sokratesa, i frazes Rousseau	15
3.4. Diabelstwo	20
3.5. Konsekwencje pedagogiczne	24
4. Podsumowanie	25
II. Aborcja	
1. Bogusław Wolniewicz wobec sporu o legalność aborcji: sylogizm katolicki	28
2. Kiedy zaczyna się człowiek?	29
2.1. Krzywa życia	33
3. Dopuszczalność zabójstwa	35
3.1. Wolniewicza krytyka humanizmu antropocentrycznego	39
4. Właściwa oś sporu: sakra macierzyństwa kontra wolność kobiety	42
III. Kara główna	
1. Początek sporu	45
2. Trzy teorie kary	46
3. Wolniewicz: rygorysta retrybucyjny	47
3.1. Kara proporcjonalna i adekwatna	47
3.2. Okrucieństwo kary	51
3.3. Człowieczeństwo a ohyda czynu	52
3.4. Cywilizacja czy barbarzyństwo?	55
3.5. Pomyłki sądowe	59
3.6. Kompromis	60
IV. Eutanazja	
1. Samobójstwo	62
2. Typologia eutanazji	63

3. Argument z autonomii osoby ludzkiej.....	64
4. Argument z miłosierdzia (humanitaryzmu).....	65
5. Człowiek „dopchnięty do ściany”.....	67
6. Argumenty przeciw eutanazji.....	68
7. Biolatrya – faktyczny wróg eutanazji.....	74
V. Transplantacje	
1. Nowe ludożerstwo.....	77
2. Najstarsze tabu ludzkości.....	79
3. Utylitaryzm i dezorientacja sumień.....	81
4. Legislacyjne oszustwa: „domniemana zgoda” i nowa definicja śmierci.....	84
5. Racjonalny kompromis.....	86
VI. Biotechnologia humanoidalna	
1. Neokanibalizm przemysłowy.....	90
2. Pułapka technologiczna i ludzkość na krze.....	91
3. Neomengelizm w natarciu.....	94
4. Stwór nieludzki i nieśmiertelny.....	98
Zakończenie	99
Bibliografia	104

Wstęp

Bogusław Wolniewicz znany jest przede wszystkim jako logik, tłumacz i komentator filozoficznego dzieła Ludwiga Wittgensteina, a także twórca własnej koncepcji metafizycznej – *tychizmu* osadzonego na ontologii sytuacji. Zbudował on jednak także oryginalną i o dużej nośności filozofię praktyczną¹ (odnoszącą się do ludzkiego działania), czy jak sam ją określał - aksjologię merytoryczną. Niniejsza praca podejmuje właśnie jej problematykę – prezentuje filozofię praktyczną Wolniewicza w świetle jego filozofii teoretycznej, a zwłaszcza antropologii. Myśl Wolniewicza jest społecznie zaangażowana a zarazem uprawiana na najwyższym światowym poziomie.

Celem pracy jest przedstawienie poglądów Wolniewicza na pięć najważniejszych sporów cywilizacyjnych współczesnego świata – wokół aborcji, kary śmierci, eutanazji, transplantacji oraz tej części biotechnologii, którą stanowi przemysł substancji humanoidalnych (masowe produkowanie ludzkiego ciała). Wymiar społeczny tych problemów polega na tym, że zmierzyć się z nimi musi każda cywilizacja. Pierwsze trzy zagadnienia są ponadczasowe, choć eutanazja dopiero w XX wieku, na skutek bezprecedensowego rozwoju medycyny (który podwoił średnią długość życia ludzkiego), przeobraziła się z dramatu życia indywidualnego w dramat życia zbiorowego. Natomiast dylematy związane z przeszczepami i biotechnologią humanoidalną dyskutowane są zaledwie od kilkunastu lat (wynikają bowiem z nowo powstałych technologii medycznych).

Praca obejmuje wstęp, sześć rozdziałów merytorycznych oraz zakończenie. Rozdział I dotyczy tych partii filozofii teoretycznej Wolniewicza, które odpowiadają wprost za konkluzje praktyczne – a więc przede wszystkim antropologii. Na jej tle rozdziały kolejne (II - VI) przybliżają stanowisko autora w każdym z wymienionych zagadnień etycznych oraz przedstawiają szczegółowo jego argumentację. Myśl Wolniewicza zestawiona jest dodatkowo z wybranymi poglądami największych filozofów – zarówno klasycznych jak i współczesnych. W zakończeniu pracy znalazło się podsumowanie wcześniejszych analiz wraz z wnioskami. Otóż głównym źródłem rozstrzygnięć Wolniewicza w poszczególnych sporach cywilizacyjnych okazuje się być przyjmowana przezeń koncepcja człowieka. Ich wspólnym

¹ To i inne podstawowe pojęcia zostaną wyjaśnione na początku pierwszego rozdziału niniejszej pracy.

mianownikiem zaś jest całkowite odrzucenie antychrześcijańskiego kultu życia wraz z jego fanatyzmem, który nie dopuszcza do głosu sumienia.

I. Antropologiczne podstawy myśli społecznej

Bogusława Wolniewicza

1. Działy filozofii – podstawowe pojęcia

Antropologia to jeden z działów filozofii. Najogólniej objaśnić przedmiot jej zainteresowania można w zestawieniu z pozostałymi. To pozwoli przy okazji przedstawić znaczenia podstawowych terminów filozoficznych, jakie pojawiają się w niniejszej pracy. Pojęcia te są dobrze znane i ugruntowane w filozofii, jednak ich zakresy znaczeniowe zmieniają się nieco, w zależności od przyjmowanej – zwykle *implicite* – konwencji. Zmienność ta, jak rozmazane kontury, może rozmywać budowany na nich obraz. Rzecz w tym, by sporządzony tu obraz myśli Wolniewicza był możliwie wyraźny.

Przedstawione niżej pojęcia tworzą razem zupełny podział filozofii. Za Wolniewiczem, trzy główne działy filozofii to: 1) metafizyka (filozoficzna teoria bytu); 2) epistemologia (teoria poznania: stosunku myśli do bytu); 3) aksjologia (teoria wartości). Stanowią one trzy różne „widoki” tej samej rzeczywistości (rozważają różne jej aspekty). Epistemologia zajmuje się poznaniem: a) problemem jego źródeł; b) problemem jego granic (przedmiotem poznania); c) problemem istoty prawdy.

Aksjologia jako teoria wartości dzieli się (za Elzenbergiem) na formalną oraz merytoryczną. Pierwsza to teoria wartości jako szczególnych bytów; odpowiada na pytanie: *co to są wartości?* Druga jest filozofią praktyczną; zajmuje się ludzkim działaniem; stawiając pytanie *co jest wartością?*, ustala, co w nim dobre i piękne, a co złe i szpetne.

Głównym pojęciem metafizyki jest zaś istnienie, a podstawowym pytaniem: *co istnieje i jakie jest?* Podzielić ją znów można ze względu na rodzaj bytów, którymi się zajmuje. Z dwóch opozycji: byt skończony i nieskończony, oraz byt rozumny i bezrozumny wyłaniają się trzy działy metafizyki. Prezentuje je poniższa tabela.

rodzaje bytów	skończone	nieskończone
bezrozumne	ontologia (np. atomów)	ontologia (np. ciągów arytmetycznych)
rozumne	antropologia filozoficzna	teologia racjonalna

Tab. 1. Trzy działy metafizyki

W miejsce określenia „ontologia” będę używał sformułowania „metafizyka ogólna”. Ontologia bowiem kojarzyć się może z teorią bytu uprawianą od nowożytności. Jako taka zawężana była w dwojaki sposób. Z jednej strony do tendencji nominalistycznych, odmawiających realnego istnienia pojęciom ogólnym. (Traktowała je jako umowne wytwory umysłu porządkujące komunikację językową). Z drugiej zaś ograniczana była często do perspektywy naturalistycznej (wykluczającej istnienie świata pozaprzyrodniczego).

Antropologia filozoficzna zajmuje się bytami rozumnymi skończonymi. Obok niej potencjalnie możliwa jest też noologia (od gr. *nous* – rozum). Przedmiotem tej pierwszej jest natura ludzka, obiektem zainteresowania drugiej zaś byłaby natura pozaludzka (gdybyśmy mieli dostęp do rozumów pozaludzkich: w prostym wyobrażeniu np. do „kosmitów”, w bardziej wyrafinowanym: choćby do cytoplazmatycznego oceanu pokrywającego planetę Solaris z powieści Stanisława Lema o takim samym tytule).

Kwestia istnienia bytów rozumnych i nieskończonych jest zaś ze swej natury nierozstrzygalna. Dlatego też teologia racjonalna nie rości sobie pretensji do kategorii prawdy. Jest sensowna, ale hipotetyczna, o takich bytach da się bowiem myśleć bez sprzeczności. Jej racjonalność polega na tym, że jest adresowana do każdego rozumu (w przeciwieństwie do teologii dogmatycznych: różnych dla wyznawców różnych religii).

2. Rola antropologii w refleksji społeczno-politycznej

Budowanie koncepcji społeczno-politycznej to namysł nad życiem człowieka we wspólnocie. Wymaga odpowiedzi na pytanie, kim ów człowiek jest? (Stawiać tezy bez niej to jak strzelać ślepakami)². Formułowanie odpowiedzi to antropologia. Nie chodzi tu o antropologię fizyczną – to dział biologii, a dokładniej zoologii. Czym innym jest też antropologia kulturowa (inaczej: etnografia), która opisuje zachowania grup społecznych. Na tak zadane pytanie stara się odpowiedzieć **antropologia filozoficzna**. Pierwsze dwie są tylko opisowe. Ostatnia to spekulacja „oparta na wielotysiącletnim doświadczeniu ludzkości i dyscyplina wartościująca”³. Jej przedmiotem jest **natura ludzka**, czyli ogół właściwych człowiekowi skłonności (precyzyjniej: ogół rozmaitych typów ludzkich dyspozycji do zachowań). Chodzi tu o hipotetyczne dążności i skłonności, które – wyznaczając wachlarz

² Por. J.A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, with a new introduction by R. Swedberg, ed. VI, Routledge, London, UK-New York, NY, USA 2006, s. 256-264.

³ P. Okołowski, *Głos Pana Lema. Szkice z filozofii człowieka, wartości i kosmosu. W stulecie urodzin autora Summy*, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, Kraków 2021, s. 46. Jest ona zatem spekulatywna, w przeciwieństwie do dwóch pierwszych – empirycznych.

możliwych działań istoty ludzkiej – tłumaczyłyby każde faktyczne zachowanie człowieka⁴. W uproszczeniu teoria natury ludzkiej odpowiada na pytania: 1) jakie są możliwe zachowania człowieka? oraz 2) z jakich jego cech konstrukcyjnych te zachowania wynikają?

Antropologię filozoficzną trzeba odróżniać tak od antropologii fizycznej, która bada biologiczne osobliwości ras ludzkich, jak i od antropologii kulturowej – u nas zwanej raczej „etnologią” – która zajmuje się opisem egzotycznych obyczajów i instytucji. Jako prosty przykład może nam tu posłużyć osławiony pogląd zwany „rasizmem”: jest on w istocie pewną – nader wątpliwą, rzecz jasna – antropologią filozoficzną, według której natura ludzka miałaby być zróżnicowana odpowiednio do pewnych namacalnych znamion rasowych⁵ – wyjaśnia Wolniewicz.

Obecnie zdecydowanie rzadziej uwzględnia się ścisły związek problematyki społeczno-politycznej z filozofią człowieka. (Podobnie jak w czasach nowożytnych fundamentem tej pierwszej przestała być metafizyka ogólna). Odseparowanie tych dwóch obszarów (związane z próbą usunięcia wszelkiej spekulacji na temat natury człowieka) to błąd. Odpowiedź na pytanie o istotę człowieczeństwa determinuje rozstrzygnięcia filozoficzno-społeczne⁶. Tak rzecz się ma w klasycznej filozofii i tak sprawę traktuje jej duchowy kontynuator – Bogusław Wolniewicz. Koncepcje społeczne oparte o błędną lub nieokreśloną wizję człowieka muszą być nieadekwatne wobec rzeczywistości, propozycje polityczne na nich oparte zaś – nieskuteczne lub wręcz niebezpieczne.

Poznanie natury ludzkiej jest jednak nie tylko warunkiem, ale jednym z celów rozstrzygnięć filozoficznych Wolniewicza. Jak wskazuje Okołowski⁷, system zbudowany przez autora *Filozofii i wartości* ma zabarwienie silnie antropologiczne. W swoich rozpoznaniach filozof ten zmierza w dużym stopniu ku poznaniu ludzkiej natury gatunkowej. Rezultaty tych dążeń (obok, być może, refleksji wokół porządku aksjologicznego) stanowią najbardziej węzłową część jego doktryny.

⁴ Na temat antropologii, jako poglądu na naturę ludzką, wraz ze sposobami manifestowania się owej natury w ludzkim postępowaniu zob.: B. Wolniewicz, *Filozofia i wartości*, t. I, wyd. II, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2019, s. 104, 105.

⁵ *Ibid.*, s. 105. Por. też *ibid.*, s. 259, 260.

⁶ Na antropologiczną podstawę refleksji polityczno-społecznej wskazuje m. in. M. A. Krąpiec, *Człowiek i polityka*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2007, s. 23.

⁷ Por. P. Okołowski, *Myśl Wolniewicza. Zrąb systemu*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2018, nr 3, s. 244, 245. Inną interpretację, wskazującą decydujący dla filozofii Wolniewicza moment w rozważaniach metafizycznych, a nie antropologicznych i aksjologicznych przedstawił z kolei Mieczysław Omyła. Zob. M. Omyła, *O metafizyce sytuacji*, „Edukacja Filozoficzna” 2017, nr 64, s. 65.

3. Zarys antropologii Bogusława Wolniewicza

3.1. Esencjalizm

Punktem wyjścia w Wolniewiczowskiej antropologii jest pogląd o istnieniu ponadczasowej istoty rzeczy (esencji). Pogląd ten, nazywany esencjalizmem, zasadza się na przekonaniu, że w każdym bycie możemy wyróżnić pewien niezmienny zestaw atrybutów. Odwrotnie antyesencjalizm, dla którego poszczególne esencje (natury rzeczy) nie są niezienne, lecz zrelatywizowane i przygodne, uzależnione od uwarunkowań historycznych, kulturowych i społecznych. Według Wolniewicza, obok mnogości przygodnych parametrów determinujących ludzkie zachowania i postawy, wyszczególnić można rdzeń pewnych istotnych i koniecznych komponentów, które są wspólne wszystkim przedstawicielom gatunku ludzkiego (choć w różnym stopniu obecne). Komponenty te determinują sposób działania człowieka i w efekcie mają wpływ na różne aspekty życia zbiorowego⁸. Podejście Wolniewicza jest pod tym względem niezwykle kategoryczne. Czytamy u niego:

Jesteśmy niczym maszynista: jedzie po torach nie przez siebie ułożonych i w nie przez siebie wyznaczonym kierunku. Może jechać lub stanąć, przyspieszyć lub zwolnić, w przód lub w tył; na kierunek jazdy wpływu nie ma żadnego⁹.

Specyfika ludzkiej natury stanowi dla niego szczególny, strukturalny rodzaj warunkowania (determinacji) jednostki. Nie sposób go zmienić, bo zakotwiczony jest w biologii. „[Życie ludzkie – K. B.] nigdy nie będzie inne, bo taka jest natura ludzka, a natura się nie zmienia”¹⁰ – pisze Wolniewicz. Człowiek – innymi słowy – nie ulega z upływem czasu istotowym zmianom, zmieniają się zaledwie okoliczności towarzyszące codziennej egzystencji, w które jest on zanurzony.

Zasadniczym poglądem Wolniewicza na charakter stałej natury człowieka jest *pejoryzm*, czyli pesymizm antropologiczny. Głosi on, że człowiek nie jest z natury dobry (a więc zaprzecza powszechnemu dziś *melioryzmowi*). Nie oznacza to, że człowiek jest z natury zły, ale że obok skłonności do dobra gnieździ się w nim skłonność do zła – u różnych ludzi

⁸ Esencjalizm antropologiczny Wolniewicza pozostaje np. w ścisłym związku z niezgodą filozofa na ustawicznie rujnujące system prawno-karny rozwiązania utrzymane w duchu permissywizmu, a zwłaszcza wykreślenie kary głównej z arsenału narzędzi wymiaru sprawiedliwości (abolicjonizm). Problem ten będzie poruszony w jednym z kolejnych rozdziałów.

⁹ Z. Musiał, B. Wolniewicz, *Ksenofobia i współnota. Przyczynek do filozofii człowieka*, wyd. II, Wydawnictwo Antyk – Marcin Dybowski, Komorów 2010, s. 9.

¹⁰ B. Wolniewicz, *Filozofia...*, t. I, *op. cit.*, s. 117.

w różnym stopniu. Z poglądem tym wiąże się inny: natywizm antropologiczny, wedle którego istnieją w człowieku, obok elementów nabytych, wrodzone pierwiastki osobowości. Skrajny empiryzm, który wyklucza wszelkie wrodzone atrybuty jest niezwykle rzadki, ale Wolniewicz w sporze empirystów z natywistami idzie bardzo daleko. Włącza do komponentów wrodzonych np. sumienie czy właśnie skłonność do zła. O charakterze człowieka pisał:

W szczególności jest (...) niewrażliwy na wszelkie zabiegi pedagogiczne: żadne wychowanie nie zmienia charakteru.¹¹

Warto zwrócić uwagę, że historycznie większość konstruktywistycznych eksperymentów społecznych opierała się na założeniu, że w chwili pojawienia się na świecie ludzki rozum stanowi swego rodzaju „niezapisaną kartę” (*tabula rasa*), którą można wypełnić treścią w dowolny sposób. Człowiek zatem miałby być wytworem ekonomii, kultury i sił społecznych. W nich też należy szukać źródła zła występującego na świecie. We współczesnych debatach nierzadko argumentuje się, że nie istnieją dla człowieka żadne „pierwotne prawdy” (predyspozycje), wyprzedzające w czasie i determinujące jego egzystencję. W szczególności zaś nie ma żadnej danej, powszechnie obowiązującej moralności, według której istota ludzka jest zobligowana postępować. Nie ma też żadnych odwiecznych wartości. To człowiek sam tworzy dla siebie system aksjologiczny i własne, zindywidualizowane prawo moralne. Apogeum swojego rozwoju tendencja ta osiągnęła we współczesnej filozofii francuskiej, która w wolności ludzkiej widziała siłę nieograniczoną i mającą wpływ na wszystko, co dzieje się w świecie. Zdaniem francuskich egzystencjalistów w duchu J.P. Sartre’a, nie może być już mowy o istnieniu jakiejś z góry zadanej natury gatunkowej, która określałaby to, kim jesteśmy i kim moglibyśmy stać się w drodze rozwoju osobowego¹². Każdy podmiot posiada swój, dla siebie najlepszy sposób samorealizacji i ekspresji własnego „ja”. Wystarczy go odnaleźć i postępować zgodnie z nim, aby osiągnąć stan samospełnienia. Z perspektywy tego antyesencjalistycznego indywidualizmu ludzki podmiot pozostaje w mocy dowolnie tworzyć oraz kształtować samego siebie i otaczającą go

¹¹ *Ibid.*, s. 111.

¹² Por. J.-P. Sartre, *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*, trans. H.E. Barnes, Washington Square Press, New York, NY, USA 1993, s. 21-54. Por. także N. Levy, *Sartre*, Oneworld, Oxford, UK 2002, s. 41-58.

rzeczywistość. Jesteśmy niejako produktem własnej wolności, która wszystko może zmieniać w nas i w świecie¹³.

Według Wolniewicza całość populacji ludzkiej rozpada się na dwie orientacje: „prawoskrętną” („formację typu A”) oraz „lewoskrętną” („formację typu B”) ¹⁴. Pierwsza odznacza się zachowawczością i sceptycyzmem względem wprowadzania w życie holistycznych, rewolucyjnych projektów obliczonych na zaspokojenie pragnienia naprawy mechaniki społeczeństwa; opiera się na tym, co spontanicznie wyrosło i sprawdzone. Druga ma tendencję do rozwijania inżynierii społecznej w imię utopijnych wizji kreacji „nowego człowieka”. Odmienne tendencje społeczno-polityczne obydwu wypływają z rozbieżnych poglądów (zwykle nieuświadomionych) na naturę ludzką. W uproszczeniu podział ten można kojarzyć w kontekście politycznym ze znacznie mniej precyzyjnymi pojęciami „prawicy” i „lewicy” ¹⁵. Nietrudno dostrzec, że u podstaw idei fundujących szeroko pojętą „prawicę” doszukiwać się można metafizycznego esencjalizmu, podczas gdy jako źródło przeciwnych im idei „lewicowych” jawi się antyesencjalizm. Przedstawiciele orientacji prawoskrętnej mieliby zatem żywić przekonanie, że pod warstwą przygodnych zjawisk ukrywa się właściwa istota rzeczy, że istnieje jakiś wewnętrzny sens i logika bytu, prawda tego świata i obiektywny porządek moralny. Istota ludzka zaś nie konstytuuje siebie w pełni, lecz oscyluje w granicach pewnych z góry wyznaczonych, metafizycznych ram. Formacja typu B z kolei pogląd przyjmujący istnienie niezmiennego bytu i możliwości jej intelektualnego rozpoznania odrzuca, przypominając centralne przekonanie egzystencjalistów: „egzystencja wyprzedza esencję”.

3.2. Nativizm

Wspomniany wcześniej natywizm stanowi jeden z kluczowych elementów antropologii Wolniewicza. To jedno z dwóch przeciwnych stanowisk w sporze o to, czy istota ludzka przychodzi na świat obdarzona zadaniem zawczasu trzonem osobowości, czy też jej osobowość kształtuje się wyłącznie w procesie wychowania i adaptacji do zastanych warunków

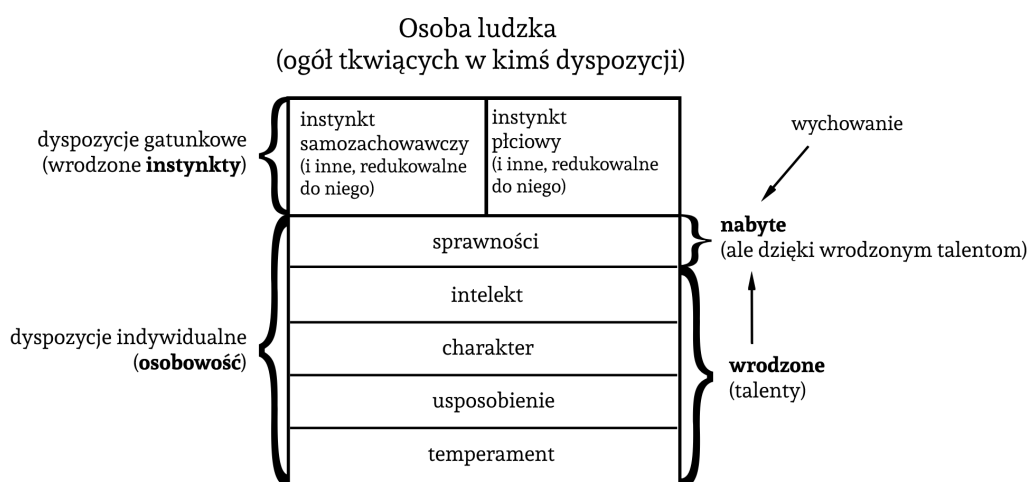
¹³ *Notabene*, negacja istnienia natury ludzkiej również jest postawą, którą można interpretować jako pewne stanowisko antropologiczne. Por. Z. Musiał, B. Wolniewicz, *Ksenofobia...*, *op. cit.*, s. 7.

¹⁴ Główną przyczynę czyjejś przynależności do formacji A lub B Wolniewicz konsekwentnie widział w genach, z jakimi ten ktoś przyszedł na świat.

¹⁵ Więcej na temat pojęć prawicy i lewicy zob. N. Bobbio, *Prawica i lewica*, tłum. A. Szymanowski, Fundacja im. Stefana Batorego-Spółeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków-Warszawa 1996.

środowiskowych. Stanowiskiem przeciwnym wobec natywizmu antropologicznego jest także empiryzm.

Skrajny empiryzm, który wykluczałby jakiekolwiek wrodzone pierwiastki osobowości raczej formułowany nie jest (zwłaszcza współcześnie: w dobie odkryć genetycznych). Spór toczy się jednak o istotne składniki osobowości. Nakreślmy najpierw, czym w ogóle dla Wolniewicza jest osobowość¹⁶. Otóż osoba ludzka to ogół tkwiących w kimś dyspozycji do zachowań (inaczej: możliwości albo skłonności). Część z nich to dyspozycje gatunkowe, czyli wrodzone **instynkty** (= popędy). Dwa są w człowieku najsilniejsze: samozachowawczy i płciowy, pozostałe są szczątkowe, zredukowane. Wszelkie inne ludzkie dyspozycje są indywidualne i one właśnie stanowią osobowość (patrz rys. 1.). Wśród dyspozycji indywidualnych znajdują się **sprawności** oraz **intelekt**, **charakter**, **usposobienie (bierna wrażliwość)** i **temperament**. Według Wolniewicza wrodzone są one wszystkie poza sprawnościami. Te ostatnie są nabyte w procesie wychowania, ale dzięki posiadaniu określonych **talentów**, złożonych z pozostałych czterech wrodzonych dyspozycji.



Rys. 1. Osoba ludzka jako ogół tkwiących w kimś dyspozycji do zachowań

Intelekt to (bierna) zdolność odróżniania prawdy od fałszu. Charakter to czynne odróżnianie dobra od zła (czynne, tzn. inicjujące określone działania). Usposobienie to bierna wrażliwość (np. na kształty czy dźwięki; od tej „czułości duszy na fakty określonego rodzaju”

¹⁶ W kwestii struktury osobowości por. P. Okołowski, *Antropologia...*, *op. cit.*

zależą, m.in., treści naszych wspomnień). Temperament to tempo reakcji i wygaszania reakcji (komponent energetyczny). Spór natywizmu z empiryzmem w filozofii dotyczy przede wszystkim charakteru i intelektu. Według Wolniewicza są one uwarunkowane tym, jaki zestaw konstytuujących nas genów odziedziczyliśmy po przodkach (ale nie tylko po nich, gdyż w procesie powstawania zygoty, w wyniku mutacji, pojawiają się predyspozycje nowe). Na nasze zachowania i postawy mają też – oczywiście – wpływ kształtujące nas procesy poznania i adaptacji do zastanych warunków środowiskowych, jednak granice tego wpływu są ściśle wyznaczone czynnikami genetycznymi, genotypem.

Natywizm rozumiany jako nurt w obrębie teorii poznania oraz psychologii (inaczej: racjonalizm genetyczny) głosi tezę o istnieniu zestawu wrodzonych, podstawowych elementów wiedzy oraz zasad określających czy to formę, czy to treść asymilowanych przez umysł danych¹⁷. Tak rozumiani natywiści postulują oparcie wiedzy na apriorycznych prawdach początkowych, wrodzonych i niepowątpiewalnych, odnajdywanych przez podmiot we wnętrzu własnej subiektywności (jak u Platona, Kartezjusza, a współcześnie N. Chomsky'ego). W antropologii Bogusława Wolniewicza pojęcie natywizmu oznacza przede wszystkim pogląd o występowaniu w naturalnym uposażeniu człowieka nadanych z urodzenia i niezależnych od doświadczenia empirycznego cech struktury ontologicznej osoby¹⁸. Wedle tak pojmowanego natywizmu również ludzki rozum posiada zadaną z góry konstrukcję, która wyprzedza wszelkie doświadczenie zarówno chronologicznie, jak i logicznie: jako okoliczność warunkująca czynności poznawcze. Empiryzm genetyczny w ujęciu epistemologicznym odrzuca istnienie wrodzonych treści, utożsamiając rozum z niewyposażonym uprzednio w żadne prawdy narzędziem, które wyprowadza wiedzę w całości z doznań gromadzonych w drodze poznania zmysłowego (jak u Locke'a, Hume'a czy Quine'a). Empiryzm antropologiczny zaś głosi, że cechy osobowości są rezultatem doświadczeń. Według przeciwników natywizmu nie istnieją więc ani wrodzone idee, ani sztywne, zadane z góry wyposażenie osobowości. Empiryści postrzegają cechy człowieka jako niedookreślone, otwarte, plastyczne, uzależnione od ludzkiej woli i szczególnych okoliczności, wołające niejako o dopełnienie przez sam podmiot w drodze interakcji z jego środowiskiem.

¹⁷ Zob. K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia i kierunki filozofii: teoria poznania, metafizyka*, słowo wst. K. Szaniawski, Czytelnik, Warszawa 1983, s. 44-75.

¹⁸ Por. B. Wolniewicz, *Filozofia i wartości: z fragmentem „Księgi tragizmu” Henryka Elzenberga i jego uwagami o „Dociekaniach Wittgensteina”*, t. III, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2003, s. 153; *idem*, *Filozofia i wartości*, t. IV, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2016, s. 254.

Dla natywidów zaś natura ludzka to pierwotna, statyczna, domknięta rzeczywistość. Jan Zubelewicz syntetyzuje tezę natywidyczną w słowach:

Człowiek zaczyna się w chwili poczęcia, czyli od powstania zygoty. W tym momencie powstają *in potentia* wszystkie jego główne cechy, te, które go determinują i określają jego tożsamość.¹⁹

Wolniewiczowska wizja człowieka posilkuje się w pewnym zakresie dorobkiem nauk przyrodniczych, a zwłaszcza ustaleniami biologii ewolucyjnej. Powszechnie przyjmuje się pogląd nowoczesnej nauki, który mówi o genach jako determinancie niektórych cech urody fizycznej (np. koloru oczu i włosów). Wolniewicz idzie znacznie dalej, twierdząc, że podłoże genetyczne posiadają także inne właściwości człowieka²⁰. „W chwili zapłodnienia – pisze filozof – tor życiowego rozwoju zarodka został już tak samo jednoznacznie określony jak tor rakiety kosmicznej w chwili jej odpalenia”²¹. Paleta potencjalności (możliwości), które mogą zostać urzeczywistnione w trakcie rozwoju osobniczego jednostki ludzkiej trwale tkwi już od chwili poczęcia w biologicznej strukturze człowieka. Wynika to wprost z rozpatrywania istoty ludzkiej w kategoriach wytworu ewolucji biologicznej i społecznej, ze szczególnym uwzględnieniem roli materiału genetycznego²². To właśnie ludzki genom ma odgrywać kluczową rolę w uformowaniu człowieka takim, jakim on jest. Wszystkie możliwości wzrostu, pewne sztywne ramy, które określają i nakierowują rozwój osobniczy w wyznaczoną stronę, zawarte są w nieziennej konstrukcji człowieka ustalonej już u jego początku. Przypomina to znane z filozofii antyczno-średniowiecznej rozwiązanie. Chodzi o hylemorfizm arystotelesowsko-tomistyczny oraz ideę „racji zarodkowych” (*rationes seminales*). To swego rodzaju „nasiona”, w których to – w postaci formy oczekującej na zaktualizowanie przez czynniki zewnętrzne – miał zostać zawarty potencjał danej rzeczy.

W sporze o udział w kształtowaniu się tożsamości osobowej Wolniewicz wyraźnie stoi na stanowisku prymatu determinacji biologicznej nad kulturą²³. Jednocześnie jednak jak

¹⁹ J. Zubelewicz, *Antropologia filozoficzna Bogusława Wolniewicza*, „Edukacja Filozoficzna” 2020, nr 69, s. 183.

²⁰ Więcej na ten temat zob. S. Wróbel, *Ewolucjonizm wobec architektury umysłu*, „Principia. Pisma Koncepcyjne z Filozofii i Socjologii Teoretycznej” 2005, t. 41-42, s. 135-183.

²¹ B. Wolniewicz, *Filozofia...*, t. III, *op. cit.*, s. 153.

²² Wolniewicz jest jednym z autorów, którzy chcieli połączyć myśl filozoficzną z osiągnięciami współczesnej nauki: „*Teorię ewolucji trzeba wreszcie wziąć w filozofii na serio*”, B. Wolniewicz, *Filozofia...*, t. III, *op. cit.*, s. 4.

²³ Debata ta znana jest w dyskusji naukowej pod hasłem *nature versus nurture* (określenie pochodzi od Francis Galtona). Spośród klasyków myśli filozoficznej – by z każdego obozu przywołać po kilka wybitnych postaci – po stronie stanowiska przyjmującego prymat natury wobec wychowania zdecydowanie wyróżniają się autorzy tacy jak Sokrates, Platon czy Augustyn z Hippony, natomiast większą uwagę do czynników środowiskowych w rozwoju osobowym przywiązywali m. in. Arystoteles, Tomasz z Akwinu czy John Locke. Zob. F. Galton, *English Men of Science: Their Nature and Nurture*, Macmillan & Co., London, UK 1874; G. Gottlieb, *Synthesizing Nature-*

najdalszy pozostaje od bagatelizowania znaczenia wpływów otoczenia w procesie dorastania. Za ich pośrednictwem człowiek odbiera m. in. elementarną formację moralną, którą określić by można jako kulturę społeczną. Ma ona przede wszystkim stawiać hamulce niewłaściwym, przyrodzonym skłonnościom tkwiącym w ludziach. Wolniewicz nie podziela jednak poglądu tych, którzy usiłują zewnętrzne wpływy wyeksponować i ustawić w jednym rzędzie z naturalnym uposażeniem człowieka, a nawet ponad nim. Posługuje się tu przykładem badań nad bliźniętami jednojajowymi, które rozdzielone po urodzeniu i przekazane do adopcji wychowywały się w różnych środowiskach, nie posiadając żadnego kontaktu ze sobą. Uderzające podobieństwa w osobowości, upodobaniach i nawykach bliźniąt wskazują na miażdżącą przewagę genów. Rozwój nowoczesnej nauki pod tym względem ~~wyda się~~ przyznaje rację natywiom.

Perspektywa ta wyklucza optymistyczną wiarę w możliwość skutecznej ingerencji człowieka we własną naturę w celu jej udoskonalenia tak, by powstał człowiek idealny jako ukoronowanie rozwoju materii. Próby zmierzające w kierunku naprostowania „rosochatego drzewa, z jakiego zrobiony jest człowiek”²⁴, zwłaszcza z użyciem środków politycznych, często okazywały się przeciwnie, a niejednokrotnie kończyły się tragicznie. Od epoki Oświecenia da się zaobserwować trwającą do dziś eskalację pragnień dotyczących uwolnienia pełni wewnętrznego potencjału człowieka (współcześnie np. w formie tzw. transhumanizmu²⁵). Nie liczą się one z konsekwencjami, jakie niosą ludzkie poszukiwania doczesnej doskonałości. Wolniewicz realistycznie wskazuje, że doskonałość rozumiana w sposób immanentny i naturalistyczny jest niebezpieczną utopią. Iluzoryczność konstruktywistycznych eksperymentów z ludzką naturą obnaża zaś adekwatna do rzeczywistości odpowiedź na pytanie: kim jest człowiek?

Choć Wolniewicz przedstawia swoją koncepcję z pozycji niekonfesyjnych, wyraźnie koresponduje ona z nauką św. Augustyna. Chodzi o jego ideę predestynacji: uprzedniego

nurture: Prenatal Roots of Instinctive Behavior, Psychology Press, Lawrence Erlbaum Associates, Publishers, Mahwah, NJ, USA, 1997; M. Rutter, *Genes and Behavior: Nature-Nurture Interplay Explained*, Blackwell Publishing, Malden, MA, USA 2006.

²⁴ I. Kant, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii i inne pisma historyzoficzne*, tłum. I. Krońska, A. Landman, M. Żelazny, wstęp M. Żelazny, Wydawnictwo Comer, Toruń 1995, s. 42.

²⁵ O perspektywie usprawniania człowieka z wykorzystaniem nowoczesnych technologii (tzw. transhumanizm), zwłaszcza w kontekście oceny etycznej tego rodzaju praktyk, zob. *Ulepszanie człowieka: perspektywa filozoficzna*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum, Kraków 2018. Prymitywny sposób prowadzący do poprawienia natury ludzkiej, jak twierdzi Mircea Eliade, stanowiła wiara w czary. Píše on: „(...) chodzi w niej [magii] o osiągnięcie doskonałości i autonomii, posługując się >>przykładem<< i >>siłami<< Kosmosu”, M. Eliade, *Cosmologie si alchimie babiloniana*, 2nd ed., Editura Moldova, Iași, Moldavia 1991, s. 115.

wyboru do zbawienia lub potępienia (występuje ona obecnie w doktrynach wielu kół protestanckich)²⁶. Uznanie decydującego wpływu czynników nadprzyrodzonych (łaski) na postępowanie moralne prowadzi do podobnego przekonania, jakie żywi autor *Filozofii i wartości*.

Losy poszczególnych ludzi są ogólnie uwarunkowane, a możliwość wywierania wpływu na człowieka i jego postawę jest ograniczona. (Uznanie bądź nie ograniczonego wpływu na człowieka jest współcześnie jedną z cech dystynktywnych większości koncepcji pedagogicznych). Stanowisko to nie jest z konieczności równoznaczne z całkowitym kwestionowaniem wolności działania na rzecz determinizmu biologicznego. Nie oznacza przyjęcia perspektywy redukującej ludzką aktywność do zdepersonalizowanych, mechanicznych praw, które organizują funkcjonowanie świata przyrodniczego. Chodzi tu raczej o dostrzeżenie i wyeksponowanie rzeczywistych tendencji pojawiających się w naszym postępowaniu. Perspektywa antropologiczna Wolniewicza nie jest też zawężona do samej tylko biologiczności. Uwzględnia również sferę wartości, norm i celów człowieka oraz związaną z nią aktywność etyczną, duchową i religijną. Prowadzi go to do rozróżnienia między człękoksztalnością a człowieczeństwem, o którym będzie okazać się powiedzieć później.

3.3. Melioryzm a zasada Sokratesa, i frazes Rousseau

J. J. Rousseau głosił: „Człowiek jest z natury dobry”²⁷. To nie jest dobrze sformułowana teza, ale frazes. Nie wiadomo, o jakiego „człowieka” chodzi, co to znaczy, że „z natury”, i na czym polega „bycie dobrym”. Słowa te jednak wyrażają powszechne dzisiaj przekonanie. Na czym ono polega – to widać w genialnie sformułowanej dwa i pół tysiąca lat temu zasadzie Sokratesa²⁸:

Ktokolwiek widzi wartość, ten pragnie jej istnienia.

Tu wiadomo, że chodzi o każdego człowieka, który widzi wartość. Jaki charakter ma w istocie wartość (obiektywny, subiektywny, absolutny, relatywny)? To w tej konstrukcji jest

²⁶ Pogląd ten rozmija się z wykładnią Kościołów katolickiego oraz prawosławnego, w szczególności w zakresie problemu wolności woli, chociaż nie rozmija się z wierzeniami wielu ich wyznawców, chrześcijan.

²⁷ Por. B. Wolniewicz, *Aksjomat Elzenberga*, „Przegląd Filozoficzny” 2017, nr 4, s. 214.

²⁸ W kwestii zdefiniowania opozycji melioryzm-pejoryzm por. P. Okołowski, *Antropologia...*, *op. cit.* Więcej na temat zasady Sokratesa zob. F. Copleston, *History of Philosophy*, vol. I: *Greece and Rome. From the Pre-Socratics to Plotinus*, Image Books, New York, NY, USA 1993, s. 108-111; B. Russell, *The History Of Western Philosophy*, American Book Stratford Press, Inc., New York, NY, USA 1945, s. 91, 92; *idem*, *Wisdom of the West: A Historical Survey of Western Philosophy in Its Social and Political Setting*, ed. P. Foulkes, Macdonald and Co. Ltd., London, UK 1959, s. 52, 53.

bez znaczenia, nie stanowi problemu, bierze ona pod uwagę tylko zawsze obecny aspekt subiektywny. Ważne, że ktoś sam postrzega coś, co wartościuje dodatnio. To jednoznaczne sformułowanie Sokratesa głosi zatem, że wola („pragnienie”) idzie za rozumem („widzenie”). Ścieżką tego tzw. intelektualizmu etycznego podążyla cała filozofia niechrześcijańska²⁹: od Platona, przez Arystotelesa, Epikura, aż po stoików. To przekonanie określane bywa jako melioryzm (od łac. *melius* – to, co lepsze) i wyłania się z niego obraz człowieka nad wyraz życzliwy.

Wolniewicz prezentuje postawę przeciwną, tj. pejoryzm (od łac. *peius* – to, co gorsze). Nie głosi on, że „człowiek jest z natury zły” lub że „każdy, kto widzi wartość, pragnie jej zniszczenia”. Poprawnie logicznymi negacjami sformułowań optymizmu antropologicznego są: „Człowiek nie jest z natury dobry” (czyli: zdarzają się ludzie źli) oraz „Można widzieć wartość i jej nie pragnąć”. Innymi słowy: obok skłonności do dobra tkwi w człowieku skłonność do zła³⁰. Wolniewicz pisze o tym tak:

Melioryzm głosi, że człowiek dąży zawsze do tego, co obiektywnie lepsze (*melius*), chyba że zaćmiona jest jasność jego sądu (...) Pejoryzm jest jego negacją: człowiek nie zawsze dąży do tego, co obiektywnie lepsze, nawet gdy jasność jego sądu jest pełna.³¹

Obydwa stanowiska udzielają odpowiedzi na pytanie: *Unde malum?* („Skąd zło – się bierze?”). Z pierwszego wynika, że musi ono pochodzić z zewnątrz (ze środowiska, w którym człowiek jest osadzony), z drugiego zaś wynika, że zło pochodzi z wnętrza człowieka (to wrodzony składnik jego duszy). Nie chodzi tu, oczywiście, o zło fizyczne (cierpienie). Źródłem cierpienia jest przyroda, a obecne jest wśród wszystkich istot żywych (zła dola). Chodzi o zło moralne (złą wolę – występującą tylko u ludzi). Przekonanie, że zło pochodzi z zewnętrznych wobec człowieka instytucji społecznych rozpowszechnił Rousseau oraz później – w znacznie większej mierze – Freud. Dziś jest ono powszechne w pedagogice, psychologii i myśli politycznej.

Dla antagonistów Wolniewicza problem zła moralnego jest w gruncie rzeczy problemem o charakterze poznawczym. Ludzie postępują niewłaściwie, bo zwyczajnie nie wiedzą, co jest słuszne. Gdyby właściwie rozpoznali dobro, automatycznie obraliby je jako cel swojego działania. Przyjmuje się tu *implicite*, że rozum wywiera decydujący nacisk na wolę.

²⁹ Poza, jako jedynym, Lukrecjuszem.

³⁰ Por. B. Wolniewicz, *Aksjomat...*, *op. cit.*, s. 123-125.

³¹ B. Wolniewicz, *Filozofia...*, t. I, *op. cit.*, s. 232., Zob. również *ibid.*, s. 214.

Tymczasem Wolniewicz traktuje intelekt jako biernego obserwatora tego, co wydarza się w człowieku i wokół niego. Wola sama – niezależnie od intelektu – jest pierwotną, autonomiczną i nie podlegającą rozumowemu uzasadnieniu przyczyną działań człowieka („wola chce – bo chce” – powiada Wolniewicz). To skrajny antyintelektualizm etyczny i woluntaryzm (określany przez filozofa **woluntaryzmem**, by uniknąć skojarzeń z dowolnością). Wyraźnie sytuuje się on w opozycji do poglądu mistrza Wolniewicza – Henryka Elzenberga. Pogląd ten jest, zdaniem autora *Filozofii i wartości*, błędem w systemie Elzenberga³².

Wolniewicz w swoim pesymizmie posuwa się daleko. W jego przekonaniu cechą charakterystyczną ludzkiej osobowości jest jej zasadnicza defektywność, rzutująca na skłonność do zła i nieumiarkowania. Ułomność ta nieustannie stawia opór wszelkim pozytywnym przejawom moralnej kondycji człowieka, a już tym bardziej utrzymanym w optymistycznym duchu wizjom historiozoficznym³³. Potencjał do zła dominuje w ludzkiej naturze. Człowiek, który kieruje się w pierwszej kolejności naturalnymi skłonnościami bynajmniej nie będzie pragnął doskonalenia swoich obyczajów czy fundamentalnych zasad etycznych. Będzie raczej nieumiarkowany, leniwy, chciwy i aspołeczny. Skłonności te nie są czymś dla człowieka przygodnym, mimochodnym czy też będącym głównie przedmiotem wolnego wyboru. Są one związane z naszą upadłą kondycją w sposób obligatoryjny i niemożliwy do wykorzenia.

Wolniewicz odrzuca również plotyńsko-augustyńską (prywatyną) koncepcję zła, wedle której jest ono tylko brakiem dobra. Przyznaje złu istnienie substancjalne³⁴. W grę nie wchodzi zwykle wypaczenie naturalnych żądz, ale wewnętrzna skłonność ku czystemu złu, świadome zwrócenie się do najciemniejszej otchłani. Zło stanowi wręcz substancję świata,

³² Zob. B. Wolniewicz, *Aksjomat...*, *op. cit.*, s. 277-288. Merytoryczną odmienność Wolniewicza od Elzenberga da się objaśnić jako równoważną różnicę dzielącej antropologiczne stanowiska tradycji platońsko-gnostycznej oraz mazdajsko-manichejskiej.

³³ Jest to *de facto* zlaicyzowany dogmat chrześcijański o skażeniu ludzkiej natury przez zmacę grzechu pierworodnego. O pesymizmie antropologicznym Wolniewicza zob. B. Wolniewicz, „Z antropologii Schopenhauera”, [w:] *idem*, *Filozofia...*, t. I, *op. cit.*, s. 111-130 oraz *idem*, „Epifania diabła”, [w:] *idem*, *Filozofia...*, t. I, *op. cit.*, s. 222-237. Por. także P. Okołowski, „O geniuszu antropologicznym. Wariacje schopenhauerowskie”, [w:] *Skłonność metafizyczna: Bogusławowi Wolniewiczowi w darze*, red. M. Omyła, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1997, s. 241-265.

³⁴ Czyni tak też polski pisarz i filozof Stanisław Lem, niezwykle ceniony przez Wolniewicza choćby ze względu na wyłaniającą się z jego powieści i tekstów dyskursywnych antropologię filozoficzną. Por. B. Wolniewicz, *Filozofia...*, t. I, *op. cit.*, s. 233. Rekonstrukcję sposobu, w jaki Lem usiłuje rozwikłać zagadkę zła, zawiera praca Pawła Okołowskiego, *Materia i wartości: neolukrecjanizm Stanisława Lema*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2010, s. 53-56, 67-84, 386-391.

a więc jest czymś obiektywnym i podstawowym. Dobro zaś jawi się jako rzeczywistość wobec niego przeciwna (ontologicznie równorzędna).

W tym względzie Wolniewicz bez wahania odrzuca znaczną część tradycji filozofii klasycznej. Ufundowany na intelektualizmie etycznym Sokratesa optymizm antropologiczny, w mniej lub bardziej radykalnej postaci, sięga aż do Oświecenia i znajduje swój skrajny wyraz w filozofii społecznej Rousseau. Jeszcze później funduje systemy wielu wybitnych filozofów zachodnich, reprezentujących bardzo zróżnicowane orientacje, z Karolem Marksem na czele³⁵. Istota ludzka jest dobra, więc źródła zła istniejącego w świecie szukać trzeba w społeczeństwie, które niejako wtórnie deformuje charakter człowieka, wchodzącego w świat jako pierwotnie dobry. U Rousseau źródłem zła jest przede wszystkim własność prywatna, u Marksa powiązany z tą pierwszą wyzysk, a u Freuda – kultura. Aby wydobyć owo naturalne dobro tkwiące w ludzkiej naturze, proponuje się utopijne projekty emancypacyjne, odrzucenie dotychczasowych obyczajów i obalenie rygoru opresyjnych norm i struktur społecznych. Jeśli prawodawca ustanowiłby takie instytucje społeczne, które nie będą deprawować członków społeczeństwa, wówczas oryginalnie dobra natura miałaby zostać całkowicie zaktywizowana – „czyste dobro z ludzi popłynie”.

Antropologia Wolniewicza wpisuje się w nurt silnie pesymistyczny, utrzymany w duchu szerokiej tradycji intelektualnej wywodzącej się od św. Augustyna. Kontynuowali ją w umiarkowanej wersji Thomas Hobbes i Immanuel Kant, a nade wszystko szczególnie poważany przez twórcę ontologii sytuacji radykalny Artur Schopenhauer.

Według koncepcji św. Augustyna, a także konsekwentnych w antropologii augustynistów, jakim byli Marcin Luter oraz Jan Kalwin, istota ludzka została doszczętnie skorumpowana przez niedoskonałość, którą w języku teologii nazywa się **grzechem pierworodnym**. Człowiek stał się bytem upadłym w stan radykalnego zła i zepsucia, którego nic nie jest w stanie zmienić. Państwo pełnić powinno zatem rolę „bicz Bożego”, który ujarzmi i trzyma w ryzach irracjonalne i doszczętnie zdeterminowane ludzkie bydlęta, a raczej demony. Na gruncie antropologii augustynizmu i klasycznego protestantyzmu istota ludzka jest z gruntu zła, a dobro czynić może jedynie w wyniku zewnętrznej Bożej interwencji. Własnymi siłami nic trwałego i dobrego wznieść nie zdoła, a pycha pcha ją do coraz to nowych, utopijnych i zbrodniczych przedsięwzięć. Człowiek

³⁵ Wolniewicz w kilku istotnych kwestiach (głównie materializmu historycznego, czyli socjologii Marksa) do końca życia uważał się za marksistę. Jako najważniejszy błąd systemu Marksa wskazywał zaś właśnie chybioną antropologię.

– aby postępował dobrze – potrzebuje w swoim życiu drogowskazów, które pokazują mu, jak dobrze i godnie żyć – co stwarza potrzebę silnej hierarchii, porządku i autorytetu. Z takiej koncepcji człowieka rodzi się w ciągu dziejów filozofii politycznej wizja państwa autorytarnego, choć z tego samego fundamentalnego założenia antropologicznego można wywieść też konkluzję przeciwną. Uczynili to ojcowie założyciele Stanów Zjednoczonych, zakładając, że należy możliwie najbardziej osłabić czynnik władzy politycznej, by państwo nie stało się groźnym narzędziem w rękach upadłego człowieka.

Poglądy polskiego myśliciela na naturę człowieka korespondują jednak najwyraźniej z wizją Schopenhauera, do którego zresztą wprost nawiązuje m. in. w poświęconym mu esej, nazywając go jednym ze swoich wielkich mistrzów³⁶. Paweł Okołowski o Schopenhauerze pisze tak:

Według Schopenhauera, człowiek jest zlepkim egoizmu, litości i złośliwości. Nikt nigdy niczego gorszego o nas nie powiedział. Otóż za czyny ludzkie odpowiadają jedynie trzy wrodzone i niezienne skłonności: egoizm, współczucie i złośliwość właśnie. Poczucia sprawiedliwości filozof nie uwzględniał (utożsamiał je z litością), co wystrzyło tylko jego antropologię.³⁷

Natomiast stanowisko Wolniewicza, wyraźnie pesymistyczne i przyznające złu istnienie substancjalne, jego uczeń nazywa „neomanicheizmem” i sam zalicza Wolniewicza w poczet „czterech wielkich manichejczyków polskich”, obok Mariana Zdziechowskiego, Czesława Miłosza i Stanisława Lema³⁸. Człowiek według Wolniewicza jest nie tylko słaby i niedoskonały, ale w jego naturze tkwi pierwiastek iście diabelski, przez który należy rozumieć bezinteresowne okrucieństwo i nieżyczliwość:

³⁶ Por. B. Wolniewicz, *Filozofia...*, t. I, *op. cit.*, s. 111.

³⁷ Syntetyczny zarys rekonstrukcji najważniejszych poglądów Schopenhauera w dziedzinie antropologii Okołowski zakańcza tak: „Owe trzy zadatki składają się na charakter osoby (zawsze w różnych proporcjach), a to w nim przede wszystkim przejawia się natura ludzka. Charakter jest jakby transformatorem przekształcającym różnorakie motywy (okoliczności zewnętrzne i wewnętrzne) w konkretne działania. Autor był w filozofii racjonalistą i empirystą: natury ludzkiej, jako metafizyk, >>się domyślał<< (na bazie wielkiej erudycji), a jej teorię logicznie opracował tak, by zgadzała się z doświadczeniem. Taka filozoficzna robota to sprawa geniuszu. Od Schopenhauera można się uczyć, czym jest filozofia”, P. Okołowski, *Filozofia i los: szkice tyhiczne*, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, Kraków 2015, s. 52.

³⁸ Por. P. Okołowski, *Filozofia...*, *op. cit.*, s. 80, 313. Manicheizm był stworzonym przez perskiego proroka Maniego (Manesa) nurtem filozoficzno-religijnym, którego istnienie datuje się na okres ok. III-V w. po Chr. Jego wyznawcy, kontynuując i rozwijając tradycję gnostyczną oraz nawiązując do mazdaizmu i zaratusztrianizmu, głosili dualną zasadę dobra i zła. Dobra i zło miały nieustannie pozostawać ze sobą w konflikcie. Z punktu widzenia metafizycznego dualizmu manichejczyści krytycznie oceniali istnienie świata, jak i obecność w nim człowieka. Deklarowali wręcz pogardę dla rzeczywistości zbudowanej z materialnego tworzywa, a także orientowali swoją aktywność na perspektywę uwolnienia pierwiastka duchowego z więzienia w fizycznym ciele. Ich praktyczna egzystencja cechowała się rygiem surowej ascezy. Zob. S. Blackburn, *The Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, MS, USA 1996, s. 229, 230; *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, ed. R. Audi, ed. II, Cambridge University Press, Cambridge, UK 1999, s. 532.

Bezinteresowna niezyczliwość istnieje. Co więcej, jest to potężna siła – duchowa i społeczna – która jest emanacją jakichś ciemnych sił wszechświata.³⁹

3.4. Diabelstwo

Mit diabła to jeden z najstarszych mitów w dziejach. Pojawił się 5000 lat temu w mazdaizmie – dualistycznej religii starożytnych Irańczyków⁴⁰. Na dwubóstwo w mazdaizmie składa się Ahura Mazda (Ormuzd, bóstwo królestwa jasności, dobra) oraz Angra Manju (Aryman – bóstwo królestwa ciemności, zła). Istota Arymana polega na tym, że czyni zło bezinteresownie. Nie musi tego robić, ale robi to *just for fun*. To ważna dystynkcja. Wszelkie inne nieprzyjemne, mityczne istoty niosą cierpienie, działając we własnym – wyznaczonym swoją naturą – interesie (np. wampiry potrzebują krwi, by przeżyć). Aryman, prefiguracja postaci diabła⁴¹, robi to bezinteresownie: tylko z miłości do zła⁴². Przyczyną nie jest więc zwykły egoizm czy popędliwość, a osobliwość charakteru. O ile jednak określenie „diabeł” obecnie wywołuje uśmiech politowania, przywołując prymitywne wyobrażenia pochodzące z ludowych podań, o tyle określenie „diabelstwo” potrafi już zabrznieć w uszach współczesnego człowieka niepokojąco. Właśnie pojęciem **diabelstwa** posługuje się Wolniewicz, by oddać zidentyfikowany przez niego istotowy element natury ludzkiej i świata w ogóle. Ten „nieczysty duch”, jak wskazuje, odznacza się świadomą złą intencją, rozmiłowaniem w nikczemności i szczególnym zagęszczeniem uchwytnych manifestacji zła. Znamienna jest też cierpliwość w ukrywaniu swojego istnienia i działania – wyczekuje on dogodnej chwili, by się ujawnić i wybuchnąć feerią form i rodzajów nieprawości. Wolniewicz upatruje w nim działanie tajemniczej, pierwotnej siły, która towarzyszy ludziom od zarania ich dziejów i nakłania jednostki ludzkie do złego postępowania. Zwraca uwagę, że podążanie za

³⁹ B. Wolniewicz, *Filozofia...*, t. I, *op. cit.*, s. 122. Joanna Górnicka-Kalinowska, referując i komentując tok rozumowania Wolniewicza, zanotowała: „Czy zatem istnieje zło absolutne? Tak, i łatwo je rozpoznać: jest to bezmiar cierpień ludzkich, obozy śmierci, okrucieństwo, nikczemność, Katyń, Treblinka, bezinteresowna radość z cudzego nieszczęścia”, J. Górnicka-Kalinowska, *Moralista i analityk*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2018, nr 3, s. 343. Nt. problemu zła w myśli filozoficznej zob. *Koncepcje i problemy filozofii zła*, red. R. Wiśniewski, M. Jaranowski, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2009; M. Gołaszewska, *Fascynacja złem: eseje z teorii wartości*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa-Kraków 1994; I. Kant, *O obecności złego pierwiastka obok dobrego, czyli zło radykalne w naturze ludzkiej*, tłum. B. Wolniewicz, „Res Publica” 1991, nr 2, s. 148-157; M. Zdziechowski, *Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa*, t. I, Hachette Polska, Warszawa 2011, par. *Zło w oświeceniu św. Augustyna*.

⁴⁰ O micie diabła oraz jego pojęciu skontekstualizowanym za pośrednictwem aparatury analizy filozoficznej zob. B. Wolniewicz, *Filozofia...*, t. I, *op. cit.*, s. 224-237.

⁴¹ Wzorzec osobowego zła znajduje później swoje odzwierciedlenie w zaraturianizmie, judaizmie, chrześcijaństwie, manicheizmie oraz w islamie.

⁴² Por. B. Wolniewicz, *Filozofia...*, t. I, *op. cit.*, s. 228.

złem samym w sobie nie znajduje żadnego racjonalnego (choćby pragmatycznego lub utylitarnego) uzasadnienia:

W wielkich epifaniach XX wieku, jak Katyń i Treblinka, najbardziej uderza nie ich groza, lecz ich utylitarny bezsens. (Ten sam, który spotykamy w mikro-epifaniach, jakimi są tzw. czyny chuligańskie.) Pytanie >>Po co to zrobiono?<< nie znajduje utylitarnie dobrej odpowiedzi. Stąd bierze się poczucie ich irracjonalności – pozornej oczywiście, bo mierzonej niewłaściwą dla nich miarą⁴³

Wiek XX jest dla polskiego filozofa szczególnym apogeum eskalacji zła manifestującego się w świecie, epoką triumfu „mocy piekielnych”, prawdziwym czasem „epifanii diabła”, która nie znajduje żadnego analogonu w dotychczasowej historii cywilizacji⁴⁴. Moment przełomowy, gdy „diabeł został spuszczonej z łańcucha”, datować miałyby się od rozpoczęcia I wojny światowej, wraz z przeminięciem wcześniejszej europejskiej formacji duchowej.

Co ważne, miłość do zła, jak każda miłość, może być czynna (jako zła wola), ale również bierna (jako zła radość); obydwie aspekty mogą się pojawiać osobno⁴⁵. Decydujące świadectwo istnienia i realnego działania w świecie złej zasady Wolniewicz dostrzega właśnie w zjawisku odczuwania triumfalnej satysfakcji z powodu cudzego niepowodzenia, określanego terminem *schadenfreude*⁴⁶. Za jego pośrednictwem można doświadczyć zła samoistnego. Píše Wolniewicz:

(...) zawiść jest >>jeszcze ludzka<< o tyle, że ma przymieszkę egoizmu; martwi nas, że ktoś ma coś, czego my nie mamy, a co może rzeczywiście byłoby nam potrzebne. Tymczasem z ową uciechą jest inaczej: jest bez przymieszek, czysta jak kryształ czarnego kwarcu⁴⁷.

Jak stwierdza filozof w sposób już zupełnie jednoznaczny, pewna część populacji ludzkiej rodzi się z gruntu niegodziwa, nieodwracalnie zdeprawowana, a przy tym w znacznej mierze immunizowana na ucywilizowanie przez kulturę. Rodzaj ludzki dzieli więc Wolniewicz – jak Augustyn i Anzelm - w sposób trwały na dwie zasadniczo różne populacje: na tych, co są „z dobrego nasienia” i na tych, co pochodzą „ze złego nasienia”⁴⁸.

⁴³ *Ibid.*, s. 234.

⁴⁴ Por. *ibid.*, s. 223, 233-237.

⁴⁵ Zatem miłość do zła stanowi sumę logiczną złej woli i złej radości.

⁴⁶ Por. *ibid.*, s. 122, 123.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*, t. II, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1998, s. 205.

Antyczna typologia wyróżnia cztery poziomy rzeczywistości: 1/. żywioły – przyroda nieożywiona; 2/. życie organiczne – przyroda ożywiona; 3/. czucie – królestwo zwierząt, oraz 4/. racjonalność – życie rozumne. Pierwiastek diabelski, choć ujawnia swoją obecność (sprawcą postać) na poziomie czwartym, to gnieździ się już na poziomie pierwszym – w informacji genetycznej zawartej w łańcuchach DNA, ale działa (grasuje) na poziomach 3/ i 4/⁴⁹. Wbrew religijnym wyobrażeniom Wolniewiczowskie pojęcie zła ma charakter bezosobowy (uniwersalna potencja, dyspozycja) i w pewnym stopniu (co do nośnika) znaturalizowany:

Tak pojęty diabeł to nie jest żadna osoba, tylko pewna siła kosmiczna niewiadomego pochodzenia, która działa w nas i poprzez nas, i której obecność w świecie przedstawiamy sobie w sobie jako działania jakiejś osoby⁵⁰.

Istnieją, według Wolniewicza, ludzie składający się ze złej substancji, u których negatywny pierwiastek zyskuje nawet absolutną dominację, nie ma jednak nic nadprzyrodzonego w tym fakcie⁵¹. W filozofii moralnej Wolniewicza figura „księcia

⁴⁹ Por. *ibid.*, t. I, *op. cit.*, s. 230, 231. „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 dojrzwały osobnik z niej się wyłoni, jest już zapisana. 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, wpisana – nie przez ludzi, rzecz jasna – w chemiczny ustrój świata. To ów kod zawiera ją w sobie i transmituje coraz dalej i dalej”, *ibid.*, s. 231.

⁵⁰ *Ibid.*, s. 228.

⁵¹ Jacek Jadacki podsumowuje analizę Wolniewiczowskiej teorii zła, wyliczając i opisując osiem zasadniczych twierdzeń, które miałyby ją konstytuować: „1) Zło polega na wyrządzaniu innym krzywdy. Norma niewyrządzania innym zła jest – według Wolniewicza – konsekwencją zasady klasycznej sprawiedliwości: *suum cuique* (>>każdemu, co mu się należy<<). >>Najstarszą formą idei sprawiedliwości<< jest odwet). 2) Wyrządzanie komuś krzywdy jest czym innym niż szkodenie mu. Wolniewicz podkreśla, że norma >>Nikomnie szkodzi<< jest logicznie niezależna od normy >>Nikogo nie krzywdź<< 3) Ludzie mają naturalną skłonność do czynienia zła. W sformułowaniu Wolniewicza: >>Diabeł jest to miłość zła<<. >>Istnieje miłość zła>>. >>Diabeł [scil. grzech pierwotny] istnieje<<. 4) Skłonność ta ma składnik wolicjonalny i emocjonalny. W sformułowaniu Wolniewicza: >>Miłość zła = zła wola + zła radość<<. 5) Składnik wolicjonalny polega na tym, że ludzie chcą czynić zło. W sformułowaniu Wolniewicza: >>ZŁA WOLA [jest to] dążenie do zła, czyli do czegoś, o czym nie tylko wie się, że jest złem, lecz i dąży się doń DLATEGO właśnie, że jest złem<<. 6) Składnik emocjonalny polega na tym, że czynienie zła sprawia ludziom bezinteresowną radość. W sformułowaniu Wolniewicza: >>Zła radość [to] radość z urzeczywistniającego się zła, upodobanie w nim<<. >>Diabeł jest bezinteresowny<<. 7) Naturalna skłonność do czynienia zła nie wygasa mimo krótszych lub dłuższych okresów, w których nie może się ujawnić. W sformułowaniu Wolniewicza: >>Diabła cechuje wielka cierpliwość<<. 8) Skłonność ta w pewnych okresach stopniowo się potęguje, aby w końcu wybuchnąć wielkim złem. W sformułowaniu Wolniewicza: >>Wielkie zło pojawia się na świecie nie nagle, tylko drogą małych kroków, z których każdy w stosunku do poprzedniego wygląda niewinnie<<”, J. Jadacki, *O niektórych poglądach filozoficznych Bogusława Wolniewicza*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2018, nr 3, s. 327, 328. Jest to paradygmat wolniewiczowskiej interpretacji fenomenu zła, opracowany poprzez z jednej strony wybranie z pism filozofa pewnych fragmentów i nadanie im uporządkowanej struktury, jednak z drugiej strony również wycięcie tych treści, które wydają się stanowić naleciałość teologii chrześcijańskiej, nauczania mazdajsko-manichejskiego oraz wierzeń gnostyków – i z tego też powodu pozostają niewiarygodne z punktu widzenia światopoglądu laickiego.

ciemności” wyraża i ucieleśnia negatywną, groźną stronę istoty ludzkiej. Jest ona czymś więcej niż brakiem skrupułów czy niezdolnością do współodczuwania z bliźnimi w połączeniu z dbałością o własny tylko interes⁵². Nie mamy tu jednak do czynienia z żadnym wyższym i pozaludzkim bytem duchowym, który posiada świadomy, osobowy charakter oraz rozbudowaną racjonalność, dzięki którym miałyby działać w sposób celowy. Diabelscy bywają tylko ludzie (choć potencjalnie także jakieś inne istoty rozumne w kosmosie, obdarzone diabelstwem).

Odrzucenie (czy raczej abstrahowanie od) perspektywy teistycznej przez Wolniewicza nie oznacza jednak postawy naturalistycznej. Jego zdaniem w myśleniu o świecie orientowano się dotąd głównie na jedną nieskończoność – „w dal”. Należy jednak uwzględnić drugi nieskończony wymiar rzeczywistości – „w głąb”. To w nim tkwi „zło molekularne”. To zaś prowadzi do odkrycia rzeczywistości duchowej, transcendującej świat fizyczny (empiryczny)⁵³. W rozumieniu ogólnometafizycznym Wolniewicz, za Pitagorasem i Platonem, a przeciw choćby Demokrytowi i Epikuruwi, głosi tezę o istnieniu obok przyrody czegoś, co poza nią wykracza, chociaż molekularnie jest w niej obecne (przejawia się). Dla Wolniewicza człowiek nie należy w całości do świata biologiczno-fizycznego, lecz w pewnej mierze poza niego „wystaje”. Poza światem materialnym mamy do czynienia ze światem ducha, jak w greckiej metafizyce bądź klasycznej myśli chrześcijańskiej.

Choć realne istnienie zła stanowi nieodłączny składnik tradycji chrześcijańskiej, współcześnie wiara w tę prawdę religijną stopniowo zanika wśród większości wyznawców chrześcijaństwa. Wielu z nich wręcz odnosi się do niej z politowaniem i traktuje w najlepszym razie jako anachronizm⁵⁴. Stanowisko Wolniewicza jest o tyle oryginalne, że nie przyjmuje prawdziwości wielu artykułów wiary chrześcijańskiej: na przykład odrzuca ideę sprawiedliwego Boga, który miałyby karać za złe czyny bądź osobnego miejsca czy stanu, w

⁵² Obecnie powszechnie uważa się, że nie ma diabelstwa – jest „brak empatii”. Źródłem takiego stanu rzeczy jest meliorizm Rousseau (człowiek jest z natury dobry, więc zło musi pochodzić z instytucji społecznych) oraz freudowskie odrzucenie introspekcji – dotąd podstawowej władzy poznawczej w całej pozytywnej filozofii. Odrzucenie wglądu w swoje motywy jako narzędzia filozofii skutkuje odrzuceniem idei diabelstwa. Por. P. Okołowski, *Antropologia...*, *op. cit.*

⁵³ Por. B. Wolniewicz, *Filozofia...*, t. I, *op. cit.*, s. 231. Owo spostrzeżenie Wolniewicza nawiązuje do koncepcji dwóch nieskończoności, którą rozwijał francuski filozof Blaise Pascal (rzeczy nieskończenie małych oraz nieskończenie wielkich).

⁵⁴ Polemiczne względem perspektywy Wolniewicza ujęcie zagadnienia absolutnego zła, które wyraźnie dominuje dziś w filozofii i kulturze popularnej przynosi m. in. eseistka Leszka Kołakowskiego. Nie dostrzega się tam w pojęciu diabła, poza sferą kulturowej symboliki, żadnej treści – w szczególności straszliwej, metafizycznej realności, tajemnicy budzącej lęk. Zob. L. Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, red. A. Kołakowska, wyd. II, Społeczny Instytut Wydawniczy ZNAK, Kraków 2012.

którym potępieńcy mieliby tę karę (po śmierci) ponosić. Z drugiej strony podtrzymuje on przekonanie o istnieniu pierwiastka zła w człowieku oraz wiarę w toczącą się w świecie walkę dobra ze złem.

3.5. Konsekwencje pedagogiczne

Warto zwrócić uwagę, że w ramach stylu myślowego Wolniewicza obalony zostaje model ludzkiej psychiki, jaki na mocy ideologicznego trendu dzisiejszych czasów dominuje w filozofii czy w ogóle w humanistyce. Wraz z nim Wolniewicz odrzuca nadbudowane nad meliorystycznym obrazem człowieka „postępowe” rozwiązania z zakresu pedagogiki, takie jak wiara w możliwość spontanicznej samorealizacji czy tzw. „wychowanie bezstresowe”. U znacznej części współczesnych autorów obraz natury ludzkiej określają dwie charakterystyczne cechy: 1) zasadnicza pozytywność (zorientowanie na ludzką siłę i możliwości, a nie słabości i ograniczenia), dzięki czemu rozwój człowieka ma przebiegać w sposób samorządny i harmonijny; 2) brak wrodzonego uposażenia mentalnego, które miałyby determinować ludzkie zachowanie, czego konsekwencją jest uznanie bodźców ze strony środowiska za główne źródło nieporządku w życiu człowieka. Zgodnie z tym przekonaniem wystarczy podjąć próbę zreformowania „ekosystemu społeczno-instytucjonalnego”, żeby wyeliminować z ludzkiego życia generowane właśnie przez instytucje społeczne zło. Współczesne koncepcje pedagogiczne odrzucają pogląd, jakoby dzieci w procesie wychowawczym potrzebowały bodźców hamujących złe skłonności. Dziecko nie musi podporządkowywać się rodzinie, wychowawcom szkolnym czy kanonowi reguł obowiązujących w instytucjach edukacyjnych. Wystarczy nie zakłócać spontanicznego toku jego rozwoju, by samoistnie rozwinęły się w nim wszystkie, w końcu pozytywne z założenia, pierwotne potencje i zdolności. Tymczasem studia nad zagadnieniem istoty człowieka prowadzą Wolniewicza do zgoła odmiennego, rygorystycznego modelu edukacyjnego⁵⁵. Współczesną wersją optymizmu antropologicznego jest tzw. „psychologia humanistyczna”, której przedstawiciele traktują to, co naturalne, jako koniecznie dobre i wartościowe. Dobro ma mieć, według niej, źródło zawsze w samym człowieku, natomiast zło moralne wywoływane jest czymś poza człowiekiem. Wolniewicz odrzuca wszystkie teorie zachowań społecznych, w myśl których postawy i działania waloryzowane negatywnie

⁵⁵ Por. B. Wolniewicz, *Filozofia...*, t. I, *op. cit.*, s. 283. Zob. także J. Zubelewicz, „Przyczyny przemocy uczniów wobec nauczycieli. Pedagogika akademicka a pedagogika Johanna F. Herbarta i Bogusława Wolniewicza”, [w:] *Wychowanie i kształcenie w systemach politycznych: praca zbiorowa*, red. E. Anhalt, D. Stępkowski, Wydawnictwo Salezjańskie-Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2012, s. 185-211.

wynikają z wpływu czynników środowiskowych. Słynne już są jego słowa o tym, że „okazja nie czyni złodzieja – ona go tylko ujawnia”. Szeroko pojęte zło społeczne pochodzi z wnętrza człowieka, jest konsekwencją jego wyborów, a nie kolorytu otoczenia w rodzaju warunków ekonomicznych czy psychologicznych obciążeń jednostki⁵⁶. Istnieją ludzie po prostu źli, twierdzi filozof. Doskonale rozumie on, że ludzie, podobnie jak tworzone przez nich instytucje społeczne, nie są pierwotnie bytami doskonałymi, a także nie dają się istotowo udoskonalić. Dlatego też nie podziela prometejskiej wiary, zgodnie z którą ustanowiwszy wyższej próby urządzenia prawnoinstytucjonalne, będziemy w stanie rozwiązać wszystkie zasadnicze trudności trapiące ludzkość. W konsekwencji zachowuje postawę sceptyczną wobec wszelkich utopijnych, konstruktywistycznych eksperymentów.

4. Podsumowanie

Niektórzy myśliciele ograniczają się do filozofii kontemplacyjnej. Przyjmują perspektywę czystego abstrakcjonizmu i pozostają na płaszczyźnie wysoce spekulatywnej w oderwaniu od praktyki społecznej. Wolniewicz do nich się nie zalicza. Usiłuje zwrócić się ku materii współczesnego życia publicznego i zabrać głos w debatach aktualnie żywych w przestrzeni publicznej. Jego wypowiedzi w zakresie życia społecznego wypływają z szerszego, niezmiernie precyzyjnie budowanego i uporządkowanego obrazu świata i weń się wpisują. Zamiast mnogości przygodnych detali autor *Filozofii i wartości* odmalowuje konsekwentny, spójny wewnętrznie pejzaż. Jest on w wyraźnym konflikcie z trendami, które na przestrzeni kilku ostatnich stuleci zdominowały samorozumienie człowieka. Dotyczy to zwłaszcza melioryzmu oraz „spłaszczonej” wizji człowieczeństwa, zakładanej *implicite* przez psychoanalizę czy marksizm⁵⁷. Wychodząc od fatalistycznej filozofii Schopenhauera, którego stał się niejako duchowym sukcesorem, Wolniewicz wzywa do powrotu do uprawiania teologii zła (wobec jego wszechobecności w świecie). Ta bowiem – w przeciwieństwie do współczesnej socjologii i psychologii – ma szansę oprzeć się optymistycznym tendencjom⁵⁸. W tym upatruje szansę na uwolnienie współczesnej umysłowości od wpływów Sokratesa

⁵⁶ Por. B. Wolniewicz, *Filozofia...*, t. I, *op. cit.*, s. 123, 124.

⁵⁷ „Spłaszczoną”, albowiem kultura intelektualna owładnięta ideami scjentyzmu, irracjonalizmu i egalitaryzmu rzutuje na zredukowane postrzeganie człowieka głównie przez pryzmat kategorii fizykalnych (biologiczność) i sentymentalnych (emocje).

⁵⁸ Por. *ibid.*, s. 235.

i Rousseau, a w konsekwencji przywrócenie zagubionej w toku dziejów świadomość zła i konieczności walki z nim o ludzkie dusze⁵⁹.

Myśl filozoficzna Wolniewicza nie wyczerpuje się, rzecz jasna, w przyjmowanej w jej obrębie antropologii, ale ją właśnie obiera za fundament. Polemika Wolniewicza z myśleniem kręgów lewicowo-liberalnych i lewackich ma charakter nade wszystko właśnie antropologiczny. Koncepcja człowieka wspomnianych środowisk okaże się w tym świetle ułomna, bo ignoruje fakt, że istota ludzka jest naznaczona daleko idącą niedoskonałością. Myśl społeczna nadbudowana nad antropologicznym pesymizmem sprzeciwia się konstruktywizmowi politycznemu, krytykując utopijno-socjalistyczne zapędy zwolenników melioryzmu oraz płasko pojętego racjonalizmu. W tej perspektywie podłożem duchowym socjalizmu, a właściwie wszelkich form myślenia lewicowego, okazuje się pycha (*superbia*), która skłania ludzki intelekt do buntu przeciw obiektywnemu porządkowi świata. Przesadna wiara w człowieka leżąca u podstaw teorii politycznej obozu lewicy i ogółu właściwych jej przekonań prowadzi do wyeliminowania z horyzontu myślenia problemu zła i ludzkiej niedoskonałości. To z kolei owocuje rozmaitymi formami politycznego, religijnego i kulturowego liberalizmu⁶⁰, w skrajnych przypadkach zaś do egalitaryzmu i utopijnych projektów społecznych. Dla lewicy, jak zauważa brytyjski filozof Roger Scruton, źródłem niesprawiedliwości nie jest wrodzona nam natura, lecz hierarchie, które wytwarza spontanicznie kultura⁶¹. W skłonności myślowej lewicy można dostrzec gnostycką pokusę ludzkiej samodoskonałości, która umożliwia człowiekowi stworzenie sobie raj w życiu doczesnym. Wolniewicz tymczasem należy do grona zdecydowanych krytyków wszelkich dążeń gnostyckich. Świadomość wrodzonej defektywności ludzkiej natury nieustannie przypomina mu bowiem, że próżno szukać w życiu doczesnym zbawienia.

Wolniewicz, opierając się na swoim stanowisku antropologicznym, zasadniczo staje po stronie chrześcijaństwa, a w opozycji do jego wrogów. To skłania go do pokładania nadziei cywilizacyjnej w Kościele katolickim jako potężnym nośniku najbardziej adekwatnej antropologii spośród prezentowanych przez wszystkie istniejące religie (antropologii chrześcijańskiej). Sam siebie zresztą określa przewrotnie „rzymskim katolikiem niewierzącym” (wyjaśniając przy tym, że prawd wiary wyznaje tylko część, połowę). Można zauważyć, że

⁵⁹ Por. *ibid.*, s. 237.

⁶⁰ Chodzi tu nie o liberalizm klasyczny, stanowiący element zestawu poglądów zwanych w Polsce „konserwatywnym liberalizmem”, ale liberalizm w odmianie lewicowej, wyrosły z tradycji utilitaryzmu.

⁶¹ Por. R. Scruton, *Fools, Frauds and Firebrands: Thinkers of the New Left*, Bloomsbury Academic, London, UK 2015, s. 10.

oponenci melioryzmu sympatyzujący ze stanowiskiem antropologii umiarkowanej, właściwej tradycji katolicko-tomistycznej, nie podzielają tak dalece idącego pesymizmu. Faktycznie identyfikują źródło zła obecnego w człowieku i w świecie w hipotezie grzechu pierworodnego, odrzucając tym samym projekt radykalnej emancypacji. Inaczej jednak niż w nurcie chrześcijaństwa protestanckiego, nie zakłada się w niej całkowitej upadłości istoty ludzkiej⁶². Natura człowieka w ujęciu katolicko-tomistycznym zawiera w sobie potencjał rozwoju ku racjonalności i wolności, ale wskutek zranienia przez grzech pierworodny łączy w sobie ten pozytywny pierwiastek z podatnością na nieprawości i błędy. Akcentuje się tu, że warunek dobrego czynu stanowi odpowiednie wychowanie, nakierowane na wykształcenie cnót etycznych i intelektualnych. W tym ujęciu świat oraz natura ludzka w ogólnych swych zarysach jawią się jako dobre. Według Wolniewicza taka postawa nie jest wystarczająca. Szansę Kościoła na ratowanie samego siebie i upadającej cywilizacji łacińskiej widzi w rezygnacji w tym względzie z tomizmu na rzecz wizji człowieka i świata wywodzącej się od św. Augustyna.

⁶² Więcej na temat tomistycznej odpowiedzi na pytanie *unde malum?*, zob. M.A. Krąpiec, *Odzyskać świat realny*, wyd. II, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1999, s. 312-322; S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, wyd. II, Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów „W drodze”, Poznań 1995, s. 76-79; J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. I. *Etyka ogólna*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1986, s. 274, 275.

II. Aborcja

1. Bogusław Wolniewicz wobec sporu o legalność aborcji:

sylogizm katolicki

Dyskusja wokół moralnej i prawnej dopuszczalności aborcji jest pierwszym z pięciu wielkich sporów cywilizacyjnych, na których froncie przebiega współcześnie walka o oblicze zachodniego świata⁶³. Sam termin „aborcja” to, zdaniem Wolniewicza, eufemizm. Za sprawą swojego neutralno-naukowego brzmienia (jak „dyferencja”, czy „dysocjacja”) nie oddaje brutalności wydarzenia, do którego się odnosi. Filozof woli używać nieco staroświeckiego określenia „spędzenie płodu”⁶⁴. Zabrał publicznie głos w sprawie tej praktyki, gdy spór o jej legalność wybuchł w polskim życiu publicznych po raz pierwszy - na początku lat 90. ubiegłego stulecia. Swoje stanowisko przedstawił w napisanym w 1992 roku artykule *Kilka tez do sporu o aborcję*, umieszczonym później w I tomie serii *Filozofia i wartości*⁶⁵, proponując rozwiązanie kompromisowe. W kolejnym roku doszło do ustanowienia w polskim prawie tzw. kompromisu aborcyjnego, który – ze względów politycznych - Wolniewicz uważa za „wzór mądrości politycznej, który powinien przyświecać nam po dziś dzień i na przyszłość”⁶⁶.

Pogląd Wolniewicza w kwestii spędzania płodu nie stoi na żadnym z biegunów sporu. Wskazując na błędną argumentację obydwu skrajnych stron, odmawia słuszności zarówno zwolennikom tzw. „aborcji na życzenie” (dopuszczalnej zawsze), jak i apologetom całkowitego zakazu przerywania ciąży (niedopuszczalnej nigdy). Ci ostatni posługują się schematem wnioskowania, który Wolniewicz nazywa „sylogizmem katolickim”. Przydawka „katolicki” nie ma sugerować, że tylko przedstawiciele tego wyznania prezentują taki sposób myślenia. Absolutni przeciwnicy aborcji są zarówno wśród przedstawicieli innych wyznań, jak i ateistów, w tym przeciwników Kościoła Katolickiego. Chodzi o to, że stanowisko to w Polsce prezentuje

⁶³ Por. P. Okołowski, *Filozofia...*, op. cit., s. 169.

⁶⁴ Por. B. Wolniewicz, *Filozofia i wartości*, t. I, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2019, s. 284.

⁶⁵ Zob. *idem*, *Kilka tez do sporu o aborcję*, „Nowa Res Publica” 1, 1992; przedrukowane w: *idem*, *Filozofia i wartości. Rozprawy i wypowiedzi*, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1998, s. 270-277 oraz *idem*, *Filozofia...*, t. I, op. cit., s. 284-292. Zob. także omówienie stanowiska Wolniewicza: J. Smakulska, „Stanowisko Bogusława Wolniewicza w kwestii aborcji”, [w:] *Terytorium i peryferia cielesności. Ciało w dyskursie filozoficznym*, red. A. Kiepas, E. Struzik, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2010, s. 387-398 oraz J. Smakulska, *Bogusław Wolniewicz etyka życia*, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2013, s. 13-28.

⁶⁶ B. Wolniewicz, *Bogusław Wolniewicz 18 KRZYWA ŻYCIA* cz. 2, „Głos racjonalny”, <https://www.youtube.com/watch?v=mSLnKks12Bo> [dostęp: 20 sierpnia 2021 r.]

przede wszystkim właśnie Kościół. Pogląd przeciwny Wolniewicz nazywa umownie „liberalnym”⁶⁷.

„Sylogizm katolicki” wygląda tak:

przesłanka **P1**: legalizacja zabójstwa jest zawsze niedopuszczalna;

przesłanka **P2**: aborcja jest zabójstwem;

wniosek **W**: legalizacja aborcji jest zabójstwem.

Symbolicznie: **P1** $\wedge$ **P2** $\rightarrow$ **W**.

Sylogizm jest formalnie poprawny, więc żeby podważyć jego wniosek, konieczne jest podważenie jednej z przesłanek. Błąd strony liberalnej polega na tym, że atakuje przesłankę **P2**: utrzymuje, że aborcja nie jest zabójstwem, bo płód nie jest człowiekiem. Tymczasem fałszywa jest nie przesłanka **P2**, a **P1**. Według Wolniewicza płód z całą pewnością jest człowiekiem. Nie jest natomiast prawdą, że zabójstwo zawsze jest niedopuszczalne, jak głosi przesłanka **P1**.

2. Kiedy zaczyna się człowiek?

Jak wspomniałem w rozdziale dotyczącym antropologii filozoficznej, adekwatne i skuteczne koncepcje społeczne muszą opierać się na jasno określonej i trafnej wizji człowieka. Różne próby rozstrzygnięcia problemu aborcji są tego wyrazistym przykładem. Choć często twierdzi się, że problem „początku człowieka” jest nierozwiązywalny i wymaga przyjęcia umownego wyjaśnienia, jasno i przekonująco zbudowana odpowiedź kim jest człowiek pozwala Wolniewiczowi wyprowadzić jasny i precyzyjny wniosek, kiedy człowiek się zaczyna. Osoba ludzka to, przypomnijmy, ogół tkwiących w kimś dyspozycji do zachowań. To one determinują życie i określają tożsamość człowieka, nie jakiejkolwiek cechy. (Cechy zmieniają się w czasie, dyspozycje wrodzone, czyli przydzielone komuś możliwości nie). Stanowią one paletę potencji, które mogą (choć nie wszystkie muszą) zostać urzeczywistnione w trakcie życia danej osoby. Dyspozycje te są trwale zaprogramowane w ludzkim genomie. Epoka i wspólnota (a co za tym idzie: kultura i proces wychowania), w które zdeterminowany biologicznie

⁶⁷ Termin liberalizm jest niejednoznaczny. Czym innym są tendencje lewicowo-liberalne, a czym innym liberalizm klasyczny, będący jednym z fundamentów zestawu poglądów zwanych w Polsce konserwatywnym liberalizmem. Konserwatywni liberałowie zdecydowanie sprzeciwiają się światopoglądowi lewicy i wywodzą z przyjętych przez siebie idei zasadniczy sprzeciw wobec prawa do aborcji (deklarując jednocześnie różnorodny stosunek polityczny do aborcyjnego kompromisu). Ich deontologiczne przywiązanie do wolności jednostki bowiem w konsekwencji zobowiązuje do ochrony wolności (a więc i życia) wszystkich niewinnych ludzi – również tych nienarodzonych. Wolniewicz używa tutaj określenia liberalizm w tym pierwszym znaczeniu (być może lepszym określeniem byłby „demoliberalizm” wyrosły z tradycji utilitaryzmu) i w takim też znaczeniu będę go używać w dalszej części tekstu.

organizm ludzki został zanurzony, mają jedynie wpływ na to, które możliwości, w jakim stopniu i w którym momencie życia się zrealizują. Jako ilustrację można tu podać konkretne przykłady. Ktoś może mieć talent do malowania i śpiewu, jednak podczas swojego życia zdoła rozwinąć tylko jeden z nich. Ktoś może mieć skłonności psychopatyczne, a nawet pewną skłonność do wyrządzania krzywdy, jednak dzięki odpowiedniemu wychowaniu i skierowaniu na właściwą ścieżkę życiową, zamiast stać się seryjnym mordercą, ma szansę wykorzystać te cechy w zawodzie żołnierza, sapera czy pasjonata sportów ekstremalnych. Sam wachlarz możliwości jest jednak ograniczony i trwale ustalony w genach, z jakimi został powołany do życia człowiek (ktoś pozbawiony wrodzonego talentu do śpiewu nie zostanie wybitnym śpiewakiem, bez względu na okoliczności; ktoś, kto nie urodzi się z odpowiednią inteligencją (jej niezbędnym potencjałem), nie zostanie mistrzem szachowym). Określony zestaw genów natomiast jest wynikiem losowego procesu biologicznego, który kończy się połączeniem żeńskiej i męskiej gamety. Tak powstaje zygota, będąca nosicielem człowieczeństwa⁶⁸. To właśnie moment poczęcia jest więc chwilą, w której zaczyna się człowiek⁶⁹. Czytamy:

Wszystko, co dla nowej istoty ludzkiej istotne – od rysów twarzy i uśmiechu aż po stopień inteligencji i cechy charakteru – rozstrzyga się – wywodzi Wolniewicz – już w chwili, gdy dwie ludzkie gamety, spotkawszy się, łączą się w ludzką zygotę. Można by rzec (...) zgodnie z nauką katolicką, że w owej chwili niezwykle pojawia się na Ziemi nowa dusza: już gotowa, choć jeszcze uśpiona. Ludzka zygota jest istotą ludzką – oto pierwsza fundamentalna przesłanka dla rozumnej dyskusji nad trudną kwestią aborcji.

70

Wolniewicz, dla jasności używa wobec zygoty szerszego określenia: „istota ludzka”, zamiast węższego „człowiek”. I zarodek, i oserek, i osoba dorosła to ludzie, choć zwyczajowo mówimy „człowiek” o dorosłych. Czytamy:

Powtarzamy więc: ludzka zygota jest istotą ludzką, choć człowiekiem będzie się stawała jeszcze długo i powoli.

Warto dodatkowo zwrócić uwagę, że ci, którzy utrzymują, że płód nie jest człowiekiem, w konsekwencji powinni domagać się prawa do aborcji aż do momentu urodzin i bez podawania jakiegokolwiek przyczyny. Skoro dzieci jeszcze nienarodzone nie są istotami ludzkimi, a zwykłymi „zlepkami komórek”, można by je usuwać często i bez powodu, choćby nawet *just*

⁶⁸ Por. B. Wolniewicz, *Filozofia...*, t. I, *op. cit.*, s. 286.

⁶⁹ Dla opisanego potencjału zygoty do stania się w pełni rozwiniętą istotą ludzką Wolniewicz w innym miejscu posiłkuje się arystotelesowsko-tomistyczną teorią aktu i możliwości, ze szczególnym uwzględnieniem kategorii „entelechii”. Por. B. Wolniewicz, *Filozofia i wartości*, t. III, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2018, s. 165, 167.

⁷⁰ B. Wolniewicz, *Filozofia...*, t. I, *op. cit.*, s. 286.

for fun. Tymczasem próżno szukać u zwolenników tej tezy takiego postulatu. (Zwykle mówią, że zygota nie czuje, a rozwinięty zarodek już tak) Próbuje oni wskazywać inne, znacznie wcześniejsze niż dziewiąty miesiąc ciąży momenty, w których aborcja powinna być dopuszczalna bez większych obaw. Zdaniem Wolniewicza próby znalezienia takiego momentu we wcześniejszych fazach rozwoju płodu wynikają z kierowania się potocznymi i niezwykle powierzchownymi kryteriami człowieczeństwa. Autor powiada o takim rozumowaniu:

Kieruje się (...) stopniem podobieństwa, jakie zewnętrzny wygląd ludzkiego płodu wykazuje do wyglądu dorosłego osobnika. (Płód jest najpierw mikroskopijnie mały, potem ma ogon, itd.; a dorosły osobnik ludzki ani nie jest mały, ani nie ma ogona, itd.)⁷¹.

Najpowszechniejsze propozycje strony liberalnej dotyczą uznawania płodu za istotę ludzką w określonym tygodniu ciąży, „w którym już czuje”. Podawana liczba tygodni nie jest przy tym jedna – propozycje są rozmaite i zmieniają się w czasie, co wskazuje na ich arbitralny, oderwany od obiektywnych kryteriów charakter. Ale nie to jest tu najbardziej wątpliwe. Nawet gdyby udało się ustalić jedno takie wspólne temporalne kryterium (powiedzmy, na podstawie wiedzy o tym, w którym tygodniu powstaje układ nerwowy), miałoby ono nieusuwalną, wewnętrzną wadę. Każdy płód bowiem rozwija się w nieco innym tempie. Oznaczałoby to, że różne płody uzyskiwałyby miano istoty ludzkiej i wszystkie związane z tym prawa w różnym czasie. Oczywiście konsekwencją byłyby sytuacje, w których biologicznie płód spełniałby przyjęte kryteria człowieczeństwa, ale formalnie, przez wzgląd na większe niż średnia tempo rozwoju, nadal uznawany by był przez prawo za byt człowieczeństwa pozbawiony. Konkluzja Wolniewicza jest logicznie niepodważalna: każdy inny niż poczęcie hipotetyczny moment początku życia człowieka (pierwsze uderzenie serca, określony moment rozwoju układu nerwowego czy moment opuszczenia łona matki) byłby sztuczny, uznaniowy, czyli fałszywy.

Samo czucie zresztą nie stanowi kryterium, które miałoby rozstrzygać, czy mamy już do czynienia z istotą ludzką, czy jeszcze nie. Ian Wilmut, „konstruktor” owcy „Dolly”, stwierdził w 1998 r.:

(...) embrion nie może doznawać ni bólu, ni wrażeń. (...) Embrion to pęczek komórek, istotą czującą stanie się dużo później; nie jest to zatem jeszcze żadna osoba.⁷²

⁷¹ *Ibid.*, s. 286.

⁷² Por. I. Wilmut, *Cloning for Medicine*, „Scientific American”, grudzień 1998 (punkt „Making Human Stem Cells”). Cyt. za: B. Wolniewicz, *Filozofia...*, t. III, *op. cit.*, s. 149.

Doczekał się na to dosadnej odpowiedzi Wolniewicza:

(...) pacjent pogrążony w głębokiej narkozie też nic nie czuje! Ba, ale gdy się obudzi? Embrion też by się obudził, gdyby go przedtem nie poćwiartowano. Tak samo jak pacjent w narkozie nie obudziłby się z niej, gdyby go w niej poćwiartowano, i nie doznawałby przy tym „ni bólu, ni wrażeń”.⁷³

Filozof zwraca przy tym uwagę, że zdolność do odczuwania bólu i wrażeń mają również zwierzęta, nie jest to więc cecha wyróżniająca istoty ludzkie z ogółu stworzeń.

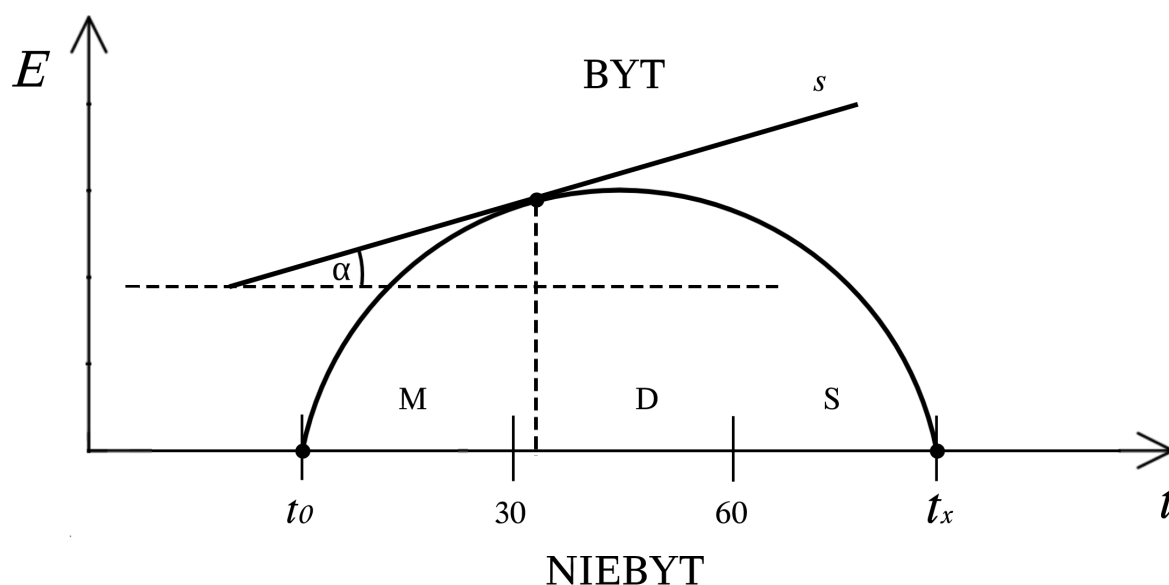
Warto też zauważyć, że pogląd o życiu człowieka od poczęcia jest określany przez przedstawicieli strony liberalnej „średniowiecznym”. Rozumieją oni przy tym tę przydawkę nie opisowo, a ujemnie wartościująco: mając na myśli pogląd zacofany i antynaukowy. Tymczasem, jak wskazuje Wolniewicz, to właśnie ustalenia nowoczesnej genetyki molekularnej dobitnie potwierdzają tezę, że organizm ludzki już w embrionalnym stadium swojego istnienia jest istotą ludzką *in statu nascendi*. To natomiast prowadzi wprost do konstatacji, że wszelkie działania mające na celu likwidację nowego życia poprzez tzw. „przerwanie ciąży” można zasadnie porównywać z zabiciem dorosłego człowieka⁷⁴. Przeciwnicy nazywania płodu człowiekiem obśmiewają również, z naukowym zadęciem, to stanowisko, określając płód „zlepkiem komórek”. Ignorują przy tym zupełnie fakt, że z naukowego punktu widzenia człowiek jest takim „zlepkiem” przez całe życie, nie stanowi to więc żadnej dystynkcji między płodem a narodzoną już istotą. (Ponadto zygota ludzka, czy płód jako „zlepek”, samorzutnie przekształca się w człowieka, natomiast płód szympansa jako analogiczny „zlepek” nie). Komórek tworzących konglomerat stanowiący organizm ludzki u dorosłego człowieka jest znacznie więcej niż w przypadku płodu, jednak przybywa ich już od momentu poczęcia. Co więcej, na początku proces ten jest najbardziej dynamiczny, by wyhamować nie u kresu życia, a w określonym jego momencie. Doskonałą ilustracją tej sytuacji jest zaproponowana przez Wolniewicza „krzywa życia”.

⁷³ B. Wolniewicz, *Filozofia...*, t. III, *op. cit.*, s. 149

⁷⁴ Niekiedy w literaturze przedmiotu można zetknąć się z opinią, że rozpoznanie człowieczeństwa płodu jest w ogóle rozstrzygnięciem o stosunkowo niedługiej historii (zob. np. publikacje J. Hartmana i Z. Piątek). Faktycznie przekonanie wiążące początek życia z momentem poczęcia ma starożytną, a nawet przedchrześcijańską genezę. Zob. T. Ślipko, M. Starowieyski, A. Muszala, *Aborcja: spojrzenie filozoficzne, teologiczne, historyczne i prawne*, Wydawnictwo Petrus, Kraków 2010, s. 160-202. W pewnym sensie pogląd ten można znaleźć już w myśli Arystotelesa.

2.1. Krzywa życia⁷⁵

By jasno przedstawić swój pogląd na ważny w kontekście problemów cywilizacyjnych aspekt ludzkiego życia, Wolniewicz we właściwym sobie stylu ucieka się do prostego formalizmu matematycznego. Rozpatruje on życie człowieka jako ciąg zdarzeń liniowo uporządkowany na osi czasu. Zdarzenia te są niejako „nanizane na oś jak koraliki na nitkę”⁷⁶. Na układzie współrzędnych oś temporalną⁷⁷ reprezentować będzie oś odciętych t (patrz rys. 1.). Oś rzędnych natomiast będzie reprezentować poziom ekspansji życiowej człowieka E . Jest to „moc, z jaką człowiek i biologicznie, i społecznie w tym życiu tkwi”⁷⁸. Poziom ekspansji życiowej („jak w tym życiu się rozpostarliśmy i jak w tym rozpostarciu trwamy”⁷⁹) zmienia się w czasie. W ten sposób nad osią czasu wyrysowuje się nam krzywa życia.



Rys. 1. Krzywa życia

Tą krzywą na osi czasu możemy podzielić na fazy. Filozof przyjmuje średnią życia: pięćdziesiąt lat⁸⁰. Dzieli ów okres na trzy równe odcinki, uzyskując w ten sposób trzy fazy podstawowe: młodość (0-30 lat), wiek dojrzały (30-60 lat) oraz starość (60-90 lat). W tej

⁷⁵ Por. B. Wolniewicz, *Bogusław Wolniewicz..., op. cit.*

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ Łac. *tempus* – czas.

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ Życie trwające ponad pięćdziesiąt lat Wolniewicz uznaje za anomalię biologiczną, odstępstwo od normy.

periodyzacji Wolniewicz idzie dalej. Każdą z faz podstawowych dzieli znów na trzy równe części, wyszczególniając kolejne, bardziej szczegółowe fazy życia, które tutaj pomnę.

Krzywa życia przybiera kształt odwróconej paraboli. Wszystko co poniżej osi t , to niebyt, zaś to co powyżej, to byt. Moment, w którym zostajemy wrzuceni w byt, to t_0 – początek krzywej życia. Chwila, w którym wracamy do niebytu to t_+ – tu krzywa życia się urywa. Funkcję, która do każdego momentu życia t przyporządkowuje poziom ekspansji E Wolniewicz oznacza jako:

$$E = e(t).$$

Jak wiemy z podstaw analizy matematycznej, każda funkcja ma swoją pochodną, której interpretacją geometryczną jest kąt nachylenia stycznej do krzywej (stycznej w sensie rachunku różniczkowego). Nachylenie stycznej (s) filozof oznacza symbolem Δ . Dzięki matematyce wiemy, że wartość tego nachylenia to tangens kąta nachylenia do osi t (α). Zatem nachylenie stycznej w momencie t wynosi:

$$\Delta(t) = \text{tg}(\alpha).$$

Funkcja Δ , będąca pierwszą pochodną funkcji $E(t)$, reprezentuje dynamikę ekspansji życiowej w czasie. Mówi nam, mówiąc mniej formalnie, jak szybko ekspansja rośnie. Poziom ekspansji najszybciej rośnie w momencie poczęcia, a więc natychmiast po połączeniu się komórek rozrodczych ojca i matki, kiedy to powstaje komórka diploidalna o 46 chromosomach. Dochodzi wówczas do czegoś na kształt „wielkiego wybuchu” energii życiowej. Choć ów „wielki wybuch” to zdaniem filozofa co najmniej wątpliwe wyobrażenie kosmologów na temat powstania wszechświata, to doskonale obrazuje to, co dzieje się z człowiekiem w chwili powstania zygoty. To właśnie w momencie t_0 wartość Δ jest maksymalna: „Tak intensywnie, jak rozwijaliśmy się w łonie matki, już rozwijać się nie będziemy”⁸¹ – mówi Wolniewicz. Człowiek w początkowej fazie jest zygotą, później embrionem, następnie płodem, a jeszcze później noworodkiem. Postulat sytuujący początek życia w innym momencie niż w chwili powstania zygoty, w nieuzasadniony sposób pomija pierwsze etapy życia człowieka – etapy, w której dynamika ekspansji jest najwyższa.

Nachylenie krzywej z czasem maleje. Siłą wielkiego impulsu z momentu t_0 ekspandujemy do około 45 roku życia. Wówczas ekspansja (E) osiąga maksimum, ale

⁸¹ *Ibid.*

dynamika jej wzrostu (Δ) jest już zerowa, by w kolejnych latach coraz głębiej pograżać się w wartości ujemne. Siły „wybuchu” wyczerpują się, a siły ciągnące nas w niebyt zaczynają redukować osiągniętą ekspansję (jak rzucony do góry kamień, który po pewnym czasie zaczyna spadać). W konsekwencji ostatnim etapem życia jest umieranie, by ostatecznie, w momencie t_+ , zakończyć epizod życia między dwoma okresami niebytu. O ile moment t_0 jest kluczowy z punktu widzenia problemu aborcji, o tyle moment t_+ będzie przedmiotem zainteresowania w rozdziale dotyczącym eutanazji.

3. Dopuszczalność zabójstwa

O ile jednak liberalne stanowisko całkowitej dopuszczalności aborcji błędnie kwestionuje drugą przesłankę, na jakiej zasadza się przedstawiony wcześniej sylogizm, to Wolniewicz uważa, że za fałszywą trzeba uznać pierwszą z nich. Nie zawsze zabójstwo jest więc niedopuszczalne, tj. istnieją okoliczności, w których można, a nawet należy odebrać życie istocie ludzkiej⁸². Prawdziwości tej tezy, wskazuje filozof, dobitnie dowodzi istnienie powszechnie akceptowanych wyjątków od zakazu zabijania – zabójstwa wojennego, działania w obronie własnej w sytuacji fizycznego niebezpieczeństwa, a także obecność w kodeksach karnych najwyższej sankcji w formie kary śmierci (np. w USA)⁸³. Rzecz jasna, nie oznacza to zneutralizowania wpisanej w praktyki aborcyjne moralnej ambiwalencji. Jak wskazuje Joanna Smakulska:

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 prawny⁸⁴

Wolniewicz przyjmuje, że choć aborcja, stanowiąc unicestwienie niewinnej istoty ludzkiej jest czynem moralnie złym, to w określonych okolicznościach staje się moralnie dopuszczalna, jako że stanowi zło mniejsze od większego, które byłoby skutkiem zaniechania. Kluczowa jest odpowiedź na pytanie, jakie to okoliczności? Profesor czyni tu ważne zastrzeżenie:

Dopuszczamy, że są powody, dla których wolno zgładzić istotę ludzką, ale powodem takim nie może być nigdy to, że chce się ją w ten sposób usunąć jako zawadę ze swej drogi życia⁸⁵.

⁸² Por. *ibid.*, s. 287.

⁸³ Por. *ibid.*

⁸⁴ J. Smakulska, *Bogusława...*, *op. cit.*, s. 17.

⁸⁵ B. Wolniewicz, *Filozofia...*, t. I, *op. cit.*, s. 287.

Precyzyjniej ujmuje to podkreślając, że „zło, któremu ma zapobiec aborcja, nie może być czysto utylitarne, jeżeli ma ją prawnie usprawiedliwiać”. Do takich nieutylnych zła należą właśnie wyjątki, które dopuszczała kompromisowa ustawa: śmierć matki przy porodzie, narodziny dziecka, które zaraz umrze w wyniku wad wrodzonych, czy zło, które wiąże się z urodzeniem dziecka gwałciciela⁸⁶. Należy, według Wolniewicza, wyraźnie odróżnić aborcje lekkomyślne, kierowane zabiegami o zapewnienie sobie maksymalnego stopnia życiowej wygody bądź przyjemności, od aborcji rozpaczliwych, dotyczących sytuacji tragicznych. Tragizm takich sytuacji polega na zderzeniu się ze sobą dwóch porównywalnych zła i konieczności wybrania jednego z nich. Przy konstruowaniu stosownych rozstrzygnięć prawnych konieczne miałyby być więc dostrzeżenie i adekwatne uwzględnienie powyższego rozróżnienia w systemie prawnym (tj. dwóch rodzajów aborcji). Wadliwość stanowisk skrajnych zdaje się Wolniewiczowi przejawiać w symplifikacji – katolicy wszystkie przypadki aborcji rozpatrują jako „lekkomyślne”, podczas gdy żarliwi liberałowie kwalifikują je zawsze do kategorii „rozpaczelich”⁸⁷. Najpewniej również takie sytuacje miał na myśli filozof rozważając w rozprawie *O pojęciach <<fanatyzmu>> i <<tolerancji>>*⁸⁸ problem fanatyzmu idei i jego elementu składowego: aksjologicznej monomanii, objawiającej się fiksacją na jedno tylko, wybrane dobro. W przypadku sporu o aborcję dla jednej strony takim dobrem byłoby, przykładowo, oszczędzanie cierpień, dla drugiej zaś życie nienarodzonego człowieka⁸⁹. Zdaniem filozofa uniknięcie fanatyzmu polega na odnalezieniu w takich sytuacjach właściwych proporcji w stosunku do sprawy i w zaangażowaniu w walkę o nią.

W perspektywie Wolniewicza właściwego zła moralnego nie stanowi aborcja *per se*, ale aborcji lekkomyślność. W pewnych okolicznościach aborcja może być moralnie dozwolona i winna zostać dopuszczona przez prawo, ale musi wpięrow wylegitymować się głębokimi i niepodważalnymi przesłankami dla takiej kwalifikacji. Ocena Wolniewicza jest jednoznaczna:

Człowieka wolno niekiedy zabić, ale nie wolno go nigdy zabijać lekkomyślnie – tak jak nikt nigdy nie wykłwca sobie lekkomyślnie oka ani nie obcina lekkomyślnie ręki⁹⁰.

⁸⁶ Uczeń Wolniewicza, Paweł Okołoski, mówi przy tym o niepomiaralnych cierpieniach fizycznych i duchowych matki oraz jej przyszłego dziecka.

⁸⁷ Por. *ibid.*, s. 288.

⁸⁸ Por. *ibid.*, s. 169-170

⁸⁹ Inne, głębsze i wskazywane przez Wolniewicza jako kluczowe, tło aksjologiczne tego sporu zostanie omówione w dalszych częściach tekstu.

⁹⁰ *Ibid.*

Wolniewicz nie przytacza wielu konkretnych przykładów, które miałyby ilustrować zaproponowane rozróżnienie. Kategoria „aborcji lekkomyślnej”, w jego rozumieniu, odnosić się będzie do przypadków spędzania płodu na nieuzasadnione niczym szczególnym życzenie kobiety (np. z dbałości o komfort własnego życia⁹¹) lub z szeroko pojętych względów społecznych, co wychodzi w istocie na to samo (bieda). Kto jednak miałby oceniać, czy w danym przypadku dokonanie aborcji byłoby lekkomyślne, czy może rozpaczliwe i jakim systemem kryteriów się przy tym posługiwać? Czy da się w ogóle przełamać brak automatyzmu wynikający z ogólnego i abstrakcyjnego charakteru norm prawnych, wprowadzając w prawodawstwo tego rodzaju subtelną analizę? Projektowane przez Wolniewicza robocze rozwiązanie (wyłącznie w celu pokazania, że jest ono do pomyślenia) wygląda następująco:

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 petentki⁹².

Bezwzględna ochrona życia ludzkiego od poczęcia do tzw. naturalnej śmierci, do której wzywa obóz katolicki, odbywa się kosztem osłabienia roli sumienia, stanowionego przez indywidualną władzę sądenia plus wolicjonalny hamulec dążeń uznanych za przeciwpowinne. To sumienie w szczegółowych sytuacjach ocenia, co jest moralnie dobre i dozwolone, a co takie nie jest (w tym przypadku: która aborcja jest lekkomyślna, a która rozpaczliwa), i zło większe hamuje. Stanowisko zaproponowane przez Wolniewicza rolę sumienia ma wzmocnić.

Autor *Filozofii i wartości* zwraca uwagę na inny jeszcze aspekt zagadnienia, przyznając w tym względzie słusność argumentacji strony antyaborcyjnej. Prawo, zauważa autor, pełni niewątpliwą funkcję wychowawczą i normotwórczą. W praktycznym postępowaniu większości tzw. „statystycznych” ludzi utożsamia wszystko to, co dozwolone przez prawo (legalne) z tym, co wartościowane pozytywnie w sensie etycznym (dobre). Przykładowo, długotrwałe funkcjonowanie w PRL rozwiązań prawnych, które nie chroniły życia ludzkiego przed narodzeniem, negatywnie wpłynęło na kształtowanie się postaw wobec życia jako takiego:

⁹¹ Autorem uważanym zgodnie za głównego teoretyka etyki „jakości życia” jest Peter Singer. Zob. np. *idem, O życiu i śmierci: upadek etyki tradycyjnej*, tłum. A. Alichniewicz, A. Szczęsna, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1997.

⁹² *Ibid.*, s. 291.

Z tego punktu widzenia – jak mówi Wolniewicz – liberalna ustawa aborcyjna z 1956 r. jest głęboko wadliwa. Faktycznie oznacza ona bowiem społeczne przyzwolenie na aborcję, dając tym samym fałszywy sygnał umysłom niedojrzałym lub zagubionym. (>>Skoro prawo coś takiego dopuszcza, to widać nie jest to znowu nic aż tak strasznego!<<) A umysłów takich jest wiele i ich liczba rośnie. Liberalna ustawa aborcyjna nie tylko dopuszcza szeroko aborcję, lecz ją także – ipso facto swego istnienia – sankcjonuje i wspiera⁹³.

Zamiast tego państwo za pomocą prawa stanowionego, wskazując, jakich zachowań oczekuje się od jednostki, powinno dawać swoim obywatelom symboliczny bodziec nakierowujący na rozpoznanie zła w odbieraniu życia nienarodzonemu. Dlatego też zapewne Joanna Smakulska konstatuje, że autor *Filozofii i wartości*, choć deklarował podejście zdystansowane wobec obydwu biegunów sporu o legalność aborcji, to faktycznie „(...) sytuuje się jednak o wiele bliżej stanowiska katolickiego niż liberalnego”⁹⁴.

Filozof nie precyzuje konkretnej formy prawnej, w jaką mógłby przyoblec się jego teoretyczny koncept. Twierdzi bowiem, że projektowanie dokładnych rozwiązań nie należy do zadań filozofii⁹⁵. Jest jednak gorącym zwolennikiem utrzymania tzw. „kompromisu aborcyjnego”⁹⁶: „Kto dąży do jej [ustawy – przyp. KB] obalenia, ten dąży w Polsce do wojny domowej”⁹⁷. Owo pośrednie rozwiązanie, zawarte w ustawie z roku 1993⁹⁸ i obowiązujące – z krótką przerwą - do początku roku 2021, zakazuje zasadniczo spędzania płodu, ale przy uwzględnieniu trzech wyjątków od pełnej ochrony życia poczętego. Tymi wyjątkowymi okolicznościami są: zagrożenie życia matki, powstanie ciąży w wyniku czynu zabronionego (gwałtu bądź kazirodztwa) oraz ciężkie uszkodzenie płodu. Trzeci z nich w 2021 roku zniknął z ustawy⁹⁹.

⁹³ *Ibid.*, s. 288.

⁹⁴ J. Smakulska, *Bogusława...*, *op. cit.*, s. 17.

⁹⁵ Por. B. Wolniewicz, *Filozofia...*, t. I, *op. cit.*, s. 291.

⁹⁶ Por. *Filozofia...*, t. II, wyd. II, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2018, s. 220.

⁹⁷ B. Wolniewicz, *Bogusław Wolniewicz...*, *op. cit.*

⁹⁸ Zob. ustawa „o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży” z 1993 r., [w:] „Dziennik Ustaw”, nr 17/1993, poz. 78. Na ten temat zob. także T. Ślipko, M. Starowieyski, A. Muszala, *Aborcja...*, *op. cit.*, s. 18-24.

⁹⁹ Ustawa ta została zmodyfikowana na podstawie wyroku Trybunału Konstytucyjnego z dn. 22 października 2020 roku, który uznał trzecią z wymienionych przesłanek (duże prawdopodobieństwo ciężkiego i nieodwracalnego upośledzenia płodu albo nieuleczalnej choroby zagrażającej jego życiu) za niekonstytucyjną. Opublikowanie wyroku 27 stycznia 2021 r. usunęło tę przesłankę z ustawy. Wszystko to odbywało się w atmosferze ogromnych protestów w całym kraju. Warto zwrócić uwagę, że w 1996 r. (za rządów SLD) ustawa również została zmodyfikowana, ale na krótko. Nowelizacja ustawy dopuszczała aborcję ze względu na ciężkie warunki życiowe lub trudną sytuację osobistą ciężarnej. Wystarczyło oświadczenie kobiety oraz podtrzymanie go przez nią po trzech dniach i odbyciu obowiązkowej konsultacji z lekarzem. Zmiana ta również spotkała się z ogromnymi protestami, a nowelizacja została uchylona w kolejnym roku przez Trybunał Konstytucyjny.

3.1. Wolniewicz krytyka humanizmu antropocentrycznego

„Życie ludzkie jest najwyższą wartością” – ta myśl humanizmu laickiego współcześnie stała się sloganem, powtarzanym nieraz jako oczywisty i niepodważalny aksjomat. Powtarza go nawet strona katolicka, gdy mowa o aborcji lub eutanazji, tym bardziej lewica (której wtóruje w tym Kościół), gdy mowa o karze śmierci. Wolniewicz to twierdzenie odrzuca:

Moim zdaniem jest to teza fałszywa: nie życie jest najwyższą wartością ani człowiek, tylko człowieczeństwo. Na czym ono polega, nie da się powiedzieć w paru słowach. Ale składają się na pewne cechy ludzkie: honor, wierność, sprawiedliwość – na przykład. Ważne, żeby nie znikły. Życie ludzkie ma o tyle wartość, o ile cechy te realizuje. Jeżeli nie realizuje żadnej, to nie ma też żadnej wartości. Tak mniemam¹⁰⁰.

Absolutną wartość ludzkiego życia podkreśla zarówno antropocentryczny humanizm w wersji teistycznej, jak i ten laicki, zwany przez Profesora „nihilistycznym liberalizmem” lub „libertynizmem”¹⁰¹. Niewątpliwie można wyodrębnić mnogość koncepcji nawiązujących do etosu humanistycznego poczynając od filozofii renesansowej, po otwarty na transcendencję humanizm chrześcijański Jacquesa Maritaina. Intencją tego francuskiego filozofa było połączenie chrześcijaństwa z humanizmem, rozumiane jako recepcja nowożytnej antropologii i etyki na gruncie chrześcijańskim¹⁰². Humanistów teistycznych i czysto naturalistycznych, choć uzasadnienie tych dwóch stanowisk jest zasadniczo odmienne, łączy właśnie wywyższanie istoty ludzkiej jako naczelnej wartości¹⁰³. Przy tym jednak, na gruncie humanizmu typu teistycznego, afirmacji człowieka sekunduje uznanie chwały Bożej, na zasadzie: człowiek będzie wielki pod warunkiem, że Bóg zostanie wywyższony. Dla humanisty chrześcijańskiego, innymi słowy, apologia osoby ludzkiej musi zostać poprzedzona przez rozpoznanie autorytetu objawiającego się Boga, w którego łasce dopiero człowiek ten odnajduje siebie w pełni.

Warto zauważyć, że obydwa zwaśnione, współczesne obozy cywilizacyjno-duchowe – formacja chrześcijańska oraz świecki humanizm – posiłkują się argumentem świętości życia,

¹⁰⁰ Por. B. Wolniewicz, *Filozofia...*, t. III, *op. cit.*, s. 113

¹⁰¹ Por. B. Wolniewicz, *Filozofia...*, t. I, *op. cit.*, s. 124. Humanizm ten jest blisko spokrewniony z optymizmem antropologicznym (melioryzmem). Absolutyzacja wartości życia jest również przyczyną erozji najdawniejszego tabu gatunku ludzkiego – kanibalistycznego (o czym będziemy jeszcze mówić później, w paragrafie poświęconym problematyce przeszczepów narządów człowieka).

¹⁰² Zob. J. Maritain, *Humanizm integralny: zagadnienia doczesne i duchowe nowego świata chrześcijańskiego*, Zbliżenia, Warszawa 1981. Zob. także Jacques Maritain – *prekursor soborowego humanizmu: myśl filozoficzno-teologiczna Jacquesa Maritaina*, red. S. Kowalczyk, E. Balawajder, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1992.

¹⁰³ Por. D. von Hildebrand, *Koń trojański w Mieście Boga: przyczyny kryzysu w Kościele Katolickim*, tłum. J. Wocial, Fronda, Warszawa 2000, s. 116, 117, 146, 147.

identyfikującym samą biologiczną egzystencję jako wartość naczelną i absolutną. Życiu ludzkiemu, zgodnie z nauką współczesnego Kościoła, przysługuje atrybut świętości, dlatego że jest owocem stwórczego działania Boga i pozostaje na zawsze w specjalnym odniesieniu do Stwórcy¹⁰⁴. Stanowisko wypracowane w obrębie filozofii naturalistycznej przez laicki humanizm nie odwołuje się w swojej argumentacji do Boga, jednak przypisuje życiu człowieka analogiczny status. Wedle Wolniewicza popularność tego rozumowania jest ściśle i bezpośrednio związana ze współczesną destrukcją klasycznie pojętego chrześcijaństwa. Dziś bowiem pod chrześcijańskim sztandarem funkcjonuje na wskroś humanistyczna modyfikacja depozytu chrześcijańskich wierzeń i obyczajów. Stanowi ona zakwestionowanie teocentrycznego i hierarchicznego ładu obowiązującego w strukturze bytu, przy jednoczesnej aprobacie dla niektórych elementów konstytuujących tradycyjnie ugruntowaną perspektywę metafizyczno-etyczną, obecną w myśli chrześcijańskiej¹⁰⁵. Pierwotnie światopogląd chrześcijański przyjmował za podstawę orientację teocentryczną. Toteż dla chrześcijanina podstawowym kryterium wartości ludzkiego życia, tego, co w nim prawe i słuszne, winien być stosunek do pewnego zawartego w chrześcijańskiej nauce moralnej zestawu norm i wartości. Z tego punktu widzenia poszanowanie życia ludzkiego samego w sobie nie jest w istocie i nie może być uznawane za granicę istotniejszą niż granica innych fundamentalnych wartości lub dóbr, w szczególności zaś posłuszeństwa wyrokom woli Bożej¹⁰⁶.

W humanistycznej interpretacji chrześcijaństwa, mimo wszystko, pozostaje wciąż istotne ziarno ortodoksji, o ile tylko w wyniku zastosowania drogi subiektywno-podmiotowej dochodzi się do Boga. Jednak zasadniczą podstawą myślenia humanistycznego jest koncepcja człowieka i społeczeństwa wywodząca się z filozofii XVI-XVIII w., która przybrała formę cywilizacji Oświecenia. W opinii Wolniewicza recepcja idei humanizmu w obrębie chrześcijańskiej kultury duchowej, historycznie rzecz biorąc, stała się rozsądnikiem rozmaitych

¹⁰⁴ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallottinum, Poznań 1994, pkt. 2258.

¹⁰⁵ Ewolucja ta jest następstwem pragnienia wyjścia naprzeciw antropocentrycznej tendencji współczesnego świata. Owa strategia władz kościelnych znajduje odbicie w niektórych fragmentach dokumentów, jakie zostały ogłoszone przez ojców Soboru Watykańskiego II. Konstytucja duszpasterska *Gaudium et Spes*, przykładowo, zawiera w art. 12 następujące sformułowanie: „*Wedle niemal jednomyślnej opinii wierzących i niewierzących, wszystko, co jest na ziemi, winno być podporządkowane człowiekowi jako swemu celowi i szczytowi*”. Człowiek stanowi dla zwolenników wszelkich odmian humanizmu sens porządku społecznego, centrum, do którego odnosi się ogół rzeczy i zjawisk. Na gruncie tradycyjnej nauki chrześcijańskiej prawdziwym celem wszystkich stworzeń mógł być jedynie Bóg. W wypowiedziach Bogusława Wolniewicza – warto zauważyć – odwołania do Soboru Watykańskiego II są stosunkowo liczne i zazwyczaj mają one charakter krytyczny.

¹⁰⁶ Wpływ humanizmu na nauczanie Kościoła jest przemożny. Klasyczny wykład tradycyjnych zasad katolickiej etyki i antropologii zawiera praca Jacka Woronieckiego. Zob. *idem, Katolicka etyka wychowawcza*, t. I-III, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1995.

naturalistycznych, egalitarnych i quasi-pogańskich tendencji¹⁰⁷. Koncepcje humanistyczne zakładające intymne zjednoczenie człowieczeństwa z boskością ze względu na zawarty w ludzkiej naturze pierwiastek doskonałości i świętości prowadzą do negacji istnienia w ludzkiej naturze wrodzonej dozy zła (ta negacja to melioryzm). Nierzadko kulminują wręcz w dosłownym przebóstwieniu człowieka, co jest ideą otwarcie wyrażoną w systemach G.W.F. Hegla i P. Teilharda de Chardin (w wersji zdradzającej inspirację religijną) bądź J.P. Sartre'a (w wersji ateistycznej i antyreligijnej).

Opinia Wolniewicza, że samo biologiczne istnienie nie jest wartością absolutną, ale co najwyżej instrumentalną, współbrzmi z argumentami, jakie dzisiaj wysuwają integryści katoliccy, broniąc koncepcji katolicyzmu przedsoborowego. Zgodnie z ich wizją funkcją instytucji religijnych miałyby być wspomaganie wiernych w drodze do wiecznego zbawienia, co oznacza w praktyce postawienie się w opozycji do antropocentrycznego i egalitarnego chrześcijaństwa. W nim bowiem istota ludzka za sprawą zrośnięcia się myśli religijnej z filozofią Renesansu i Oświecenia uzyskuje wymiar sakralny i staje się głównym obiektem zainteresowania¹⁰⁸. Pomimo wszystkich różnic, transcendentálny racjonalizm Wolniewicza oraz tradycyjalny nurt katolickiej filozofii łączy sprzeciw wobec idei, że istoty ludzkie stanowią centrum kosmosu, „koronę stworzenia”, „miarę wszechrzeczy” itd. Jej miejsce zastępują metafizyczne (w przypadku myśli katolickiej także teologiczne) podstawy refleksji nad człowiekiem i światem.

Mimo wszystko zarówno w obrębie tradycyjnego chrześcijaństwa, jak i nowożytnego humanizmu człowiek pozostaje istotą szczególnie wyróżnioną – jedynym na świecie stworzeniem, które Bóg miłuje ze względu na niego samego (tj. człowieka). Został on stworzony na obraz i podobieństwo Boga i fakt ten stanowić ma ostateczną podstawę jego osobowej godności. Wszystkie inne stworzenia Bóg umieścił na ziemi, aby pozostawały w służbie człowieka i były przez niego roztrzone, w uprawniony sposób eksploatowane¹⁰⁹. W oczach Wolniewicza teza antropocentrycznego finalizmu mogłaby posłużyć jako wzorcowy przykład poglądu filozoficznego, który ociera się o jawny absurd. Z punktu widzenia autora

¹⁰⁷ Na uwagę zasługuje fakt, że projekt humanistycznego chrześcijaństwa spotykał się z podobną wolniewiczowską krytyką, jakiej poddali go m.in. filozofowie tomistyczni Julio Meinvielle i Józef Maria Bocheński.

¹⁰⁸ Zob. np. T. Molnar, *Christian Humanism: A Critique of the Secular City and Its Ideology*, Franciscan Press, Chicago, IL, USA 1978.

¹⁰⁹ W temacie zob. T. Ślipko, *Granice życia: dylematy współczesnej bioetyki*, wyd. II, Wydawnictwo WAM, Kraków 1994, s. 38-43.

Filozofii i wartości bynajmniej człowiek nie jest żadnym „panem” stworzenia, a idea jego wyższości nad przyrodą sama w sobie nie posiada substancjalnych podstaw.

4. Właściwa oś sporu: sakra macierzyństwa kontra wolność kobiety

Wolniewicz odrzuca rozumowanie strony katolickiej, gdy ta bezwzględny zakaz aborcji wywodzi z rzekomej „świętości życia”, które trzeba chronić bez względu na okoliczności. Wskazuje jednak na inną świętość, która jako bezsporna stanowi o prawdziwej sile katolickiego stanowiska. Jest nią świętość macierzyństwa:

Macierzyństwo jest (...) 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 heroizmu¹¹⁰

Podwójność oznacza tu też ochronę życia – ale tylko jako warunku człowieczeństwa. (O zygocie nie wiemy czy człowieczeństwo zawiera, zazwyczaj tak i dlatego generalnie winna być chroniona, mocą presumpcji dodatniej. Odstępstwo stanowią sytuacje tragiczne, w których człowieczeństwo w większym stopniu może być zagrożone). W majestacie macierzyństwa Wolniewicz rozpoznaje jeden z filarów zachodniej kultury moralnej i w nim widzi wartość, której zagraża liberalne traktowanie aborcji. Czytamy o tym:

Niszczenie sakry macierzyństwa jest bezwarunkowo niedopuszczalne – w szczególności przez podporządkowanie jej względem utylitarnym, czego najbardziej drastycznym narzędziem jest aborcja.¹¹¹

Z tego rozpoznania wynika też przekonanie filozofa, że karać należy nie kobiety, które na aborcje się decydują, ani nie lekarzy, którzy pomagają im jej dokonać w medycznie godziwych warunkach, ale tych jedynie, którzy do tego je nakłaniają, choćby ojców nienarodzonego, którzy chcą pozbyć się problemu. Autor pisze w ten sposób:

(...) we wielkiej ilości przypadków impuls do aborcji wychodzi właśnie od mężczyzny; i nie tylko impuls, lecz i potężna presja, której kobiecie często niełatwo jest się przeciwstawić¹¹².

Ustawa sprzed kompromisu paradoksalnie wzmacniała, zdaniem Wolniewicza, pozycję mężczyzny, otwierając łatwą, z punktu widzenia ojca, drogę do załatwienia sprawy. Z kolei propozycje skupiające się na sankcjach wobec kobiety też ją osłabiają, zamiast wspierać. Filozof podkreśla nadto, że kobieta jest nośnikiem sakry macierzyństwa, a stosunek ciężarnej

¹¹⁰ Por. *ibid.*, s. 288, 289.

¹¹¹ B. Wolniewicz, *Filozofia...*, t. I, *op. cit.*, s. 289

¹¹² B. Wolniewicz, *Filozofia...*, t. I, *op. cit.*, s. 291

do płodu jest nieporównywalny z niczym, dlatego w sprawie sporu o aborcję decydować powinny wyłącznie kobiety (gdyby np. doszło do referendum) - z doradczym jedynie głosem mężczyzn.

Wyłącznie kobiet dotyczy również druga wartość na szali sporu. Jest nią zdaniem filozofa wolność kobiety, rozumiana jako wolność od niechcianej ciąży i jej konsekwencji, a będąca elementem dziejowego procesu uwalniania się przedstawicielek płci żeńskiej od męskiej dominacji. Profesor jest przekonany, że raz zdobytej wolności w tym względzie kobiety nigdy nie oddadzą i wszelkie próby wprowadzenia całkowitego zakazu aborcji w dłuższej perspektywie skazane są na porażkę. Widzi w tym nie tylko siłę, ale i źródło słuszności liberalnego stanowiska.

Spór o aborcję przedstawia więc Wolniewicz jako nieusuwalny konflikt dwóch wielkich wartości. Określa je mianem „maksymalizacyjnie inkompatybilnych”, bo z samej swej natury w stopniu maksymalnym nie dają się zrealizować wspólnie. I właśnie takie rozpoznanie samej natury problemu skłania filozofa znanego z jednoznacznych i kategorycznych osądów, do nieprzejednanej obrony nie jednej ze skrajnych stron sporu, ale właśnie do aborcyjnego kompromisu.

Wolniewicz pokazuje, że absolutni przeciwnicy aborcji niesłusznie, na modłę humanizmu, obierają życie człowieka za wartość najwyższą, tymczasem jest nią nie człowiek, a człowieczeństwo. Ten błąd nie pozwala im dostrzec sytuacji, w której ścierają się podobnej wagi zła i nie pozwala pozwolić matce na wybranie mniejszego dla niej. Zafiksowani na jednej wartości nie potrafią zachować właściwej proporcji, ocierając się w swym stanowisku o fanatyzm idei. Wskazuje jednocześnie na inny bezdyskusyjny, jego zdaniem, tym razem argument po stronie katolickiej: świętość macierzyństwa, będącą wartością równie fundamentalną, co przywoływana przez stronę liberalną wolność kobiety. W ten sposób dochodzi do przekonania o koniecznym kompromisie między stronami sporu.

Jego stanowisko w zadziwiający sposób koresponduje z poczuciem społecznym w tej sprawie. Naruszenie kompromisu aborcyjnego w Polsce na przełomie 2020 i 2021 roku spotkało się z ostrymi, masowymi protestami. Choć organizacyjnie protestom przewodziły środowiska skrajne, domagające się aborcji bezwarunkowo dostępnej na życzenie, a czasami nawet otwarcie deklarujące, że „aborcja jest okej”¹¹³, to w swej masie uczestnicy protestów

¹¹³ „Życzylbym sobie, żeby mówienie o aborcji nie było czymś, co wzbudza tyle emocji. Ot, farmakologiczna bądź medyczna procedura, której poddaje się kobieta znająca swoją sytuację zdrowotną i osobistą. Niestety, tak nie

bronili, mniej lub bardziej świadomie i precyzyjnie, stanowiska kompromisowego między dwoma biegunami sporu.

jest”, J. Kapela, *Jak powiedzieć, że aborcja jest ok, żeby wreszcie dotarło?*, <https://krytykapolityczna.pl/kraj/jak-mowic-o-aborcji-jas-kapela> [ostatni dostęp: 25.07.2023].

III. Kara główna

1. Początek sporu

W krótkiej opowieści Williama Bernsa czytamy:

W ciemności dzikiej nocy statek rozbija się o skałę i tonie. Lecz jeden z jego żeglarzy chwytą się desperacko kawałka wraku i zostaje wyrzucony na bezludną plażę. Rano dźwiga się na nogi i przecierając swoje zasolone oczy rozgląda się wokół, by się dowiedzieć, gdzie jest. Jedyną ludzką rzeczą, jaką widzi, jest szubienica. Dzięki Bogu – krzyczy – cywilizacja!¹¹⁴

To znakomita ilustracja przeświadczenia o karze śmierci jako zdobyczy cywilizacji – fundamentalnej instytucji prawa karnego, niekwestionowanej aż do XVIII wieku. Wtedy to właśnie podważył zasadność karania śmiercią markiz Cesare Beccaria (1738-1794)¹¹⁵, który określił tę karę mianem „barbarzyńskiej” (odmawiał więc jej cywilizacyjnego wymiaru). Przeciw niemu wystąpił wszak Immanuel Kant (1724-1804)¹¹⁶, odparowując: „mordował, więc musi umrzeć”. Wszczęty przez Beccarię spór trwa do dziś, a czołowym przedstawicielem strony reprezentowanej przez Kanta był w polskim życiu publicznym Bogusław Wolniewicz¹¹⁷. Dyskusja na temat kary głównej – podobnie jak w przypadku pozostałych sporów cywilizacyjnych – choć ma swój aspekt prawny, polityczny czy kryminologiczny, w istocie jest zagadnieniem z zakresu filozofii, w szczególności zaś antropologii filozoficznej. „Zderzają się w nim bowiem odmienne poglądy na świat i na naturę ludzką, a także niezgodne ze sobą systemy wartości”¹¹⁸ – wyjaśnia Wolniewicz.

Przeciwników karania śmiercią określa się zwykle mianem „abolicjonistów” (łac. *abolitio* – zniesienie, umorzenie), zwolenników zaś – mianem „rygorystów” (lub

¹¹⁴ W. Berns, *For Capital Punishment*. Cyt. za: P. Bartula, *Kara śmierci – powracający dylemat*, Wydawnictwo Arcana, Kraków 2007, s. 106.

¹¹⁵ Zob. C. Beccaria, *O przestępstwach i karach*, tłum. E.S. Rappaport, Wydawnictwo Prawnicze, Warszawa 1959. Por. także I. Andrejew, *Obrachunki wokół Beccarii*, „Państwo i Prawo” 1975, z. 8-9, s. 62-67 oraz S. Salmonowicz, *Z wieku Oświecenia. Studia z dziejów prawa i polityki XVIII wieku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2001, s. 32-48.

¹¹⁶ Argumentacja Kanta w kwestii kary głównej zawarta jest w: I. Kant, *Metafizyka moralności*, tłum. i oprac. E. Nowak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, s. 181-186.

¹¹⁷ Mimo niesprzyjającego w mediach i środowiskach akademickich klimatu Wolniewicz zabierał głos w tej sprawie (zarówno w mediach, jak i w tekstach filozoficznych) wielokrotnie. Podstawowy jego tekst poświęcony uzasadnieniu słuszności stosowania kary głównej pochodzi z 1995 r. i jest zamieszczony w II tomie cyklu *Filozofia i wartości*. Zob. B. Wolniewicz, *Filozoficzne aspekty kary głównej*, „Edukacja Filozoficzna”, nr 20/1995, przedruk w: *idem, Filozofia i wartości*, t. II, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1998, s. 206-219. Analiza zarysowana w artykule była rozwijana także w późniejszych publikacjach. Zob. m.in. *idem, Jeszcze o karze głównej*, „Edukacja Filozoficzna”, nr 21/1996, przedruk w: *idem, Filozofia...*, t. II, *op. cit.*, s. 220-232.

¹¹⁸ B. Wolniewicz, *Filozofia...*, t. II, *op. cit.*, s. 206.

„retencjonistów”)¹¹⁹. Obydwa stanowiska bywają uzasadniane teoretycznie przez odniesienie do trzech odmiennych teorii kary.

2. Trzy teorie kary

Istnieją trzy koncepcje teoretycznego uzasadnienia zastosowania kary kryminalnej (celowej i osobistej dolegliwości wymierzonej w drodze przymusu państwowego): retrybucyjna (inaczej: wyrównawcza bądź odwetowa), prewencyjna i korekcyjna (resocjalizacja)¹²⁰. Pierwsza funkcjonuje od czasów antycznych, druga ma nowożytną (oświeceniową) genezę, trzecia powstała już w wieku XX. Teorie te różnią się tym, co obierają za **cel główny kary**. W ujęciu retrybucyjnym jest nim wyrównanie zła wyrządzonego przez czyn przestępcy (*malum actionis per malum passionis*¹²¹). Teoria prewencji cel główny upatruje w zapobieganiu popełniania przestępstw w przyszłości, zarówno przez ukaraną osobę (prewencja indywidualna), jak i przez pozostałych członków społeczeństwa (prewencja ogólna); faktycznych sprawców nakazuje izolować, a potencjalnych odstraszać. Teoria korekcji zaś za cel główny kary uznaje moralną poprawę sprawcy.

Istotne tu jest odróżnienie celu kary od jej funkcji. Cel (efekt) główny jest jeden. To zamierzony skutek kary, który ma legitymizować ją pod względem etycznym. (Niesie bowiem dobro, które przeważa zło zadawanego przez nią cierpienia). Funkcji kary natomiast może być, niejako przy okazji, wiele. Są nimi „wszelkie jej efekty wyglądane, czyli zarazem oczekiwane i pożądane”¹²² (efekty uboczne). Wszystkie trzy teorie wykluczają się więc nawzajem pod względem zakładanego głównego celu kary (jest nim albo wyrównanie, albo zapobieganie, albo wychowanie), zaś cele poboczne mogą się w nich pokrywać. Podejście retrybucyjne np. nie musi wykluczać znaczenia prewencji, a nawet resocjalizacji – i *vice versa*¹²³. Taki właśnie pogląd wyraża Wolniewicz:

(...) ścisła retrybucyjność nie kłóci się z prewencją. Przeciwnie, najlepszym sposobem zapobiegania złu jest po prostu rygorystycznie wymierzana sprawiedliwość. Prewencja jest efektem ubocznym retrybucji, z reguły jej towarzyszącym. Działa ona najlepiej, gdy się do niej wprost wcale nie dąży¹²⁴

¹¹⁹ Por. *ibid.*, s. 207.

¹²⁰ Zob. *ibid.*, s. 209 oraz J. Hołówka, *Etyka w działaniu*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2001, s. 324-337.

¹²¹ Łac.: *zło czynu popełnionego przez sprawcę ma być okupione złem zadanego mu cierpienia*.

¹²² B. Wolniewicz, *Filozofia...*, t. II, *op. cit.*, s. 209.

¹²³ Por. *ibid.*, s. 209.

¹²⁴ *Ibid.*, s. 226.

Rygorysta retrybucyjny rozpoznaje w funkcji zapobiegawczej dobro. Nie jest ono jednak powodem, dla którego popiera karę śmierci. Rzecz bowiem nie w jej użytecznych walorach, ale w tym, że jest moralnie słuszna. Do takich rygorystów należał Kant. Pisał on:

mordował, więc musi umrzeć. (...) [Tak musi być], aby każdego spotkało to, na co jego czyny zasługują.¹²⁵

3. Wolniewicz: rygorysta retrybucyjny

Podobnie jak Kant, rygoryzm w wersji retrybucyjnej reprezentuje Wolniewicz. Dla uzasadnienia stanowiska posługuje się wyłącznie najstarszą spośród trzech argumentacji. W karze śmierci chodzi o sprawiedliwą odpłatę, jaką władza państwowa musi wymierzyć sprawcy zbrodni. Skupianie się na efektach pobocznych takiej kary jest nie tylko zbędne, ale i szkodliwe. Czytamy:

Sentencja wyroku ma postać: „za to, coś uczynił...”; karze się nie „po coś”, lecz „za coś”. Kara nie jest w swej idei użyteczna i nie o to w niej chodzi, by kogoś unieszkodliwić, wystraszyć czy poprawić. Użyteczne rachuby są tu nie na miejscu: są nie tylko zbędne, lecz szkodliwe, bo podmywają poczucie sprawiedliwości jako wartości perfekcyjnej, od użytecznych całkiem niezależnej.

Zbrodnia narusza ład moralny świata. Dobrem, które niesie cel główny kary jest przywrócenie tego ładu. Środkiem do tego celu jest odwet¹²⁶.

3.1. Kara proporcjonalna i adekwatna

Przeciwnicy kary głównej niesłusznie utożsamiają pomstę (czyli właśnie odwet) z zemstą¹²⁷. Co prawda obydwie polegają na celowym wyrządzeniu jakiejś szkody, ale każda z nich powodowana jest czymś zgoła odmiennym. Pobudką zemsty jest mściwość, pomsty – sprawiedliwość. Niskie motywy zemsty oznaczają delectationem się wyrządzaniem niczym nieograniczonej krzywdy. Przez wzgląd na swój szlachetny cel odwet granice zna. Wyznacza je zasada proporcjonalności szkody do zadanej przez karanej krzywdy. Nadto nie ma tu delectacji. Co więcej, jedną z funkcji odwetu jest zapobieganie aktom zemsty (w postaci linczu).

Owa proporcjonalność odróżnia zasadę odwetu również od „reguły wyrównania”, czyli tzw. zasady talionu: „oko za oko, ząb za ząb”, którą abolicjoniści chętnie przypisują

¹²⁵ I. Kant, *Metaphysik der Sitten* [1797], Hamburg 1966, s. 160-161. Cyt. za: B. Wolniewicz, *Filozofia...*, t. II, *op. cit.*, s. 207.

¹²⁶ Por. *ibid.*, s. 226.

¹²⁷ Por. *ibid.*, s. 210.

zwolennikom dopuszczalności karania śmiercią. Reguła wyrównania domaga się, by kara była równa winie. To, co jest równe, jest też proporcjonalne, ale to, co proporcjonalne, nie musi być równe. Żądania odwetu są więc słabsze. Proporcjonalność wiąże karę z winą, ale pośrednio:

(...) „kara Jana winna się mieć do kary Pawła tak, jak się ma wina pierwszego do winy drugiego”. Jeżeli w szczególności ich winy są równe, to winny też być równe ich kary – ale równe sobie, a niekoniecznie równe owej ich winie.¹²⁸

– wyjaśnia Wolniewicz.

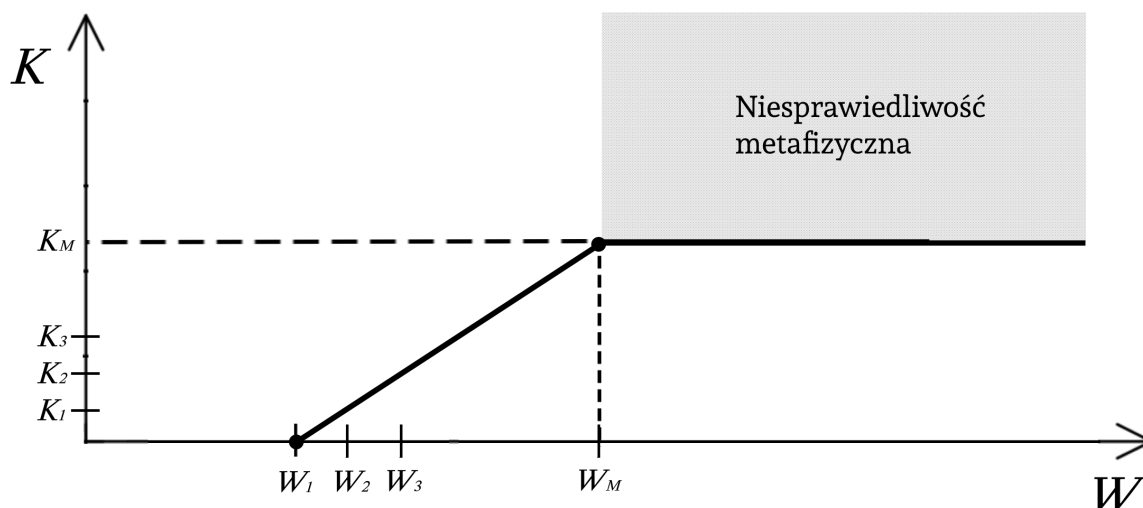
Zasada ta jednocześnie potwierdza, że retribucjonistę interesuje jedynie efekt główny kary. Przy równych winach równe mają być również kary, a przy większej winie kara ma być odpowiednio większa. Jedynym uzasadnieniem oraz wyznacznikiem wysokości kary jest więc wina, a jedynym celem – sprawiedliwa odpłata. To, czy określona wysokość i rodzaj kary kogoś odstraszy (prewencja) czy doprowadzi do poprawy ukaranego (korekcja) – nie ma tu znaczenia.

Zasada odwetu wyznacza tylko wysokość względną kary (to, jak kary mają się do siebie). Wysokość bezwzględną (jaka konkretnie kara należy się za konkretną winę) wyznacza zaś nie jej proporcjonalność, ale adekwatność¹²⁹. Żeby ocenić, jaka kara jest adekwatna, trzeba mieć absolutny wzorzec adekwatności: ustaloną karę za określony rodzaj winy. A pozostałe kary wyznaczyć zgodnie z zasadą proporcjonalności. Jedynym możliwym absolutnym wzorcem jest właśnie kara śmierci za czyn ewidentnie ohydny moralnie. Taki retribucyjny system Paweł Okołowski, za Wolniewiczem, ilustruje na prostym wykresie (patrz rys. 2.)¹³⁰:

¹²⁸ *Ibid.*, s. 226.

¹²⁹ Por. *ibid.*, s. 227.

¹³⁰ Por. P. Okołowski, *Antropologia...*, *op. cit.*



Rys. 2. Proporcjonalność kary w systemie retribucyjnym

Winy coraz większej wagi reprezentuje oś odciętych W . Oś rzędnych K natomiast reprezentuje coraz cięższe kary. Linia pochyła ilustruje proporcjonalność systemu kar: im większa wartość W , tym większa wartość K . W postaci funkcji matematycznej ma ona postać:

$$K = aW + b.$$

Stała „b” przesuwa początek wykresu z punktu 0 na osi W , do punktu W_1 . Punkt ten to nie brak winy ani nie najniższa możliwa wina. To najwyższa z win małych – takich, wobec których nie stosuje się żadnych kar (np. naplucie na chodnik). Każdą wyższą winę spotyka już kara, dlatego od tego dopiero punktu rysuje się wykres. Pochyła część wykresu kończy się w punkcie (W_m, K_m) : tam, gdzie winą jest zbrodnia morderstwa¹³¹, a karą – śmierć. Wyższej kary już być nie może. Czy ktoś zamordował jednego człowieka, czy kilku, czy dopuścił się ludobójstwa – wymiar kary jest ten sam. Dlatego od tego punktu linia jest pozioma a ponad nią rysuje się obszar „niesprawiedliwości metafizycznej” (Wolniewicz mówił: „kosmicznej”, tj. nigdzie i nigdy niemożliwej do sprawiedliwego ukarania).

Ustalić kary adekwatne wobec win można, odmierzając je „od góry”: od punktu probierczego (W_m, K_m) , ku czynom o coraz mniejszej wadze. Skoro za morderstwo grozi

¹³¹ Czasami rozumie się morderstwo jako zabójstwo z premedytacją. Wolniewicz przyjmuje, że morderstwo to tyle, co zabójstwo ohydne. Kwestia czynów ohydnych zostanie omówiona w dalszych częściach tekstu.

kara śmierci, to za usiłowanie morderstwa kara wieloletniego pobytu w więzieniu. Za ciężkie pobicie kara powinna być znów nieco mniejsza, a za kradzież samochodu – jeszcze mniejsza.

Rolę zasady odwetu i adekwatności w retribucyjnym systemie karnym Wolniewicz objaśnia posługując się pewną analogią matematyczną. Zasada odwetu ma się tak do systemu prawnego, jak funkcja pochodna do funkcji pierwotnej. Istnieje wielość funkcji mających tę samą pochodną (wiele systemów kar realizuje zasadę odwetu). Aby wyznaczyć spośród nich jedną (określony system prawny), musimy ustalić stałą całkowania (wzorcową karę adekwatną). By rozjaśnić analogię Wolniewicza, uzupełnię ją o przykład. Pochodną funkcji: $f(x)=x^2+1$ jest $f'(x) = 2x$. Ale pochodną funkcji $f(x) = x^2 + 5$ również jest $f'(x) = 2x$. Funkcja $f'(x)=2x$ jest pochodną wszystkich funkcji w postaci $f(x) = 2x + c$, gdzie c to właśnie „stała całkowania” (funkcja pochodna to taka, która poddana całkowaniu daje funkcję pierwotną). Sama pochodna wyznacza więc nie jedną funkcję pierwotną, ale całą ich rodzinę i tak samo zasada odwetu wyznacza całą rodzinę systemów karnych. Ustalenie wartości c (dzięki przyjęciu wzorcowej kary adekwatnej) określa nam jednoznacznie całą funkcję (konkretny system karny).

Ową wzorcową karą może być wyłącznie kara śmierci. Powiada Wolniewicz:

Kara główna jest karą absolutną, a jej adekwatność – adekwatnością w punkcie granicznym. Dlatego w karze tej – i tylko w niej – wyraża się absolutne potępienie czynu; i wyraża się przy tym w sposób całkowicie przekonujący i powszechnie zrozumiały. Obniżenie tej kary granicznej do jakiegokolwiek wartości skończonej – np. do dożywotniego więzienia – obniży automatycznie całą sprzężoną z nią dolną gałąź funkcji. Kara główna stabilizuje cały system prawny niejako od góry, nadając mu ogólnie adekwatny poziom surowości. Bez zakotwiczenia w tej karze system ów staje się chybotliwy i moralnie obwisły¹³².

Zasadę odwetu i adekwatności kary można zestawzić z rozróżnieniem Arystotelesa na sprawiedliwość wyrównawczą (komutatywną) i rozdzielczą (dystrybucyjną). Pierwsza z nich znajduje szczególnie ważne zastosowanie przy wymianie dóbr pomiędzy kontrahentami w obrębie relacji gospodarczych. Druga odnosi się do sprawiedliwego podziału dóbr lub uprawnień. W teorii kar zasada odwetu odpowiadałaby sprawiedliwości wyrównawczej (jakościowy aspekt kary), natomiast adekwatność wiązałaby się z dystrybucjonizmem (aspekt ilościowy).

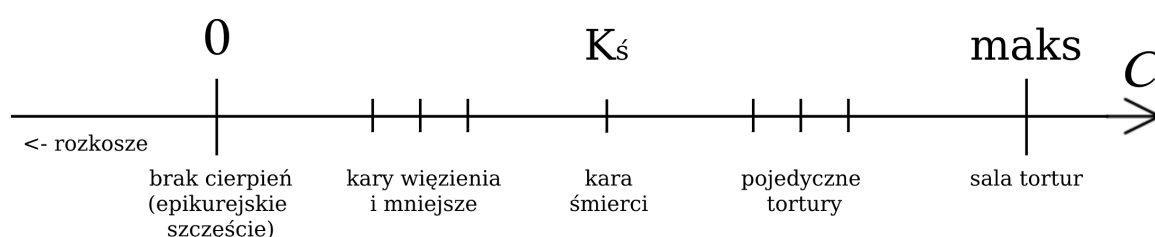
¹³² B. Wolniewicz, *Filozofia...*, t. II, *op. cit.*, s. 227.

3.2. Okrucieństwo kary

Jeden z zarzutów abolicjonistów wobec rygoryzmu Jacek Hołówka sformułował tak:

Zdaniem abolicjonistów kara śmierci jest nieodwołalna i najwyższa, a więc z konieczności okrutna.¹³³

Implikacja ta jest jawnie fałszywa. Nieodwołalność i najwyższy wymiar kary nie są warunkami wystarczającymi jej okrucieństwa. Co więcej, kara śmierci jest najwyższa w sensie metafizycznym (odbiera istnienie), ale nie w sensie skali cierpienia, jaką zadaje. Ilustruje to prosty wykres (patrz rys. 3.)¹³⁴:



Rys. 3. Skala zadawanych karami cierpień

Punkt 0 na skali C, to brak jakichkolwiek cierpień (według Epikura to już stan szczęścia). Poniżej zera są rozkosze, a powyżej coraz większe katusze. Zarówno pojedyncze tortury mogą być, jak i „gabinet tortur” (maksimum cierpienia) jest na tej skali bardziej dolegliwy niż kara śmierci (zwłaszcza w postaci zastrzyku). Wskazuje na to choćby fakt, że ludzie stając przed wyborem, czy poddać się torturom czy ponieść śmierć bez nich, często wybierają śmierć (choćby przez połknięcie cyjanku będącego na wyposażeniu żołnierzy)¹³⁵.

Kara śmierci nie jest najokrutniejsza, ale jest karą szczególną, bo „wyprowadza poza ten świat”¹³⁶. W stosunku do pozostałych kar na skali cierpień, jak podkreśla Wolniewicz, jest „karą innego rzędu”¹³⁷. Dlatego właśnie stanowi jedyną właściwą odpowiedź na mord z premedytacją. Krakowski filozof Piotr Bartula uzasadnia to wskazując na rolę „nieskończoności i niewymierności” tej kary:

„(...) sprawiedliwość polega na tym, że przestępca musi i powinien odebrać karę proporcjonalną do wkładu zła, które wprowadził w świat społeczny podczas akcji. W przypadku mordu (umyślnego) wkład zła jest

¹³³ Cyt. za: P. Okołowski, *Antropologia...*, op. cit.

¹³⁴ Por. *ibid.*

¹³⁵ Por. *ibid.*

¹³⁶ B. Wolniewicz, *Filozofia...*, t. II, op. cit., s. 214.

¹³⁷ *Ibid.*

nieskończony, krzywdy doznane są niewymierne. A zatem i kara powinna być w granicach ludzkich możliwości nieskończona i niewymierna. Taką jest tylko śmierć, ponieważ śmierć odsyła w otchłań nieskończoności. Następuje odtworzenie reguł sprawiedliwości (a o to właśnie chodzi) naruszonej przez przestępcę, gdyż proporcja kary do winy odpowiada proporcji zbrodni do stopnia naruszenia moralnej i fizycznej suwerenności ofiary (...).¹³⁸

Wyłania się z dotychczasowych rozważań sens nazwy „kara główna” (łac. *poena capitalis*). Leży on przynajmniej w czterech jej własnościach: 1) jest to kara najwyższa-proporcjonalna (wyższej już być nie może, choć bywają cięższe winy, jak np. mord masowy); 2) jest to kara probiercza – inne kary da się wymierzać jedynie w dół od niej, traktując ją jako miarę; 3) jest osobliwa, tj. metafizyczna – nie charakteryzuje jej uciążliwość życiowa ani wyjątkowe okrucieństwo na skali cierpień, tylko wpisana w nią konieczność odebrania istnienia; 4) jest to kara, która symbolicznie najdobitniej wyraża potępienie najcięższego zła¹³⁹.

3.3. Człowieczeństwo a ohyda czynu

Do tej pory omawiana była kwestia kary śmierci przy upraszczającym założeniu, że dotyczy ona wyłącznie morderstwa. W istocie zakres win podpadających pod karę główną jest nieco szerszy (choć z dominacją umyślnego zabójstwa). Mieści się w nim każdy czyn moralnie ohydny, czyli taki, który przekracza granicę człowieczeństwa (choćby denuncjowanie bliźnich zagrożonych śmiercią przez Gestapo czy NKWD). Otóż Wolniewicz wyszczególnia dwa fundamentalne przeświadczenia rygorysty¹⁴⁰:

1. człękokszałtność nie stanowi kryterium człowieczeństwa;
2. istnieją czyny, które swoją ohydą przekraczają granicę człowieczeństwa.

Człękokszałtność to kategoria biologiczna, a człowieczeństwo – aksjologiczna (to zdolność realizacji wartości¹⁴¹). Zbrodniarz przez swój czyn w gruncie rzeczy przestaje być istotą w pełnym tego słowa znaczeniu ludzką (przestaje nią być w sensie moralnym). Istota człękokszałtna jest człowiekiem o tyle (i o tyle przysługuje jej osobowa godność), o ile postępuje według obiektywnego wzorca dobra i zła zapisanego w ludzkiej naturze. Fakt biologicznego trwania nie jest wartością absolutną. Jego ocena zależy od tego, jakim celom

¹³⁸ P. Bartula, „Podważenie abolicjonizmu w 12 punktach”, [w:] *Kara śmierci*, red. E. Nowicka-Włodarczyk, Fundacja Międzynarodowe Centrum Rozwoju Demokracji, Kraków 1998, s. 19, 20.

¹³⁹ Por. P. Okołowski, *Antropologia...*, *op. cit.*

¹⁴⁰ Por. B. Wolniewicz, *Filozofia...*, t. II, *op. cit.*, s. 212, 213.

¹⁴¹ Chodzi o wartości – mówiąc językiem Elzenberga – perfekcyjne, a więc powinności (potocznie: wartości duchowe). Por. P. Okołowski, *Antropologia...*, *op. cit.*

owo trwanie służy. Życie może być wykorzystane w sposób kontrowersyjny, a nawet ewidentnie niewłaściwy z punktu widzenia porządku moralnego. Nie jest też wartością najwyższą, której wszelkie inne wartości mogą zostać poddane¹⁴². Życie jest wartością istotną, zajmującą centralne wśród innych miejsce, lecz wciąż jest to wartość instrumentalna¹⁴³. Jeżeli życie człowieka za sprawą jego czynów przekroczy dolną granicę człowieczeństwa, staje się wówczas antywartością i należy je unicestwić. Również według Kanta, notoryczny morderca, dokonując ohydnych czynów, a będąc istotą obdarzoną rozumem, sam siebie pozbawia miana człowieka¹⁴⁴.

Warto zaznaczyć, że czyn zbrodniczy nie tyle odbiera komuś człowieczeństwo, co ujawnia jego brak¹⁴⁵. Postępowanie moralne w istocie objawia, jaki jest wrodzony charakter osoby. Czyn zbrodniczy objawia tego charakteru rys diabelski¹⁴⁶. Na mocy laickiej interpretacji augustyńskiej teorii predestynacji Wolniewicz twierdzi, że śmiercią należy karać wszystkich tych, którzy swoim postępowaniem objawili całkowite, przyrodzone znieprawienie charakteru (w języku teologicznym: przeznaczenia własnej duszy do potępienia w wieczności). Z tego natywizmu antropologicznego właśnie wynika brak wiary filozofa w efektywność terapii resocjalizacyjnych i kwestionowanie istnienia przypadków autentycznej poprawy moralnej sprawcy poważnego przestępstwa w rezultacie długotrwałego pobytu w więzieniu¹⁴⁷. W wypadku najcięższych zbrodni jedyną adekwatną formą obrony społeczeństwa przed rozplenianiem się zła jest stosowanie kary śmierci. Dodać należy, że ponieważ charakter człowieka można poznać wyłącznie po czynach, dopóki ktoś nie udowodni, że jest „ze złego

¹⁴² Pogląd przeciwny (niezwykle dziś popularny i wpływowy) Wolniewicz określa mianem „biolatarii”.

¹⁴³ Obecnie bardzo często argumentuje się postawę sprzeciwu wobec możliwości wymierzania kary głównej przesłankami wypływającymi jakoby z moralności chrześcijańskiej, która prowadzić ma do absolutyzacji znaczenia jednostki ludzkiej (w tym biologicznej egzystencji człowieka). Ubocznym wątkiem myśli Wolniewicza jest konfrontacja z nowoczesną, tak rozumianą formą chrześcijaństwa. Polski filozof był bowiem zdania, że współcześnie doszło do podkopania tradycyjnej religijności chrześcijańskiej i przekształcenia jej w nowy system wyznaniowy o profilu humanistycznym. W obliczu postępowej postawy katolickich elit Wolniewicz jako myśliciel religijny zaczął przyjmować pozycję krytyki instytucjonalnego Kościoła z perspektywy konserwatywnej. Z powodzeniem dałoby się połączyć jego ostrożny sceptycyzm wobec współczesnego katolicyzmu z zaciękłymi atakami, jakie na politykę Watykanu od czasu Soboru Watykańskiego II przypuszczają środowiska integrystyczne, sprzeciwiając się wdrażaniu reform doktryny, liturgii i praktyki duszpasterskiej Kościoła jako niezgodnemu z chrześcijańską tradycją.

¹⁴⁴ Normatywną definicję człowieczeństwa przyjmował i głosił również Tomasz z Akwinu, widząc w grzechu środek stopniowej dehumanizacji.

¹⁴⁵ Wolniewicz na tej samej zasadzie zwracał uwagę, że – wbrew popularnemu powiedzeniu – okazja nie czyni złodzieja, ale go ujawnia.

¹⁴⁶ Por. B. Wolniewicz, *Filozofia...*, t. II, *op. cit.*, s. 297, 298.

¹⁴⁷ Por. *ibid.*

nasienia”, uznajemy go za pełnowartościową istotę ludzką i przyznajemy mu człowieczeństwo (na mocy presumpcji dodatniej)¹⁴⁸.

Marta Lang w tekście *Kara śmierci a prawa człowieka* stwierdza:

Przyznawanie komukolwiek prawa do wyłączania ludzi z kręgu wspólnoty moralnej na bazie wyznaczonych przez siebie „kryteriów człowieczeństwa” jest wysoce wątpliwe, a wręcz niebezpieczne.¹⁴⁹

Rzeczywiście nie dysponujemy żadnym precyzyjnym kryterium w tej materii. Wolniewicz doskonale zdaje sobie z tego sprawę:

Gdzie i jak ta granica [człowieczeństwa – przyp. KB] przebiega, tego nie zamierzamy tu ani rozstrzygać, ani nawet rozważać. Granica ta jest historycznie zmienna i zależy m. in. od surowości warunków życia. Przesuwa się raz w tę, raz w tamtą stronę, ale nie zanika nigdy.¹⁵⁰

Żadna formalna definicja nie wchodzi tutaj w grę¹⁵¹. Kryterium człowieczeństwa nie jest ani jasne, ani ostre, jest jednak wyraźne: można podać konkretne przykłady takich czynów diabolicznych, których immanentna ohyda jego granicę niewątpliwie przekracza¹⁵². I odwrotnie: można wskazać takie występki, które w granicach człowieczeństwa z całą pewnością się mieszczą. Taki stan rzeczy rodzi już jednomyślność w wielu ocenianych sytuacjach, choć ostatecznie w każdym konkretnym przypadku zbrodni granicę musi wyznaczyć indywidualne sumienie sędziego, zaś w przypadkach wątpliwych „wszelkie wątpliwości rozstrzygać na korzyść oskarżonego”. Przecież nie każdy czyn ohydny musi wiązać się z morderstwem, a nie każde zabójstwo musi być czynem ohydny; nie jest nim np. zabójstwo w równorzędnej walce (np. w pojedynku)¹⁵³.

W tym miejscu może pojawić się zarzut, że mamy do czynienia z obszarem nieoznaczoności, który pozostawia się uznaniowości sędziego. Związana z nim niepewność

¹⁴⁸ „Są ludzie z dobrego nasienia i ze złego nasienia – mówi Miłoz za Biblią. Są istotnie, ale jak ich rozpoznać? Oczywiście tylko po czynach. Wszystko, co poza tym można i należy zrobić, to przyjąć presumpcję dodatnią: każdy uchodzi za dobre nasienie, dopóki nie dowiódł, że jest inaczej”, *ibid.*, s. 213.

¹⁴⁹ M. Lang, *Kara śmierci a prawa człowieka*, „Studia z zakresu nauk prawnoustrojowych. Miscellanea” 2015, nr 5, s. 110.

¹⁵⁰ B. Wolniewicz, *Filozofia...*, t. II, *op. cit.*, s. 213.

¹⁵¹ Por. *ibid.*, s. 223, 224.

¹⁵² Czynami diabolicznymi Wolniewicz określa takie, których celem jest zło samo w sobie, nawet zupełnie błahe (np. drobna złośliwość). Nie wszystkie czyny diaboliczne stanowią zatem akt apostazji od człowieczeństwa. Por. M. Mirosławski, *Bogusława Wolniewicza polemika z abolicjonizmem naturalistycznym*, „Edukacja Filozoficzna” 2018, nr 66, s. 73, 74.

¹⁵³ Kant karę główną wiązał wprost z morderstwem – nie uwzględniał innych czynów ohydnych. Jeśli zaś rozumiał morderstwo jako zwykłe zabójstwo, jego stanowisko było o tyle ostrzejsze, że uwzględniało również zabójstwa nieohydne. Por. B. Wolniewicz, *Filozofia...*, t. II, *op. cit.*, s. 223, 224.

wyroku (sumienia sędziów mogą być różne) w zestawieniu z groźbą kary śmierci staje się dla przestępcy wyjątkowo niebezpieczna. Wolniewicz zwraca jednak uwagę, że taki obszar niepewności występuje w procesach sądowych zawsze. W przypadku kary głównej jest on jak wyraźnie oznaczone pole minowe. Kto na nie wchodzi (zbliża się swoim działaniem do czynu ohydneho), nie musi zginąć, ale może – i sam podejmuje to ryzyko. Świadomie i nieprzypadkowo (działania nieświadome lub omyłkowe z zasady nie mogą być ohydne).

3.4. Cywilizacja czy barbarzyństwo?

Zasygnalizowany wcześniej zarzut Beccarii brzmiał tak:

Z kary śmierci nie może być pożytku wobec przykładu barbarzyństwa, jaki daje. (...) Zdaje mi się absurdem, by prawo, które potępia i karze zabójstwo, samo miało się go dopuszczać.¹⁵⁴

Określenie kary głównej mianem barbarzyńskiej odmawia jej cywilizacyjnego wymiaru. Według Wolniewicza jest wprost przeciwnie. Instytucja kary śmierci stanowi istotny element europejskiego dziedzictwa – opiera się ona na rozumieniu zasady sprawiedliwości zawartym w rzymskiej tradycji prawnej. Nerwem rzymskiego porządku prawnego była zasada sprawiedliwości, którą po raz pierwszy zaproponował Cynceron, a którą wyraża sentencja starożytnego jurysty Ulpiana Domicjusza: *iustitia est constans et perpetua voluntasius suum cuique tribuendi* – co oznacza, że sprawiedliwość to niezłomna i stała wola oddawania każdemu tego, co mu się należy (w dobrym i złym)¹⁵⁵. Przyjęcie klasycznego rozumienia sprawiedliwości wyklucza racje o charakterze utylitarnym i prowadzi wprost do retribucyjnej koncepcji kary. Myślenie w kategoriach utylitaryzmu jest zaś korzeniem opcji abolicjonistycznej¹⁵⁶. Tradycja prawa rzymskiego i grecka filozofia starożytna, obok żydowskiego monoteizmu, są jednym z konstytutywnych składników formacji kulturowo-duchowej określanej jako „cywilizacja zachodnia”¹⁵⁷. Dziedzictwo prawa rzymskiego, na

¹⁵⁴ C. Beccaria, *Dei delitti e dellepene* (1764). Cyt. za: B. Wolniewicz, *Filozofia...*, t. II, *op. cit.*, s. 207 (cytat w przekładzie Bogusława Wolniewicza).

¹⁵⁵ Wolniewiczowska wykładnia idei sprawiedliwość w definicji klasycznej, zob. *ibid.*, s. 286-289.

¹⁵⁶ W zasadzie sprawiedliwości zawarte są „(...) dwie idee prawne o wielkiej doniosłości: (a) że sprawiedliwa kara zależy tylko od winy; i (b) że sprawiedliwa kara ma być proporcjonalna do winy. Pierwsza znaczy, że kara ma być odwetem; druga znaczy, że kara nie jest zemstą”, *ibid.*, s. 221, 222.

¹⁵⁷ Jak podkreśla Wolniewicz, „nazwa tej trójsyntezy brzmi <<chrześcijaństwo>>, bez żadnych kwalifikujących przedrostków”. Odrzuca tym samym forsowanie pojęcia „judeochrześcijaństwo”. Por. Z. Musiał, B. Wolniewicz, *Ksenofobia...*, *op. cit.*, s. 292; B. Wolniewicz, *W stronę rozumu*, red. J. Faliński, D. Dywańska, Wydawnictwo WEMA, Warszawa 2015, s. 21.

którym zasadza się świadomość prawna zachodniego świata, zawiera się właśnie w klasycznym pojęciu sprawiedliwości¹⁵⁸.

To nie rygorysta więc, przedstawiając argumentację zgodną z rzymską filozofią prawa i teorią retribucji, demaskuje się jako zacofany, „nieeuropejski” barbarzyńca. To abolicjonizm wpisuje się w szerszy front kwestionowania dorobku cywilizacji europejskiej także na polu jurysprudencji i penologii. Gdy antyczni Rzymianie wprowadzili karę główną do swojego prawodawstwa, widząc w niej realizację idei sprawiedliwości, był to wielki krok cywilizacyjny wobec realnej alternatywy, przed którą stali: albo sąd, albo samosąd. Kara śmierci, zakładająca zresztą fundamentalną równość wszystkich podmiotów wobec prawa, była pierwotnie „wynalazkiem” postępowym i nowoczesnym, obowiązującym we wszystkich cywilizowanych systemach prawnych niemal od zarania nowoczesnego prawodawstwa karnego. Gwałtowny zwrot nastąpił dopiero w epoce nowożytnej, która fundamentalnie zakwestionowała wszystkie w gruncie rzeczy podstawowe zasady cywilizacji zachodniej.

Podkreślić należy tu wagę opozycji między etyką obowiązku (deontologią) a utylitaryzmem. Zasadzie sprawiedliwości *suum cuique* zarzuca się, że jest bez treści: nie pozwala bowiem rozstrzygać, jaka kara w określonym przypadku jest sprawiedliwa. „(...) To jakby zarzucać klasycznej definicji prawdy, że nie pozwala rozstrzygać w konkretnym przypadku, czy dana wypowiedź jest prawdziwa czy nie”¹⁵⁹ – odpowiada Wolniewicz. Wyjaśnia dalej:

Przy całej swej formalnej ogólności zasada *suum cuique* nie jest bez treści. Nadaje ona myśleniu prawnemu pewien kierunek, mianowicie kierunek anty-utylnitarny, i właśnie dlatego tak się nie podoba wodzącym (...) dziś rej utylitystom.¹⁶⁰

Kant zwraca uwagę, że porządek prawny i moralny został wydobyty z niebytu lepszymi siłami natury ludzkiej¹⁶¹. Porządek ten jest nienaturalny – to element cywilizacji. Przed cywilizacją, w stanie natury (w paleolicie) go nie było. Aby go zachować, trzeba go strzec. Przekonanie, że tak jest i że zachowanie tego porządku wymaga kary śmierci, to zresztą nie tylko fundament cywilizacji zachodniej. Paweł Okołowski zauważa, że podobne

¹⁵⁸ Por. *idem*, *Filozofia...*, t. II, *op. cit.*, s. 210.

¹⁵⁹ *Ibid.*, s. 221.

¹⁶⁰ *Ibid.*

¹⁶¹ Por. P. Okołowski, *Antropologia...*, *op. cit.*

stanowisko zajmował Konfucjusz. Inny obszar, inna kultura, inne tradycja, ale to samo sumienie (ludzkie), które domaga się (tej samej) sprawiedliwości¹⁶².

Wolniewicz pośrednio zwraca uwagę, że stosowanie kary głównej, a tym bardziej nieunikniona arbitralność związana ze zdeponowaniem władzy nad czymś życiem i śmiercią w rękach sędziego, wyraża pewien typ myślenia o państwie. Ów sposób myślenia odbiega od humanitarno-permisywnego i relatywistycznego ducha współczesnej epoki. Idea kary śmierci, reprezentując majestat władzy państwowej, spełnia nie tylko istotną funkcję retrybucyjną i odstraszającą, ale także symboliczną, a nawet mistyczną, nadającą instytucji państwa powagę i autorytet. Wykracza ona bowiem poza paradygmat utylitarny (zysk-strata) ku absolutyzmowi etycznemu, stanowiąc zdecydowany sygnał normatywny i oceniający. Treść sygnału jest wyraźna. Są pewne czyny, które można zakwalifikować w kategorii zła absolutnego, takie, których nic nie usprawiedliwia i które wymagają bezwzględnego potępienia.

Kara główna przydaje porządkowi prawnemu złowrogi majestat. „Sąd – podkreśla Wolniewicz, rekonstruuje myśl Kanta – to nie organ opieki społecznej ani zakład użyteczności publicznej, tylko miejsce wymiaru sprawiedliwości”¹⁶³. Jeśli stosowanie kary głównej napawa nowoczesną umysłowość przerażeniem, powodującym w społeczeństwie potężną tendencję abolicjonistyczną, to konieczne jest – w przekonaniu Wolniewicza – uwyrażnienie grozy zła, którą kara ta ma piętnować.

Po usunięciu kary śmierci system prawa karnego traci autorytet w oczach ludu. W efekcie słabnie wola społeczeństwa i jego organów, by czynnie przeciwstawiać się złu. Potencjalni bandyci zaczynają mieć poczucie bezkarności, co pociąga za sobą wzrost przestępczości zarówno pod względem bezwzględności, bezczelności, jak i brutalności¹⁶⁴. Te same środowiska, które doprowadziły do zakazania w zachodnim świecie stosowania kary głównej, obecnie sprawiają, że pozostałe kary zasądzane przestępcom są coraz niższe. Tendencja do stałego łagodzenia karnej represji w nieunikniony sposób skutkuje rozprężeniem klimatu społecznego wobec środowisk i czynów przestępczych¹⁶⁵. Innymi słowy, realizacja

¹⁶² Z problemem kary śmierci musi się zmierzyć każda cywilizacja. Dlatego właśnie jest to w najwyższej mierze spór cywilizacyjny.

¹⁶³ B. Wolniewicz, *Filozofia...*, t. II, *op. cit.*, s. 210.

¹⁶⁴ Por. *ibid.*, s. 217.

¹⁶⁵ Był to również pogląd Stanisława Lema, bliskiego Wolniewiczowi w wielu kwestiach, zarówno abstrakcyjnych, jak i zupełnie praktycznych.

oczekiwań abolicjonistów oznacza stanowcze przesuwanie się w kierunku społeczeństwa permissywnego pod względem stosunku wobec bezprawia. Czytamy:

Spółeczeństwo stoi coraz bardziej bezradne wobec wznoszącej się fali zła – bandytyzmu, terroryzmu, gangsterstwa i rozwydrzenia – bo brak mu siły moralnej i woli do walki z nim. Nic nie pomogą wołania o więcej policji, bo ta jest częścią tego samego społeczeństwa i tak samo brak jej owej siły i woli.¹⁶⁶

Kara śmierci jest więc nie tylko zdobyczą cywilizacji, ale też zasadniczym orężem walki z tendencją do powrotu barbarzyństwa.

Beccaria stawia zarzut rzekomego absurdu sytuacji, w której państwo samo dopuszcza się zabójstwa, które chce karać. Innymi słowy chodzi o to, jak państwo może łamać przykazanie „nie zabijaj”, którego łamanie potępia. Kant odpowiada za pomocą sylogizmu:

(przesłanka **P1**:) nie wolno zabić człowieka;

(przesłanka **P2**:) kto przekracza granice człowieczeństwa, pozbawia sam siebie miana człowieka;

(wniosek **W**:) kto sam pozbawia się miana człowieka, tego zabić [w ramach tego zakazu] wolno.

Symbolicznie: **P1** □ **P2** □ **W**.

Samo przykazanie „nie zabijaj” nie jest zresztą w świetle *Pięcioksięgu*, jak wskazuje Wolniewicz, ani absolutne, ani bezwarunkowe.¹⁶⁷

Warto dodać, że Kanta teorii moralnego odwetu przyświeca pogląd, zgodnie z którym człowiek jest istotą posiadającą rozum i wolną wolę – i należy to uwzględniać w konstrukcji aparatu sprawiedliwości¹⁶⁸. Kant sytuuje się w opozycji wobec tendencji filozofii arystotelesowsko-tomistycznej, która w konsekwencji założonej koncepcji antropologicznej (gr. *politikon zoon*) uwzględnia w większej mierze perspektywę wspólnotową. Rozumiał on kwestię ludzkiej wolności, odpowiedzialności i prawa moralnego w duchu czystego indywidualizmu. Jednostka jest dlań całkowicie wolnym, a zatem również odpowiedzialnym za swoje czyny podmiotem, który zdaje sobie sprawę, że jeśli popełni morderstwo

¹⁶⁶ *Ibid.*

¹⁶⁷ Por. B. Wolniewicz, „Etyka abstrakcyjna i konkretna”, [w:] *Nauka i język*, red. M. Omyła, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego Znak-Język-Rzeczywistość-Polskie Towarzystwo Semiotyczne, Warszawa 1994.

¹⁶⁸ Jest to tzw. „wolność transcendentálna” – nieskrępowana empirycznymi ograniczeniami, absolutna swoboda działania, inicjująca szereg następujących po sobie zdarzeń.

z premedytacją, spotkać go może najwyższy wymiar kary¹⁶⁹. Morderca w tym ujęciu zasługuje na śmierć właśnie w imię uszanowania jego godności jako dojrzałego i odpowiedzialnego podmiotu, a nie jako „bezrozumnego dziecka”. Za ideą resocjalizacji, z kolei, kryje się często traktowanie ludzi jak istot infantylnych, które nie wiedzą, co robią i które trzeba odpowiednio wychować. Innymi słowy, kara – wedle Kanta – jest urzeczywistnieniem abstrakcyjnej idei sprawiedliwości i jako taka działa niejako samoczynnie na zasadzie: „zabijasz kogoś – zabijasz siebie”. W przypadku wymierzenia sankcji najwyższej mamy *de facto* do czynienia nie tyle z zastosowaniem sankcji karnej w potocznym znaczeniu tego pojęcia, ile raczej z subtelną i zawoalowaną formą „samobójstwa” czy raczej – ekstremalnego hazardu w imię bezkarnego diabelskiego szczęścia. To sytuacja analogiczna do tej, w której ktoś kładzie głowę na szynach, wiedząc, że zaraz przejedzie po nich pociąg, licząc wszak na wielką wygraną. Tym samym zbrodniarz świadomie (z premedytacją odbierając życie ofierze) daje aparatowi sprawiedliwości uprawnienie do odebrania mu życia w drodze rzetelnego postępowania karnego. Z tej perspektywy zarzut Beccarii staje się bezprzedmiotowy.

3.5. Pomyłki sądowe

Jeden z najpowszechniejszych zarzutów wobec instytucji kary śmierci głosi, że sankcja ta jest niedopuszczalna, bo za sprawą pomyłki sądowej może zostać jej poddany niewinny człowiek, a nieodwołalność tej kary uniemożliwia naprawę błędu. Można kontrargumentować, że jest to nie tyle zarzut wobec kary śmierci, ile wobec systemu karnego jako takiego. Głośny w ostatnich latach przypadek Tomasza Komendy, który spędziwszy 18 lat w więzieniu, został uniewinniony, trudno rozpatrywać w kategoriach pomyłki, której konsekwencje zostały naprawione, a kara w całości „odwołana”. Nie sposób ani przywrócić mu 18 lat wolnego życia, ani usunąć śladu po pobycie w więzieniu w jego duszy i cienia, jaki położył on na resztę jego życia. Niewinna śmierć z kolei wiąże się z wieloma elementami organizmu społecznego, na które przystajemy. Dopuszczenie ruchu samochodowego, choćby, wiąże się z dziesiątkami ofiar śmiertelnych tygodniowo w samej tylko Polsce. Godzimy się jednak na ten koszt w imię dobra wyższego. W przypadku instytucji kary głównej tym dobrem jest rzecz niebagatelna: ład moralny i prawny (a przy okazji, za sprawą funkcji prewencyjnej, bezpieczeństwo i życie potencjalnych ofiar).

¹⁶⁹ Kwestia stanowiska Kanta w sprawie kary głównej posiada bogatą literaturę przedmiotu. Zob. np. P. Bartula, „Kant i kara śmierci”, [w:] *Kant wobec problemów współczesnego świata*, red. J. Miklaszewska, P. Spryszak, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006, s. 153-163.

Wolniewicz natomiast odpowiada na ten zarzut w bardziej subtelny sposób. Uznaje mianowicie pomyłki sądowe w przypadkach zagrożonych karą śmierci za skrajnie nieprawdopodobne w dobie skuteczności cywilizowanych standardów przewodu sądowego. Abolicjoniści, zdaniem filozofa, nie są w stanie wskazać ani jednego przypadku takiej tragicznej w skutkach pomyłki przy zasądzaniu wyroków śmierci w najnowszej historii sądownictwa¹⁷⁰. Nie statystyka jest tu jednak istotna, ale zasady sprawiedliwości. Za stosowaniem kary głównej mimo perspektywy potencjalnych pomyłek sądowych przemawia logika tzw. „imperatywu kategorycznego”, który zajmuje centralną rolę w etyce systemu Kanta. Wobec delikatnej konstrukcji imperatywu Wolniewicz podkreśla, że niczego on nie nakazuje, ale za to czegoś zabrania i na coś przyzwala:

Zakaz jest połową jego treści, drugą jest przyzwolenie. Oto pełne sformułowanie tego imperatywu: jeżeli uznaję, że nie byłoby złe, gdyby maksyma mego czynu stała się regułą powszechną, to wolno mi to uczynić; a jeżeli nie uznaję, to nie wolno (...) Tak np. wolno mi kraść, jeżeli uznaję, że nie byłoby złe, gdyby wszyscy kradli – i gdybym wobec tego sam był stale okradany. Jeżeli zaś tego nie uznaję, to nie wolno.¹⁷¹

A zatem: czy rygorystycznie wolno zaakceptować możliwość pomyłki sądowej (a więc popierać mimo tej możliwości istnienie kary śmierci)? To zależy od tego, czy uznaje on, że dobrze by było, gdyby zaakceptował ją każdy. „(...) [To] drugie rzeczywiście akceptuję”¹⁷² – stwierdza Wolniewicz. (Zatem akceptuje możliwość pomyłki na serio, bo również wobec siebie i jego bliskich)¹⁷³. Innymi słowy: wystawiamy innych na ryzyko pomyłki o tyle, o ile wystawiamy się na nie sami. W ramach imperatywu w wersji unowocześnionej przez Rawlsa powiedzielibyśmy, że ustalamy zasady sprawiedliwości „za zasłoną niewiedzy” (nie wiemy bowiem, jakie konsekwencje będą miały wobec nas samych)¹⁷⁴.

3.6. Kompromis

Ostatecznie, jak zauważa Wolniewicz, w sporze o stosowanie kary głównej porozumienie teoretyczne nie jest możliwe. Ścierające się w nim frakcje (podobnie jak w przypadku aborcji) wyrażają swego rodzaju postawę religijną, i nieprzejednaną. Są to różne, sprzeczne wzajemnie wiary czy światopoglądy, obejmujące odmienne poglądy na świat, na

¹⁷⁰ Por. B. Wolniewicz, *Filozofia...*, t. II, *op. cit.*, s. 215, 216. Wolniewicz powołuje się tutaj na badania Josepha W. Bishopa Jr. z Uniwersytetu Yale, prowadzone na obszarze USA.

¹⁷¹ *Ibid.*, s. 222.

¹⁷² *Ibid.*

¹⁷³ Por. *ibid.*, s. 223.

¹⁷⁴ Por. J. Rawls: *Teoria sprawiedliwości* [1971], Warszawa 1994, *passim*. Cyt. za: B. Wolniewicz, *Filozofia...*, t. II, *op. cit.*, s.216.

naturę ludzką i system wartości. Przypadek polskich debat wokół dylematu aborcji poucza jednak, że być może da się również w sprawie kary głównej wypracować rozsądny kompromis prawny pomiędzy dyskutującymi stronami (autor podaje przykład takiego praktycznego kompromisu: choćby jedna egzekucja na 10 lat)¹⁷⁵. Póki co jednak jesteśmy świadkami przeobrażeń rzeczywistości społecznej przede wszystkim w jednym kierunku – coraz pełniejszej realizacji planów konstruowanych przez lewicowych i liberalnych architektów, bez reszty przesiąkniętych aksjologią skoncentrowaną wokół ideałów utilitaryzmu, laickiego humanizmu, melioryzmu, empiryzmu antropologicznego i naturalizmu. Musi to doprowadzić do narastania zbrodni, społecznego poczucia niesprawiedliwości oraz do masowego buntu.

¹⁷⁵ Por. *ibid.*, s. 220.

IV. Eutanazja

1. Samobójstwo

Powiada Wolniewicz:

Życie ma wartość, dopóki ma sens; a ma sens, dopóki czemuś służy – dopóki staje się przez nie coś dobrego. Dogorywanie w męce nie służy niczemu. Trzeba je zatem przeciąć – i im prędzej, tym lepiej.¹⁷⁶

W poglądzie na problem eutanazji Wolniewicz idzie za stanowiskiem Elzenberga, który w *Kłopot z istnieniem*¹⁷⁷ pisze wszak nie tyle o niej, czyli o pomaganiu w umieraniu, co o samobójstwie. Chodzi jednak o moralną ocenę samej decyzji odebrania sobie samemu życia. Elzenberg deklaruje życzliwy stosunek do samobójstwa. To zawsze dostępna człowiekowi „ostatnia linia obrony”¹⁷⁸, gwarantująca uniknięcie przekroczenia granicy upokorzenia, od którego wolelibyśmy śmierć. Świadomość tej drogi ucieczki czyni życie „spokojniejszym, ale i wiele piękniejszym”¹⁷⁹. Odrzuca on zarzut tchórzostwa, jaki czyni się samobójczym aktom, wymagają one bowiem nie lada odwagi. Nie zgadza się też, że jest to uchylanie się od obowiązków społecznych: „człowieka przynależnego do społeczeństwa wiążą obowiązki społeczne; ale sama przynależność do społeczeństwa nie jest obowiązkiem społecznym”¹⁸⁰. Poza sytuacjami wyjątkowymi (np. gdy ktoś jest całkowicie zdany na naszą tylko pomoc) nie jest słuszne żądanie, by powstrzymać się od samobójstwa, żeby nie krzywdzić innych. Jest ono, powiada Elzenberg, niemniej egoistyczne niż „przez zdarzenia wymuszona wola odejścia”¹⁸¹. Według Wolniewicza natomiast eutanazja jest szczególnym przypadkiem samobójstwa. „Podstawmy więc tam jedno za drugie [eutanazję za samobójstwo – przyp. KB]”¹⁸² – proponuje. Argumentacja Elzenberga wówczas pozostaje w mocy, choć zrównywaniu tych dwóch aktów filozof się sprzeciwia. Nie tylko dlatego że eutanazja miałaby dotyczyć jedynie ludzi stojących już nad grobem. Nie dlatego też, że skrócenie życia, inaczej niż w przypadku samobójstwa, nie byłoby jej celem jedynym ani

¹⁷⁶ B. Wolniewicz, *Filozofia...*, t. III, *op. cit.*, s. 199.

¹⁷⁷ Zob. H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem: aforyzmy w porządku czasu*, oprac. nauk. M. Woroniecki, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994.

¹⁷⁸ *Ibid.*, s. 196.

¹⁷⁹ *Ibid.*

¹⁸⁰ *Ibid.*, s. 175.

¹⁸¹ *Ibid.*, s. 176.

¹⁸² B. Wolniewicz, *Filozofia...*, t. II, *op. cit.*, s. 235.

głównym. (Jej sensem nie jest przerwanie życia, ale skrócenie bezsensownego umierania w udrękach¹⁸³). Wolniewicz podnosi jeszcze jedną istotną różnicę:

Gdy [eutanazji – przyp. KB] dokonuje się wśród bliskich, odjęte jej zostaje to, co w samobójstwie najbardziej niesamowite: absolutna samotność samobójcy w tej chwili ostatecznej. Jest wprawdzie tak, jak głosi tytuł znanej powieści Fallady: „każdy umiera z osobna sam” (...) Samotność metafizyczna nie musi być jednak wzmacniana jeszcze samotnością społeczną.¹⁸⁴

Okołowski dodatkowo zwraca uwagę, że samobójstwo charakteryzuje się również grozą „zbędnej brutalności, niepewności rezultatu, a także poniewierania się zwłok”¹⁸⁵. Eutanazji zwykle to nie dotyczy. O ile odmienne cele tych dwóch aktów stanowią różnicę gatunkową (łac. *differentia specifica*), o tyle pozostałe wymienione cechy są dla samobójstwa akcydentalne i stanowią różnicę empiryczną; są statystycznie częste dla samobójstwa (bywają samobójstwa zbiorowe), ale rzadkie dla eutanazji¹⁸⁶.

2. Typologia eutanazji

Termin „eutanazja” wywodzi się z greki i pierwotnie oznaczał „dobrą, łagodną śmierć” (*eu* – dobry, *thanatos* – śmierć). Jej przeciwieństwem miałyby być śmierć ciężka, która wieńczy długotrwałą bolesną chorobę. W istocie chodzi o śmierć lżejszą zamiast cięższej. Obecnie zakres semantyczny „eutanazji” rozciąga się bardzo szeroko. Wolniewicz dokonuje zatem wstępnego rozróżnienia odmiennych jego znaczeń, wskazując, który rodzaj eutanazji ma na myśli w swoich deklaracjach¹⁸⁷. Otóż można podzielić ją na wyzwolenczą (skrącanie życia cierpiącemu w agonii) oraz eksterminacyjną (likwidowanie określonych kategorii ludzi, np. niepełnosprawnych w III Rzeszy czy starożytnej Sparcie). Tę drugą odrzuca się tu jako w całości niedopuszczalną¹⁸⁸. Jest inne rozróżnienie, ze strony Kościoła: na eutanazję „bierną” i „czynną”. Zakłada ono, jakoby bierna (zaniechanie tzw. uporczywej terapii) miałyby być z jakiegoś powodu lepsza (brak intencji zadania śmierci). Ta jednak w praktyce może przecież stanowić akt sadyzmu, np. odłączenie sztucznego płuca skutkuje konaniem

¹⁸³ Por. P. Okołowski, *Filozofia...*, *op. cit.*, s. 353. Okołowski przywołuje również słowa Seneki: „Bardzo wielka to bowiem różnica, czy ktoś przedłuża swoje życie, czy swoje konanie”, Seneka, *Listy moralne do Lucylusza*, tłum. W. Kornatowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 185 (ks. VI, LVIII, 33), za: P. Okołowski, *Filozofia...*, *op. cit.*, s. 348. Bez straty logicznej można za „przedłuża” podstawić „skraca” – zwraca uwagę uczeń Wolniewicza.

¹⁸⁴ B. Wolniewicz, *Filozofia...*, t. IV, *op. cit.*, s. 213.

¹⁸⁵ P. Okołowski, *Filozofia...*, *op. cit.*, s. 353.

¹⁸⁶ Por. *ibid.*, s. 355-356.

¹⁸⁷ Por. B. Wolniewicz, *Filozofia...*, t. IV, *op. cit.*, s. 233, 234; *ibid.*, t. III, s. 190.

¹⁸⁸ Por. P. Okołowski, *Antropologia...*, *op. cit.*

w mękach duszącego się pacjenta. Eutanazja czynna zaś może stanowić wyraz sprzeciwu wobec sadyzmu. Rozróżnienie więc, jako aksjologicznie co najmniej koślawe i jałowe¹⁸⁹, zostaje przez Wolniewicza odrzucone. W sporze chodzi więc tylko o eutanazję wyzwolenczą, rozumianą jako łagodniejsze umieranie. Filozof proponuje podzielić taką eutanazję na przypadki jasno wyróżnione¹⁹⁰. Posługuje się trzema kryteriami: stan zdrowia człowieka sponiewieranego chorobą (chory beznadziejnie lub śmiertelnie), stan umysłu (świadomy lub nieświadomy) oraz podmiot zabiegu (eutanazja własna lub cudza – bo inna jest ich ocena). Powstaje typologia, którą autor nazywa „cmentarzem logicznym”¹⁹¹ (patrz tab. 2.).

Eutanazja:	przytomnych		nieprzytomnych
chorych śmiertelnie	A	B	C
chorych beznadziejnie	D	E	F
	własna	cudza	cudza

Tab. 2. Typologia eutanazji („cmentarz logiczny”)

Wolniewicz gotów jest bezwarunkowo przyzwolić tylko na ten przypadek eutanazji, który wiąże się z uśmierceniem konającego za jego przytomną zgodą (w wyniku jego decyzji), czyli w polach A oraz B powyższej tabeli. Chodzi więc o chorego, który znajduje się w stanie agonalnym i – w pełni świadomy swojej sytuacji – jasno artykułuje wolę skrócenia dręczącego go cierpienia. W sensie prawnym zaś chodzi o to, żeby „udzielający pomocy konającemu i na jego wezwanie nie byli karani”¹⁹². Pozostałe przypadki, również warte uwagi, są bardziej skomplikowane, co do zastosowania pomocy. Bez rozstrzygnięcia tych dwóch jednak (A i B), powiada filozof, nie sposób rozważać pozostałych.

3. Argument z autonomii osoby ludzkiej

Jak podkreśla Wolniewicz, eutanazja typu A i B, jeśli tylko dokonywana jest zgodnie z wyraźną wolą chorego, jest zabiegiem co najmniej neutralnym pod względem etycznym, a niekiedy powinnym. Wynika to z idei wolności wyboru swego losu, traktowanej jako ogólna

¹⁸⁹ A czasami celowo fałszujące rzeczywistość.

¹⁹⁰ Por. B. Wolniewicz, *Filozofia...*, t. II, *op. cit.*, s. 234.

¹⁹¹ Określenie „cmentarz logiczny” za: P. Okołowski, *Antropologia...*, *op. cit.* Oryginalnie pola „cmentarza” Wolniewicz oznacza cyframi (od 1 do 6) – nie literami, jak przyjąłem tutaj.

¹⁹² P. Okołowski, *Filozofia...*, *op. cit.*, s. 358.

metazasada filozoficzna. Argument ten określić można – posługując się terminologią kantyzmu – „argumentem z autonomii osoby”.

Sprawa eutanazji jest moralnie czysta. Nikogo się tam do niczego nie namawia, nie nakłania, ani tym bardziej nie przymusza: każdy rozstrzyga sam za siebie – i tylko za siebie – w swoim własnym sercu i sumieniu, nie wyrządzając tym nikomu żadnej szkody ani krzywdy. To jej przeciwnicy chcą rozstrzygać za innych, jak mają umierać; a jeśli trzeba, to i siłą narzucić im swój sąd¹⁹³

– wyjaśnia autor. Aprobuję więc zarówno prawną, jak i moralną dopuszczalność eutanazji A i B. W takim dobrowolnym i świadomym akcie symbolicznie wyraża się ludzka racjonalność, kulminująca w akcie zwycięstwa tego duchowego elementu natury człowieka (rozuemu) nad jej fizykalno-biologiczną częścią. Istotnym składnikiem tej ostatniej jest bowiem instynkt samozachowawczy, który broni się przed zakończeniem życia bez względu na wszystko¹⁹⁴. Ową rozumność eutanazyjnej drogi odchodzenia z tego świata Wolniewicz podkreśla wielokrotnie. Zwraca uwagę, że sposób, w jaki starzeją się i umierają poszczególne osobniki dowolnego gatunku, jest obojętny dla jego przetrwania. Wyjęci pod tym względem poza nawias mechanizmów doboru naturalnego umieramy więc – jak się wyraża – „byle jak”. Tu z odsieczą może przyjść nam właśnie rozum. Czytamy:

Starzy i chorzy są biologicznie zbędni i przyroda o los ich się nie troszczy. Ale przecież może to robić sam człowiek. Eutanazja jest 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 woleli.¹⁹⁵

4. Argument z miłosierdzia (humanitaryzmu)

Po drugie, powiada Wolniewicz:

Dobija się zdychające konie i psy, idąc za najbardziej ludzkim odruchem: za odruchem współczucia. To on ustanawia nasze człowieczeństwo: „bo to przecież istota czująca”. – A człowiek to nie istota czująca? Wobec niego współczucie nie działa?¹⁹⁶

Autor wskazuje tym na inny argument za legalnością eutanazji. Wiąże się on z wywołanym chorobą bólem, niemożliwym do zniesienia ani wyeliminowania. Argument z miłosierdzia wobec konających stosował kiedyś również Kościół, wyrażając zgodę na praktykę mizerykordii. Mizerykordia (łac. *miser cordia* – miłosierdzie) to nazwa krótkiego,

¹⁹³ B. Wolniewicz, *Filozofia...*, t. II, *op. cit.*, s. 235, 236.

¹⁹⁴ Por. *ibid.*, t. III, s. 190, 191.

¹⁹⁵ *Ibid.*, t. II, s. 246.

¹⁹⁶ *Ibid.*, s. 237.

wąskiego sztyletu, którym obowiązkowo dobijano konającego na polu walki (również przeciwnika). Zdaniem Wolniewicza, sytuacje domagające się eutanazji są analogiczne, i Kościół powinien zająć wobec nich podobne stanowisko. Eutanazja okazuje się bowiem w pełni uprawnionym pod względem etycznym rozwiązaniem, pozwalającym oszczędzić umierającemu bezsensownego, niehumanitarnego cierpienia i upokorzeń. Chodzi tutaj zarówno o zjawisko bólu fizycznego, jak i duchowego. Ten drugi wynika z pozbawienia człowieka samodzielnej zdolności wykonywania podstawowych, naturalnych czynności oraz z zadawania cierpienia współczującym najbliższymi. Powiada autor:

Cierpieć strasznie i tą swoją udęką zadawać jeszcze wielkie cierpienie drugim – i to tym właśnie, co najsilniej z nami współczują a nie pomóc nie mogą – to jest już tylko fizyczna i moralna okropność. Takie cierpienie jest moralnie bez wartości, gdyż ujawnia jedynie bezsens ludzkiego istnienia doprowadzony do swej ostatniej granicy. Jedyną sensowną rzeczą, jaką można wtedy jeszcze zrobić, to skrócić je śmiercią.¹⁹⁷

Wolniewicz powołuje się też na stanowisko Tadeusza Kotarbińskiego. Ten zaś zwraca uwagę, że eutanazja pozwala nie tylko uniknąć cierpienia pojawiającego się w procesie umierania, ale i udreki związanej ze świadomym oczekiwaniem na ten brutalny akt jeszcze w ciągu zwyczajnego biegu życia. Czytamy:

Ludzie boją się nie tyle śmierci, co umierania. Uwolnić człowieka od tego lęku byłoby czynem wysoce dobroczynnym. Okazałoby się wtedy, w jak wysokim stopniu można pogodzić myślenie o własnej przyszłości zależy od uporania się z tą zmurą.¹⁹⁸

Rozumność i śmiertelność są tu dwoma kluczowymi cechami człowieka. Razem składają się na jego starożytną definicję (stwórz rozumny i śmiertelny). Ich iloczyn logiczny odróżnia go z jednej strony od zwierząt (śmiertelnych, ale bezrozumnych), a z drugiej strony

¹⁹⁷ *Ibid.*

¹⁹⁸ A przed tymi słowami Kotarbiński mówi tak: „Ale w tych granicach i pod tym warunkiem niechaj mu wolno będzie robić ze sobą, co zechce, nawet odebrać sobie życie, jeśli to będzie dla niego złem najmniejszym z możliwych, wedle własnego rozeznania. I niechby wtedy nie potrzebował ani >>palić sobie w łeb<<, jak to się mówi, ani rzucać się pod pociąg, ani wieszać się na powrozie, ani w inny sposób brutalnie się ze sobą obchodzić. Dojrzeć od lat problem eutanazji w ogóle, a eutanazji dobrowolnej w szczególności. Nie tylko nie przeszkadzać bezwzględnie i wszelkimi sposobami osobom, które po rozumnym namyśle chcą przyspieszyć koniec własnego bytu i wyzwolić się z nieuchronnej udreki, lecz przeciwnie, okazać im w tej mierze życzliwą pomoc prawną i techniczną. Niechże nauczy nas wszystkich medycyna, jak to robić, a ponoć można to robić nie tylko bez męczarni, lecz nawet z poczuciem euforii. Nadzwyczaj to ważna dla walki z nieszczęściem umiejętność, tym ważniejsza, że dojrzeć również przeświadczenie, iż dobrowolne umyślne zakończenie własnego życia w warunkach eutanazji zdobędzie sobie uznanie jako forma końca najbardziej godna ludzi rozumnych, bez porównania rozumniejsza niż oczekiwanie na brutalny zwykły akt ze strony czy to przyrody, czy przypadku, czy wreszcie bliźnich działających nie w naszym, lecz własnym interesie (...)”, cyt. za: *ibid.*, t. I, op. cit., s. 301, 302. Gdy chodzi o ogólne założenia filozoficzne, argumentacje Wolniewicza i Kotarbińskiego są, przynajmniej do pewnego stopnia, izomorficzne wobec siebie. Co więcej, Kotarbiński wypowiadał się też na temat samobójstwa – w duchu przyzwalającym, choć ostrożnie. Por. *ibid.*

od bogów (rozumnych, ale nieśmiertelnych). Czyni go przy tym postacią z gruntu tragiczną. Wciąż kipiący w nim pęd życia, który w niepohamowany sposób zwraca go ku choćby najbardziej przyziemnej przyszłości, będąc motorem jego rozwoju i dynamicznych działań, „musi się nieuchronnie roztrzaskać o barierę, za którą żadnego jutra już nie będzie. (...) Po co więc i w imię czego powiększać jeszcze ów tragizm, nie dopuszczając by zderzenie było choć trochę mniej twarde i brutalne?”¹⁹⁹.

5. Człowiek „dopchnięty do ściany”

Eutanazja była przez całą historię ludzkości dramatem życia indywidualnego. Do niedawna. Natomiast bezprecedensowy rozwój nowoczesnych technologii medycznych stworzył sytuację nowego typu, nieznaną nigdy wcześniej²⁰⁰. W ciągu jednego stulecia średnia długość życia ludzkiego podwoiła się dwukrotnie (z lat 40 do 80). Żyjąc ponad 80 lat (przy maksimum wyznaczonym genetycznie: około 120) wpadamy w „matnię nieuchronnego rozpadu”²⁰¹. Medycyna zajmuje się wówczas w istocie „leczeniem śmierci”. Sytuacja ta, wywołana ciśnieniem technologicznym, określana bywa „dopchnięciem ludzi do ściany” (ich wytrzymałości materiałowej). Dziś eutanazja stała się więc również dramatem życia zbiorowego: zjawiskiem w skali masowej. Przyczyną jest radykalna zmiana warunków życia, a nie – jak mogłoby się wydawać – kryzys tradycyjnej obyczajności.

Zdaniem Wolniewicza, stopniowa zgoda na legalizację eutanazji będzie nieuniknioną konsekwencją tego przewrotu technologicznego. Towarzyszy mu zmiana dominującej w skali społecznej postawy wobec fenomenu śmierci²⁰². Jest to jedynie kwestia czasu – najwyżej ok. 30 lat²⁰³. Idea legalizacji eutanazji jest reakcją ludzkości na tę sytuację, którą Stanisław Lem nazywał inwazją biotechnologii w ludzkie ciało. Píše Wolniewicz:

W świecie dokonuje się olbrzymia rewolucja. Jest nią – jak mówi Stanisław Lem – inwazja biotechnologii w ciało ludzkie. Ta inwazja przebuduje cały nasz sposób myślenia, zmieni nasz stosunek do własnego ciała,

¹⁹⁹ *Ibid.*, s. 247.

²⁰⁰ Por. P. Okołowski, *Antropologia...*, *op. cit.*

²⁰¹ *Ibid.*

²⁰² W tym kontekście Joanna Smakulska dodaje: „(...) 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 sensu”, J. Smakulska, *Bogusława...*, *op. cit.*, s. 44. W kwestii wyznaczenia owej ostatecznej granicy bardzo ważne jest zapożyczone z arystotelizmu pojęcie „entelechii”, identyfikowane w ujęciu Wolniewicza z chrześcijańską kategorią „duszy”, a oznaczające zasadę życia tkwiącą w organizmie. Zniknięcie entelechii jest równoznaczne z zakończeniem istnienia człowieka jako całości.

²⁰³ Por. B. Wolniewicz, *Filozofia...*, t. III, *op. cit.*, s. 190.

do życia i śmierci. Ruch na rzecz zalegalizowania eutanazji jest jej następstwem: pierwszą poważną reakcją ludzkości na tę inwazję.²⁰⁴

Według Wolniewicza Kościół katolicki, będący ostoją tradycyjnego pojmowania końca ludzkiego życia, z czasem złagodzi swoje nieprzejednane stanowisko. Za zwiastun nadchodzącej zmiany opinii struktur Kościoła (a jednocześnie wyraz słabości i niekonsekwencji jego władz) filozof uznawał znane stanowisko Magisterium. Zezwala ono na odstępianie w określonych sytuacjach od prowadzenia tzw. uporczywej terapii²⁰⁵. Zmiana jest zresztą nieuchronna. Stwierdza filozof:

Na dalszą metę religijne potępienia eutanazji na nic się nie zdadzą. Chcą bowiem stawać w poprzek czemuś, co nadchodzi niepowstrzymanie jako nowa religia przyszłości. Jeżeli nie zakorzeni się ona w samym chrześcijaństwie, nadając mu postać nową i co najmniej tak odmienną jak Nowy Testament od Starego, to wyrośnie obok niego, wbrew niemu i przeciw niemu²⁰⁶.

6. Argumenty przeciw eutanazji

Argumentacja przeciwników eutanazji jest złożona, a przez to logicznie słaba. Składa się na nią różnorodność argumentów, które w pojedynkę nie mają nawet wystarczającej mocy psychologicznej²⁰⁷. (Kiedy jest dobry argument, nie trzeba podawać innych; za eutanazją podaje się tylko dwa, ale silne). Zinstytucjonalizowany ruch przeciwko eutanazji Wolniewicz postrzega jako uwarunkowany głównie tradycyjnymi przesłankami religijnymi, zamiast wpływających z racjonalnej, krytycznej refleksji²⁰⁸. Podszty jest ten opór strachem przed uświadomieniem sobie własnej śmiertelności. Eutanazja bowiem, choć ma złagodzić bólaczki towarzyszące procesowi umierania, jednocześnie ujawnia tragizm ludzkiego istnienia nieuchronnie prowadzącego do swej ostatecznej granicy, jaką na horyzoncie biologicznej egzystencji stanowi moment śmierci. Mówi się o tym tak:

[Groza życia] wyziera z każdego samobójstwa i 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. Na tym poziomie ujawnia się rzeczywisty, ukryty związek eutanazji z religią.²⁰⁹

²⁰⁴ *Idem*, Z. Musiał, *Ksenofobia...*, *op. cit.*, s. 163, 164.

²⁰⁵ Por. B. Wolniewicz, *Filozofia...*, t. II, *op. cit.*, s. 244; *ibid.*, t. IV, s. 212.

²⁰⁶ *Ibid.*, s. 237.

²⁰⁷ „Wysuwane przeciw niej [eutanazji] argumenty są paralogizmami, za którymi kryje się małoduszność lub doktrynerstwo”, *ibid.*, t. III, s. 190.

²⁰⁸ Por. *ibid.*, s. 193. Wyjątkowo silny ośrodek oporu wobec legalizacji eutanazji stanowi środowisko lekarskie, co Wolniewicz konstatował z niezadowolaniem.

²⁰⁹ *Ibid.*, t. II, s. 241. Por. także *ibid.*, t. IV, s. 214.

Podstawiając znów eutanazję w miejsce samobójstwa do słów Elzenberga, Wolniewicz obrazowo wyjaśnia, że „[eutanazja] wśród zaspokojonych życiowo, to jak żebrak w cukierni: przypomina nie w porę o innej, mniej słodkiej rzeczywistości”²¹⁰.

Idący za Wolniewiczem Okołowski, zbierając jego rozrzucone uwagi, wskazuje, że różnorodność racji wysuwanych przez przeciwników eutanazji można pogrupować²¹¹. Niektóre ich typy zalicza do kategorii niepoważnych. Należy do nich argument **(a)** „z woli Bożej” (religijny). Polega on na stwierdzeniu, że „tylko Bóg daje życie i on tylko może je odebrać”. (W domyśle: człowiek go nie daje i odebrać nie może). To fallacja (błąd logiczny), tkwi bowiem w tym rozumowaniu ekwiwokacja. Określenia „daje” oraz „odbiera” występują w różnych zakresach, a argument jest skonstruowany tak, jakby wszystko było jednoznaczne. W „dawaniu” nie chodzi tu o poczęcie, ale o podtrzymywanie życia. Czy zatem człowiek nie może go podtrzymywać zabiegami medycznymi wbrew woli Boga? Według szafujących tym argumentem to Bóg podtrzymuje życie, ale rękoma ludzi (stosującymi zwykle leczenie czy aparaturę ratowniczą). Jednak, jak się okazuje, odebrać już rękami ludzi (odłączających aparaturę bądź podających truciznę) Bóg by nie mógł. Nie ma uzasadnienia dla takiego asymetrycznego stanowiska: ani w Piśmie Świętym, ani w tradycji Kościoła – stwierdza uczeń Wolniewicza.

Niepoważny jest też argument **(b)** „ze śmierci naturalnej”. Nakazuje się w nim wytrwanie w bólu do momentu jej nastania. „Śmierci naturalnej” jednak w tradycyjnym sensie (trwałe ustanie krążenia krwi) już w praktyce medycznej nie ma. Nie wiadomo też, czym miałyby ona być w dobie coraz skuteczniejszego jej „odsuwania przez nowoczesną medycynę: przez antybiotyki, chemioterapie, napromieniowania, protezowania, zabiegi chirurgiczne, z przeszczepami włącznie”²¹². Nowa definicja śmierci w medycynie to ustanie funkcji pnia mózgu. Ustanowiona została, zdaniem Wolniewicza i Okołowskiego, w celach transplantacyjnych (bez sprzeciwu Kościoła). To odejście od „śmierci naturalnej” powinno być więc konsekwentnie dopuszczone także w przypadku eutanazji (lub przynajmniej odrzucone w obydwu)²¹³.

Trzecim przykładowym argumentem niepoważnym jest **(c)** ten „z nadużyć”. Chodzi, rzecz jasna, o niebezpieczeństwo nadużyć ze strony lekarzy bądź członków rodziny chorego,

²¹⁰ *Ibid.*, t. II, s. 235.

²¹¹ Por. P. Okołowski, *Antropologia...*, *op. cit.*

²¹² *Idem*, *Filozofia...*, *op. cit.*, s. 358.

²¹³ Por. *ibid.*, s. 359.

jakie może stwarzać możliwość legalnego skracania życia konających. Otóż nadużycia zdarzają się przecież wszędzie, we wszystkich dziedzinach ludzkiej aktywności. Nadużyć można dosłownie wszystkiego, choćby posłużyć się nożem kuchennym do dokonania morderstwa. Nikt rozsądny nie domaga się jednak z tego powodu wycofania z użycia ostrych przedmiotów. Czytamy u Wolniewicza:

Nie ma wątpliwości, że prawo do eutanazji może być nadużyte i pewnie będzie – ale cóż z tego? Nadużywane są wszelkie prawa i urządzenia ludzkie: wolność słowa przez demagogów i nihilistów, samoloty pasażerskie przez terrorystów, prawo do zrzeczeń religijnych przez spryciarzy i oszustów.²¹⁴

To nie powód, by te prawa i wynalazki likwidować, a jedynie by usiłować dostępnymi środkami nadużycia ograniczać (instalując odpowiednie mechanizmy w porządku normatywnym). Jasne jest, że w przypadku eutanazji należy być czujnym – w zakresie wiarygodnej diagnozy medycznej i potwierdzenia woli konającego. Wolniewicz zauważa z przekąsem, że znacznie bardziej obciążona pod względem zagrożeń est transplantologia (zwłaszcza przy obowiązującej w Polsce „domniemanej zgodzie” na pobieranie narządów *ex mortuo*). Nie słyhać tu jednak głosów krytyki ze strony środowisk uwrażliwionych na potencjalne niebezpieczeństwa²¹⁵.

Kolejny argument naiwny czy bezmyślny mówi **(d)** „o dystynkcji wobec zwierząt”.²¹⁶ Odnosi się on do argumentu „z miłosierdzia”, wysuwanego za legalnością eutanazji. Ten powiada: nie jest sprawą budzącą wątpliwości dobijanie konającego zwierzęcia i nie ma powodu, by sumienie podpowiadało co innego w przypadku umierających w męczarniach ludzi (wszak to też istoty czujące). Odpowiedź przeciwników eutanazji wskazuje zaś na dystynkcję (zasadną metafizycznie różnicę): człowiek ma duszę, zwierzę nie – dlatego sytuacja miałyby być inna. Skoro jednak człowiek ma duszę, to umierając, może cierpieć bardziej: dochodzi udręka duchowa. To argument za eutanazją, nie przeciw. Ponadto dusza to wola – co więc, kiedy trzeba ją łamać? A jeśli mielibyśmy brać pod uwagę przekonanie o nieśmiertelności duszy – tym bardziej. Eutanazja nie jest wówczas aktem ostatecznym, a jedynie skróceniem cierpienia u końca życia cielesnego przed życiem wiecznym po śmierci.

Argumenty, które - według ucznia Wolniewicza - należy traktować serio, są trzy. Wszystkie „z nieufności”: do medycyny, do konających i do „bliźnich”.

²¹⁴ B. Wolniewicz, *Filozofia...*, t. III, *op. cit.*, s. 194.

²¹⁵ Por. *ibid.*

²¹⁶ Tak można by umownie nazwać typ argumentacji wyróżniony przez Okołowskiego.

A/ Argument „z nieufności do medycyny” głosi, że należy wstrzymać się ze zmianą stosunku do eutanazji (na przyzwalający). Medycyna bowiem nie powiedziała jeszcze ostatniego słowa. Niebawem coś poradzi na ten problem bez konieczności skracania życia. Nie mówi się tu o powstrzymaniu stanu agonii – ten prędzej czy później musi nadejść. Odwraca się od niego uwagę, skupiając się na technikach uśmierzania bólu. Tymczasem medycyna czyni postępy, ale głównie w przedłużaniu do granic możliwości długości osobniczego życia. Problem więc powiększa. Zawsze znajdą się tacy, którym usunąć bólu umierania nie sposób. Wolniewicz mówi o tym tak:

Lekarze często twierdzą, że tzw. opieka paliatywna czyni problem eutanazji nieaktualnym: zapewnia ona rzekomo – mówiąc ich dziwnie nieestosownym językiem – „pełny komfort umierania”. Wystarczy zajrzeć do książki dwojga znawców przedmiotu, dr Roberta Twycrossa i dr Sylwii Lack „Terapeutyka w terminalnej fazie raka” (Oxford 1984), by się przekonać, że to propagandowy fałsz.²¹⁷

Okołowski zaś wskazuje, że współczesne podręczniki medycyny paliatywnej mówią o granicy, jaką ma zwalczanie bólu²¹⁸. Optymiści mówią o 1 procencie, a pesymiści o 5 procentach skazanych na cierpienie mimo najlepszych starań lekarzy. (Występuje np. zjawisko tolerancji na morfinę, której większe dawki byłyby już śmiertelne). Eutanazji domaga się sytuacja tych właśnie przypadków, na co zwraca uwagę Wolniewicz:

Zwolennikom legalizacji [eutanazji] chodzi bowiem wyłącznie o te właśnie przypadki – im mniej liczne, tym oczywiście lepiej – w których go [bólu] zlikwidować nie można (...)²¹⁹

Dodaje też trzeźwo, że możliwości techniczne medycyny nie są tożsame z wydolnością systemu, który je stosuje:

(...) opieka ta jest z reguły marna, i (...) nigdy doskonałą dla wszystkich nie będzie. Nie starczy ni woli, ni środków. I znowu umierającemu pozostaje tylko wycie.²²⁰

B/ Argument „z nieufności do konających” głosi, że „konającym ból odbiera rozum. Domagając się eutanazji, nie wiedzą oni więc, co mówią”. Otóż rzeczą naturalną i zrozumiałą jest fakt, że do eutanazji cudzej podchodzimy z większą ostrożnością niż do własnej. Swoje motywy i decyzje bowiem dobrze znamy. Przeciwnicy eutanazji idą tutaj jednak nazbyt daleko – utrzymując, że cudze motywy są fałszywie artykułowane, zatem

²¹⁷ *Ibid.*, t. III, s. 184.

²¹⁸ Por. P. Okołowski, *Antropologia...*, *op. cit.*

²¹⁹ B. Wolniewicz, *Filozofia...*, t. III, *op. cit.*, s. 184.

²²⁰ *Ibid.*, s. 195.

znamy je lepiej niż osoby im ulegające. W odpowiedzi na ten typ argumentacji Okołowski ukuł nawet „sylogizm sadysty”, który ujawnia jej absurdalność²²¹. Przytoczony argument „z nieufności” można bowiem przedstawić jako schemat następującego wnioskowania:

przesłanka **P1**: każdy, kto straszliwie cierpi, jest niepoczytalny;

przesłanka **P2**: każdy niepoczytalny winien być ubezwłasnowolniony;

wniosek **W**: każdy kto straszliwie cierpi, winien być ubezwłasnowolniony.

Symbolicznie: **P1** $\square$ **P2** $\square$ **W**.

Wniosek jest jawnym absurdem, ale Okołowski uzasadnia to jeszcze merytorycznie. Formalnie bowiem sylogizm jest poprawny. Żeby zaś podważyć wniosek, musimy zanegować jedną z przesłanek. Sprawa jest o tyle prosta, że fałszywe są obydwie. Historia i literatura zna mnóstwo przypadków jasności umysłu w strasznych cierpieniach (choćby chrześcijańskich męczenników czy bohaterskich żołnierzy). W czasie agonii umysł ma tę przewagę w stosunku do innych chwil życia, że skupia się na jednym tylko problemie: co w tej sytuacji zrobić. Ubezwłasnowolnia się zaś nie każdego niepoczytalnego, ale tylko tych, którzy zagrażają życiu i zdrowiu innych ludzi (także własnemu, o ile da się je zachować).

C/ Argument „z nieufności do bliźnich” sprowadza się do dezawuowania wszystkich pomagających umrzeć, przypisywania im zawsze nieczemnych pobudek. Otóż eutanazja wymaga udziału, poza konającym, kogoś jeszcze. Udział może być trojakiego rodzaju: bierny (towarzyszenie w ostatnich chwilach umierającemu), półczynny (dostarczenie zastrzyku) albo czynny (zrobienie zastrzyku)²²². Powstaje pytanie: kto miałby to czynić? I pojawia się domysł, a raczej niejawny zarzut: ktoś, kto to w ogóle czyni, ma nieczne intencje.

Jedna z proponowanych odpowiedzi brzmi: pomagać umrzeć winni lekarze. Brak jednak uzasadnienia (poza niepoważnym: są zwykle pod ręką). Sam zabieg jest prymitywnie prosty – praktykowany choćby przy wymierzaniu kary śmierci w Stanach Zjednoczonych – nie wymaga specjalnej wiedzy. To zwyczajny zastrzyk z glukozą, środkiem znieczulającym i „cykutą” zatrzymującą pracę serca. Nawet dezynfekowanie miejsca nakłucia jest tu bezcelowe. Nie ma powodu, by obciążać tą odpowiedzialnością akurat lekarzy, a nie np. salowych czy nawet tramwajarzy. Lekarze zresztą składają przysięgę Hipokratesa, zgodnie z którą robić im tego nie wolno. Wolniewicz odrzuca ten pomysł z całą mocą:

²²¹ Por. P. Okołowski, *Antropologia...*, op. cit.

²²² Por. *ibid.*

Jedno można rzec od razu: koniecznym warunkiem wszelkiej eutanazyjnej liturgii jest oddzielenie aktu eutanazji od medycyny. Eutanazja nie jest zabiegiem medycznym, jak nie jest nim ostatnie namaszczenie ani pielgrzymka do Lourdes. Jest aktem z innego, wyższego porządku rzeczy, do którego medycyna bezpośrednio – tzn. w sensie wykonawstwa – mieszać się nie powinna. Lekarze bronią się przed nią, bo czują, że chce się tu zwalić na nich coś, do czego nie są powołani, ani na ogół nawet zdolni.²²³

Rola lekarzy ograniczyć się powinna do stwierdzenia, że przypadek jest terminalny. To natomiast, że są oni często przeciwnikami eutanazji jako takiej, Wolniewicz tłumaczy tak, jak sprzeciw wszystkich pozostałych – grozą życia (jako mogącego być czymś gorszym niż śmierć), która staje przed oczyma w akcie eutanazji: „Lekarze mogą być immunizowani psychicznie na grozę cudzej śmierci, ale nie na grozę samego życia”²²⁴ – zauważa. Tu przysięga Hipokratesa na którą się powołują nie ma nic do rzeczy²²⁵.

Jeszcze gorszą odpowiedzią wydaje się być ta, które proponuje przydzielić zadanie pomagania w eutanazji urzędnikom. Doświadczenie wskazuje, że bezduszny aparat biurokratyczny jest wyjątkowo podatny na nadużycia, bo skierowany głównie na jakieś urzędnicze cele, nie zaś na autonomiczne. A eutanazja to cel autonomiczny. Powiada Wolniewicz: „(...) Dobrowolną śmierć traktujemy jako akt religijny, a od religii trzeba urzędników i administrację trzymać jak najdalej”²²⁶.

Najwłaściwsza odpowiedź w postawionej kwestii jest prosta: pomóc umrzeć mogliby wyłącznie najbliżsi. Niekoniecznie członkowie rodziny. Ci mogą być podejrzani o intencje choćby spadkowe, może to być też zadanie dla nich zbyt trudne. Mogłby za to pomóc gotowy do tego przyjaciel. W każdym razie ktoś, komu *moribundus* ufa i kogo wskazuje palcem. Zmiana prawa w tej kwestii, zauważa Okołowski, sprawiłaby zapewne, że ludzie zaczęliby się troszczyć w trakcie życia o znalezienie sobie takiej osoby²²⁷.

²²³ B. Wolniewicz, *Filozofia...*, t. II, *op. cit.*, s.183.

²²⁴ *Ibid.*, s. 240, 241.

²²⁵ „Odrzucając eutanazję, lekarze powołują się chętnie na swój Kodeks etyki lekarskiej, który jej zabrania. Jest to zupełnie nieporozumienie, a czasem hipokryzja. Wszelkie bowiem >>kodeksy etyki<< – czyjekolwiek: nauczyciela, ekspedientki, sędziego, rzeźnika, pracownika nauki – stanowią *contradictiones in adiecto*, wyrażenia wewnętrznie sprzeczne. Etyka nie zna kodeksów, zna je tylko prawo. Instancją dla etyki nie są kodeksy, lecz głos sumienia oraz głos uznawanych w nim autorytetów (...) Działalność kodeksotwórcza, uprawiana dziś w sprawach etyki, jest próbą zastąpienia chwiejącej się moralności legalnością. Zgodność z głosem sumienia ma tu być zastąpiona zgodnością z literą przepisu, sumienie ma być zastąpione przepisem. Taka działalność jest jednak nie tylko bezowocna, lecz wysoce szkodliwa, bo przyspiesza proces moralnego rozpadu, który miała rzekomo powstrzymać. A przyspiesza dlatego, że prowadzi prosto do neutralizacji ludzkich sumień i zamiany ich na protezy drukowane na urzędowym papierze. Rozpętlający się dziś wszędzie etatyzm ma różne oblicza”, *ibid.*, s. 240.

²²⁶ *Ibid.*, s. 185.

²²⁷ Por. P. Okołowski, *Antropologia...*, *op. cit.*

Na tym kończą się argumenty przeciwników eutanazji. Są one po rozpatrzeniu, zdaniem Wolniewicza, pozorne; ukute, by bronić stanowiska, które wynika z czegoś zgoła innego.

7. Biolatria – faktyczny wróg eutanazji

Faktyczny korzeń postaw niechętnych wobec legalizacji eutanazji Wolniewicz widzi w tym, co zwykł określać terminem „biolatrii”. Oznacza ona bałwochwalcze nabożeństwo do samego biologicznego trwania, traktowanego jako wartość absolutna, umieszczona na najwyższej pozycji na skali dóbr. Czytamy:

Zewsząd rozbrzmiewa dziś hasło: „życie jest wartością najwyższą”. Jego sensu bliżej się nie objaśnia, jego słuszności nigdy się nie uzasadnia – traktowane jest jako nieodparta oczywistość, z jakichś jednak względów warta powtarzania w kółko.²²⁸

Skoro zaś życie jest wartością najwyższą, to najgorszym nieszczęściem, jakie może dotknąć człowieka, staje się śmierć. Należy więc przedłużać życie wszelkimi środkami i za wszelką cenę²²⁹. Nie zadaje się przy tym pytania, czyje to życie ma być najważniejsze i dla kogo rzekomo stanowi wartość absolutną? Gdyby bowiem kwestię tę poddać rzetelnej dyskusji, biolatria odkryłaby swój przeraźliwy egotyzm, szczytową formę miłości własnej²³⁰. Dla każdego wyznawcy ideologii biolatricznej tą nienaruszalną świętością w rzeczy samej jest życie, ale jego własne. Stąd właśnie popularność biolatrii, która pozbawiła ludzką egzystencję wzniosłych ideałów, jakim warto byłoby służyć. Jak pisał U. Schrade: „Żyjemy (...) w czasach, w których ludzie uznają życie za wartość najwyższą i nie wyobrażają sobie, iż mogliby je dla czegokolwiek poświęcić. Współczesny człowiek chce żyć długo i dostatnio (...)”²³¹. Urzeczywistniło się więc ponure proroctwo Elzenberga o nadejściu takiego świata. Tymczasem wartością najwyższą nie jest życie samo w sobie, lecz normatywnie pojęte człowieczeństwo, na które składają się określone ludzkie skłonności czy sprawności, jak np. honor, wierność czy sprawiedliwość. Wartość życia ludzkiego, powiada Wolniewicz, należy rozumieć jako wprost

²²⁸ B. Wolniewicz, *Filozofia...*, t. III, *op. cit.*, s.197.

²²⁹ Por. *ibid.*

²³⁰ Por. *ibid.*, s. 197, 198.

²³¹ U. Schrade, *Mędzywojenna polska myśl narodowa: od patriotyzmu do globalizmu*, Wydawnictwo Arcana, Kraków 2004, s. 69.

proporcjonalną do stopnia, w jakim skutecznie urzeczywistnia ten właśnie zestaw cech²³². „Jeżeli nie realizuje żadnej, to [życie] nie ma też żadnej wartości”²³³.

Stanowisko Wolniewicza jest konsekwentne w każdym z pięciu najważniejszych problemów cywilizacyjnych (spędzania płodu, kary głównej, eutanazji, przeszczepiania organów oraz klonowania istot ludzkich czy fabrykowania ciał). Stoi w opozycji wobec światopoglądu opartego na postawie kultu życia. Mowa była o nim w podrozdziałach II 3.1. *Wolniewicza krytyka humanizmu antropocentrycznego* (odnośnie do aborcji) oraz III 3.3. *Człowieczeństwo a czyn ohydny* (przy karze śmierci). Jednak zgoda na eutanazję jako bezpośrednią rezygnację z własnego życia na rzecz innych wartości biolatria sprzeciwia się najsilniej. „Mówi się w niej [eutanazji – przyp. KB] wyraźnie: życie nie jest wartością najwyższą, nie zawsze warto je przedłużać”²³⁴, pisze filozof – i kontynuuje, podkreślając w cytowanych na wstępie tego rozdziału słowach: „Życie ma wartość, dopóki ma sens; a ma sens, dopóki czemuś służy – dopóki staje się przez nie coś dobrego. Dogorywanie w męce nie służy niczemu. Trzeba je zatem przeciąć – i im prędzej, tym lepiej”²³⁵.

Wolniewicz przeciwstawia się postulatowi tzw. świętości życia²³⁶, do której w swoim sprzeciwie wobec eutanazji odwołuje się Kościół katolicki. W postawie Kościoła razi Wolniewicza jednak nie tylko doktrynerska gloryfikacja wartości życia²³⁷, ale również powoływanie się na przekonanie o moralnej wartości cierpienia. Cierpienie może mieć wielką wartość (uszlachetniającą) tylko wówczas, gdy stwarza jakieś dobro, nadając trwaniu w nim sens. Konających w udrękach zwykle to nie dotyczy²³⁸. Przeciwnie, procesy wówczas zachodzące z punktu widzenia godności osobowej oznaczają często degradację istoty ludzkiej²³⁹. Czytamy:

Na tle realiów umierania – jak potworne bóle (np. w raku trzustki), powolne duszenie się (w zwłóknieniu płuc), albo wymiotowanie kałem (w raku jelita) – wszelkie zapewnienia, że „sytuacja beznadziejnego

²³² „(...) człowiek to jest człowieczeństwo, pewne przymioty duchowe. Nie kształt zewnętrzny, który się mało różni od kształtu szympansa. Człowieczeństwo to jest wartość, która tkwi w człowieku; i tylko o tyle człowiek ma jakąś wartość, o ile w nim ono tkwi”, B. Wolniewicz, *W stronę...*, op. cit., s. 114.

²³³ *Idem*, *Filozofia...*, t. III, op. cit., s. 113.

²³⁴ *Ibid.*, s. 199.

²³⁵ *Ibid.*

²³⁶ Por. *ibid.*, s. 236, 243-245; *ibid.*, t. IV, s. 211-215.

²³⁷ Wedle autora *Filozofii i wartości* nowoczesna religijność – także chrześcijańska – jest skażona postawą kultu życia (biolatrii). Por. *ibid.*, t. III, s. 188. „Tak jak dotąd śpiewało się >>święty, święty jest Pan Zastępów, pełne są niebios chwały Jego<<, tak teraz można by już śpiewać podobnie: >>święte, święte jest życie ludzkie, pełna jest ziemia chwały jego<<. W tę stronę to idzie”, *ibid.*, s. 197.

²³⁸ Por. *ibid.*, s. 301.

²³⁹ Por. *ibid.*, t. II, s. 237.

cierpienia nie przekreśla (...) szansy samorealizacji jednostki”, i że jakoby dokonuje się wtedy „rzeźbienie moralnego wizerunku człowieka”, brzmią nie tylko fałszywie, ale wręcz jak naigrawanie się z konających. Życie jest walką i cierpieniem; i nie trzeba w nim szukać aż stanów terminalnych, by mieć okazję do takich „rzeźbień”.²⁴⁰

Dominacji ideologii biolatrycznej Wolniewicz przeciwstawia nową formę religijności, słabo jeszcze skryształizowaną, ale wyraźnie obecną we współczesnym świecie. Swoistym jej *preludium* ma być aktywność ruchów proeutanazyjnych. Eutanazja bowiem to jest „obrzęd religijny, z krzyżem czy bez: przejście z bytu w niebyt, zawsze w końcu niepojęte, choć niby tak proste. Nie ma znaczenia, czy oczekuje się wtedy jakiegoś >>życia po życiu<<, czy nie”²⁴¹. Cechą dystynktywną, która odróżnia nową wiarę od starej jest zagadnienie stosunku człowieka do śmierci²⁴². Według Wolniewicza eutanazja powinna zostać wyodrębniona spośród zabiegów medycznych i traktowana właśnie na wzór ceremonii religijnej. Swego rodzaju „liturgia”²⁴³ sprawowana byłaby w domu *moribundusa*, w otoczeniu kręgu najbliższej rodziny i przyjaciół tworzących wspólnie gminę quasi-religijną²⁴⁴. W obszarze form zewnętrznych ta nowa para-religia może przyjąć postać duchowości o charakterze właściwie zeświecczonym i znaturalizowanym. Wyrastać jednak będzie z tych samych wrodzonych skłonności, z których wzięła swój początek tradycyjna religia instytucjonalna²⁴⁵. Nie widać też racjonalnego powodu, dla którego eutanazja świadoma konających nie miałaby zostać zasymilowana przez chrześcijaństwo (w dobie eksplozji technologii).

²⁴⁰ Por. *ibid.*, t. II, s. 236.

²⁴¹ *Ibid.*, t. IV, s. 213.

²⁴² Zderzenie rozumu ze śmiercią (świadomość śmierci) jest – zdaniem Wolniewicza, ale i Lema – korzeniem wszelkiej religii. Religia to wspólnota w obliczu śmierci, połączonych tożsamym do niej nastawieniem. Por. *ibid.*, t. I, s. 182-189; *ibid.*, t. II, s. 256, 257; *ibid.*, t. IV, s. 205-207.

²⁴³ Por. *ibid.*, t. III, s. 180, 181. Idea eutanazyjna stanowi więc jednocześnie czynnik integrujący jednostki ludzkie ze sobą i sprzyjający tworzeniu się silnych relacji społecznych. „*Liturgia eutanazji jednoczyłaby rodzinę bardziej niż dziś pogrzeb i stypa*”, *ibid.*, s. 185. O wspólnototwórczej roli eutanazji w życiu społecznym zob. P. Okołowski, *Filozofia...*, *op. cit.*, s. 169.

²⁴⁴ Z takiej prowizorycznej i nieformalnej wspólnoty łatwo może później wyewoluować regularna instytucja religijna, zachowująca wszelkie istotne elementy właściwe dla religii. Por. B. Wolniewicz, *Filozofia...*, t. II, *op. cit.*, s. 242.

²⁴⁵ Por. *ibid.*, s. 241, 242.

V. Transplantacje

1. Nowe ludożerstwo

Kolejnym zagadnieniem cywilizacyjnym analizowanym przez Wolniewicza są problemy moralne związane z transplantacją, czyli przeszczepianiem ludzkich organów, zazwyczaj ze zwłok osobom żyjącym²⁴⁶. W przeciwieństwie do aborcji, kary śmierci i eutanazji (problemów ponadczasowych) to sprawa świeżej daty. Wynika z rozwoju nowoczesnych technologii medycznych i dyskutowana jest od zaledwie kilkudziesięciu lat²⁴⁷. Wolniewicz po raz pierwszy wyraził swoją opinię w tej sprawie w roku 1991, w krótkim artykule zatytułowanym *Neokanibalizm*²⁴⁸. W tekście tym, którym rozpoczął rozważania nad pięcioma głównymi dylematami cywilizacyjnymi, powiada:

Mamy tu do czynienia z czymś, co dotyka samych korzeni całej naszej kultury duchowej i tym korzeniom zagraża.²⁴⁹

Autor widzi bowiem w praktykach transplantacyjnych „żerowanie na trupach”, a wręcz utożsamia to zjawisko z nową formą ludożerstwa²⁵⁰. Transplantacje są w istocie neokanibalizmem, tyle tylko że – z uwagi na technikę konsumpcji ludzkiego ciała – nie wywołują odpychającego efektu estetycznego. Wolniewicz nie był w swojej ocenie osamotniony. Ten sam pogląd reprezentowali m. in. Stanisław Lem, dziennikarz i publicysta kulturalny Krzysztof Teodor Toeplitz oraz uczeń Wolniewicza Paweł Okołowski²⁵¹.

²⁴⁶ Transplantacje ludzkich narządów występują w dwóch odmianach: *ex vivo* (od żywych; odnosi się to zwykle do organów parzystych, takich jak np. nerka) oraz *ex mortuo* (ze zwłok; dotyczy to zarówno organów parzystych, jak i pojedynczych). Por. J. Kopania, *Transplantacje – oznaka nowej moralności*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1999, nr 27, z. 1, s. 128.

²⁴⁷ Czas rozwoju transplantologii przypada zaledwie na drugą połowę XX stulecia. Pierwszy przeszczep nerki odbył się w 1954 r., płuca – w 1963 r., serca – w 1967 r.

²⁴⁸ Zob. B. Wolniewicz, *Neokanibalizm*, „Res Publica” 1991, nr 9-10, przedruk w: *idem, Filozofia...*, t. I, *op. cit.*, s. 259-263.

²⁴⁹ *Ibid.*, s. 273.

²⁵⁰ Por. *ibid.*, s. 274.

²⁵¹ Warto w tym miejscu wskazać na obszerny tekst ostatniego z wymienionych – zob. P. Okołowski, „Tezy o przeszczepach”, [w:] *idem, Między Elzenbergiem a Bierdiajewem: studium aksjologiczno-antropologiczne*, Uniwersytet Warszawski. Wydział Filozofii i Socjologii, Warszawa 2012, s. 99-112. W szerszym kontekście Wolniewicz przywołuje również przykład Josifa Brodskiego, znanego rosyjskiego poety i pisarza, laureata Nagrody Nobla w dziedzinie literatury, który będąc przewlekłe chory kardiologicznie konsekwentnie odmawiał przeszczepu serca. Argumentował, że poeta umrzeć powinien z własnym sercem (i tak się zresztą w jego przypadku stało). Por. B. Wolniewicz, *Filozofia...*, t. III, *op. cit.*, s. 202. W etyce praktycznej Wolniewicza – warto przypomnieć – kluczowe znaczenie ma właśnie autorytet osobowy. Tym, co najskuteczniej wpływa na zmianę ludzkich postaw światopoglądowych i egzystencjalnych jest odpowiedni indywidualny przykład.

Klasyczne ludożerstwo (antropofagia) występuje w dwóch głównych odmianach: głodowej oraz rytualnej²⁵². To drugie może być, z kolei, religijne albo magiczne. Kanibalizm religijny polega na uczczeniu bądź potępieniu zmarłego poprzez akt spożycia mięsa z jego ciała; wynika z troski o „dalsze życie” zmarłego lub też wyraża symboliczny nad nim triumf. Częściej spotykane jest ludożerstwo magiczne. W jego przypadku celem konsumpcji zwłok jest upodobnienie się do zmarłej osoby (przejęcie jakichś jej cech fizycznych lub osobowościowych). Jest jeszcze trzeci niby możliwy rodzaj praktyk kanibalistycznych - „ludożerstwo gastronomiczne” - rozumiane jako preferowany sposób odżywiania się. Takie jednak w rzeczywistości nie istnieje i nigdy w świecie ludzkim, nawet w kulturach pierwotnych, kolektywnie nie istniało (wyłączając indywidualne przypadki psychiatryczne)²⁵³.

Transplantacja odarta z eufemistycznej frazeologii stosowanej w celach propagandowych nie różni się istotnie, powiada Wolniewicz, od tradycyjnej postaci kanibalizmu głodowego – celem obydwu jest przeżyć²⁵⁴. Co prawda inna jest ich forma: przeszczepiane ze zwłok narządy nie są przyswajane poprzez spożywanie, ale odbywa się to w drodze zabiegu chirurgicznego. Dla filozofa jest to jednak kwestia drugorzędna. Czytamy:

Transplantacje to neokanibalizm w tym sensie, że zawierają to, co dla kanibalizmu najistotniejsze, co stanowi logicznie jego *genus proximum*: użycie zwłok, i to przez ich konsumowanie – choć tutaj niekoniecznie przez otwór gębowy i przewód pokarmowy, jak w kanibalizmie klasycznym.²⁵⁵

Różnica w sposobie realizacji celu bywa istotna, ale nie jest tak w tym przypadku. Tutaj jest ona analogiczna do różnicy między podawaniem tego samego preparatu medycznego doustnie lub domięśniowo. Przecież gdyby ów preparat był pozyskiwany ze zwłok, nie byłoby żadnego racjonalnego powodu, by „przyjęcie go doustne miało (...) stanowić ludożercze

²⁵² W kwestii rodzajów antropofagii zob. *ibid.*, t. I, s. 275.

²⁵³ Por. np. L. Spier, „Cannibalism”, *Encyclopedia Americana*, t. 5, 1984: „No people made human flesh a staple of their diet”. Cyt. za: B. Wolniewicz, *Filozofia...*, t. I, *op. cit.*, s. 273.

²⁵⁴ Por. *ibid.* s. 275. Jako przykład takiej frazeologii Wolniewicz przytacza słowa ks. Ślipki: „Transplantacja żywego serca sama w sobie, jako pobranie organu od jednej osoby celem przeszczepienia go drugiej osobie, jest moralnie obojętna”, T. Ślipko, *Granice życia*, Warszawa 1988, s. 249. Cyt. za: B. Wolniewicz, *Filozofia...*, t. I, *op. cit.*, s. 273. Zamiast o zwłokach mówi się tu zupełnie fałszywie o „osobach”. Podobnie nagminnie używa się mylącego słowa „dawca” na określenie zwłok wykorzystywanych jako zbiór organów, choć w takim wypadku o żadnej dobrowolnej zgodzie nie może być mowy.

²⁵⁵ Por. *ibid.*, t. III, s. 169. *Genus proximum* to „rodzaj najbliższy”. Klasyczna definicja ma strukturę: A jest to B o własnościach C. Rodzajem najbliższym jest B, natomiast C to różnica gatunkowa (*differentia specifica*). Np. w definicji „kwadrat to prostokąt o równych bokach” prostokąt jest rodzajem najbliższym kwadratowi. Cecha posiadania równych boków zaś to różnica, która rozstrzyga, czy prostokąt jest czy nie jest w „gatunku kwadratów” (różnica gatunkowa). W tym przypadku: neokanibalizm (transplantacje) to użycie zwłok przez ich konsumowanie (*genus proximum* kanibalizmu), za pośrednictwem zabiegu chirurgicznego (*differentia specifica* neokanibalizmu; w przypadku kanibalizmu klasycznego różnica gatunkowa polega na pośrednictwie otworu gębowego).

horrendum, a przyjęcie go domięśniowe miało być <<moralnie obojętne>>²⁵⁶ – zauważa Wolniewicz.

Cel główny natomiast obydwu tych działań jest taki sam: zasymilowanie fragmentów ciała jednego człowieka przez ciało drugiego dla ratowania życia biologicznego, tzn. by „wzmóc gasnące siły życiowe konsumenta tą siłą witalną – magiczną czy biologiczną – która tkwi jeszcze w sercu czy nerce konsumowanego trupa”²⁵⁷. Na tym zaś polega właśnie ludożerstwo głodowe²⁵⁸ – identyczna więc powinna być ocena moralna dla obydwu jego form. Każdy argument potępiający spożywanie ludzkich zwłok w równej mierze stanowi rację przeciw transplantologii²⁵⁹. Wolniewicz nie znajduje racjonalnego powodu dla zakładanej powszechnie wyższości moralnej przeszczepienia serca wobec ugotowania go i spożycia w celu uniknięcia zgonu ze względów głodowych²⁶⁰. Tymczasem spożywanie ludzkiego ciała dla przeżycia w czasie klęsk głodowych przeważnie budzi kontrowersje moralne lub przynajmniej estetyczny wstręt, natomiast neokanibalizm nazywany jest eufemistycznie „transplantacjami”. Co więcej, przez przywódców duchowych uświęcany jest jako „heroizm”²⁶¹ i „wyraz miłości”, a nawet – jak to określał Jan Paweł II – „najwyższy akt miłości bliźniego”²⁶². To, zdaniem Wolniewicza, postawa niekonsekwentna. Przecież za bohaterstwo uznawano właśnie postępowanie ludzi, którzy woleli w ekstremalnych warunkach umrzeć z głodu niż zjeść ludzkie ciało.

2. Najstarsze tabu ludzkości

Upowszechnienie przeszczepów ludzkich organów znamionuje postępujący w zachodnim świecie przełom: cywilizacja z wolna staje się kanibalistyczna. Można w tym

²⁵⁶ Por. *ibid.*

²⁵⁷ *Ibid.*, t. I, s. 275.

²⁵⁸ *Ibid.*, t. III, s. 169. W innym miejscu Wolniewicz wyróżnia jeszcze przeszczepy „melioracyjne” (znoszące jakieś uciążliwości, np. kalectwo dzięki przeszczepowi ręki) oraz „kosmetyczne” (np. przeszczep skóry z twarzy dziecka dla odmłodzenia swojego wyglądu). Te rodzaje transplantacji równoważne są już nie kanibalizmowi głodowemu, lecz magicznemu (ze względu na inny cel). Por. *ibid.*, s. 151.

²⁵⁹ Por. *ibid.*, t. II, s. 315.

²⁶⁰ „Czemu więc to, że ktoś przeżył, bo ugotował i zjadł cudze serce, miałoby być rzeczą potworną, a to, że przeżył, bo mu na surowo wszczepili, miałoby być (...) »moralnie obojętne«? Nie można stosować według wygody dwóch miar do tej samej sprawy. Albo potępiamy konsumowanie trupów dla ratowania własnego życia i wtedy odrzucamy także transplantacje; albo aprobujemy konsumowanie trupów dla ratowania własnego życia i wtedy dopuszczamy także ludożerstwo. Reszta jest sofistyką”, *ibid.*, t. I, s. 276.

²⁶¹ Problem w tym, że ów „heroizm” przypisuje się również transplantacjom *ex mortuo*, gdzie nie sposób się go dopatrzeć. W przypadku np. oddania swojej nerki za życia rzeczywiście jest tu komponent heroizmu. Nadal jednak jest to forma kanibalizmu (jak odcięcie sobie ręki i ugotowanie jej, by pożywić umierającego z głodu). Por. P. Okołowski, *Antropologia...*, *op. cit.*

²⁶² Por. I. Bejster, *Śmierć pnia mózgu to śmierć człowieka?*, „Acta Scholae Superioris Medicinae Legnicensis”, nr 1 (19), Legnica 2017, s. 30.

widzieć nawrót do tego, co w realiach III Rzeszy funkcjonowało pod terminem „racjonalnej utylizacji zwłok” (*rationelle Leichenverwertung*)²⁶³. Ciała zmarłych, które na przestrzeni całych tysiącleci były traktowane z pietyzmem, jako obiekt najwyższego szacunku i czci (*sacrum*)²⁶⁴, przekształcają się dziś w potocznej świadomości w cenny surowiec dla żyjących²⁶⁵. Zarówno neomengelizm klonowania (o czym później), jak i neokanibalizm transplantologii są różnymi formami traktowania ludzkich ciał jako surowca przeznaczonego do dalszej przeróbki. To postawa odwrotna wobec najwyższej dbałości oraz głębokiego szacunku wobec zwłok, jakie cechowały człowieka tradycyjnego. Tak oto rewizji ulegają najstarsze przeświadczenia moralne ludzkości, które utrzymywały się w mocy przez setki tysięcy lat, ocalając stosunki społeczne od barbarzyństwa.

Tabu kanibalistyczne (dotyczące nienaruszalności, „świętości” zwłok ludzkich) może liczyć sobie nawet 150 000 lat i jest prawdopodobnie najstarszym tabu ludzkości²⁶⁶. W oparciu o tę starodawną intuicję moralną zwłoki ludzkie muszą bądź wrócić do ziemi, bądź spłonąć w ogniu. Człowieka neandertalskiego uważa się za zasługującego na miano istoty ludzkiej właśnie z tego powodu – jako pierwszy zaczął grzebać zwłoki swoich zmarłych (inaczej niż to było w hordzie pierwotnej). Fakt ten może z całą pewnością pełnić rolę jednej z oznak przejścia od zwierzęcości do człowieczeństwa. Poza kanibalistycznym wśród najbardziej kulturotwórczych tabu wyróżnia się także kazirodce i inne, które odnoszą się do sfery seksualnej²⁶⁷. Obecnie każda z tych pierwotnych, uformowanych w górnym paleolicie zasad porządkujących, więc umożliwiających cywilizowane życie społeczne, znajduje się pod ostrzałem różnych, jak nazywał ich Wolniewicz za J. M. Bocheńskim, „zgniłków” – intelektualistów, którzy przyczyniają się do dekadencji kultury zachodniej²⁶⁸.

²⁶³ Por. B. Wolniewicz, *Filozofia...*, t. I, *op. cit.*, s. 277.

²⁶⁴ Wolniewicz w jednej z wypowiedzi doprecyzowuje, że uczucia, jakie człowiek żywi wobec zwłok są „amalgamatem czci i wstrętu”. Dwie składowe tego konglomeratu wzajemnie się wzmacniają. Por. *idem*, 40. *Upiory. Ostatnia część rozważań o bioetyce*, <https://www.youtube.com/watch?v=dC6eopXrJyo> [ostatni dostęp: 13.07.2023].

²⁶⁵ Okołowski zwraca uwagę, że – wbrew pozorom – kanibalizm rytualny nie łamie tabu kanibalistycznego, ale go wzmacnia. Podczas obrzędów ciała ludzkie spożywają (w śladowej ilości) wyłącznie kapłani. Reszta tylko obserwuje (widząc przy tym zawsze występujące u spożywających torsje). Spożycie ciała zmarłego przez osobę niepowołaną i poza rytuałem byłoby profanacją tego ostatniego, czyli grzechem podwójnym. Por. P. Okołowski, *Spór o transplantację*, <https://www.youtube.com/watch?v=HvwulKF1DC4> [ostatni dostęp: 13.07.2023].

²⁶⁶ *Ibid.*

²⁶⁷ Np. zakaz obnażania narządów płciowych w miejscach publicznych.

²⁶⁸ Por. B. Wolniewicz, *O Polsce i życiu. Refleksje filozoficzne i polityczne*, Wydawnictwo ANTYK Marcin Dybowski, Warszawa 2011, s. 168; *idem*, *Wolniewicz. Zdanie własne: wywiad rzeka z najbardziej prawoskrętnym polskim profesorem filozofii*, Wydawnictwo 3S Media, Warszawa 2010, s. 139; *idem*, Z. Musiał, J. Skarbek, *Trzy nurty: racjonalizm-antyracjonalizm-scjentyzm*, Uniwersytet Warszawski. Wydział Filozofii i Socjologii, Warszawa 2006, s. 45, 46, 56.

3. Utylitaryzm i dezorientacja sumień

Wolniewicz często przywołuje słowa Jana Pawła II z encykliki *Fides et ratio*:

Wobec współczesnych wyzwań naukowych sumienie ludzkie traci orientację²⁶⁹.

Mowa tu o orientacji sumień ludzkich, a więc, podkreśla filozof, wszystkich sumień – nie wyłączając ani Wolniewicza, ani hierarchów Kościoła, ani samego Jana Pawła II²⁷⁰. Sumienie bowiem działa zawsze i tylko w odniesieniu do fundamentalnych zasad życia (póki takie zasady nie zostały ustanowione, sumienia ludzkie milczały). Powodem współczesnej dezorientacji sumień jest gwałtowny rozwój technologii, który – jak mówił Paweł Hertz – „otwiera przed nami możliwości już nie na naszą miarę”²⁷¹. A to podmywa dotychczasowe zasady. Wyrazistym przykładem takich możliwości w dziedzinie transplantacji są plany dokonania przeszczepu ludzkiej głowy²⁷². U Bogusława Wójcika czytamy:

Od roku 1970, kiedy to udało się przeszczepić głowę ssaka do bezgłowego korpusu, stało się również oczywiste, że problem podobnych działań w przyszłości dotyczyć będzie również człowieka. Zaawansowanie eksperymentów w latach 80. potwierdziło takie przypuszczenia. Przeszczepy mózgu i głowy dokonywane na małpach pozwoliły na stwierdzenie, że „przeszczepiony mózg dostarcza wystarczających dowodów bycia w kontakcie z otoczeniem”. Właściwe funkcjonowanie funkcji wzrokowych i słuchowych stało się zaś przesłanką dla wniosku, że wraz z przeszczepionym mózgiem „przeszczepiona” została również świadomość²⁷³.

Ta hipotetyczna praktyka paramedyczna staje się siłą rzeczy przedmiotem rozważań na temat problemu tożsamości osobowej. W satyrycznej formie zwrócił na to uwagę Stanisław Lem w 1968 r., w *Przekładaniu*²⁷⁴ (jego pierwowzór z 1957 r.). Wyraz podobnych etycznych

²⁶⁹ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, pkt. 98. Wolniewicz zaliczał Jana Pawła II do wielkich papieży. Uznawał go przy tym za człowieka czynu, w odróżnieniu do ludzi myśli (do tych zaliczał Benedykta XVI). Nie oznacza to, że Jan Paweł II nie pozostawił po sobie żadnych głębokich refleksji. Tę cytowaną filozof do nich zalicza. Por. B. Wolniewicz, 39. *Kto za, kto przeciw*. „Bioetyka” cz. 3, https://www.youtube.com/watch?v=2734NQBcp_E&t=289s [ostatni dostęp: 13.07.2023].

²⁷⁰ Por. *ibid.*, *Upiory...*, *op. cit.*

²⁷¹ K. Janowska, P. Mucharski, *Rozmowy na koniec wieku*, Znak, Kraków 1997, s. 223. Cytat za: B. Wolniewicz, *Filozofia...*, t. III, *op. cit.*, s. 158.

²⁷² Por. *ibid.*, t. V. *Post factum*, red. nauk. P. Okołowski, Fundacja Pomocy Antyk-Fundacja Niepodległościowa, Warszawa-Komorów 2021, s. 467.

²⁷³ B. Wójcik, „Filozoficzne koncepcje tożsamości osobowej i ich zastosowanie w bioetyce”, [w:] *Systemy bioetyki*, red. T. Biesaga, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 2003, s. 153.

²⁷⁴ Zob. S. Lem, *Przekładaniec*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2000.

zastrzeżeń wobec rozwoju medycyny stanowiła już klasyczna powieść *Frankenstein, czyli współczesny Prometeusz* Mary Wollstonecraft Shelley z 1818 roku²⁷⁵.

Przy innej okazji Wolniewicz dodaje:

A to wszystko dopiero początek drogi, bo w porównaniu z klonowaniem i inżynierią genetyczną transplantacje są technologią prymitywną, kowalską – choć są bez wątpienia arcydziełem sztuki chirurgicznej. (Jak istnieją też arcydzieła sztuki kowalskiej)²⁷⁶.

Gotowość sumień do tolerowania zabiegów transplantacyjnych oznacza, zdaniem Wolniewicza, osvajanie się z zasadniczą zmianą naszych pojęć w obszarze aksjologii i rozumienia człowieka. Powszechne zaakceptowanie chirurgii transplantacyjnej, mimo moralnych wątpliwości i sprzeciwów wyrażanych przez pewne mniejszościowe środowiska, jest wymuszane przez utylitarny zysk (w postaci ratowania ludzkiego życia i zdrowia), który przyćmiewa etyczny wymiar zagadnienia²⁷⁷. Ten przewrót w ludzkim myśleniu i związane z nim przesunięcie cywilizacyjne wynika z omawianego już kultu życia (biolatрии)²⁷⁸, rozumianego jako utopijne pragnienie nieskończonego przedłużania pobytu człowieka na ziemi za każdą cenę, niezależnie od wyznaczonych przez naturę wędzideł²⁷⁹. Biolatрия stanowi istotę argumentacji broniącej moralnej „czystości” transplantologii – przeszczepy ludzkich organów mają w końcu służyć pielęgnowaniu nowego *sacrum*, samego naturalistycznie pojętego istnienia. A to, ostrzega Wolniewicz, rozumowanie niebezpieczne. Píše:

Życie jest na pewno wielką wartością, ale ani jedyną, ani najwyższą. A to, że się ją za taką bierze, i że wszystkie inne przy niej błędą i więdną, jest przejawem pewnej monokultury wartości. Na krótką metę monokultury dają często zadziwiająco dobre rezultaty, a potem okazuje się poniewczasie, że są niezwykle podatne na różne choroby i zwyrodnienia. Sądzę, że i ta monokultura życia, tak niby człowiekowi przyjazna, pokaże jeszcze swoje nieludzkie oblicze.²⁸⁰

(Za Okołowskim można doprecyzować, że życie jest wartością najwyższą, ale tylko w sensie instrumentalnym: bez życia nie da się realizować innych wartości. Z tego powodu jest

²⁷⁵ Por. Z. Libera, „Dziedzictwo Frankenstein”, [w:] *Metamorfozy ciała: świadectwa i interpretacje*, red. D. Czaja, Contago, Warszawa 1994, s. 14.

²⁷⁶ B. Wolniewicz, *Filozofia...*, t. III, *op. cit.*, s. 151.

²⁷⁷ Por. P. Okołowski, *Pentalog biolatryczny wg Stanisława Lema i Bogusława Wolniewicza*, <https://youtu.be/3fTkSGZXCh8> [ostatni dostęp: 13.07.2023]. Spór o transplantacje, jak i pozostałe wielkie spory cywilizacyjne, jest (obok kwestii antropologicznych) zderzeniem stanowiska aksjologicznego absolutyzmu z jednej strony z utylizyzmem z drugiej.

²⁷⁸ Por. rozdz. IV. *Eutanazja*, par. 7. *Biolatрия – faktyczny wróg eutanazji obecnej pracy*.

²⁷⁹ Spośród szkół filozoficznych wyrazem biolatрии są m.in. freudyzm i postmodernizm (indywidualistyczna gałąź tej tendencji), a także marksizm i scjentyzm (gałąź kolektywistyczna). Por. P. Okołowski, *Pentalog biolatryczny...*, *op. cit.*

²⁸⁰ B. Wolniewicz, *Filozofia...*, t. II, *op. cit.*, s. 316.

wartością wyróżnioną, ale nie jest najwyższą w sensie ogólnym²⁸¹). Obrzydzenie, jakie budzi konsumowanie zwłok, mówi Wolniewicz, stanowi złowrogie przypomnienie, że „(...) nie za każdą cenę wolno żyć: nie za cenę mordu, zdrady czy spożywania trupa; powinno [to] – jako <<punkt zerowy>> – być dopisane do Dekalogu”²⁸².

Z problemem tym przenika się kulturowa ewolucja pojmowania istoty człowieczeństwa. Obecnie modna jest tendencja do redukcji człowieczeństwa wyłącznie do jego aspektu fizycznego, czyli człekokształtności²⁸³. Etycznie słuszny staje się wówczas każdy zabieg medyczny, który wzmacnia i rozwija pomyślnie trwanie ludzkiego organizmu. Bez względu na to, czy, lub na ile przystaje ów zabieg do człowieczeństwa rozumianego klasycznie, czyli jako pewnego zestawu właściwości moralno-duchowych (niosących treść normatywną – mówiącą, jakie postępowanie jest powinno). Stwierdza Wolniewicz:

Ludzie utracili świadomość i poczucie, że jest coś ważniejszego niż życie. Przedłużanie życia stało się największą świętością, której trzeba wszystko podporządkować. Nie ma ładu ani okropieństwa, którego nie można by się dopuścić, byle jeszcze trochę pożyć²⁸⁴.

Zatrważa go w związku z tym entuzjizm dla transplantologii ze strony Kościoła katolickiego, który nie tylko w pełni zaakceptował praktyki transplantacyjne jako metodę ratowania życia, ale i włączył się w potężną propagandę na ich rzecz²⁸⁵. Usilnie kształtuje u swoich wiernych mentalność sprzyjającą dawstwu organów jako wyrazu autentycznej „kultury życia”. Robi to pomimo jednoczesnego podnoszenia larum w kwestii legalizacji eutanazji, znacznie mniej, zdaniem Wolniewicza, obrazoburczej i zagrożonej przez potencjalne nadużycia²⁸⁶. Zachłystnięcie się progresywnymi trendami intelektualnymi (humanizmem i antropocentryzmem) nie pozwala katolickim hierarchom dostrzec dalekosiężnej konsekwencji „otwarcia się” na transplantologię. Nie dostrzegają towarzyszącej temu przyzwoleniu zmiany dominującego w społeczeństwach zachodnich stosunku wobec majestatu śmierci oraz martwego ludzkiego ciała, a w dalszej perspektywie najpewniej również wobec człowieka

²⁸¹ Por. P. Okołowski, *Antropologia...*, op. cit.

²⁸² Idem, *Fenomen Bogusława Wolniewicza*, „Przegląd Filozoficzny” 2018, nr 3/107, s. 123.

²⁸³ Por. rozdz. II. *Kara główna*, par. 3.3. *Człowieczeństwo a czyn ohydny* niniejszej pracy.

²⁸⁴ B. Wolniewicz, *Filozofia...*, t. II, op. cit., s. 314.

²⁸⁵ „Nawet bym rozumiał, że Kościół się na to godzi, ale nie rozumiem tego entuzjastycznego poparcia”, *ibid.*, t. III, s. 153.

²⁸⁶ Por. *ibid.*, s. 158. „Kościół udzielił transplantacjom bezkrytycznie pełnego poparcia, przemilczając ich aspekt ludożerczy. Było to olbrzymim błędem, nie do naprawienia”, *ibid.*, s. 169. Wskazania w zakresie transplantacji narządów odnaleźć można w orzeczeniach Kongregacji Nauki Wiary i w Katechizmie Kościoła Katolickiego oraz w licznych publicznych wypowiedziach najwyższych hierarchów Kościoła.

żywego²⁸⁷. Wynika to właśnie z dezorientacji duchownych w obliczu przemian cywilizacyjnych, w których wirze znajduje się nowoczesny świat. Przy tej okazji Wolniewicz podejmuje gwałtowną krytykę postawy współczesnych bioetyków katolickich (m. in. w związku z ich stanowiskiem wobec kwestii śmierci mózgowej). Komisje bioetyczne oraz związana z ich istnieniem symulowana i na poły fikcyjna refleksja moralna pełnią, jego zdaniem, funkcję parawanu, usiłującego zasłonić ludożerczą naturę technik przeszczepowych.

4. Legislacyjne oszustwa: „domniemana zgoda” i nowa definicja śmierci

Wolniewicz zdecydowanie kontestuje rozwiązania prawne regulujące możliwości pobierania i przeszczepiania ludzkich organów. W świetle obowiązującej w Rzeczypospolitej Polskiej ustawy²⁸⁸ ludzkie ciało po ustaniu funkcji życiowych domyślnie przechodzi *de facto* na własność państwa. (Paweł Okołowski określa tę sytuację prawną mianem „cementarnego komunizmu”²⁸⁹). Obowiązującym standardem stała się tzw. „regulacja sprzeciwu”. Każde zwłoki mogą zostać zawłaszczone przez władze państwowe, a pobrane z nich organy oraz rozmaite tkanki „skonsumowane” przez odpowiedniego (zazwyczaj dostatecznie majątnego czy prominentnego) biorcę, o ile tylko zmarły nie zdążył za życia zgłosić sprzeciwu²⁹⁰. Dla Wolniewicza niewyobrażalne jest forsowanie legislacji, która uchyla wymóg wyrażonej zgody na pobieranie organów²⁹¹. Stwierdza:

Ustawa ta jest wręcz zbójcka i mierzy wprost w instytucję rodziny. Rodzinę pozbawia się w niej jednego z najświętszych, odwiecznych jej praw: prawa do swoich zmarłych²⁹².

Rozwiązanie to, zauważa dalej Wolniewicz, prowadzi do tragicznych sytuacji prawnych:

Jeżeli dziecko nagle umrze, a rodzice nie zdążyli zarejestrować swego sprzeciwu, to nie mają już nic do gadania – o wszystkim będą decydować urzędnicy²⁹³.

²⁸⁷ Por. *ibid.*, s. 202.

²⁸⁸ Zob. ustawa „o pobieraniu i przeszczepianiu komórek, tkanek i narządów” z dnia 26 października 1995 r., [w:] „Dziennik Ustaw”, nr 138/1997, poz. 628.

²⁸⁹ Por. P. Okołowski, *Spór...*, *op. cit.*

²⁹⁰ Por. art. 4 wyżej wymienionej ustawy.

²⁹¹ Ustawodawstwo transplantacyjne przeciwnego rodzaju, wymagające wyrażenia zgody wprost przez potencjalnego „dawcę”, określa się mianem „typu angielskiego” z uwagi na specyfikę regulacji obowiązujących w Anglii.

²⁹² B. Wolniewicz, *Filozofia...*, t. II, *op. cit.*, s. 313.

²⁹³ *Ibid.*, s. 315.

Zbigniew Religa opowiadał się zdecydowanie za pobieraniem narządów ze zwłok bez względu na wolę rodziny zmarłego²⁹⁴. Odnotować jednak trzeba, że żaden taki przypadek jeszcze się w Polsce - jak dotąd i na szczęście – nie wydarzył²⁹⁵. Dzieje się tak jednak nie dzięki regulacjom prawnym (te zgody nie wymagają), a pomimo nich; i świadczy o rozmijaniu się sumień personelu medycznego z nad wyraz permissywnym duchem ustawy. (Osąd sumień przyznaje więc tu rację Wolniewiczowi).

Idea tzw. „domniemanej zgody”, powiada filozof, „(...) jest sofistycznym oszustwem”²⁹⁶, zasadza się bowiem na rozlicznych formach dwuznaczności i dezinformacji. Przyjęcie tej zasady jako obligatoryjnej normy okazuje się równoznaczne z odebraniem istocie ludzkiej jej fundamentalnego prawa do decydowania o sobie. Otwiera też pole dla szokujących wprost nadużyć. W praktyce transplantacyjnej o wyborze biorcy narządu decyduje bowiem władza urzędnicza, całkowicie arbitralnie, w oderwaniu od jakichkolwiek kryteriów merytorycznych. Otóż kryteriów takich (aksjologicznych) w ogóle być nie może: po spełnieniu koniecznych kryteriów biologicznych zwykle więcej niż jedna osoba oczekuje na konkretny narząd.

I komu wówczas organ przydzielić: matce małych dzieci czy bohaterskiemu żołnierzowi? (Amerykański dramaturg Mark St. Germain sugestywną sztukę o komisji przyznającej narządy zatytułował *W roli Boga*).

Czytamy o takich praktykach u Wolniewicza:

Nielegalny handel narządami 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 skalę²⁹⁷.

I dodaje:

Miejsca na liście oczekujących na czyjś zgon załatwiać będą pieniądze i stosunki. Tak było swego czasu z listami kwaterunku, tak będzie też z tymi, w jeszcze wyższym stopniu²⁹⁸.

Z rozwiązaniami prawnymi w dziedzinie przeszczepów wiąże się kolejny poważny problem. Wraz z rozwojem transplantologii zaczęto w Europie upowszechniać jako kryterium

²⁹⁴ Por. *Życie Warszawy* 1989, nr 106. Cyt. za: B. Wolniewicz, *Filozofia...*, t. I, *op. cit.*, s. 275.

²⁹⁵ Por. P. Okołowski, *Antropologia...*, *op. cit.*

²⁹⁶ Por. B. Wolniewicz, *Filozofia i wartości*, t. II, *op. cit.*, s. 313.

²⁹⁷ *Ibid.*, s. 314.

²⁹⁸ *Ibid.*, s. 315.

zgonu nową definicję śmierci: w miejsce stosowanego przez tysiąclecia „nieodwracalnego ustania krążenia krwi” uznaje się obecnie tzw. śmierć mózgową. Polega ona na ustaniu funkcji pnia mózgu, i stanowi rzetelne kryterium nieodwracalnej śmierci psychicznej, choć życie wegetatywne organizmu może być wciąż sztucznie podtrzymywane. Zdaniem Wolniewicza definicję tę wprowadzano w państwach zachodnich na przestrzeni minionych kilku dekad właśnie w celu umożliwienia dostępu do korzystania ze „świeżych” zwłok niczym z makabrycznego magazynu części zapasowych (by, jak mówi autor, „jak najprędzej dobrać się do trupa”²⁹⁹). Tę sprawę przybliży Joanna Smakulska. Pisze:

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 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.³⁰⁰

Do śmierci stosuje się więc współcześnie podwójną miarę: na przykład do transplantacji „śmierć mózgową” – by na „tradycyjną” nie czekać, a do eutanazji – na „tradycyjną” – by zablokować „mózgową”. Świadczy to o zagubieniu moralnym bądź cynizmie stosujących.

5. Racjonalny kompromis

Wolniewicz jest świadom, że jego etyczna ocena transplantologii wywołuje wiele negatywnych reakcji, a także jest nagminnie opacznie rozumiana i mylnie interpretowana³⁰¹. Tymczasem filozof nie tyle wyraża kategoryczny sprzeciw wobec istnienia i popularności samych praktyk transplantacyjnych, ile raczej oprotestowuje ciche porozumienie między dominującymi środowiskami biznesowymi i intelektualnymi (choćby producentami technologii, szpitalami, uniwersytetami i mediami), które ramię w ramię świadomie zaciemniają zagadnienie przeszczepów. Powiada:

Nie twierdzą, że należy ich [transplantacji] zaniechać. Twierdzą jedynie, że logicznie i moralnie przeszczepy ludzkich organów stoją na tej samej płaszczyźnie co ludożerstwo głodowe. Jak mówimy w logice, są one sobie

²⁹⁹ *Ibid.*, s. 316.

³⁰⁰ J. Smakulska, *Bogusław Wolniewicz...*, *op. cit.*, s. 57, 58.

³⁰¹ Por. B. Wolniewicz, *Filozofia...*, t. II, *op. cit.*, s. 315.

równoważne (...). Taka jest groźna prawda, której nie chce się spojrzeć w oczy, udając, że nic nadzwyczajnego się nie dzieje. A dzieje się³⁰².

Wolniewicz stara się skłonić opinię publiczną w Polsce do systematycznego i uczciwego namysłu się nad tą sprawą³⁰³. „Wbrew tendencji naszej epoki trzeba rzeczy nazywać po imieniu”³⁰⁴ – deklarował po raz pierwszy zabierając głos w kwestii przeszczepów. Proponuje rozstrzygnąć spór o transplantacje stanowiskiem racjonalnym, wyrażającym kompromisową proporcję (nie zaś sztywną i nieprzekraczalną granicę). Oddalona miałaby być ona od stanowisk skrajnych: zarówno od rdzennie nazistowskiej idei „racjonalnej utylizacji zwłok”, jak i od poglądów wyznawców pewnych systemów religijnych, całkowicie odrzucających wykorzystywanie ludzkiego ciała w celach medycznych (łącznie z sekcją zwłok czy transfuzją krwi)³⁰⁵. Krokiem w dobrą stronę (kompromisu) byłaby choćby ustawa o „zgodzie wprost” czy legalizacja komercyjnej dystrybucji narządów (będącej pod większą kontrolą niż urzędnicza samowola). Wolniewicz podobnie jak w sprawie aborcji i eutanazji stosuje przy tej okazji zasadę wyboru „mniejszego zła” w obliczu naznaczonego tragicznie zdarzenia wartości³⁰⁶. Wraz z rozwojem technologii medycznych ludzie stają niejednokrotnie w obliczu „diabelskiego” dylematu: albo ratować bliskich zagrożonych śmiercią, uciekając się do transplantacji, albo zachować tradycyjne, fundamentalne i dobroczynne zakazy kulturowe kosztem skazania ukochanych osób na śmierć. Mimowolnie współcześni stają się więc uczestnikami gry, która czyni pozycję człowieka w świecie tragiczną. Etyka Bogusława Wolniewicza zwalnia podmiot moralny od maksymalizmu, który powstrzymywałby go przed

³⁰² *Ibid.*

³⁰³ „Może tak trzeba, ale dlaczego jest wokół tej sprawy tak cicho?”, *ibid.*, t. I, s. 277. „Nie ma tu istotnej różnicy [między transplantacją a kanibalizmem – przyp. KB], więc trzeba sobie jasno zdawać sprawę, co tu robimy i w co się wdajemy. Tymczasem woli się udawać, że to żerowanie na trupach to są dary miłości. Nie jest zadaniem filozofii iść za powszechną hipokryzją”, *ibid.*, t. II, s. 335.

³⁰⁴ *Ibid.*, t. I, s. 274.

³⁰⁵ „Między stanowiskiem Świadków Jehowy a racjonalną utylizacją zwłok trzeba gdzieś – mówiąc po Arystotelesowsku – znaleźć złoty środek”, *ibid.*, t. II, s. 299. W artykule *Neokanibalizm* zaś Wolniewicz wskazuje na trzy różnice między transfuzją a innymi transplantacjami: 1) krew daje żywi żywym (nie jest więc to kanibalizm); 2) pobrana krew się odtwarza, organizm wraca do stanu sprzed procedury i 3) krew jest ciałem amorficznym (względnie estetyczny). Fakty te z osobna nie są decydujące, ale łącznie oddzielają ten szczególny przypadek od pozostałych. Zauważa przy tym, że „dopiero teraz zaczynamy rozumieć sens obiekcji, które już od dawna były przeciw nim podnoszone przez niektóre gminy religijne. Chodzi o to, że transfuzja jest pierwszym krokiem na bardzo ryzykownej drodze, bo po jego postawieniu trudno się już będzie powstrzymać przed coraz dalszymi i dalszymi. U kresu mający jakiś świat niesamowity, z transplantacjami części mózgów łącznie”, *ibid.*, t. I, s. 276-277.

³⁰⁶ Rzecznikiem opcji „mniejszego zła” w etyce był też Stanisław Lem. Por. P. Okołowski, *Materia i wartości...*, *op. cit.*, s. 119.

uczynieniem czegoś etycznie wątpliwego, jeśli z tego powodu może wydarzyć się rzecz rozpoznawana jako lepsza.

Zgodnie z powyższym Okołowski zwraca uwagę na to, że czym innym jest ocena transplantacji jako zjawiska masowego, a czym innym ocena przeszczepów indywidualnych w konkretnych sytuacjach³⁰⁷. Krytyczny pogląd na zjawisko upowszechniania transplantacji nie wyklucza pozytywnej oceny niektórych jej przypadków. (Przykładem analogicznej sytuacji jest choćby brak sprzeczności między negatywną oceną zjawiska bomby demograficznej a pozytywną ewaluacją narodzin dziecka). Konkretnie przypadki przeszczepów zaś, powiada uczeń Wolniewicza, mogą być różne: autocentryczne (służące przedłużaniu życia pojmowanego hedonistycznie) lub ergocentryczne³⁰⁸ (przedłużające życie, by zrobić w nim jeszcze coś cennego, np. odchować małe dzieci).

Zdecydowana ocena moralna bezkrytycznego umasowienia przeszczepów i ostra retoryka Wolniewicza w tej sprawie nie przekłada się na radykalizm postulowanych środków. „Zakazami i sankcjami niczego w technologii <<zablokować>> się nie da. Jej dynamika jest od nich silniejsza” – trzeźwo zauważa. Nie twierdzi ani że należy, ani że dałoby się skutecznie zakazać takich praktyk³⁰⁹. Ludziom zdarzają się bowiem sytuacje prawdziwie tragiczne, a nadto człowiek w obliczu śmierci (powodowany instynktem samozachowawczym) okazuje się szczególnie skłonny do podejmowania decyzji wątpliwych moralnie³¹⁰. Wyjaśnia rzecz tak:

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 jest cisza. Słysząc tylko peany na temat profesora Zbigniewa Religi jako zbawcy ludzkości. Jakby transplantacje to nie był medal, który ma swoją drugą stronę³¹¹.

³⁰⁷ Por. P. Okołowski, *Spór...*, *op. cit.*

³⁰⁸ Od greckiego *ergo* oznaczającego „dzieło”.

³⁰⁹ Z nieco bardziej stanowczym potępieniem spotyka się transplantologia u Lema. „Nauki zamrozić się nie da, nie miałbym jednak nic przeciw temu, żeby powstała grupa nieźle wykształconych naukowo śledczych i detektywów, którzy by poszukiwali rozmaitych szalonych doktorów Frankensteinów i uniemożliwiali im klonowanie ludzi, (czy) przeszczepianie głów...”. Cyt. za: *ibid.*, s. 407. Okołowski przechodzi tu do konkretnych deklaracji i stwierdza, że o ile przeszczepy są zawsze złem, to na zasadzie wyższej konieczności jest to zło możliwe do zaakceptowania w określonych przypadkach. Por. *idem*, „Tezy...”, *op. cit.*, s. s. 103.

³¹⁰ Por. *idem*, *Fenomen...*, *op. cit.*, s. 123.

³¹¹ B. Wolniewicz, *Filozofia i wartości*, t. II, *op. cit.*, s. 299. „(...) [Wolniewicz] jedynie chce pokazać – możliwie najprecyzyjniej i w sposób uporządkowany – czym są w swej istocie praktyki transplantacyjne i do jakich prowadzą konsekwencji. Nie ludzi się zaś, że doprowadzi przez to do zmiany ludzkich zachowań”, J. Smakulska, *Bogusława Wolniewicza...*, *op. cit.*, s. 66.

Prezentujący zbliżone stanowisko Okołowski³¹² proponuje więc uznawać Wolniewicza za reprezentanta „transplantacyjnego sceptycyzmu”, a nie jakiegoś sztywnego, jednoznacznie negatywnego krytycyzmu³¹³.

³¹² Zbliżone, bo prezentuje pogląd bardziej rozbudowany, obejmujący tezy, które stanowią uzupełnienie i rozwinięcie myśli swojego mistrza. Por. P. Okołowski, „Tezy...”, *op. cit.*

³¹³ Por. P. Okołowski, *Spór...*, *op. cit.* Również Jerzy Kopania z podzielnego z Wolniewiczem poglądu na temat przeszczepów nie wyprowadza ani postulatu prawnego zakazu transplantacji, ani nawet orzeczenia o ich moralnej niedopuszczalności i niegodności. Por. J. Kopania, *Etyczny wymiar cielesności*, Aureus, Kraków 2002, s. 52, 53.

VI. Biotechnologia humanoidalna³¹⁴

1. Neokanibalizm przemysłowy

Poszczególne przemiany cywilizacyjne łączą się, stanowiąc układ naczyń połączonych. Drogę do bezkrytycznego przyzwolenia na przeszczepianie ludzkich organów³¹⁵ utorowała sama obecność odpowiedniej technologii, nie do pomyślenia wcześniej. Przeszczepy z kolei ułatwiły start kolejnej fazy rozwoju medycyny, jaką jest (potencjalne, choć w pełni możliwe) klonowanie ludzi i związane z nim eksperymenty na embrionach³¹⁶. Wolniewicz dostrzega tu ścisły związek przyczynowo-skutkowy: zjawiska te wyrażają bowiem tę samą tendencję do traktowania ludzkiego ciała w kategoriach cennego surowca, podatnego w dodatku na techniczne manipulacje. Powiada w ten sposób:

Skoro tak łatwo dane zostało przyzwolenie społeczne na ludożercze przeszczepy, to da się je też na klonowanie ludzi, gdyż oba wskazują w tym samym kierunku; (...) jedno jest ciągiem dalszym drugiego. (...) są częścią tej samej zmiany, która pod naciskiem technologii dokonuje się na naszych oczach w obliczu moralnym Zachodu”.³¹⁷

Transplantacje przygotowały duchowy grunt dla ekspansji utylitarnej traktowania ludzkiej fizyczności na wzór zwyczajnego, neutralnego aksjologicznie tworzywa³¹⁸. Stopniowa akceptacja nowych, coraz dalej idących i wyrafinowanych ingerencji biotechnologicznych w ludzkie ciało będzie zapewne następować analogicznie jak miało to miejsce w przypadku transplantologii. Czytamy:

Działa wtedy bowiem potężny argument przypadków pośrednich: jeżeli dopuszczalne jest małe ludożerstwo, to czemu nie także trochę większe? Gdzie tu mamy się zatrzymać, wołać „stop!” i włączać hamulce bezpieczeństwa? Wielkie zło pojawia się na świecie nie nagle, tylko drogą małych kroków, z których każdy w stosunku do poprzedniego wygląda niewinnie.³¹⁹

³¹⁴ Biotechnologia humanoidalna rozumiana jest tu jako część biotechnologii dotycząca istot ludzkich. W refleksji Wolniewicza obejmuje ona w różnych miejscach przede wszystkim klonowanie ludzi, eksperymenty na embrionach, produkcję części ludzkiego ciała w warunkach laboratoryjnych oraz inżynierię genetyczną.

³¹⁵ Zagadnienie transplantacji zostało omówione w poprzednim rozdziale.

³¹⁶ Por. B. Wolniewicz, *Filozofia...*, t. III, *op. cit.*, s. 168, 169. Autor podaje tu konkretny przykład: „We wrześniu 1999 r. (...) Krajowa Komisja Doradcza ds. Bioetyki uznała, że pobieranie komórek macierzystych z zarodków ludzkich, które jako już zbędne przeznacza się do zniszczenia, <<jest moralnie pokrewne (*morally akin*) pobieraniu ze zwłok organów do transplantacji>>. Można się więc nie krępować”, *ibid.*

³¹⁷ *Ibid.*, s. 153.

³¹⁸ Por. *ibid.*, s. 151, 152. Wolniewicz przytacza w tym kontekście podobne wypowiedzi Z. Kubiaka i J. Kopani.

³¹⁹ B. Wolniewicz, *Filozofia...*, t. I, *op. cit.*, s. 277.

Kluczowe w biotechnologii jest doskonałe z punktu widzenia realizacji pożądaných (użytkowych) celów współgranie obydwu metod. Technika klonowania ludzkich organizmów (czy to we fragmentach, czy w całości) umożliwia sprofesjonalizowaną, fabryczną produkcję materiału do transplantacji – organów traktowanych już jako zwykłe, wytworzone „części”. Mamy zatem do czynienia z nadciągającym przejściem od neokanibalizmu transplantacyjnego do neokanibalizmu przemysłowego. (Paweł Okołowski określa ten ostatni mianem „przemysłu substancji humanoidalnej”³²⁰). Masowa hodowla, może nie „osobowych ludzkich replik” – bo te po co? - ale wszelkiego „materiału ludzkiego” w celach medycznych i kosmetycznych stoi u bram. (Jakże złowieszczo brzmi od dawna wyrażenie stosowane w literaturze z zakresu zarządzania przedsiębiorstwem – „zasoby ludzkie”. Jedne i drugie „zasoby” to wyraz czystego utylitaryzmu, odczłowieczenia naszej epoki).

Powiada Wolniewicz³²¹:

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 czeka³²².

Na czym ona polega?

2. Pułapka technologiczna i ludzkość na krze

„Pułapka technologiczna” to wyrażenie ukute przez Stanisława Lema, racjonalistę i tychistę (przedstawiciela naturalizmu, ale „z metafizycznymi przedłużeniami”³²³). Wobec współczesnej eksplozji technologii, przyjmowanej zazwyczaj z entuzjazmem, Lem zachowywał daleko idącą ostrożność, okazując nawet niechęć czy wstręt do tej erupcji. Mechanizm „pułapki” związanej z niektórymi technologiami polega na tym, że wdrażanie ich początkowo nie przynosi nikomu bezpośrednich szkód, może wręcz przysparzać istotnego dobra. Na dłuższą jednak metę prowadzi do katastrofy. „Pułapką technologiczną” jest więc,

³²⁰ Por. P. Okołowski, *Spór...*, *op. cit.* oraz *idem*, *Głos...*, *op. cit.*, s. 397.

³²¹ B. Wolniewicz, *Filozofia...*, t. III, *op. cit.*, s. 152.

³²² W innym miejscu filozof wyjaśnia, że narządy pobrane od obcych trupów sprawiają w procedurze medycznej trudności. Organizm odpowiada na obce białko reakcją immunologiczną. Barię tę przełamuje się farmakologicznie, co skutkuje brakiem odporności na rozmaite drobnoustroje. Z „pomocą” może przyjść klonowanie i przechowywanie kopii poszczególnych ludzi, zapewniające im dostęp do „zapasowych” organów nie będących już dla ich organizmu ciałem obcym. Por. *idem*, 40. *Upiory...*, *op. cit.*

³²³ Na owe „metafizyczne przedłużenia” wskazuje w swoich publikacjach Paweł Okołowski, który ukuł to określenie. Jego interpretacja spotkała się z aprobatą ze strony samego Lema. Por. P. Okołowski, *Głos...*, *op. cit.*, str. 118.

objaśnia za Lemem Wolniewicz, „wdrażanie takich technologii, których społecznie ujemne rezultaty są w fazie rozruchu prawie niedostrzegalne, zaś w fazie rozpędu już nieodwracalne”³²⁴. W dziedzinie inżynierii biologicznej namacalnym i natychmiastowym skutkiem jest przedłużanie ludzkiego życia lub poprawianie jego jakości. Natomiast dalekosiężnych a niewidocznych zrazu zagrożeń czai się wiele: choćby przerażający świat hodowli ludzi powstających w laboratoriach w celach zabezpieczenia, jak to Lem określa, „części zapasowych do transplantacji”³²⁵, ale zwłaszcza umasowienie eksperymentów na zygotach i embrionach, tworzenie jakichś nowych gatunków antropoidalnych wraz z całkowitą utratą podstawowych kryteriów odróżniania tego, co właściwe od tego, co niedopuszczalne. (O tym powiemy oddzielnie). Wolniewicz ujmuje rzecz nad wyraz obrazowo:

Zaczyna być widoczne, choć nadal niewyraźnie, dokąd prowadzi moralna pochyłość, o której mowa. To prawdziwy „żleb Drège’a”, opisywany w przewodniku tatrzańskim jako „niewinnie wyglądający, w górze zapraszający do zejścia, niżej podcięty pionowymi progami; pułapka dla nierozważnych turystów”. Nie brak jednak takich, co do wejścia w ten żleb usilnie zachęcają.³²⁶

Koncepcja „pułapki technologicznej” opiera się na tezie głównej Lema, głoszącej - że technologia jest zmienną niezależną cywilizacji³²⁷. Stawia on tę tezę w każdej ze swych 20 dyskursywnych książek, a za nim, z akceptacją i uznaniem, wielokrotnie powtarza ją Wolniewicz³²⁸. Głosi ta myśl – doprecyzujmy - że technologia rozwija się sama, niezależnie od ludzkich zamiarów i planów. Czyni to, co może na danym etapie rozwoju czynić (płynie jak woda, która zawsze kieruje się tam, gdzie jest niżej). Czasami zaspokaja nasze oczekiwania, ale zwykle je ignoruje (weźmy za przykład oczekiwanie na dostatek źródeł energii). Wbrew pozorom, technologia nie powstaje na nasze zamówienie – „rządzi się sama”³²⁹. Ślepa na cele wytyczane przez człowieka „podąża w kierunku zasadniczo nieznanym”³³⁰, i nas za sobą wlecze³³¹. Robimy bowiem to, co technologicznie możliwe jest do zrobienia, a wczoraj nie było.

³²⁴ B. Wolniewicz, *Filozofia...*, t. III, *op. cit.*, s. 150, 151.

³²⁵ „(...) kanibalizm, to znaczy ćwiartowanie wyklonowanych osobników ludzkich w celu uzyskania tzw. części zapasowych do transplantacji”, cyt. za: P. Okołowski, *Materia i wartości...*, *op. cit.*, s. 408. Okołowski zwraca przy tym uwagę, że tego rodzaju ludożerstwo musiałoby zostać poprzedzone masowym mordem.

³²⁶ B. Wolniewicz, *Filozofia...*, t. III, *op. cit.*, s. 149.

³²⁷ W sprawie tezy głównej Lema por. P. Okołowski, *Antropologia...*, *op. cit.*

³²⁸ Por. B. Wolniewicz, *Filozofia...*, t. III, *op. cit.*, s. 145.

³²⁹ P. Okołowski, *Filozofia i los...*, *op. cit.*, s. 231.

³³⁰ *Ibid.*, s. 262.

³³¹ Teza ta oznacza zarówno determinizm technologiczny jak i dziejowy (pokrewne Marksowi, ale i św. Augustynowi). Jej wieloletnim przeciwnikiem (woluntarystą) był Leszek Kołakowski. W przeciwieństwie do Lema uważał też, że technologia nie niszczy kultury, a jej sprzyja. Por. P. Okołowski, *Antropologia...*, *op. cit.*

Powiada Wolniewicz:

Przemiany (...) [technologiczne – przyp. KB] są obojętne na względy moralne i skutki społeczne: dokonują się ślepo, jak procesy w przyrodzie.³³²

I tak rzecz kwituje:

Cywilizacja Zachodu jest przez swą zmienną technologiczną zdeterminowana i stoi wobec jej impulsów moralnie bezbronna i praktycznie bezradna.³³³

Postęp we wdrażaniu choćby technik klonowania zatrzymać mogłyby jedynie, dodaje, jego „własne siły i prawa”³³⁴. Motorem postępu jest bowiem ślepy na wszelkie wyższe wartości zysk w postaci komfortu i długości życia. Hamulcem mogłyby okazać się tylko „gołym okiem widoczne rezultaty odczuwane powszechnie jako bezpośrednie i bliskie zagrożenie dla każdego”³³⁵. Prawdopodobnie do tego jednak jeszcze daleko.

Sytuację wskazanej w poprzednim rozdziale „dezorientacji sumień”, zauważa Wolniewicz³³⁶, przewidział ponad pół wieku temu Stanisław Lem. W tekście *Wizja filozofa na krze* pisał:

(...) **rozpoczyna się inwazja biotechnologii w ciało ludzkie.** (...) Kilkadziesiąt lat temu ludzie zaczynali latać przy pomocy płótna, prześcieradeł i drutów od parasoli, a teraz lata się już w całkiem inny sposób – i także do innych, do pozaziemskich miejsc. Więc **jeśli podobnymi tempami zostanie uruchomiona ewolucja biotechnologiczna, to z ciałem ludzkim będzie można zrobić absolutnie wszystko**, a wtedy zostaniemy wyzbyci wszelkich wiodących ustaleń, kierunkowskazów, wiadomości o tym, co nienaruszalne i co konieczne³³⁷.

Wedle tytułowej metafory Lema – filozofia (czyli namysł nad dolą ludzką) znajduje się obecnie na krze, którą unoszą prądy technologii. Nie wiadomo, gdzie te prądy ją zaprowadzą i czy kra się nie rozpadnie. Sytuacja jest dramatyczna. Tymczasem główne ośrodki intelektualne i opiniotwórcze bezrefleksyjnie przyjmują wszelkie zmiany wraz z ich багаżem relatywizmu moralnego – również na „nietkniętym terenie – organizacji cielesnej człowieka”³³⁸. Istotę sprawy Wolniewicz ujmuje tak:

³³² B. Wolniewicz, *Filozofia...*, t. III, *op. cit.*, s. 145.

³³³ *Ibid.*, s. 153. A nieco dalej: „Moralnie świat Zachodu stoi dziś w dryfie”, *ibid.*, s. 158.

³³⁴ *Ibid.*, s. 145.

³³⁵ *Ibid.*

³³⁶ Por. B. Wolniewicz, 40. *Upiory...*, *op. cit.*

³³⁷ S. Lem, *Wizja filozofa na krze*, „Znak” 1969, nr 7-8, s. 903.

³³⁸ *Ibid.*

(...) znaleźliśmy się w absolutnie nowej sytuacji dziejowej, w której nasze kompasy duchowe źle działają, albo w ogóle przestają działać, a map – czyli precedensów z dziejów wcześniejszych, do których można by się teraz sensownie odwołać – nie ma wcale. I płynie się na oślep.³³⁹

Ten dryf może ustać, czy przynajmniej zwolnić, jedynie chyba w wyniku biotechnologicznej Hiroszimy – jak nie powtórzyły się dotąd ataki atomowe.

3. Neomengelizm w natarciu

Procedura klonowania występuje obecnie w dwóch wariantach. Wolniewicz nazywa je umownie „klonowaniem równoległym” i „klonowaniem zstępującym”³⁴⁰. W pierwszym przypadku sztucznie symuluje się proces, który w naturze owocuje bliźniętami jednojajowymi: zapłodnioną już komórkę jajową rozdziela się (ćwiartując żywy embrion) na komórki składowe (uprzedzając proces ich różnicowania się). „Klonowanie zstępujące” w naturze zaś nie występuje. Jądrem komórkowym pozyskanym z kopiowanego organizmu mikrochirurgicznie zastępuje się jądro komórkowe niezapłodnionego jaja. W ten właśnie sposób powstała słynna owca „Dolly”, pierwszy wśród ssaków klon powołany do życia w 1997 roku³⁴¹.

Obie techniki klonowania wiążą się więc z eksperymentami i inwazyjnymi praktykami inżynierii biologicznej wykonywanymi na żywych embrionach. W wypadku klonowania ludzi – na ludzkich embrionach. W ich zaś przypadku Wolniewicz uznaje takie działania za moralnie pokrewne potwornym eksperymentom jakie nazistowski lekarz Józef Mengele przeprowadzał na więźniach obozu koncentracyjnego w Auschwitz³⁴². To nowa forma „mengelizmu” (neomengelizm), rozumianego jako „zabójcze lub kaleczące eksperymentowanie biomedyczne na bezwłasnowolnych lub ubezwłasnowolnionych istotach ludzkich”³⁴³. A że embrion człowieka to istota ludzka, jest dla Wolniewicza faktem poza wszelką wątpliwością³⁴⁴. Mówi on:

³³⁹ B. Wolniewicz, *Filozofia...*, t. III, *op. cit.*, s. 156.

³⁴⁰ Por. *ibid.*, s. 147, 148.

³⁴¹ Por. *ibid.*, s. 14. Zob. też I. Wilmut, „Klonowanie ludzi”, [w:] *Ponowny akt stworzenia. Dolly i era panowania nad biologią*, red. *idem*, K. Campbell, C. Tudge, tłum. M. Koraszewska, Poznań 2002, s. 305-340.

³⁴² Por. B. Wolniewicz, *Filozofia...*, t. III, *op. cit.*, s. 159, 167, 175.

³⁴³ *Ibid.*, s. 167.

³⁴⁴ Por. *ibid.*, s. 164-166. Więcej na ten temat zob. T. Biesaga, „Antropologiczny status embrionu ludzkiego”, [w:] *Podstawy i zastosowania bioetyki*, red. *idem*, PAT, Kraków 2001, s. 101-112 oraz „Status embrionu ludzkiego a klonowanie”, [w:] *Bioetyka polska*, red. *idem*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2004, s. 229-286.

Człowiek przybiera w swym rozwoju ontogenetycznym kilka postaci: zarodkową, płodową, noworodkową, niemowlęcą, dziecięcą, młodzieńczą, dojrzałą i starczą. Embrion jest pierwszą z nich: jest istotą ludzką w postaci zarodkowej. Podważanie tej zasadniczej prawdy jest sofistyką³⁴⁵.

(Rozbudowana argumentacja filozofa stojąca za tym stanowiskiem przedstawiona została w podrozdziale I 2. *Kiedy zaczyna się człowiek?* niniejszej pracy). Mamy więc tu do czynienia z eksperymentami na istotach ludzkich bez ich zgody. To zaś jest niedopuszczalne i nigdy dotąd dopuszczane nie było. Takie praktyki na noworodkach i niemowlętach, również najciężej upośledzonych³⁴⁶, które (podobnie jak embriony) wyrazić zgody, siłą rzeczy, nie mogą, są zakazane³⁴⁷. Tak samo ma się sprawa z dorosłymi ludźmi chorymi umysłowo. Brak możliwości uzyskania świadomej zgody wystarcza tu za hamulec – wbrew potencjalnym korzyściom dla rozwoju medycyny i jego przyszłych beneficjentów. Powiada Wolniewicz:

Embrion jest wprawdzie istotą ludzką, ale tego warunku [wyrażenia świadomej zgody – przyp. KB] spełnić oczywiście nie może, bo jego świadomość i wola – czyli jego dusza – jeszcze w nim śpią, choć są już w jego strukturze molekularnej obecne, jak siła wybuchowa w sprawnym pocisku. I jak osobowość uspiętego narkoza pacjenta – w jego strukturze biochemicznej³⁴⁸.

Innym razem autor zwraca uwagę na kwestię, która – można by rzec – stoi przed oczyma, a z której zwykle nikt nie zdaje sobie sprawy. Otóż człowiek miał w istocie możliwość hodowania innych przedstawicieli swego gatunku od bardzo dawna – w sposób, w jaki od 10 000 lat hodzi się psy³⁴⁹. Efektem hodowli psów, przez 10 000 ich pokoleń (dojrzałość płciową osiągają średnio po 1 roku życia), są nadzwyczaj liczne i różnorodne ich odmiany, rasy. Ludzie natomiast osiągają dojrzałość płciową po ok. 15 latach. W ich zatem przypadku podobny efekt można by uzyskać po 150 tysiącach lat, parząc odpowiednio osoby i wybijając te niepożądane. „Na to ludzie nie poszli – konstatuje Wolniewicz – a teraz widać, że chcą na to pójść”³⁵⁰.

Więcej, wdrażanie technologii klonowania – zwraca uwagę filozof – już się zaczęło³⁵¹. Wytwarzane na tej drodze istoty ludzkie mają być najpierw poddawane laboratoryjnym eksperymentom, a następnie przemysłowej eksploatacji. „Takiemu embrionowi dano by się

³⁴⁵ B. Wolniewicz, *Filozofia...*, t. III, *op. cit.*, s. 145.

³⁴⁶ „(...) na granicy człowieczeństwa, albo nawet poza nią”. *ibid.*, s. 146.

³⁴⁷ Por. *ibid.*

³⁴⁸ *Ibid.*, s. 148, 149.

³⁴⁹ Zob. B. Wolniewicz, 40. *Upiory...*, *op. cit.*

³⁵⁰ *Ibid.*

³⁵¹ Por. *ibid.*, s. 145, 146.

rozwijać aż do stadium potrzebnego na wydzielenie zeń komórek macierzystych do hodowli”³⁵² – z entuzjazmem zapowiada, cytowany przez Wolniewicza, twórca owcy „Dolly” Ian Wilmut. W Anglii eksperymenty na embrionach są dozwolone, podkreśla Wolniewicz, od 14 dnia ich życia, ale praktyk związanych z klonowaniem przyzwolenie to nie obejmuje. Dokonane przy tej okazji rozróżnienie na klonowanie „lecnicze” i „reproduktywne” zwiastuje jednak, ostrzega filozof, legalizację tego pierwszego. „Otwierają się wrota do piekielnych poczynań”, jak mówił Lem³⁵³.

4. Stwór niehumaniczny i nieśmiertelny

Znajdujemy się dopiero na początku biotechnologicznej drogi. Wolniewicz przewiduje wszak jej kierunek:

Fala biotechnologii popłynie niepowstrzymanie, a wraz z nią nadejdą rzeczy groźne i niesamowite, dla których ćwiartowanie embrionów i klonowanie ludzi są zaledwie słabym przedsmakiem³⁵⁴.

W ramach duplikowania organizmów nie przeprowadza się bowiem operacji na chromosomach – klonowanie nie jest więc jeszcze, ściśle rzecz biorąc, inżynierią genetyczną³⁵⁵. Ta jednak nadciąga. Pierwsza próba jej zastosowania (na bakteriach) odbyła się w roku 1974³⁵⁶. Czołowi amerykańscy genetycy wezwali wówczas do zaniechania tego typu eksperymentów jako nieobliczalnych w skutkach (zjazd genetyków ogłosił nawet zakaz ich przeprowadzania). Bardzo szybko jednak (rok 1976) zakaz odwołano. Od tamtego czasu ludzkość bez zahamowań dąży, by o owych nieznanych skutkach przekonać się na własnej skórze³⁵⁷. Co do nich zaś Wolniewicz nie ma złudzeń: „Jest jasne, że biotechniczne majstrowanie przy naturze ludzkiej i jej genetyczne <<ulepszanie>> nie zatrzyma się po stronie cielesnej”³⁵⁸ – mówi. A przy innej okazji precyzuje: „(...) dzisiaj klonowanie, a jutro (...) bezpośrednia ingerencja w centralny

³⁵² I. Wilmut, *Cloning for Medicine*, „Scientific American”, grudzień 1998 (punkt „Making Human Stem Cells”). Cyt. za: B. Wolniewicz, *Filozofia...*, t. III, *op. cit.*, s. 149. Z komórek macierzystych zaś można fabrykować ludzkie ciało: skórę, plemniki, organy. Paweł Okołowski zwraca uwagę, że preparowana biotechnologicznie ludzka skóra może być wykorzystywana nie tylko do przeszczepów, ale także jako „galanteria humanoidalna” (np. tapicerka foteli czy komponent pościeli). Można spodziewać się też wykorzystania jej w przemyśle pornograficznym. Por. P. Okołowski, *Spór...*, *op. cit.*

³⁵³ S. Lem, *Otwierają się wrota do piekielnych poczynań*, wywiad: Ł. Gołębiowski, „Rzeczpospolita” 1998, nr 256, s. 29.

³⁵⁴ B. Wolniewicz, *Filozofia...*, t. III, *op. cit.*, s. 149.

³⁵⁵ Por. *ibid.*, s. 148.

³⁵⁶ Por. *ibid.*, s. 153.

³⁵⁷ Wszak, mówi Wolniewicz, „istotom o instynktach dżungli dane zostały do rąk moce boskie. (Nie mówiąc już o komponencie diabelskiej tych instynktów, która wcale nie z dżungli jest rodem)”, *ibid.*, s. 158.

³⁵⁸ *Ibid.*, s. 157.

układ nerwowy – zmieniająca arbitralnie osobowość, czyli przerabiająca jednych ludzi na innych”³⁵⁹.

Powstaje wówczas pytanie, mówiąc za Wolniewiczem, czy produkt takiej inżynierii będzie jeszcze życiem „ludzkim”? Jakich kryteriów użyć, gdy linia demarkacyjna między tym, co jeszcze „ludzkie”, a tym, co już „nie-ludzkie” się rozmywa? Dostosowywanie owych kryteriów do nowych sytuacji (tzn. do nowych osobników „genetycznie modyfikowanych”) sprawiłoby, że przydawka „ludzkie” straciłaby swój sens. Stałaby się „logiczną zmienną zależną w swej treści od niezależnej zmiennej technologicznej”³⁶⁰. Człowieczeństwo więc, mówi filozof, stałoby się pojęciem dowolnie zmiennym, krusząc moralne fundamenty cywilizacji. Oto przestroga:

(...) metafizyczna rama zaczyna pękać. W jej granicach swoboda działania była ograniczona (...) sumieniem. Poza nią traci ono orientację³⁶¹.

„Metafizyczna rama”, o której mówi Wolniewicz, to granice tego, co da się ludzkimi rękami i umysłami zrobić - w najogólniejszym znaczeniu tego słowa (co można sobie rozsądnie wyobrazić, że da się w ogóle zrobić)³⁶². Granice te wytyczają nam znane z doświadczenia (potocznego lub naukowego) prawa przyrody. Sumienie wskazuje natomiast, co ludziom robić wolno, a czego nie wolno w polu tak wyznaczonych możliwości. Siłą rzeczy sumienie orientuje się więc w owych granicach – te zaś właśnie pękają.

Co gorsza, przestrzega Wolniewicz, pojawia się zagrożenie nowe, spoza obszaru samej niewydolnej aksjologii, czyli zagubienia sumień. Mianowicie:

Drogą biotechnologii mogą niezamierzenie powstawać ludzkie monstra, i to niekoniecznie łatwo zauważalne, bo duchowe, a propagujące się potem samoczynnie dalej w zwykły płciowy sposób³⁶³.

Konkretyzując tę czarną prognozę, rzec wolno: mogą się nadmiarowo – powyżej normalnego rozkładu statystycznego w populacji – pojawiać notoryczni mordercy, a nawet osobowości typu Hitlera czy Stalina. (Przypomnijmy: zdaniem Wolniewicza i Lema rdzeń osobowości jest dziedziczny, tzn. przesądzony na poziomie DNA).

³⁵⁹ *Ibid.*, s. 174. A w innym miejscu: „Inwazja biotechnologii obejmie też mózgi i przekształci się tak w najazd na ludzkie dusze”, *ibid.*, s. 157.

³⁶⁰ *Ibid.*, s. 157.

³⁶¹ *Ibid.*, s. 169.

³⁶² Por. *ibid.*, s. 170.

³⁶³ *Ibid.*, s. 157.

Wszystkie te zagrożenia mają źródło w biolatrii – w pragnieniu nie tylko życia długiego i dostatniego („z mordą w śmietanie”³⁶⁴ - jak mówił Lem), ale też bez kresu. Na skutek bombardowania wiadomościami o sukcesach biotechnologii, mówi Wolniewicz, „na naszych oczach wstaje przed ludźmi potężny miraż doczesnej nieśmiertelności; nie w sensie wiecznego życia bez końca, lecz w sensie życia nieograniczenie przedłużalnego”³⁶⁵. A przecież wiara w taką możliwość to zwykły zabobon. Choć uwiarygadniany naukowo, to „całkowicie obcy krytycznemu duchowi prawdziwej nauki”³⁶⁶. Ten zabobon z nauką na sztandarach jednak, żywiony nadzieją na materialną nieśmiertelność „zmiatać będzie ze swej drogi wszelkie bariery moralne”³⁶⁷. Nie jest co prawda wykluczone, że powstanie nowy gatunek człowiekowatych³⁶⁸, którego przedstawiciele żyć będą dłużej niż *homo sapiens*. „Ale to nie będziemy już my”³⁶⁹ – konkluduje filozof.

Biolatryczny zabobon staje się coraz powszechniejszy – niezależnie od jego bijącej w krytyczne oczy utopijności czy dystopijności. „Rama metafizyczna [bowiem] traci dziś swe główne wiązanie: przeświadczenie o nieuchronności śmierci”³⁷⁰ - stwierdza Wolniewicz. Człowiek, przytaczając znów klasyczną definicję, to stwór rozumny i śmiertelny. Rozumny i nieśmiertelny byłby stworem nieludzkim. W czym interesie jest więc biotechnologiczny miraż podtrzymywać, jeżeli nie wielkiego kapitału – będącego także bytem nieludzkim? I to sugeruje Wolniewicz, nie odrzucając wcale kapitalizmu.

³⁶⁴ S. Lem, *Sława i Fortuna: listy do Michaela Kandla 1972-1987*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2013, s. 528.

³⁶⁵ B. Wolniewicz, *Filozofia...*, t. III, *op. cit.*, s. 172.

³⁶⁶ *Ibid.*, s. 155.

³⁶⁷ *Ibid.*

³⁶⁸ Rodzinę człowiekowatych (*hominidae*, wielkie małpy) tworzą obecnie wraz z *homo sapiens* szympansy, goryle i orangutany.

³⁶⁹ *Ibid.*, s. 173. I kontynuuje, precyzując: „Będzie się od nas różnił co najmniej w takim stopniu, w jakim neandertalczyk różnił się od człowieka z Cro-Magnon, naszego bezpośredniego przodka”, *ibid.*

³⁷⁰ *Ibid.*, s. 169.

Zakończenie

Filozofię akademicką uprawia wąskie grono zainteresowanych. Każdy zaś człowiek, powiada Wolniewicz za Kantem, posiada jakąś „filozofię uniwersalną”, czyli – mówiąc językiem potocznym – żywi jakiś pogląd na świat (zbiór przekonań w podstawowych sprawach)³⁷¹. Składa się on z części opisowej (dotyczącej obrazu świata, np. tego, skąd się świat wziął i jak jest zbudowany) oraz normatywnej (dotyczącej systemu wartości, choćby tego, co jest dobre, a co złe)³⁷². Filozofia uniwersalna ma postać, mówiąc znów za Kantem, „mgławicy”. Składające się nań poglądy bywają niedookreślone, niepełne, a czasami sprzeczne ze sobą nawzajem. Przeświadczenia w konkretnych sprawach są często werbalizowane, ale przekonania bardziej fundamentalne, które za tymi przeświadczeniami stoją, pozostają na ogół nieuświadomione. Filozofia akademicka to próba kodyfikacji filozofii uniwersalnej (jak gramatyka opisowa jest próbą kodyfikacji żywego języka naturalnego). Ta uprawiana w stylu Wolniewicza przedziera się przez gąszcz niedomówień, złudzeń i sprzeczności. Odziera ludzkie przeświadczenia z kolejnych warstw pozornych racji i zaciemniających gmatwań, ale też z fałszujących uproszczeń. Programem minimum jej uprawiania jest uzyskać jasność myśli w sprawach ważnych i, niejako, uświadomić sobie jakie w istocie samemu żywi się poglądy. Nie przez przypadek Wolniewicz swój *Wstęp* do III tomu *Filozofii i wartości* rozpoczyna słowami Elzenberga:

Można przy jakimkolwiek pytaniu czuć czysto intelektualną potrzebę dotarcia do jego dna logicznego, ujęcia go tak gruntownie i ściśle, by wyszły na jaw zagadnienia tkwiące w samym jego szpiku i rdzeniu. A te zagadnienia ostatnie są zawsze filozoficzne.³⁷³

Wolniewicz nie poprzestaje, rzecz jasna, na celu minimum. Buduje całościowy, autorski system, który wyłania się z jego refleksji na temat rozmaitych aspektów rzeczywistości³⁷⁴. Niepokoi go przy tym, że filozofia akademicka usuwa się dziś sama na intelektualny margines

³⁷¹ „Pod koniec swej >>>Krytyki czystego rozumu<<< Kant odróżnia dwojakie rozumienie filozofii: akademickie i uniwersalne (Schulbegriff i Weltbegriff der Philosophie). W rozumieniu akademickim filozofia jest po prostu tym, czym zwykle zajmują się jej profesorowie i co mało kogo poza nimi obchodzi. Natomiast w rozumieniu uniwersalnym dotyczy ona spraw, które – jak pisze Kant – >>>z konieczności interesują każdego<<<”, B. Wolniewicz, *Filozofia...*, t. II, *op. cit.*, s. 206.

³⁷² W kwestii filozofii akademickiej i uniwersalnej por. P. Okołowski, *Antropologia...*, *op. cit.*

³⁷³ Cyt. za: B. Wolniewicz, *Filozofia...*, t. III, *op. cit.*, s. 9.

³⁷⁴ Nietrafna jest uwaga J. Smakulskiej, która odmawia Wolniewiczowi rangi twórcy kompleksowego systemu filozoficznego. Por. J. Smakulska, *Bogusława...*, *op. cit.*, s. 7, 8.

życia. Uprawia się ją w sposób dostępny jedynie dla samych filozofów akademickich. Staje się ona, mówi Wolniewicz za Nietzschem, „filozofią profesorską dla profesorów filozofii”³⁷⁵. On, wbrew tej tendencji, zwraca się ze swoją refleksją filozoficzną do masowego wręcz odbiorcy. Tak rzecz uzasadnia:

Wypowiadam się na tematy ogólnie 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 niebывały zamęt pojęciowy oraz pustka wartości. Ideologią obu – i pustki, i zamętu – jest (...) postmodernizm, który je z jednej strony jeszcze zwiększa, a z drugiej sankcjonuje. Temu zamętowi i tej pustce filozofia powinna się przeciwstawiać, i powinna to czynić w sposób powszechnie zrozumiały. A nie – jak to robią Derrida czy Bauman – jeszcze je powiększać³⁷⁶.

Filozofia postmodernizmu to dokładne przeciwieństwo stanowiska Wolniewicza. Widać to dobrze w świetle wolniewiczowskiego podziału filozofii współczesnej na czworo, „według dwu krzyżujących się linii podziału: na racjonalizm i antyracjonalizm z jednej, i naturalizm i antynaturalizm z drugiej strony”³⁷⁷. Wedle naturalizmu istnieje tylko natura (przyroda). A skoro tak, to i człowiek jest w niej całkowicie zanurzony – jest jej częścią i niczym więcej. Wedle antynaturalizmu zaś istnieje coś poza przyrodą (coś, co wykracza poza nią, choć się w niej przejawia). Byt jako całość jest więc pojęciem szerszym niż świat biologiczno-fizyczny (i człowiek poza ten świat „wystaje”)³⁷⁸. Racjonalizm z kolei (filozofia analityczna) przychylnie odnosi się do logiki. Irracjonalizm zaś (hermeneutyka) logiki nie szanuje – ignoruje ją lub zwalcza. Chodzi tu o respektowanie (bądź nie) zasady sprzeczności³⁷⁹, konsekwencji logicznych oraz narzędzi, jakimi są definicja i podziały logiczne (typologie)³⁸⁰. Racjonalista odznacza się w związku z tym odwagą w głoszeniu tez aspirujących do prawdy (w oparciu o powyższe kryteria)³⁸¹. Wolniewicz jest przedstawicielem racjonalizmu antynaturalistycznego, a jeszcze ściślej tychizmu. Postmodernizm to jego całkowite

³⁷⁵ B. Wolniewicz, *Filozofia...*, t. II, s. 333.

³⁷⁶ *Ibid.*, s. 334, 335.

³⁷⁷ *Ibid.*, s. 333.

³⁷⁸ Temat antynaturalizmu podniesiony był również w podrozdziale I 3.4. *Diabelstwo* niniejszej pracy.

³⁷⁹ Łac. *principium contradictionis* – prawo logiczne, które głosi, że dwa zdania sprzeczne ze sobą nie mogą być zarazem prawdziwe.

³⁸⁰ Adekwatnych definicji jest niewiele, ale każda coś rozjaśnia i wprowadza porządek myślowy. Podobnie podziały logiczne – są zwykle pewnym uproszczeniem, ale nawet te „od siekiery”, jak określał je Stanisław Lem, bywają dobrym punktem wyjścia dla rozważań. Por. P. Okołowski, *Antropologia...*, *op. cit.*

³⁸¹ *Ibid.*

przeciwieństwo – irracjonalistyczny naturalizm³⁸². Brak mu, powiada Wolniewicz, odwagi w myśleniu. Czytamy o tym:

[Postmodernizm – przyp. KB] to wyraz filozoficznego nihilizmu: filozofia traktowana serio jako dążenie do prawdy jest, ich zdaniem, *passé*, czymś przebrzmiałym. Nie można już nic twierdzić, można tylko w kółko pytać i dywagować. Nie mając nic nowego ani istotnego do powiedzenia, postmoderniści próbują nadać tej swojej intelektualnej niemocy postać kosmicznego dramatu. Tak lepiej wygląda³⁸³.

O postmodernistach mówi dalej, że „piszą tak, jak gdyby wzięli sobie do serca Gombrowiczowskiego narratora: <<nie takim ja szalony, bym w tych czasach coś mniemał, albo i nie mniemał>>”³⁸⁴.

Wolniewiczowi odwagi w stawianiu tez o świecie odmówić nie sposób – widać ją wyraźnie w omówionych w niniejszej pracy poglądach filozofa³⁸⁵. Sprowadzają się do całkowitego odrzucenia biolatrii wraz z jej fanatyzmem, który nie dopuszcza do głosu sumienia³⁸⁶. Każda bowiem biolatriczna norma (w pięciu kwestiach) jest zakazem lub przyzwoleniem z góry wykluczającym jakiekolwiek wyjątki, a to zagłusza sumienie³⁸⁷. Inaczej u Wolniewicza, który z sumienia czyni główną instancję moralną. Zamiast pełnej legalizacji aborcji lub całkowitego jej zakazu autor ten dopuszcza spędzanie płodu w sytuacjach tragicznych (zagrożenia życia matki, gwałtu lub ciężkiego uszkodzenia płodu). Odrzuca abolicjonizm, domagając się wymierzania kary śmierci, ale wyłącznie wobec bestialskich morderców (wobec pedofilów, na przykład, już nie). W miejsce całkowitego zakazu eutanazji

³⁸² Schrade pisze z kolei o Wolniewicz w zestawieniu z irracjonalistycznymi antynaturalistami, jakimi są przedstawiciele fenomenologii, tak: „W tej walce fenomenologowie mają zdecydowaną przewagę liczebną nad zwolennikami analitycznej metafizyki. Analityczny racjonalizm metafizyczny jest więc w Polsce dramatycznie osamotniony, choć ma długą tradycję w kulturze narodowej. Jego korzenie sięgają filozofii polskiego romantyzmu, która przefiltrowana przez metody analityczne szkoły lwowsko-warszawskiej wydała współcześnie najznakomitszych swych przedstawicieli w osobie Profesorów Henryka Elzenberga i mojego nauczyciela i mistrza Bogusława Wolniewicza”, U. Schrade, *Etyka: główne systemy*, Unia-Press, Warszawa 1992, s. 173. Zbudowany na wysokiej kulturze logicznej racjonalizm, będący zasadniczym rysem sposobu, w jaki Wolniewicz rozstrzyga problemy składające się na współczesne spory cywilizacyjne, stanowi jeden z konstytutywnych komponentów najogólniejszego stanowiska filozofa, które zwykł on określać mianem „racjonalizmu tychicznego”.

³⁸³ B. Wolniewicz, *Filozofia...*, t. II, *op. cit.*, s. 332.

³⁸⁴ *Ibid.*, s. 334.

³⁸⁵ Nie brakowało jej też Stanisławowi Lemowi – był wszak racjonalistą w pełnym tego słowa znaczeniu; i choć, jako naturalista, różnił się od Wolniewicza zasadniczo, wobec wszystkich pięciu zagadnień cywilizacyjnych zajmował stanowiska niemal identyczne, uzasadniając je w podobny sposób. To zaś może stanowić przesłankę wspierającą słuszność stanowisk obydwu myślicieli. Por. P. Okołowski, *Pentalog biolatriczny wg Stanisława Lema i Bogusława Wolniewicza*, <https://www.youtube.com/watch?v=HvwuKFI4DC4> [ostatni dostęp: 20.07.2023].

³⁸⁶ O roli sumienia i fanatyzmie mowa była również w podrozdziale I 3. *Dopuszczalność zabójstwa* niniejszej pracy.

³⁸⁷ Por. P. Okołowski, *Pentalog...*, *op. cit.*

(lub pełnej wobec niej przychylności) przyzwala na nią w przypadku osób umierających w cierpieniach i świadomie domagających się skrócenia konania. Potępia też – jako lemowskie „wrota do piekielnych poczynañ”³⁸⁸ – całkowite przyzwolenie na przeszczepy i biotechnologię humanoidalną, choć, jak ujmuje to Okołowski, „przejście przez te wrota jednak czasem dopuszcza”³⁸⁹. Umiarkowane w istocie stanowisko Wolniewicza wobec omawianych problemów cywilizacyjnych wynika właśnie z odrzucenia zawartego w nowych, abstrakcyjnych normach etycznych fanatyzmu, na rzecz dopuszczenia do głosu sumienia. Sumienie bowiem, rozpoznając konkretne sytuacje moralne, hamuje działania przeciwpowinne. Ale dzieje się tak wyłącznie na gruncie sprawdzonych przez stulecia czy nawet tysiąclecia tradycyjnych norm.

Wolniewicz reprezentuje moralny absolutyzm w opozycji do utylitarnego relatywizmu oraz pejoryzm w opozycji do melioryzmu. Dobro i zło istnieją, w jego rozumieniu, obiektywnie (niezależnie od naszych myśli) i absolutnie (są dobrem i złem dla każdego, niezależnie od jego do nich stosunku). Odnoszą się one nie do abstrakcyjnych norm, ale do konkretnych sytuacji. Istnieją też ludzie dobrzy (o wrodzonej skłonności do dobra) i ludzie źli (o skłonności przeciwnej)³⁹⁰. Pierwsi mają sumienia, które złe dążenia hamują, drudzy - antysumienia, które zbrodnicze skłonności wzmacniają³⁹¹. Wolniewiczowskie rozstrzygnięcia głównych zagadnień cywilizacyjnych, oparte na głosie sumienia, trzymają się stanowczo tradycyjnych norm moralnych wszelkiej cywilizacji – tabu kanibalistycznego oraz kazirodczego, a także unikatowych a długowiecznych norm naszej cywilizacji – Dekalogu

³⁸⁸ S. Lem, *Otwierają...*, *op. cit.*

³⁸⁹ Por. P. Okołowski, *Pentalog...*, *op. cit.* Autor wyjaśnia też, czym owe „wrota” w istocie są: „To sytuacje, coraz bardziej masowe, w których trzeba wybierać pomiędzy złem strasznym a jeszcze gorszym (na przykład żerowaniem na trupach a śmiercią osoby bliskiej). Nie powinno ich być, gdyż zmuszają ludzi do diabelskich wyborów. Ale takie sytuacje istnieją – przez technologię. A tej ostatniej zatrzymać się nie da. Zostaje zatem sceptycyzm względem technologicznych „rewelacji” i wybiórcze reagowanie w przypadkach najgroźniejszych (jak przeszczepianie głów czy klonowanie ludzi). *Idem, Głos...*, *op. cit.*, s. 394, 395

³⁹⁰ Szerzej poglądy Wolniewicza w tej sprawie zostały przedstawione w podrozdziale I 3.3. *Melioryzm a zasada Sokratesa, i frazes Rousseau* niniejszej pracy. Schrade zaś wskazuje na kluczowy dla rozstrzygnięć filozoficznych charakter koncepcji natury ludzkiej: „Antropologiczna wizja człowieka jest bardzo ważna dla etyki. Nie trzeba wielkiej przenikliwości, aby zauważyć, że kto sądzi, iż człowiek jest z natury istotą dobrą, ten nie powinien w ogóle formułować norm postępowania lub formułować inne niż ten kto uważa, iż człowiek nie jest z natury dobry. Ważniejsze jednak jest to, że w antropologii filozoficznej zakotwiczona jest teoria wartości zwana aksjologią. Wartości definiuje się bowiem przez potrzeby i pragnienia, a według naturalizmu człowiek ma inne potrzeby niż według antynaturalizmu”, U. Schrade, *Etyka...*, *op. cit.*, s. 8. Także w opinii samego Wolniewicza, by tak rzec, filozofią pierwszą jest antropologia. Ona to wyznacza podstawowy kontekst wszelkich rozważań filozoficznych (w miejsce paradygmatu zorientowanego choćby epistemologicznie).

³⁹¹ Por. P. Okołowski, *Wolniewicz o pojęciu sumienia*, [w:] *idem, O woli, sumieniu i o korzeniu religii – w świetle myśli Bogusława Wolniewicza (koreferat i dwa referaty wygłoszone na Seminarium Wolniewiczowskim 25 VI, 11 VI i 15 X 2022 r.)*, <https://deliberatio.eu/pl/analizo-o-wolnej-woli-sumieniu-i-o-korzeniu-religii-w-swietle-mysli-boguslaw-wolniewicza> [ostatni dostęp: 20.07.2023].

i Ewangelii. A trzymają się ich – jako dobrze sprawdzonych wzorców – dzięki wyjątkowemu rozumowi autora. Świadczy o tym całość jego filozoficznych dokonań.

Bibliografia

I. Prace Bogusława Wolniewicza

1. **Wolniewicz B.**, 39. *Kto za, kto przeciw. „Bioetyka”* cz. 3, https://www.youtube.com/watch?v=2734NQBcp_E&t=289s [ostatni dostęp: 13.07.2023]
2. **Wolniewicz B.**, *Aksjomat Elzenberga*, „Przegląd Filozoficzny” 2017, nr 4
3. **Wolniewicz B.**, *Bogusław Wolniewicz 18 KRZYWA ŻYCIA* cz. 2, „Głos racjonalny”, <https://www.youtube.com/watch?v=mSLnKks12Bo> [ostatni dostęp: 13.07.2023]
4. **Wolniewicz B.**, „Etyka abstrakcyjna i konkretna”, [w:] *Nauka i język*, red. M. Omyła, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Znak-Język-Rzeczywistość-Polskie Towarzystwo Semiotyczne, Warszawa 1994
5. **Wolniewicz B.**, *Filozofia i wartości. Rozprawy i wypowiedzi*, t. I, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1998
6. **Wolniewicz B.**, *Filozofia i wartości*, t. I, wyd. II, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2019
7. **Wolniewicz B.**, *Filozofia i wartości*, t. II, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1998
8. **Wolniewicz B.**, *Filozofia i wartości*, t. II, wyd. II, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2018
9. **Wolniewicz B.**, *Filozofia i wartości: z fragmentem „Księgi tragizmu” Henryka Elzenberga i jego uwagami o „Dociekaniach Wittgensteina”*, t. III, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2003
10. **Wolniewicz B.**, *Filozofia i wartości*, t. III, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2018
11. **Wolniewicz B.**, *Filozofia i wartości*, t. IV, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2016
12. **Wolniewicz B.**, *Filozofia i wartości*, t. V. *Post factum*, red. nauk. P. Okołowski, Fundacja Pomocy Antyk-Fundacja Niepodległościowa, Warszawa-Komorów 2021
13. **Wolniewicz B.**, *Ksenofobia i wspólnota. Przyczynek do filozofii człowieka*, wyd. II poszerzone, Wydawnictwo Antyk – Marcin Dybowski, Komorów 2010
14. **Wolniewicz B.**, *O Polsce i życiu. Refleksje filozoficzne i polityczne*, Wydawnictwo AN-TYK – Marcin Dybowski, Warszawa 2011

15. **Wolniewicz B., Z. Musiał, J. Skarbek**, *Trzy nurty: racjonalizm-antyracjonalizm-scjentyzm*, Uniwersytet Warszawski. Wydział Filozofii i Socjologii, Warszawa 2006
16. **Wolniewicz B.**, *Upiory. Ostatnia część rozważań o bioetyce*, <https://www.youtube.com/watch?v=dC6eopXrJyo> [ostatni dostęp: 13.07.2023]
17. **Wolniewicz B.**, *W stronę rozumu*, red. J. Faliński, D. Dywańska, Wydawnictwo WEMA, Warszawa 2015
18. **Wolniewicz B.**, *Wolniewicz. Zdanie własne: wywiad rzeka z najbardziej prawoskrętnym polskim profesorem filozofii*, Wydawnictwo 3S Media, Warszawa 2010

II. Literatura przedmiotu

1. *Jacques Maritain – prekursor soborowego humanizmu: myśl filozoficzno-teologiczna Jacquesa Maritaina*, red. S. Kowalczyk, E. Balawajder, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1992
2. *Koncepcje i problemy filozofii zła*, red. R. Wiśniewski, M. Jaranowski, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2009
3. *Systemy bioetyki*, red. T. Biesaga, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 2003
4. *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, ed. R. Audi, ed. II. Cambridge University Press, Cambridge, UK, 1999
5. *Ulepszanie człowieka: perspektywa filozoficzna*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum, Kraków 2018
6. Ustawa „o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży” z 1993 r., [w:] „Dziennik Ustaw”, nr 17/1993, poz. 78
7. Ustawa „o pobieraniu i przeszczepianiu komórek, tkanek i narządów” z dnia 26 października 1995 r., [w:] „Dziennik Ustaw”, nr 138/1997, poz. 628
8. **Ajdukiewicz K.**, *Zagadnienia i kierunki filozofii: teoria poznania, metafizyka*, Wydawnictwo Czytelnik, Warszawa 1983
9. **Andrejew I.**, *Obrachunki wokół Beccarii*, „Państwo i Prawo” 1975, z. 8-9, s. 62-67
10. **Bartula P.**, „Kant i kara śmierci”, [w:] *Kant wobec problemów współczesnego świata*, red. J. Miklaszewska, P. Spryszak, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006, s. 153-163
11. **Bartula P.**, *Kara śmierci – powracający dylemat*, Wydawnictwo Arcana, Kraków 2007

12. **Bartula P.**, „Podważenie abolicjonizmu w 12 punktach”, [w:] *Kara śmierci*, red. E. Nowicka-Włodarczyk, Fundacja Międzynarodowe Centrum Rozwoju Demokracji, Kraków 1998
13. **Beccaria C.**, *O przestępstwach i karach*, tłum. E.S. Rappaport, Wydawnictwo Prawnicze, Warszawa 1959
14. **Bejster I.**, *Śmierć pnia mózgu to śmierć człowieka?*, „Acta Scholae Superioris Medicinae Legnicensis”, nr 1 (19), Legnica 2017
15. **Biesaga T.**, „Antropologiczny status embrionu ludzkiego”, [w:] *Podstawy i zastosowania bioetyki*, red. *idem*, PAT, Kraków 2001, s. 101-112
16. **Biesaga T.**, „Status embrionu ludzkiego a klonowanie”, [w:] *Bioetyka polska*, red. *idem*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2004, s. 229-286
17. **Blackburn S.**, *The Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, MS, USA 1996
18. **Bobbio N.**, *Prawica i lewica*, tłum. A. Szymanowski, Fundacja im. Stefana Batorego-Spółeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków-Warszawa 1996
19. **Copleston F.**, *History of Philosophy*, vol. I: *Greece and Rome. From the Pre-Socratics to Plotinus*, Image Books, New York, NY, USA 1993
20. **Eliade M.**, *Cosmologie si alchimie babiloniana*, wydanie II, Editura Moldova, Iași, Moldavia 1991
21. **Elzenberg H.**, *Kłopot z istnieniem: aforyzmy w porządku czasu*, oprac. nauk. M. Woroniecki, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994
22. **Galton F.**, *English Men of Science: Their Nature and Nurture*, Macmillan & Co., London, UK 1874
23. **Golaszewska M.**, *Fascynacja złem: eseje z teorii wartości*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa-Kraków 1994
24. **Gottlieb G.**, *Synthesizing Nature-nurture: Prenatal Roots of Instinctive Behavior*, Psychology Press, Lawrence Erlbaum Associates, Publishers, Mahwah, NJ, USA 1997
25. **Górnicka-Kalinowska J.**, *Moralista i analityk*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2018, nr 3
26. **Hildebrand D. von**, *Koń trojański w Mieście Boga: przyczyny kryzysu w Kościele Katolickim*, tłum. J. Wocial, Fronda, Warszawa 2000
27. **Holówka J.**, *Etyka w działaniu*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2001
28. **Jadacki J.**, *O niektórych poglądach filozoficznych Bogusława Wolniewicza*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2018, nr 3

29. **Janowska K., Mucharski P.**, *Rozmowy na koniec wieku*, Znak, Kraków 1997
30. **Kant I.**, *Metafizyka moralności*, tłum. i oprac. E. Nowak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005
31. **Kant I.**, *O obecności złego pierwiastka obok dobrego, czyli zło radykalne w naturze ludzkiej*, tłum. B. Wolniewicz, „Res Publica” 1991, nr 2, s. 148-157
32. **Kant I.**, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii i inne pisma historiozoficzne*, tłum. I. Krońska, A. Landman, M. Żelazny, Wydawnictwo Comer, Toruń 1995
33. **Kapela J.**, *Jak powiedzieć, że aborcja jest ok, żeby wreszcie dotarło?*, <https://krytyka-polityczna.pl/kraj/jak-mowic-o-aborcji-jas-kapela/> [ostatni dostęp: 25.07.2023]
34. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallottinum, Poznań 1994
35. **Kołąkowski L.**, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, red. A. Kołąkowska, wyd. II, Społeczny Instytut Wydawniczy ZNAK, Kraków 2012
36. **Kopania J.**, *Etyczny wymiar cielesności*, Aureus, Kraków 2002
37. **Kopania J.**, *Transplantacje – oznaka nowej moralności*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1999, nr 27, z. 1
38. **Krapiec M.A.**, *Odzyskać świat realny*, wyd. II, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1999
39. **Krapiec M.A.**, *Człowiek i polityka*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2007
40. **Lang M.**, *Kara śmierci a prawa człowieka*, „Studia z zakresu nauk prawnoustrojowych. Miscellanea” 2015, nr 5
41. **Lem S.**, *Otwierają się wrota do piekielnych poczynąń*, wywiad: Łukasz Gołębiewski, „Rzeczpospolita” 1998, nr 256
42. **Lem S.**, *Przekładaniec*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2000
43. **Lem S.**, *Sława i Fortuna: listy do Michaela Kandla 1972-1987*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2013
44. **Lem S.**, *Wizja filozofa na krze*, „Znak” 1969, nr 7-8
45. **Levy N.**, *Sartre*, Oneworld, Oxford, UK 2002
46. **Libera Z.**, „Dziedzictwo Frankenstein”, [w:] *Metamorfozy ciała: świadectwa i interpretacje*, red. D. Czaja, Contago, Warszawa 1994
47. **Maritain J.**, *Humanizm integralny: zagadnienia doczesne i duchowe nowego świata chrześcijańskiego*, Zbliżenia, Warszawa 1981
48. **Mirosławski M.**, *Bogusława Wolniewicza polemika z abolicjonizmem naturalistycznym*, „Edukacja Filozoficzna” 2018, nr 66

49. **Molnar T.**, *Christian Humanism: A Critique of the Secular City and Its Ideology*, Franciscan Press, Chicago, IL, USA 1978
50. **Musiał Z., Wolniewicz B.**, *Ksenofobia i wspólnota. Przyczynek do filozofii człowieka*, wyd. II, Wydawnictwo Antyk – Marcin Dybowski, Komorów 2010
51. **Okołowski P.**, *Antropologia filozoficzna z elementami filozofii religii*, wykład UW
52. **Okołowski P.**, *Fenomen Bogusława Wolniewicza*, „Przegląd Filozoficzny” 2018, nr 3/107
53. **Okołowski P.**, *Filozofia i los: szkice tychiczne*, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, Kraków 2015
54. **Okołowski P.**, *Głos Pana Lema. Szkice z filozofii człowieka, wartości i kosmosu. W stulecie urodzin autora Summy*, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, Kraków 2021
55. **Okołowski P.**, *Materia i wartości: neolukrecjanizm Stanisława Lema*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2010
56. **Okołowski P.**, *Myśl Wolniewicza. Zrąb systemu*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2018, nr 3
57. **Okołowski P.**, „O geniuszu antropologicznym. Wariacje schopenhauerowskie”, [w:] *Skłonność metafizyczna: Bogusławowi Wolniewiczowi w darze*, red. M. Omyła, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1997, s. 241-265
58. **Okołowski P.**, *Pentalog biolatryczny wg Stanisława Lema i Bogusława Wolniewicza*, <https://youtu.be/3fTkSGZXCh8> [ostatni dostęp: 13.07.2023]
59. **Okołowski P.**, *Spór o transplantacje*, <https://www.youtube.com/watch?v=HvwulKF1DC4> [ostatni dostęp: 13.07.2023]
60. **Okołowski P.**, „Tezy o przeszczepach”, [w:] *Między Elzenbergiem a Bierdiajewem: studium aksjologiczno-antropologiczne*, Uniwersytet Warszawski. Wydział Filozofii i Socjologii, Warszawa 2012, s. 99-112
61. **Omyła M.**, *O metafizyce sytuacji*, „Edukacja Filozoficzna” 2017, nr 64
62. **Russell B.**, *The History Of Western Philosophy*, American Book Stratford Press, Inc., New York, NY, USA 1945
63. **Russell B.**, *Wisdom of the West: A Historical Survey of Western Philosophy in Its Social and Political Setting*, ed. P. Foulkes, Macdonald and Co. Ltd., London, UK 1959
64. **Rutter M.**, *Genes and Behavior: Nature-Nurture Interplay Explained*, Blackwell Publishing, Malden, MA, USA 2006

65. **Salmonowicz S.**, *Z wieku Oświecenia. Studia z dziejów prawa i polityki XVIII wieku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2001
66. **Sartre J.-P.**, *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*, trans. H.E. Barnes. Washington Square Press, New York, NY, USA 1993
67. **Schrade U.**, *Międzywojenna polska myśl narodowa: od patriotyzmu do globalizmu*, Wydawnictwo Arcana, Kraków 2004
68. **Schumpeter J.A.**, *Capitalism, Socialism and Democracy*, ed. VI, Routledge, London, UK-New York, NY, USA 2006
69. **Scruton R.**, *Fools, Frauds and Firebrands: Thinkers of the New Left*, Bloomsbury Academic, London, UK 2015
70. **Singer P.**, *O życiu i śmierci: upadek etyki tradycyjnej*, tłum. A. Alichniewicz, A. Szczęsna, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1997
71. **Smakulska J.**, *Bogusława Wolniewicza etyka życia*, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2013
72. **Smakulska J.**, „Stanowisko Bogusława Wolniewicza w kwestii aborcji”, [w:] *Terytorium i peryferia cielesności. Ciało w dyskursie filozoficznym*, red. A. Kiepas, E. Struzik, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2010, s. 387-398
73. **Spier L.**, *Cannibalism*, Encyclopedia Americana, t. 5, 1984
74. **Swieżawski S.**, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, wyd. II, Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów „W drodze”, Poznań 1995
75. **Ślipko T.**, *Granice życia: dylematy współczesnej bioetyki*, wyd. II, Wydawnictwo WAM, Kraków 1994
76. **Ślipko T., Starowieyski M., Muszala A.**, *Aborcja: spojrzenie filozoficzne, teologiczne, historyczne i prawne*, Wydawnictwo Petrus, Kraków 2010
77. **Wilmut I.**, „Klonowanie ludzi”, [w:] *Ponowny akt stworzenia. Dolly i era panowania nad biologią*, red. idem, K. Campbell, C. Tudge, tłum. M. Koraszewska, Poznań 2002, s. 305-340
78. **Woroniecki J.**, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. I-III, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1986
79. **Wróbel S.**, *Ewolucjonizm wobec architektury umysłu*, „Principia. Pisma Koncepcyjne z Filozofii i Socjologii Teoretycznej” 2005, nr 41-42, s. 135-183
80. **Zdziechowski M.**, *Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa*, t. I, Hachette Polska, Warszawa 2011

81. **Zubelewicz J.**, *Antropologia filozoficzna Bogusława Wolniewicza*, „Edukacja Filozoficzna” 2020, nr 69
82. **Zubelewicz J.**, „Przyczyny przemocy uczniów wobec nauczycieli. Pedagogika akademicka a pedagogika Johanna F. Herbarta i Bogusława Wolniewicza”, [w:] *Wychowanie i kształcenie w systemach politycznych: praca zbiorowa*, red. E. Anhalt, D. Stępkowski, Wydawnictwo Salezjańskie-Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2012, s. 185-211