

Polska Akademia Nauk
Papieski Wydział Teologiczny

Granice poznania a bariery etyczne



Ośrodek Wydawnictw Naukowych • Poznań 1998

Granice poznania
a bariery etyczne

Polska Akademia Nauk
Papieski Wydział Teologiczny

Granice poznania a bariery etyczne

Teksty wykładów wygłoszonych na sympozjum naukowym
zorganizowanym przez Oddział Polskiej Akademii Nauk
i Papieski Wydział Teologiczny w Poznaniu
dnia 19 maja 1998 roku

Polska Akademia Nauk, Oddział w Poznaniu
Papieski Wydział Teologiczny w Poznaniu

Granice poznania a bariery etyczne
Dwugłos Nauki i Teologii. Zeszyt III (1998)

Pozycja finansowana przez KOMITET BADAŃ NAUKOWYCH

ISBN 83-87671-75-4

© Copyright by OWN PAN, Poznań 1998
All rights reserved

Redakcja oraz projekt okładki: Andrzej Wójtowicz

Drzeworyt na okładce pochodzi z książki
O ziołach Stefana Hieronima Falimierza, Kraków 1534
ze zbiorów Biblioteki Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk

Ośrodek Wydawnictw Naukowych
Polska Akademia Nauk, Oddział w Poznaniu
61-713 Poznań Wieniawskiego 17/19
tel.: (48-61) 8528503, fax: (48-61) 8520671
e-mail: wojtow@man.poznan.pl

Printed in Poland (TOTALDRUK, Poznań)

Spis treści

Społeczne bariery dalszego rozwoju fizyki teoretycznej	
Andrzej Staruszkiewicz	7
Manipulacje genetyczne – problem barier etycznych	
Andrzej Paszewski	15
Filozofia czyli obowiązek dobrego myślenia	
Marek Jędraszewski	31
Teologia. Odpowiedzialność naukowa	
– odpowiedzialność wobec nauki	
Tomasz Węclawski	43

SPOŁECZNE BARIERY DAJSZEGO ROZWOJU FIZYKI TEORETYCZNEJ

ANDRZEJ STARUSZKIEWICZ

Fizyka jest najstarszą z nauk. Fizyka zawarta w *Principiach* Newtona (1687 r.) jest archaiczna w formie, lecz całkowicie współczesna w treści. Nie ma żadnej przesady w twierdzeniu, że przyrodoznawstwo matematyczne, którego podstawą jest fizyka, było siłą, która ukształtowała cywilizację Zachodu i dała jej dominującą pozycję w świecie. Píše o tym Wolfgang Pauli w swym eseju *Science and Western Thought* [1]. Można zatem przypuszczać, że losy fizyki są jak gdyby sprzężone z losami zachodniej cywilizacji, albo też, że kondycja fizyki jest miernikiem kondycji całej cywilizacji.

Fizyka dzieli się na fizykę doświadczalną i teoretyczną. Fizyka doświadczalna jest nauką różniącą się w swoich metodach od innych nauk ścisłych, takich jak astronomia, chemia czy biologia. Natomiast fizyka teoretyczna jest czymś unikalnym, nie mającym odpowiednika w innych naukach. Podstawowym tworem fizyki teoretycznej są wielkie teorie fizyki matematycznej, takie jak mechanika Newtona lub elektrodynamika Maxwella. Roger Penrose [2] nazywa je SUPERB. Wielkie teorie fizyki matematycznej są modelami pewnych aspektów rzeczywistości fizycznej. Odznaczają się fenomenalną zdolnością przewidywania, która nie stoi w żadnej proporcji do jakości lub dokładności obserwacji, na podstawie których teorie te zostały utworzone. To właśnie miał na myśli Wigner pisząc o „niezrozumiałej skuteczności matema-

tyki". Stąd m. in. wynika, że wielkie teorie fizyki matematycznej nie są udanym podsumowaniem doświadczenia, lecz raczej hipotezą, której skuteczność wynika z uprzednio ustanowionej i naprawdę istniejącej harmonii między rzeczywistością fizyczną i rzeczywistością matematyczną. Okoliczność tę szczególnie mocno podkreśla Einstein [3].

Newton napisał w przedmowie do pierwszego wydania *Principiów* [4] „całe zadanie filozofii przyrody polega na tym, by ze zjawisk odczytać siły, a następnie ze znajomości sił przewidzieć dalsze zjawiska”. Jest to program badawczy na pewno bardziej zrozumiały od tego, który przyjmuje współczesna fizyka teoretyczna. Dziś wiemy jednak z całą pewnością, że wiele wypowiedzi Newtona było ukrytą polemiką z fizyką Kartezjusza [5]. Na swój własny użytek Newton myślał w sposób bardzo nowoczesny. Wiemy też dziś, że zalecany przez niego pierwszy krok – „ze zjawisk odczytać siły”, jest na ogół niewykonalny, co Einstein stwierdza *expressis verbis* [3].

Pod koniec XX wieku fizyka w ogóle, a fizyka teoretyczna w szczególności, zdradza objawy pewnego kryzysu. Wymienię kilka z nich, nie troszcząc się o to, czy są one bardziej ważne czy mniej.

Populacja fizyków starzeje się. Według uczestników dyskusji zorganizowanej przez *Physics Today* [6], departamenty fizyki w Stanach Zjednoczonych należą do najstarszych. Łatwo to zrozumieć, jeżeli pamięta się, że fizyka pierwsza zaczęła być uprawiana na wielką skalę, pierwsza stała się *big science*, a więc i pierwsza musiała się zestarzeć. Liczba studentów fizyki w najważniejszych krajach bardzo zmalała w ostatnich latach, np. w Niemczech kilkakrotnie.

Można zaobserwować zjawiska nostalgii za przeszłością, dość dziwne u przyrodników, których wzrok powinien być skierowany w przeszłość [7]. Na konferencjach odbywających się w sycylijskiej miejscowości Erice bardzo często występuje punkt programu pod nazwą *Glorious Days of Physics*. Owe *Glorious Days* są w przeszłości, często dość odległej. Czasopismo *General Relativity and Gravitation* systematycznie publikuje *Golden Oldies*, dobre artykuły sprzed wielu lat. Czasopismo *Annalen der Physik* publikuje w każdym numerze informację o pracach, które ukazały się przed stu laty; akurat w przypadku

Annalen der Physik nostalgia za przeszłością jest całkowicie zrozumiała.

Można często usłyszeć opinię, że w XXI wieku najważniejszą nauką przyrodniczą będzie biologia. Osobiście życzę kolegom biologom jak najlepiej. Nie można jednak nie zauważyć, że biologia rozwija się m. in. dzięki zastosowaniu, np. w biologii molekularnej, metod i technik fizycznych. Rzeczywisty zastój w fizyce nikomu nie wyjdzie na zdrowie, a już najmniej biologii.

Ostatnią wielką teorią, SUPERB w terminologii Penrosa [2], jest nie-relatywistyczna mechanika kwantowa z 1926 r. Niepokojąco długi jest okres czasu bez innowacji na skalę, którą wyznaczyły teoria względności i mechanika kwantowa. Lévy-Leblond [8], pisząc 20 lat temu, określił minione półwiecze jako „okres sklerozy, nie mający precedensu w dziejach nauki”. W szczególności, mimo dramatycznych wysiłków kilku pokoleń fizyków-teoretyków, nie udało się scalić tego rozbitego zwierciadła, jakie stanowią teoria względności i mechanika kwantowa wzięte razem.

Powyższe uwagi stanowią przygotowanie do mego właściwego tematu. Tematem tym jest wyzwanie, wobec którego stanęła fizyka teoretyczna i możliwość sprostania temu wyzwaniu. Nie jest bowiem tak, że każde społeczeństwo sprostą każdemu wyzwaniu, podobnie jak nie jest tak, że każda belka wytrzyma każdy ciężar. Wyzwanie polega na połączeniu w jedną spójną teorię dwu wielkich teorii, które razem stanowią współczesną fizyką teoretyczną: teorii względności i mechaniki kwantowej. Nie odróżniam tu szczególnej teorii od ogólnej, bo dla moich rozważań nie ma to znaczenia. Poszukiwana teoria powinna zawierać trzy podstawowe stałe przyrody: prędkość światła c , stałą Plancka h i stałą Newtona G , występujące razem i zgodnie ze swoim znaczeniem fizycznym w jednym układzie dobrze określonych pojęć. To od razu wyznacza niezwykle wprost skalę trudności. Jest bowiem tak, że trzy stałe mają niezależne wymiary i można z nich utworzyć jednostki czasu, długości i masy zwane jednostkami Plancka. Na przykład jednostka długości Plancka $(hG/c^3)^{1/2}$ wynosi w przybliżeniu 10^{-33} cm. Liczba ta przypuszczalnie oznacza skalę długości, przy której

czas i przestrzeń ujawniają strukturę odmienną od dotychczas przyjmowanej struktury różniczkowej. Można by zrobić takie porównanie: kryształ oglądany gołym okiem wydaje się kawałkiem idealnie jednorodnej materii, podczas gdy naprawdę jest siatką krystaliczną o charakterystycznym dla niej kształcie i rozmiarze komórki. Przypuszczalnie tak samo jest z czasem i przestrzenią: wydają się czymś idealnie jednorodnym, podczas gdy mają strukturę o rozmiarach wyznaczonych przez jednostki Plancka. Nie należy wyobrażać sobie tej struktury jako siatki, bo właśnie nie wiemy, czym ona jest.

Jest bardzo prawdopodobne, że bezpośrednio badanie eksperymentalne struktury czasoprzestrzeni nigdy nie będzie możliwe. Trudność polega na tym, że strukturę można zobaczyć dysponując falami o długości porównywalnej ze skalą struktury. Zgodnie jednak z zasadą nieoznaczoności, im krótsza jest fala, tym większa jest energia odpowiadających jej kwantów. Koszt wytwarzania kwantów o wysokiej energii rośnie bardzo szybko z energią. Zamknięcie przez Kongres Stanów Zjednoczonych projektu SSC uprzytomniło wszystkim w partykularny sposób, że nawet tak bogate państwo jak Stany Zjednoczone, nie jest w stanie prowadzić badań eksperymentalnych w sposób czysto ekstensywny. A przecież SSC miał umożliwić badanie struktur, od których jest jeszcze bardzo daleko do struktury czasoprzestrzeni wyznaczonej przez jednostki Plancka. Wygląda więc na to, że ten ogromny dystans kilkunastu rzędów wielkości, dzielący struktury rozpoznane dzisiaj od struktur Plancka, musi być pokonany jak gdyby za jednym zamachem, siłą niczym nie wspomaganego ducha. Czy to jest w ogóle możliwe? Na pewno nie, wystarczy przypomnieć, że elektrodynamika Maxwella, wyabstrahowana z doświadczeń nad magnesami sztabkowymi i butelkami lejdejskimi, opisuje równie dobrze promienie Roentgena i promienie gamma, a więc obiekty fizyczne zupełnie nie znane twórcom elektrodynamiki. Na pewno jednak jest to bardzo trudne. Jeżeli historia może być nauczycielką życia, to na pewno uczy nas, że wielkich syntez, takich jak ta, nie dokonują cudowne dzieci. To jest możliwe w matematyce, ale nie we fizyce teoretycznej, w której zawsze istnieje ogromna doza wiedzy ukrytej, trudnej do zupełnego wyartykułowania.

Rozważmy dwa powszechnie znane i wielokrotnie opisywane przykłady: Newtona i Einsteina. Newton był cudownym dzieckiem, jako 25-letni, młody człowiek, odkrył zasady rachunku nieskończenie małych, a więc rozwiązał problem, z którym inni borykali się bezskutecznie przez 2000 lat. Jako tenże 25-letni młody człowiek wpadł na myśl równie wielką, jak jego matematyka: przyjął, że Księżyc obraca się wokół Ziemi, dlatego że spada, jak kamień lub jabłko, w polu grawitacyjnym Ziemi. A jednak przekształcenie tej myśli w to, co obecnie nazywamy teorią grawitacji Newtona, zajęło około 20 lat. Wiemy dziś z całą pewnością [9], że jeszcze na trzy lata przed napisaniem *Principiów* Newton nie miał jasności co do zasad mechaniki i grawitacji. Na pytanie, jak doszedł do rozwiązania tych wszystkich problemów, odpowiedział „poprzez stałe rozmyślanie nad nimi”. Widać stąd, że w przeciwieństwie do matematyki Newtona, jego mechanika i teoria grawitacji nie były wynikami *jednorazowej iluminacji*, lecz raczej *długotrwałej medytacji*.

Przykład Einsteina jest równie pouczający. Einstein, nie mając matematycznego geniuszu Newtona, też był cudownym dzieckiem; w wieku 25 lat odkrył zasady szczególnej teorii względności. Odkrycie to, przy całej swej doniosłości, jest odkryciem prostym i na pewno zostałoby dokonane przez innych, gdyby z jakichś powodów nie dokonał go Einstein. Sam Einstein uważał, na przykład, że Paul Langevin mógłby doskonale odkryć zasady szczególnej teorii względności. Henri Poincaré odkrył większość tych zasad jeszcze przed Einsteinem, tylko tego nie zauważył. Natomiast z ogólną teorią względności jest inaczej, odkrycie to nie jest proste. Ludzie współcześni Einsteinowi i chcący, tak jak on, połączyć szczególną teorię względności z teorią grawitacji Newtona, np. Mie lub Nordstrom, szli w zupełnie złym kierunku. Ogólna teoria względności jest wynikiem niemal obsesyjnej, długoletniej medytacji nad problemem równości masy bezwładnej i ciężkiej, problemem, który nikomu poza Einsteinem (a także Newtonem!) nie wydawał się szczególnie istotny.

Sądzę, że jestem teraz przygotowany do omówienia barier społecznych dalszego rozwoju fizyki teoretycznej, które zapowiedziałem w ty-

tule. Nie ma co liczyć na to, że synteza, o której mówiłem, jest odkryciem prostym, jak dwumian Newtona lub szczególna teoria względności. Odkrycie to z całą pewnością nie jest proste. Jednocześnie współczesne społeczeństwo jest wyjątkowo źle przygotowane do rozwiązania następującego, pozornie prostego problemu: jak znaleźć wybitnego młodego człowieka, dać mu porządne wykształcenie i 20 lat niczym nie skrępowanej medytacji? Jak spowodować, by jego przemyślenia zostały zauważone w tym hałasie, który stanowią współczesne doniesienia naukowe? Wszystko jak gdyby sprzysięgło się przeciw temu: panujący w nauce duch rywalizacji, kult sukcesu, zasada *publish or perish*, mechaniczne oceny jakości pracy naukowej. Wszystko to jest zabójcze dla poważnej nauki, a jednocześnie promuje to, co Clifford Truesdell [10] nazwał *plebiscience*. Patologie, do których prowadzi współczesny duch, w konfrontacji z wielkim problemem naukowym są dobrze widoczne w tzw. teorii strun. Animatorzy tej teorii są znani z ogłaszania co jakiś czas rewolucji naukowych, z których zupełnie nic nie wynika lub popularyzowania teorii, które jeszcze nie istnieją. Nie chciałbym, żeby czytelnik uważał te słowa za wynik mojej mizantropii i dlatego pozwolę sobie przytoczyć opinię w tej sprawie wybitnego teoretyka niemieckiego Berta Schroera [11] „string theory will have to make a big effort in order not to end as the mathematically most useful physical phlogiston theory of the 20th century. Rampant mathematics unbridled by physical principles and concepts does not seem to be the way out of the most profound crisis”. Dalej Schroer pisze „looking at the present sociology in physics it is very difficult to entertain ...optimism. The fact that string theory has created a new theoretical realm which can be understood without profound knowledge of the development of quantum field theory may be the reason why it attracts so many young physicists and has led to a globalization of the market, with its cleansing effects on long term intellectual investments. One may be afraid that there is little room left for thinkers ...who are prepared to make that big investment which could reconquer the lost conceptual terrain”.

Czy można coś zrobić poza czekaniem na Mesjasza? Sądzę, że należy zdawać sobie sprawę z tego, że podstawowe ograniczenia mają

charakter moralny a nie intelektualny. Społeczeństwo współczesne nie jest wrogie innowacyjności o charakterze podstawowym, ono jedynie, nie wiedząc co czyni, uniemożliwia generowanie tej innowacyjności poprzez nagradzanie niewłaściwych postaw moralnych. W tej sytuacji nie widzę nic lepszego niż kultywowanie, tam gdzie się da, tradycyjnych wartości. Za takie uważałbym przede wszystkim:

- znajomość historii i tradycji fizyki teoretycznej;
- wyczulenie na to, co stanowi naukowy banał;
- doskonalenie rozumienia wielkich teorii fizyki matematycznej, np. poprzez doskonalenie podręczników, powszechnie używane podręczniki Landaua i Lifszica mają po kilkadziesiąt lat, a nic lepszego w tej skali nie napisano;
- upieranie się przy poglądzie, że skoro kontemplacja wielkiego problemu nie obiecuje szybkich sukcesów, to sukces nie może być naszym bogiem.

W artykule, który napisałem z okazji sześćdziesiątej rocznicy urodzin ks. prof. Michała Hellera [12], wyraziłem pogląd, że być może właściwą odpowiedzią na zaistniałą sytuację byłoby powstanie zakonów uczonych. Ktoś spytał mnie, czy napisałem to poważnie; pytanie zupełnie niewłaściwe, bo zakładające, że mogłem napisać coś niepoważnie. Mimo to odpowiadam jeszcze raz, że tak właśnie przypuszczam: nie wykluczam, że jedynym sposobem uratowania fizyki teoretycznej byłoby powstanie zakonów kultywujących wyżej wymienione wartości.

LITERATURA I PRZYPISY

- [1] Pauli Wolfgang, *Writings on Physics and Philosophy*. 1994. Springer Verlag, s. 137.
- [2] Penrose Roger, *The Emperor's New Mind*. 1991. Penguin Books, s. 152.
- [3] Einstein Albert, *Zapiski autobiograficzne*. Kraków 1996. Wydawnictwo Znak, s. 49.
- [4] Cyt. za: *Newton's Philosophy of Nature, Selection from His Writings*. Red. H. S. Thayer. 1974. Hafner Press, s. 10
- [5] Por. Westfall Richard, *The Life of Isaac Newton*. 1994. Cambridge University Press.

- [6] *Physics Today*. 1995, III, s. 42; XII, s. 25.
- [7] Nostalgia za przeszłością nie musi iść w parze ze znajomością przeszłości, a nawet może współistnieć z ignorancją na jej temat.
- [8] Lévy-Leblond Jean-Marc *Towards a proper Quantum Theory*. W: *Quantum Mechanics, a half Century Later*. 1974. D. Reidel Publishing Company.
- [9] Por. cytowaną wyżej książkę Westfalla lub tegoż autora biografię Newtona *Never at Rest*.
- [10] Truesdell Clifford *An Idiot's Fugitive Essays on Science*. 1984. Springer Verlag, s. 117.
- [11] Schroer Bert *Annals of Physics*. Nowy Jork 1997. s. 255, 270.
- [12] *Przestrzenie Księżda Cogito*. Tarnów 1996. Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, s. 27.

MANIPULACJE GENETYCZNE - PROBLEM GRANIC ETYCZNYCH

ANDRZEJ PASZEWSKI

Jest rzeczą znaną, że żyjemy w czasach niebywale szybkiego rozwoju biologii i możliwości praktycznego wykorzystania jej osiągnięć. Z tego powodu, ta właśnie dziedzina nauki jest przedmiotem tak dużego zainteresowania opinii publicznej, wzbudza nadzieję na poprawę ludzkiego bytu, ale także rodzi niepokoje o zagrożenie wolności, integralności i godności człowieka. Nowe techniki izolowania, analizowania i manipulowania genami, zwane potocznie inżynierią genetyczną, stwarzają nie spotykane dotąd i gwałtownie poszerzające się możliwości modyfikowania genetycznego wyposażenia organizmów zwłaszcza w połączeniu z nowoczesną embriologią – chodzi tu przede wszystkim o tworzenie *in vitro* embrionów. Erwin Chargaff, światowej sławy biochemik, zwraca uwagę na zmianę charakteru samej nauki: „Nauka była nigdy nie kończącym się poszukiwaniem prawdy o naturze, poszukiwaniem, które miało pomóc nam zrozumieć funkcjonowanie świata. Ta era się skończyła, jak sądzę, z rozbiciem jądra atomu, z manipulacją jądrem komórkowym, z możliwością modyfikowania aparatu genetycznego. Zaczęła się nowa era; nauka jest teraz rzemiosłem, sztuką manipulowania, modyfikowania i ukierunkowywania sił natury” (*Nature*, 21. 05. 1987). Stąd używanie terminu „manipulacje” nie oznacza, że nadaję mu pejoratywne znaczenie. Oczywiście nowe technologie stosowane już wobec zwierząt (pomijam tu mikroorganizmy i rośliny), mogą być, przynajmniej potencjalnie, zastosowane wobec

Prof. Andrzej Paszewski, Instytut Biochemii i Biofizyki PAN, Warszawa

człowieka, zwłaszcza, że w ciągu najbliższych kilku lat będzie pewnie poznana cała jego informacja dziedziczna. Zastosowanie tych technologii wobec człowieka staje się więc przedmiotem powszechnego zainteresowania i wywołuje dyskusje daleko wykraczające poza grona specjalistów. Dzieje się tak dlatego, że zastosowanie tych technologii ma poważne implikacje kulturowe i społeczne oraz wkracza w sferę regulacji prawnych. Powagę sytuacji określa fakt przyjęcia przez Radę Europy konwencji *O prawach człowieka i biomedycynie* a także uchwalenie *Powszechnej Deklaracji o Genomie Ludzkim i Prawach Człowieka* przez Zgromadzenie Ogólne UNESCO.

Chciałbym przedstawić w zarysie, na czym te technologie polegają, a następnie trochę uwag i refleksji na temat dyskusji i zajmowanych stanowisk o etycznych aspektach ich stosowania, obserwowanych zwłaszcza w środowisku biologów i lekarzy. Muszę się zastrzec, że nie będzie to pełny przegląd prezentowanych opinii, a raczej próba zrozumienia istoty obserwowanych kontrowersji, głównie na podstawie publikacji w *Nature*. Ten prestiżowy tygodnik, przede wszystkim przez swoje sprawozdania, komentarze redakcyjne i zamieszczaną korespondencję, jest doskonałą kroniką wydarzeń i ewolucji poglądów dotyczących bioetyki.

Jak dotąd, rutynowo wykorzystuje nowe technologie diagnostyka genetyczna, identyfikując zmiany w genach, będące przyczyną chorób dziedzicznych. Sama diagnostyka nie stwarza, jak sądzę, problemów etycznych, ale pojawiają się takowe, gdy w grę wchodzi wykorzystanie jej wyników, ponieważ mogą one służyć nie tylko doradztwu genetycznemu i leczeniu, lecz także różnorodnym poczynaniom dyskryminacyjnym, jak np. odmowa ubezpieczenia czy przyjęcia do pracy. Pojawią się pewnie określenia – „genom normalny”, „genom podwyższonego ryzyka” itp. Problem staje się tak aktualny, że już w niektórych państwach wprowadza się regulacje prawne w celu przeciwdziałania praktykom dyskryminacyjnym. Podobne poczynania próbuje się wprowadzać na szczeblu międzynarodowym, co znajduje wyraz m. in. we wspomnianych wyżej dokumentach. Nie mają one jednak mocy zobowiązującej państwa do realizacji zawartych w nich postula-

tów. Najważniejszy wpływ na decyzje legislacyjne ma opinia publiczna, stąd kształtowanie jej ma ogromne znaczenie. Bardzo silnie podkreślali to uczestnicy francusko-brytyjskiej konferencji dotyczącej problemów prawnych związanych z biomedycyną, która odbyła się w październiku 1997 r. w Paryżu. Ujawniła ona różnice w podejściu do tych zagadnień Francuzów i Brytyjczyków. Historyczne i kulturalne tradycje francuskie sprzyjają rozwiązaniom legislacyjnym w szeregu sprawach, które w Wielkiej Brytanii regulowane są kodeksami postępowania (*codes of conduct*). Okazało się też, że Francuzi dążą raczej do równoważenia praw jednostki z interesem społeczeństwa, podczas gdy w tradycji brytyjskiej dominuje interes jednostki i rodziny. We francuskiej debacie parlamentarnej na temat bioetyki prowadzonej w 1994 roku, jako argumentu za zakazem diagnostyki prenatalnej podawano to, „że przynosząc korzyść jednostkom, stanowi ona ryzyko stania się praktyką systematyczną i powszechną, oraz może stać się bodźcem dla eugeniki”. J.-F. Mattei, jeden z głównych architektów francuskiego prawodawstwa bioetycznego, podkreślał, że społeczeństwo jest odpowiedzialne za niedopuszczenie, aby „brutalna eugenika z przeszłości została zastąpiona łagodną eugeniką medyczną” i „eliminowaniem tych, którzy nie spełniają norm genetycznych” (za *Nature*, 23. 10. 1997). Brytyjczycy nie mieli podobnych problemów.

Po diagnostyce, jednym z możliwych sposobów wykorzystania inżynierii genetycznej jest terapia genowa polegająca na modyfikacji w celach leczniczych, repertuaru genetycznego komórek pacjenta. Może tu wchodzić w grę wprowadzanie do określonych komórek z uszkodzonym genem odpowiedniego genu normalnego (mówi się o genie leczniczym), co pozwoliłoby tym komórkom podjąć normalne funkcje metaboliczne. Istnieją też potencjalne możliwości niszczenia przy pomocy tej metody komórek nowotworowych (patrz J. Nowak, *Nauka*, Nr 2, 1997). Terapia genetyczna napotyka wciąż na znaczne trudności techniczne, których tu szczegółowo nie będę omawiał. Trwają jednak intensywne i silnie finansowane badania nad ich pokonaniem. Pojawiają się głosy, że przynajmniej niektóre choroby genetyczne będą leczone przy pomocy tej metody już na przełomie wieków. Wydaje się,

że terapia genetyczna nie wzbudza szczególnych oporów natury etycznej, o ile jej wprowadzanie podlega ogólnie przyjętym w medycynie procedurom przewidzianym przy wprowadzaniu nowych leków lub technik leczniczych. Z tym nie zawsze jest najlepiej. Autor przeglądowego artykułu na temat terapii genowej przytacza opinie Harolda Varmusa, dyrektora Narodowych Instytutów Zdrowia w USA i innych badaczy, że „nasilenie komercyjnego zainteresowania terapią genową powoduje pęd do testów klinicznych i nacisk na szybkie wyniki, zanim osiągnie się podstawową wiedzę naukową”. D. Pardol z Uniwersytetu Hopkinsa zauważa, że „brak jest dyscypliny w wielu badaniach, a nacisk kładziony jest na błyskotliwy efekt. Wytworzyła się kultura, w której wejście do testów klinicznych – wejście do klubu – stało się ważniejsze niż osiągnięcie znaczących wyników” (za *Science* 25. 08. 1995).

Ten typ terapii genetycznej, o której mówiliśmy, zwany też terapią somatyczną, może jednak pomóc tylko danej osobie, wobec której zostanie zastosowany, ale nie zapobiegnie przekazywaniu przez nią wadliwego genu jej potomstwu, ponieważ nie obejmuje komórek rozrodczych. Inaczej ma się sprawa z tzw. terapią linii zarodkowej, której lecznicze skutki przechodziłyby na następne pokolenia. Jeśli uda się wprowadzić pożądany gen do zygoty i ulegnie on integracji do jej składu genetycznego w odpowiednim miejscu, to istnieje szansa, że będą go posiadały wszystkie komórki powstałego z tej zygoty organizmu, w tym też komórki rozrodcze. Co więcej, w ten sposób można wprowadzić do genomu (tym terminem określa się pełny zestaw informacji genetycznej) organizmu gen pochodzący z innego gatunku, otrzymując osobnika transgenicznego. Takie zabiegi udają się już na zwierzętach, ale trzeba podkreślić, że stopień zaawansowania technicznego terapii linii zarodkowej jest jeszcze daleki, aby można go stosować w leczeniu ludzi.

W marcu 1998 roku odbyło się w Los Angeles sympozjum poświęcone inżynierii ludzkiej linii zarodkowej z udziałem szeregu prominentnych naukowców, w tym noblisty Jamesa Watsona (za *Nature*, 26. 03. 1998). Wyrażano opinie, że terapia tego typu będzie prawdopodobnie możliwa za około 20 lat. Panel złożony z badaczy był zdania, że

należy doceniać taką możliwość leczenia i wyraził obawę, że prace nad rozwojem jej mogą „ucierpieć z powodu nadmiernie rozbudowanych regulacji prawnych na szczeblu narodowym lub międzynarodowym”. Sam J. Watson stwierdził, że jakakolwiek międzynarodowa próba regulowania inżynierii ludzką linią zarodkową byłaby „kompletną klęską”, dodając jednak, że „jeśli okaże się, że mają miejsce jakieś niewłaściwe zastosowania tej metody, to wtedy możemy wprowadzić odpowiednie regulacje”. Paneliści byli zgodni, że próby terapii ludzkiej linii zarodkowej muszą być poprzedzone wyczerpującymi badaniami na zwierzętach i ludzkich liniach komórkowych w celu opracowania technik, które będą bezpieczne i efektywne w zastosowaniu do embryonów ludzkich. Prawie wszyscy zgodzili się, że możliwości leczenia tą metodą staną się tak duże, że powinna być ona stosowana bez względu na obawy, że może prowadzić do zamieszania etycznego, a być może także do praktyk takich jak eugenika. Jak zaznacza korespondent *Nature*, tylko jeden głos Frencha Andersona, pioniera terapii somatycznej, nawoływał do ostrego rozróżniania między terapią a „ulepszaniem” genomu. Argumentował, że możliwe szkodliwe skutki manipulowania linią zarodkową „pozostają nieznane, stąd obowiązkiem badaczy jest stosowanie tej technologii tylko do leczenia choroby, a nie w żadnym innym celu” (za *Nature*, 26. 03. 1998).

Możliwość nadużywania terapii linii zarodkowej właśnie w celu „ulepszania” genetycznego zdrowych ludzi przez manipulowanie inteligencją, stabilnością emocjonalną, długowiecznością lub wyglądem jest często podnoszona przez krytyków stosowania tej metody, którzy przewidują swoisty boom rynkowy „projektantów dzieci” dla rodziców żądnych sukcesu i ogólnej przewagi swojego potomstwa. Tego typu obawy znalazły odbicie w konwencji Rady Europy *O prawach człowieka i biomedycynie* podpisanej w 1997 roku przez 22 państwa. Zawarty w niej zapis „jakakolwiek interwencja zmierzająca do modyfikowania ludzkiego genomu może być podjęta dla celów profilaktycznych, diagnostycznych lub terapeutycznych wtedy i tylko wtedy, gdy jej celem nie jest wprowadzanie jakichkolwiek modyfikacji w genomie osób potomnych” w zasadzie zakazuje terapii linii zarodkowej.

Liberalnie nastawione *Nature* w swym komentarzu redakcyjnym (26. 03. 98) stwierdza, że potencjalne zastosowanie terapii linii zarodkowej człowieka powinno być przedmiotem szczegółowej debaty, monitoringu i precyzyjnej regulacji, uważa jednak, że „poważne zastanowienie się nad moralnym wymiarem celowej interwencji w ludzką linię zarodkową, nastawionej na wzmacnianie kulturalnie pożądanых cech, nie powinno być lekką ręką odrzucane”.

Wydaje mi się, że w dyskusjach na temat terapii linii zarodkowej uchodzi uwadze ważny punkt. Ponieważ terapia taka jest możliwa jedynie wobec embrionów tworzonych *in vitro*, oznacza to, że stworzony będzie chory embrion, aby go potem leczyć metodami inżynierii genetycznej. Postępowanie takie wydaje się absurdalne, ale mogą pojawiać się osoby, które nawet za taką cenę będą chciały mieć dziecko powstałe z ich własnych komórek rozrodczych. Ale czy nie będzie to przekraczanie granicy prawa człowieka do rozrodu? Czy prawo to jest absolutne?

Problem ten staje się jeszcze bardziej wyrazisty w kwestii klonowania człowieka. Wyłynęła ona natychmiast i wzbudziła ogromne zainteresowanie i emocje zaraz po ogłoszeniu narodzin słynnej już owieczki Dolly. Owieczka ta rozwinęła się z „zygoty”, powstałej przez wprowadzenie do pozbawionej jądra komórki jajowej, jądra wyjętego z somatycznej komórki innej owcy, i wprowadzenie jej do macicy zastępczej matki w celu dalszego rozwoju. Samo klonowanie, będące sposobem rozmnażania bezpłciowego, jest powszechnie stosowane w hodowli roślin, stosuje się je coraz częściej także u zwierząt. Klony pojawiają się też spontanicznie w postaci bliźniąt jednojajowych. W hodowli dąży się zwykle do otrzymania dużej liczby osobników o określonych cechach. Klasyczne metody osiągnięcia tego celu przez dobieranie do rozrodu, w ciągu szeregu pokoleń, osobników takie cechy posiadających jest żmudne i tylko częściowo skuteczne, ponieważ przy rozmnażaniu płciowym zawsze występuje segregacja jakichś cech. Przez klonowanie natomiast osiąga się ten sam cel szybciej i skuteczniej. W praktyce hodowlanej stosuje się klonowanie przez podział wczesnego zarodka, gdy jego komórki nie są jeszcze zróżnicowane

i zachowują pełną potencję rozwojową. Były też udane próby uzyskania dojrzałych osobników z zygot utworzonych w podobny sposób, jak w przypadku Dolly, z tym że jądra pochodziły z komórek embrionalnych, a więc niezróżnicowanych lub zróżnicowanych w niewielkim stopniu. Osiągnięcie Wilmuta i jego kolegów w otrzymaniu Dolly polegało na tym, że użyte przez nich jądro pochodziło z komórki zróżnicowanej. Panowało dotąd powszechne przekonanie, że komórki takie, mimo że posiadają kompletne wyposażenie genetyczne, w procesie różnicowania tracą pełny potencjał rozwojowy – część ich genów podlega trwałemu wyłączeniu – „uśpieniu”, stąd ich jądra wprowadzone do komórki jajowej nie są w stanie zapewnić pełnego rozwoju osobnika. Jeszcze w 1989 roku Jacques Testart, „ojciec” pierwszego francuskiego „dziecka z próbówki” pisał: „Ta trudność byłaby do przezwyciężenia, gdyby umiano «zaprogramować» jądra na nowo – gdyby nauczono je posługiwać się ponownie całą zawartą w nich informacją” (J. Testart *Przejrzysta komórka*, PIW, 1990). To właśnie udało się grupie Wilmuta, a później również innym badaczom. Dokonania te spowodowały zasadniczy przełom w poglądach biologów. Praktyczna atrakcyjność tego odkrycia polega na tym, że klonuje się osobnika, którego cechy znamy, podczas gdy klonując przez podział zarodka lub używając jąder z komórek embrionalnych, klonujemy w zasadzie „kota w worku”.

Perspektywa klonowania człowieka wzbudziła powszechne poczucie zagrożenia dla jego godności, integralności i wolności i stała się przedmiotem zainteresowania różnych gremiów specjalistycznych, a także narodowych i międzynarodowych ciał mających kompetencje legislacyjne. Zgromadzenie Ogólne WHO przyjęło rezolucję stwierdzającą, że stosowanie klonowania do replikacji ludzi jest nieakceptowalne etycznie i przeciwne integralności człowieka (za *Nature*, 22. 05.1997). Do wcześniej uchwalonej konwencji Rady Europy dodano protokół zakazujący klonowania człowieka dla celów reprodukcyjnych, który podpisało w Paryżu 12 stycznia 1998 roku 17 państw europejskich. Podobne zobowiązanie znalazło się w deklaracji UNESCO. Również przywódcy 8 największych państw przemysłowych na spotkaniu w Denver

(marzec 1997) wydali komunikat o „potrzebie zastosowania krajowych środków i ścisłej międzynarodowej współpracy dla zapobieżenia użycia przenoszenia jąder komórek somatycznych dla tworzenia dziecka” (za *Nature* 3. 07. 1997). Nie znaczy to, że również w części wspomnianych gremiów nie było głosów przeciwnych. W samym WHO grupa robocza do spraw klonowania w swym raporcie stwierdza, że większość opinii przeciwko klonowaniu jest przejawem „moralnej paniki” wynikającej z przekazów typu *science fiction* oraz ze „strachu i ignorancji ze strony społeczeństwa” (za *Nature*, 22. 05. 1997).

Śledząc wypowiedzi biologów i lekarzy, wyrażane w artykułach lub na konferencjach, obserwuje się zróżnicowanie poglądów w kwestii klonowania człowieka, z tym, że głosy przeciwko bezwzględnemu zakazowi klonowania lub też sugerujące wprowadzenie tylko czasowego na nie moratorium zdają się dominować. Za tym ostatnim rozwiązaniem opowiedziała się Federacja Amerykańskich Towarzystw Biologii Eksperymentalnej (FASEB), jak również Stowarzyszenie Amerykańskich Kolegów Medycznych (AAMC), w apelu do senatu. Raport amerykańskiego Narodowego Komitetu Doradczego Bioetyki zaleca rządowi wprowadzenie czasowego zakazu klonowania, ponieważ nie jest to procedura bezpieczna, a także obecnie nieakceptowalna z powodów etycznych. W raporcie tym definiuje się sklonowanego osobnika jako „opóźnionego bliźniaka” (za *Nature*, 16. 08. 1997).

Jest rzeczą znamioną, że w oświadczeniach tych podkreśla się, że procedury klonowania nie są jeszcze bezpieczne. Oznacza to, że z dwóch podstawowych barier etycznych jakie stają przed badaczem lub lekarzem, tj.:

- a) nie stosuję danej procedury w stosunku do człowieka, bo nie opanowałem w dostatecznym stopniu techniki i
 - b) nie stosuję jej, gdyż uważam to za niegodziwe
- pod uwagę brana jest tylko pierwsza.

Klonowaniu człowieka poświęcone były dwie ważne konferencje zorganizowane w 1997 roku przez Amerykańskie Stowarzyszenie Popierania Nauki (AAAC) (Waszyngton, lipiec, 1997) i przez Bioconferences International Inc. (Virginia, lipiec, 1997). Dyskutowano na nich

m. in. kwestię, w jakim stopniu sklonowany osobnik jest rzeczywiście kopią dawcy jądra. Było to reakcją na oświadczenie J. Wilmuta, że „klonowanie człowieka jest moralnie niedopuszczalne, ponieważ robiąc to stwarza się czyjąś kopie, a dziecko tak powstałe nie może być traktowane w ten sam sposób, jak osoba, której jest kopią”. Wyraził on też opinie, że klonowanie ludzi jest „nieakceptowalne społecznie i powinno być prawnie zakazane” (za *Nature Genetics*, 16. 08. 1997). Przytaczano szereg argumentów za tym, że klonowanie sposobem, którym otrzymano Dolly, nie prowadzi do otrzymania identycznej kopii, ponieważ mitochondrialne DNA pochodzi z komórki jajowej, a także istnieje możliwość, że w pobranym jądrze mogą być mutacje, które nagromadziły się w czasie rozwoju i różnicowania osobnika. Zwracano też uwagę, że po przeniesieniu jądra i następującym po tym rozpadzie błony jądrowej, chromosomy dawcy znajdują się w nowym środowisku komórkowym. Przytaczano też spostrzeżenia twórców Dolly, że ciężar urodzeniowy osobników sklonowanych był większy niż ich przodków, a także wstępne wyniki wskazujące, że ekspresja genów w sklonowanych płodach bydłęcych, różni się od ekspresji obserwowanej w płodach kontrolnych. Wniosek z tego jest taki, że klon może znacznie bardziej różnić się od dawcy jądra niż się sądzi i że uświadomienie sobie tych różnic może osłabić pęd do klonowania ludzi z powodów narcystycznych. Obie konferencje wykazały, podobnie jak szereg innych wypowiedzi, że przeciwnikom bezwzględnego zakazu klonowania nie tyle chodzi o stosowanie tej metody w celach reprodukcyjnych (ponieważ wszyscy rozsądni badacze zdają sobie sprawę, że nie będzie to możliwe w bliskiej perspektywie), lecz o to, żeby zakazy te nie uniemożliwiły badań nad embrionami ludzkimi w celach poznawczych i w celu uzyskiwania materiału dla celów terapeutycznych.

W komentarzu redakcyjnym *Nature*, towarzyszącym omówieniu obu wspomnianych konferencji, zwraca się uwagę na brak wyraźnego konsensu dotyczącego etycznych aspektów klonowania ludzi. Nie ma w tym nic dziwnego, skoro istnieją zasadnicze różnice w postawach filozoficznych uczestników dialogu. Być może jeszcze częściej występuje brak skryształizowanych postaw, wyrażający się często niespój-

nością logiczną prezentowanych opinii. Odnosi się wrażenie, że opinie te są bardziej wynikiem pewnych przyzwyczajęń i emocji, różnych intuicji moralnych i stereotypów kulturowych, aniżeli przemyśleń opartych na spójnych podstawach filozoficznych. Bardzo charakterystyczna pod tym względem jest dyskusja prowadzona na łamach *Nature* między A. Kahnem (Cochin Institut de Genetique Moleculaire, Paryż) a D. Shapiro (Nuffield Council of Bioethics, Londyn) i Johnem Harrisem (Center for Social Ethics and Policy, Uniwersytet w Manchester). A. Kahn reprezentuje tu wyraźnie stanowisko personalistyczne, wskazując, że jednym z elementów godności osoby ludzkiej jest niewątpliwie jej autonomia i niedeterminowalność przez wolę osób trzecich. Reprodukacja przez klonowanie prowadziłaby do powstania nowej kategorii ludzi, których genetyczne wyposażenie byłoby takie, jak to zdecydowali inni ludzie, a także do powstania zupełnie nowych relacji rodzic-dziecko. Badacz ten wyraża też opinię, że „część indywidualności i godności ludzkiej prawdopodobnie leży w unikalności i nieprzewidywalności jego lub jej rozwoju. W efekcie niepewność, jaka wynika z wielkiej loterii dziedziczenia, stanowi główne zabezpieczenie przeciwko biologicznej predeterminacji narzuconej przez inne osoby, w tym rodziców. Jedną ze szczęśliwych stron relacji między rodzicami i ich dziećmi są nieuniknione różnice między nimi, które powodują, że rodzice kochają swoje dzieci takimi jakimi są, a nie próbują zrobić je takimi jakimi by chcieli”. W swych wywodach Kahn powołuje się na zasadę sformułowaną przez Kanta, że osoba nie może być traktowana tylko jako środek, ale zawsze jako podmiot i cel działania, z czego wynika również, że tworzenie ludzkich klonów w celu otrzymania linii komórkowych jako źródła materiału terapeutycznego godzi w godność ludzką (*Nature*, 13. 03. 1997 i 24. 07. 1997).

Z kolei D. Shapiro (*Nature*, 7. 08. 1997), a także J. Harris (*Nature*, 19. 06. 1997) stoją na stanowisku, że klonowanie człowieka, to tylko jedna z form akceptowanej już przecież medycznie wspomaganej prokreacji, którą można zastosować, np. gdy mężczyzna jest całkowicie pozbawiony komórek rozrodczych. Kwestionowana jest też teza o „całkowicie nowych” relacjach rodzicielskich, o których mówi Kahn. Shapiro

wskazuje, że mamy różne modele tych relacji, m. in. adopcje, instytucje mamki, macochy i ojczyma, stąd klonowanie i w tym aspekcie nie wnosi czegoś zasadniczo nowego. Dziwi się też, że Kahn, będąc biologiem molekularnym, przywiązuje tak dużą wagę do determinizmu genetycznego. Wiadomo przecież, że klon nie jest do końca identyczny z dawcą jadra (patrz wyżej), a poza tym wiele cech jest także determinowanych kulturowo. Skąd więc te wszystkie obiekcje odnośnie naruszania godności człowieka przy jego klonowaniu?

Trzeba jednak zwrócić uwagę, że zarówno metody modyfikacji linii zarodkowej, jak i klonowania zwierząt, są po prostu wyrafinowanymi metodami hodowlanymi. Wydaje się, że świadomość tego faktu nie w pełni dociera do ludzi, którzy, jak sądzę, byłiby w większości przeciwno hodowli człowieka, gdyby ich wprost o to zapytać. To pytanie o zgodę na hodowlę człowieka jest przecież podstawowym pytaniem, które trzeba sobie postawić przed podjęciem decyzji, jakie manipulacje genetyczne z człowiekiem są dopuszczalne. Nie zauważyłem jednak, żeby było ono stawiane.

Znamienne są też argumenty wysuwane przez J. Harrisa, a dotyczące posługiwania się embrionami ludzkimi. Uważa on, na przykład, za rzecz wątpliwą moralnie po prostu wyrzucenie embrionu, gdy może być on wykorzystany dla badań naukowych lub dobra innego człowieka. Harrison ma tu na myśli nadliczbowe embriony tworzone przy zapłodnieniu *in vitro*, które są w większości niszczone. Przy określonych założeniach, rozumowaniu temu nie można zarzucić nielogiczności. Podobne przesłanki stoją za nowymi rekomendacjami Francuskiego Narodowego Komitetu Bioetyki, zmierzającymi do rozluźnienia uchwalonego w 1994 roku prawa stanowiącego, że badania na embrionach ludzkich dozwolone są tylko wtedy, gdy nie naruszają integralności embrionu (co praktycznie oznacza zakaz wszelkich badań na embrionach). Chodzi o możliwość uzyskiwania z embrionów m. in. pierwotnych komórek pnia (są to komórki niezróżnicowane) dla badań podstawowych i w celach terapeutycznych. Komitet proponuje, żeby w tym celu mogły być używane właśnie tylko embriony nadliczbowe, za zgodą rodziców, przy zachowaniu jednak zakazu tworzenia embrio-

nów specjalnie dla celów badawczych, a także używania komórek embrionalnych do modyfikowania linii zarodkowej i klonowania w celach reprodukcyjnych (za *Nature*, 8. 05. 1997). Propozycje te, jeśli zostaną przyjęte, postawią prawodawstwo francuskie, dotyczące embrionów ludzkich, między Wielką Brytanią i kilkoma innymi państwami, w których prawo zezwala na tworzenie embrionów i przeprowadzanie na nich badań przez dwa tygodnie, a Niemcami, w których wszelkie eksperymenty na embrionach ludzkich są zabronione.

J. Harris i inni badacze podobnie myślą, postulujący wykorzystywanie embrionów nadliczbowych do badań i terapii, nie dostrzegają, że pytanie etyczne trzeba postawić już wcześniej: czy godziwe jest w ogóle tworzenie nadliczbowych embrionów. Pytanie to jest konsekwencją zasadniczego pytania o status ontyczny embrionu ludzkiego. Zauważa to wyraźnie Kahn, pisząc na temat istniejących kontrowersji: „W rzeczywistości debata dotyczy statusu embrionu ludzkiego i jego praw jako jednostki ludzkiej. Odpowiedzi na to pytanie różnią się znacznie zarówno wewnątrz, jak i między narodami. Ogólnie biorąc, jednak wszyscy, którzy opowiadają się za legitymizacją tworzenia ludzkich embrionów *in vitro* dla celów badawczych, względnie dla przygotowywania materiału terapeutycznego, opierają swoje stanowisko na przekonaniu, że embrion nie jest istotą ludzką” (*Nature*, 24. 07. 1997).

Dla badaczy przekonanych, że embrion ludzki nie jest istotą ludzką zupełnie niezrozumiałe są rozważania E. Chargaffa, który stwierdza: „...nie zaprzeczam, że na przykład problem różnicowania komórek w trakcie rozwoju embrionalnego jest niezwykle interesujący” oraz „Nie można zaprzeczyć, że bardzo interesującym byłoby tworzenie chimer albo studiowanie rozwoju embrionu w macicy zwierzęcej”, jednakże „ciekawość naukowa nie jest bezwarunkowym dobrem” i „powstrzymanie się od zadawania niektórych zasadnych pytań jest jedną z ofiar, którą nawet naukowiec powinien być skłonny uczynić dla godności ludzkiej” (*Nature*, 21. 05. 1987). Chargaff jest w ogóle przerażony obserwowanymi tendencjami w rozwoju nauki i jej zastosowań, którym przeciwdziałać mogłoby tylko ograniczenie ludzkiej chciwości i ambicji. Uważa on, że gdyby zniesiono korzyści finansowe tak, że

wszystko co się tworzy technologiami reprodukcji, byłoby wynikiem prawdziwie samarytańskich czynów, a także, gdyby narzucona była anonimowość tak, „że wszystkie te niezwykle osiągnięcia z zastosowania nauki byłyby publikowane bez nazwisk autorów – to wtedy można by uniknąć prawie wszystkich tych pożałowania godnych nadużyć”. Badacz dodaje jednak: „Śmiesznie utopijny charakter tych rekomendacji powinien być traktowany jako miara mojej desperacji”.

Od problemu ontycznego statusu embrionu ludzkiego udało się uciec w Wielkiej Brytanii w latach osiemdziesiątych podczas dyskusji nad prawnymi uregulowaniami eksperymentów z embrionami. Do tego samego celu skłania postawa niektórych członków Francuskiej Akademii Nauk, krytykujących oświadczenie swoich kolegów, że klonowanie istot ludzkich jest „etycznie nieakceptowalne”. Argumentują oni, że nie jest rolą Akademii zajmowanie „stanowisk ontologicznych” (za *Nature*, 3. 07. 1977). Uciekając od problemu statusu ontycznego embrionu ludzkiego wpada się w niekonsekwencje widoczne w uchwałach różnych komitetów, a także w prawodawstwie. Trudno zrozumieć, np. dlaczego prawo brytyjskie dopuszcza eksperymentowanie z embrionami ludzkimi do dwóch tygodni ich życia, zezwalając jednocześnie na aborcję do 12 tygodni. Kiedy więc, według prawa brytyjskiego, zaczyna się istota ludzka, której życie to prawo chce chronić?

Jak dotąd, społeczność międzynarodowa, zwłaszcza w Europie, próbuje stawiać bariery zarówno instrumentalnemu i utylitarnemu traktowaniu embrionów ludzkich, jak też klonowaniu człowieka dla celów reprodukcyjnych. Przyjęte w konwencji Rady Europy zasady postępowania z embrionami do tego się właśnie sprowadzają. Głoszą one m. in.: „Tam, gdzie prawo pozwala na prowadzenie badań na embrionach *in vitro*, powinno ono zapewniać odpowiednią ochronę embrioniowi” oraz „Tworzenie embrionów ludzkich w celach badawczych jest zabronione” (art. 18).

Ważne są też zapisy dotyczące klonowania człowieka, które znalazły się w dodatkowym protokole do tej konwencji:

Państwa członkowskie Rady Europy, inne Państwa i Wspólnota Europejska, sygnatariusze niniejszego Protokołu ...

Przekonanie, że instrumentalne traktowanie istoty ludzkiej poprzez rozmyślne tworzenie istot ludzkich genetycznie identycznych zaprzecza godności człowieka i stanowi niewłaściwe wykorzystanie biologii i medycyny;

Wziąwszy również pod uwagę poważne trudności natury medycznej, psychologicznej i socjalnej, jakie implikowałaby taka praktyka biomedyczna w stosunku do wszystkich osób zainteresowanych;

Mając na uwadze przedmiot Konwencji o Prawach Człowieka i Biomedycynie, a w szczególności zasadę proklamowaną w jej artykule 1, mającą na celu ochronę godności i tożsamości istoty ludzkiej;

Postanowiły co następuje:

Artykuł 1

Jakakolwiek interwencja mająca na celu tworzenie istoty ludzkiej genetycznie identycznej z inną istotą ludzką żyjącą lub martwą jest zabroniona.

W rozumieniu niniejszego artykułu, pojęcie istoty ludzkiej „genetycznie identycznej” z inną istotą ludzką oznacza istotę ludzką dzielącą wspólnie z inną ten sam zespół genów zawartych w jądrze komórkowym.

Zaznaczyć trzeba, że te zapisy mówią o klonowaniu człowieka dla celów reprodukcyjnych. Istnieje silna presja ze strony środowisk naukowych, różnych lobbies gospodarczych, a także utylitarnie nastawionych grup społecznych, aby nie wprowadzać całkowitego zakazu klonowania. Chodzi m. in. o otrzymywanie materiału terapeutycznego, o czym była mowa wyżej.

Śledzenie dyskusji nad etycznymi aspektami nowych technologii biomedycznych wskazuje, że kluczową rolę przy zajmowaniu stanowiska odgrywają przekonania. Nie jest to szczególnie odkrywcze spostrzeżenie, ale istotne jest to, że słuszności przekonań nie można udawadniać, a co najwyżej je uzasadniać i ewentualnie badać ich wewnętrzną spójność logiczną. Stąd w tych dyskusjach występuje często całkowity brak porozumienia. Widać to wyraźnie na przykładzie wspomnianej wyżej dyskusji Kahna z Shapiro i Harrisem.

Wydaje się, że dalszy przebieg rewolucji biomedycznej, której niektóre aspekty omówiono powyżej, będzie w dużej mierze zależał od formacji kulturowej społeczeństw, sposobu pojmowania osoby ludzkiej i hierarchii uznawanych wartości. Zarówno wewnątrz społeczeństw, jak i między nimi, występują duże różnice postaw. Podkreślić tu trzeba, że sami badacze mają dziś duży wpływ na formację kulturową społeczeństw, w których, jak się zdaje, neopozytywistyczne tendencje są dosyć głęboko zakorzenione i które zdają się często polegać na czymś, co nazwano „etyką wiedzy”. Stąd z pytaniami związanymi z moralnymi aspektami stosowania omawianych tu technologii, ludzie zwracają się często do samych badaczy te technologie rozwijających, jako do ekspertów w sprawach etyki, nie zdając sobie sprawy, że pytania te przekraczają znacznie zakres zawodowych kompetencji naukowców. Dlatego jest sprawą odpowiedzialności samych badaczy nie tylko sposób prowadzenia przez nich prac, ale także sposób prezentowania wyników oraz ukazywania perspektyw rozwoju nauki i jej zastosowań szerszemu ogółowi ludzi. Odbija się to na ich poglądach etycznych i ma wpływ na rozwiązania prawne.

FILOZOFIA CZYLI OBOWIĄZEK DOBREGO MYŚLENIA

MAREK JĘDRASZEWSKI

DWIE NIESKOŃCZONOŚCI

Dwie rzeczy zapełniają umysł coraz to nowym i wzmagającym się podziwem i cziąg, im częściej i trwalej nad nimi się zastanawiamy: niebo gwiazdziste nade mną i prawo moralne we mnie. (...) To pierwsze zaczyna się od miejsca, jakie zajmuję w zewnętrznym świecie zmysłów i rozszerza powiązanie rzeczy, wśród których ja się znajduję, w nieprzejrzaną dal ze światami nad światami i systemami systemów, a ponadto jeszcze w bezgraniczne czasy ich periodycznego ruchu, jego początku i dalszego trwania. To drugie zaczyna się od mej niewidzialnej jaźni, od mej osobowości, i przedstawia mnie w świecie, który posiada prawdziwą nieskończoność, którego jednak tylko intelekt może dociec. (...) Pierwszy widok, [widok] nieskończonej mnogości światów niejako unicestwia moją ważność jako zwierzęcego stworzenia. (...) Drugi natomiast podnosi moją wartość, jako inteligencji, nieskończenie dzięki mej osobowości, w której prawo moralne objawia mi życie niezależne od zwierzęcości, a nawet od całego świata zmysłów, przynajmniej o ile to daje się wnosić z celowego określenia mego istnienia przez to prawo, które [to określenie] nie jest ograniczone do warunków i granic mego życia, lecz sięga w nieskończoność [1].

Te słowa po raz pierwszy rozbrzmiały 210 lat temu, dokładnie w roku 1788. Ich autorem jest jeden z najwybitniejszych – o ile nie najwybitniejszy z umysłów epoki Oświecenia: Immanuel Kant. Kiedy dzisiaj

gromadzimy się tutaj, na sesji naukowej organizowanej przez PAN i PWT – *Granice poznania a bariery etyczne*, stwierdzenia filozofa królewieckiego brzmią niezwykle świeżo, jakby były skierowane właśnie do nas. Osiągnięcia naukowe ostatnich dziesięcioleci i lat, na które patrzymy z perspektywy kończącego się już XX wieku, pozwalają nam stwierdzić, że w jakiejś mierze – m. in. dzięki lotom astronautów i wysyłanym w mroki wszechświata sandom kosmicznym – jesteśmy bliżej gwiazd i że jednocześnie mnoży się liczba nowych problemów i wyzwań stawianych nauce. Stąd ciągle, być może z jeszcze większą wyrazistością, rozciąga się nad nami gwiazdziste niebo, które zdumiewa i skłania do pokory.

Z drugiej strony żaden inny wiek, jak ten, który obecnie przemija, nie dostarczył nam bardziej przejmujących argumentów na to, że człowiek, który gubi z horyzontu własnego życia wymogi moralne, jest zdolny do największych zbrodni – i to w skali globalnej. Nieskończona wartość człowieka i jego godność wynikają przecież przede wszystkim z jego podporządkowania się prawu moralnemu i właśnie to podporządkowanie „objawia mi [moje] życie [jako] niezależne od zwierzęcości”.

Należy tu zwrócić uwagę jeszcze na jedną rzecz. U Kanta, zgodnie zresztą ze starodawną tradycją sięgającą czasów Platona i Arystotelesa, obydwa rodzaje poznania – poznanie tego świata i poznanie zagadnień związanych z moralnością – występują jednocześnie u tego samego poznającego podmiotu, niejako wzajemnie siebie przyszywając. Poznawanie tego świata przy odrzuceniu znajomości barier etycznych może prowadzić do ogromnego zła, natomiast zasady etyczne nie znajdujące odniesienia do (poznania) tego świata stają się w pewnym sensie puste. Nieskończoność odkrywanych przeze mnie światów musi być nieustannie wzbogacana przez nieskończoność, którą ujawnia mi prawo moralne. Konieczne jest więc współwystępowanie obydwóch nieskończoności. Człowiek jest – i powinien być – jednakowo zainteresowany zarówno poznaniem teoretycznym, jak i praktycznym (odnoszącym się do dziedziny moralności), oraz pojetycznym (dotyczącym rzeczywistości estetycznej). Tylko wtedy istnieje gwarancja harmonijnego rozwoju poszczególnego człowieka i świata, w którym przyszło mu żyć i two-

rzyć i w którym obiektywne: prawda, dobro i piękno zajmują należne sobie miejsce.

KONIECZNOŚĆ DOBREGO MYŚLENIA

W świetle powyższego jeszcze jaśniej rysuje się zatem niezbędnosc powrotu do istotnych treści zawartych w słowach Immanuela Kanta: „niebo gwiazdziste nade mną i prawo moralne we mnie”.

Nie wystarczą jednak same tylko te słowa, nawet jeśli się staną dla nas zarysem pewnego programu refleksji i badań. Sam Kant w swej *Krytyce praktycznego rozumu* zawarł następującą uwagę, która stanowi dla nas wyraźne ostrzeżenie: „Rozmyślanie nad światem zaczęło się od najwspanialszego widoku, jaki tylko zmysły ludzkie mogą przedstawić i jaki w dalekim jego zakresie tylko nasz intelekt jest w stanie ogarnąć, a skończyło się – na astrologii. Etyka zaczęła się od najsłabszych właściwości natury ludzkiej, a skończyła się – na marzycielstwie lub zabobonie” [2].

Co zatem należy uczynić, aby nie popaść – z jednej strony – w astrologię, która powszechnie uchodzi za antytezę rzetelnej nauki, oraz – z drugiej – w marzycielstwo lub zabobony, które stanowią swoiste zaprzeczenie etyki? Kant odpowiada: wszystko zależy od „[właściwego] użytku rozumu, do jakiego [to użytku] nie dochodzi się, jak do używania nóg, samo przez się przez częste ćwiczenie”. Konieczne jest dobre rozważenie wszelkich kroków, „jaki rozum zamierza uczynić” [3]. „Słowem: wiedza jest wąską furtką, która wiedzie do nauki mądrości, jeśli przez tę rozumie się nie jedynie to, co powinno się czynić, ale [także] to, co powinno nauczycielom służyć za wytyczną, by dobrze myśleć i wyraźnie torować drogę do mądrości, którą każdy iść powinien, i by zabezpieczyć innych przed manowcami; jest to wiedza, której strażniczką zawsze pozostać musi filozofia; w jej subtelnych dociekaniach publiczność nie ma uczestniczyć, ale przecież [ma] korzystać z jej nauk, które dopiero po takim opracowaniu mogą stać się dla niej jasne i zrozumiałe” [4].

W powyższych stwierdzeniach Kanta o konieczności właściwego użytku rozumu daje się bez trudu dosłyszeć echo słów Blaise Pascala,

zapisanych przezeń prawie półtora wieku wcześniej: „Cała nasza godność spoczywa tedy w myśli. Z niej trzeba nam się wywodzić, a nie z przestrzeni i czasu, których nie umielibyśmy zapełnić. Silmy się tedy dobrze myśleć: oto zasada moralna” (*Myśl*/264) [5]. W innym fragmencie jego *Myśli* czytamy: „Człowiek wyraźnie stworzony jest do myślenia, to cała jego godność; cała zaś jego zasługa i cały obowiązek to myśleć, jak się należy” (*Myśl*/210) [6].

KONIECZNOŚĆ (DOBREJ) ANTROPOLOGII

Tę *Myśl* 210 Pascal kończy następującym komentarzem: „Otóż porządek myśli jest ten, aby zacząć od siebie i od swego Stwórcy, i swego celu” [7]. W tym stwierdzeniu wyraźnie zawarty jest swoisty antroapocentryzm, polegający na tym, że nasze myślenie należy zaczynać od człowieka. Nie chodzi tu jednak o to, by człowiek w swoim myśleniu zamknął się niejako w sobie samym, jak w jakiejś skorupie, przybierając postać Leibnizowej monady bez drzwi i okien. Zaczynając od siebie, człowiek winien swą myślą wychylać się zarówno w nieskończoność przeszłości, jak i w nieskończoność przyszłości. Dzięki temu wychyleniu się – dzięki tej swoistej transcendencji – jest on w stanie rozpoznać tak ostateczne Źródło istnienia siebie i świata (czyli Stwórcę), jak i ostateczny cel, do którego zmierza i dzięki któremu jego życie staje się odpowiednio ukierunkowane – czyli sensowne.

Antropocentryzm, który dostrzegamy u Pascala, staje się – przy bliższej analizie – zarysem pewnej antropologii czyli filozoficznej refleksji poświęconej człowiekowi, która stanowi tegoż antropocentryzmu swoiste przedłużenie i zakotwiczenie. Co więcej, taka antropologia jawi się jako coś wprost koniecznego. Jeżeli bowiem mamy sprostać obowiązkowi dobrego myślenia, o którym pisał Pascal, niezbędna jest taka antropologia, która by ukazywała człowieka w całej dostępnej filozofującemu umysłowi prawdzie o nim. Prawdzie, która – by posłużyć się tutaj sformułowaniami Paul Ricoeura – ukazywałaby jednocześnie jego archeologię i jego teleologię. Taka antropologia jawi się jako warunek niezbędny nie tylko dla samej filozofii, ale i dla wszystkich nauk szczegółowych, które – jak zauważył Kant – powinny „korzystać z jej nauk”.

Tutaj zarysowuje się jedna podstawowa trudność: jaka to w swej treści powinna być ta antropologia i według jakich zasad powinna być ona tworzona?

FILOZOFIA JAKO POSZUKIWANIE PRAWDY

Choćby tylko pobieżna znajomość historii filozofii może wprowadzić nas w daleko idące zakłopotanie: mnogość wizji człowieka, jakie pojawiły się w dziejach filozofii zachodniej, naraża nas na pokusę popadnięcia w relatywizm i sceptycyzm. Jednocześnie ulegnięcie tej pokusie byłoby czymś niezgodnym z wielką tradycją filozofii zachodniej, która od czasów Platona i Arystotelesa jest przecież pojmowana jako jedno wielkie dążenie do obiektywnej prawdy.

„Filozofię określa jej historia – stwierdził w swym słynnym, dość obszernym esej zatytułowanym *Wiara filozoficzna* Karl Jaspers, jeden z najwybitniejszych współczesnych egzystencjalistów – a historia filozofii zawsze staje się całością, kiedy uprawia się filozofię tak, jak się to czyni obecnie. W dziejach nie osiągnięto dotąd nigdy *philosophiae perennis*, a jednak tkwi ona stale w idei uprawiania filozofii i w całym obrazie prawdy filozoficznej jako jej historii przez trzy tysiące lat, które stają się jedną jedyną teraźniejszością. Zadaje się – zwłaszcza w obliczu osiągnięć religii – pytanie: czy filozofia pomaga w biedzie? Pytanie takie zadaje ten, kto szuka obiektywnego, a nawet zmysłowo uchwytnego mocnego oparcia. Takiego oparcia w filozofii jednak nie ma. Mieć w filozofii mocne oparcie znaczy to zastanowić się nad sobą, (...) zdobyć siebie samego będąc sobie podarowanym. Wiara filozoficzna wie, że zdana jest na siebie, niezabezpieczona, pozbawiona schronienia. A jednak tradycja filozoficzna jest czymś w rodzaju podpory. Mamy przed oczyma faktyczne filozofowanie w przeszłości, wielkich filozofów, dzieła filozoficzne. A kiedy w dziełach poszczególnych filozofów kochamy ich samych, nie możemy przecież zobaczyć nigdy w człowieku więcej niż człowieka i musimy zawsze dostrzegać też błąd i granice, i niepowodzenie. Nawet najszczytniejsza tradycja tkwi w czasie, nie daje ani mocnego oparcia, ani realnej wspólnoty, nie staje się zbiorowiskiem świętych ksiąg ani nie zna dzieła, które obowiązuje bez reszty.

Prawda nigdzie nie jest dana w gotowej postaci, natomiast całe dzieje filozofii od Chin po Zachód są jej niewyczerpalnym źródłem, które tryska jednak wtedy tylko, kiedy sięga się po nie z współczesnych powodów celem urzeczywistnienia jej na nowo. Wdzięczność za możliwość kontynuacji takiej rozmowy z przeszłością znajduje symboliczną personifikację w Filozofii. Personifikacji takiej dokonał Cyceron, a najbardziej Boecjusz. (...) Odnaleźć w dziejach filozofii w beładnym stosie poślizgnięć drogę do prawdy, która w niej się otworzyła, można tylko na podstawie wiary filozoficznej, zawsze oryginalnie, umiając rozpoznać się na nowo w cudzych myślach”.

WSPÓŁCZESNY KRYZYS PRAWDY

Wydaje się, że trzeba tę prawdę (o) filozofii podkreślić z całą mocą, gdyż właśnie ta prawda została zakwestionowana przez tak modny obecnie postmodernizm. Postmodernizm, mający swych głównych przedstawicieli w Derridzie, Lyotardzie, Foucault, Rortym, zakwestionował najpierw samą ideę prawdy. „Filozofowie, którzy, podobnie jak ja – pisze Richard Rorty – trzymają się z daleka od tego antycznego rozróżnienia (między sposobem, w jaki rzeczy istnieją w sobie, oraz relacjami, w jakich pozostają do innych rzeczy, a zwłaszcza do ludzkich potrzeb i interesów – dop. mój: M. J.) muszą porzucić tradycyjne ambicje filozoficzne znalezienia czegoś stabilnego, co mogłoby posłużyć jako kryterium dla osądzania przemijających wytworów naszych zmiennych potrzeb i zainteresowań. (...) Musimy zrezygnować z przekonania, że są jakieś bezwarunkowe, transkulturowe zobowiązania moralne, zobowiązania zakorzenione w nieziennej, ahistorycznej naturze człowieka” [9].

Odrzucenie przez postmodernizm idei obiektywnej prawdy i zakwestionowanie przezeń wielkiego zbiorowego wysiłku mającego na celu zmierzanie do niej, a także zakwestionowanie istnienia obiektywnych i niezmiennych praw moralnych, doprowadziło w konsekwencji do zanegowania godności człowieka i sensowności stawianych przed nim moralnych wymogów. Richard Rorty oświadcza wręcz: „Pragmatyści (...) przyjmują za punkt wyjścia darwinowską koncepcję istoty

ludzkiej, która stara się poradzić sobie jak najlepiej w swoim środowisku, rozwijając narzędzia pozwalające mu bardziej cieszyć się przyjemnościami i skuteczniej unikać bólu. Wśród tych narzędzi są słowa, których te zdolne zwierzęta się dopracowały. (...) To, co w ich poglądach jest szczególne, to przyjęcie, że wybór moralny jest sprawą kompromisu między konkurencyjnymi koncepcjami tego co dobre, a nie wyborem między tym, co absolutnie słuszne i tym, co absolutnie niesłuszne. (...) Dla nas pragmatystów walka o moralność jest częścią darwinowskiej walki o przetrwanie i trudno wskazać coś, co dzieliłoby niesprawiedliwe od niepraktycznego, złe od nieestosownego. Dla pragmatystów ważne jest wynajdywanie sposobów służących zmniejszaniu ludzkich cierpień i zwiększaniu ludzkiej równości, zwiększaniu możliwości wszystkich dzieci do rozpoczynania życia z równymi szansami na szczęście. Cel taki nie jest zapisany w gwiazdach i w takim samym stopniu nie jest wyrazem kantowskiego «czystego rozumu praktycznego», jak nie jest Wolą Bożą. Jest to cel, za który warto umrzeć, ale nie znaczy to, że wymaga on oparcia w siłach nadprzyrodzonych. Pragmatyści sądzą, że to, co ich przeciwnicy nazywają «niezmiennymi zasadami moralnymi», to skrót dawnych praktyk, sposób na zwięzłe określenie zwyczajów tych z naszych przodków, którzy są najbardziej przez nas podziwiani»[10].

Można oczywiście zapytać, dlaczego dzisiaj za wszelką cenę usiłuje się nas przekonywać do tego, że człowiek jest tylko i wyłącznie zwierzęciem i że jego życiem ma rządzić moralność przyjmująca postać „darwinowskiej walki o przetrwanie”. Niewątpliwie, taka tendencja jest znakiem (dzisiejszego) czasu, a jednocześnie stanowi swoiste przedłużenie słynnego powiedzenia Tomasza Hobbesa, iż *homo homini lupus est* – „człowiek człowiekowi jest wilkiem”.

KARTEZJAŃSKA WIZJA CZŁOWIEKA

Przywołanie postaci Tomasza Hobbesa nie jest tutaj przypadkowe. Ten głośny XVII-wieczny autor *Leviatana* i *Elementów filozofii* nawiązywał do dzieł myśliciela, który słusznie uchodzi za ojca nowożytnej filozofii – do dzieł Rene Descartesa. Zwłaszcza w takich pracach, jak

Medytacje o pierwszej filozofii, Zasady filozofii, Namietności duszy, ukazał on człowieka jako istotę złożoną z dwóch odrębnych i całkowicie różniących się od siebie substancji: z ciała i duszy. Ciało, wg Kartezjusza, jest substancją materialną, nieożywioną, będącą najdoskonalszą z wszystkich maszyn, działającą zatem zgodnie z prawami mechaniki i dającą się całkowicie poprzez te prawa wytłumaczyć. Niematerialna natomiast dusza jest przez niego utożsamiana ze świadomością.

W związku z tą Kartezjańską wizją człowieka pojawiły się dwa kluczowe zagadnienia. Pierwszy problem wiąże się z pytaniem o to, jak w takim razie wytłumaczyć jedność psychofizyczną człowieka (słynny problem: jak niematerialna myśl może uruchomić działanie ręki, która jest mechanizmem). Natomiast drugie zagadnienie wiąże się z samym rozumieniem ludzkiego ciała pojętego tylko i wyłącznie jako rzecz. Jeśli bowiem jest ono rzeczą, to rodzi się pytanie, czy przysługuje mu jakaś odrębna od innych rzeczy godność i czy powinno być ono chronione przez jakieś szczególne prawa moralne? Czy raczej nie jest tak, że w odniesieniu do ludzkiego ciała nie ma już miejsca na takie szczególne prawa i że Kartezjańska koncepcja ludzkiego ciała stanowi raczej zachętę do tego, aby je traktować jako rzecz, którą można dowolnie manipulować, ulepszać, rozkładać, scalać, używać – zgodnie z zasadami wydajności i skuteczności w realizacji odpowiednich celów i zadań. Używając języka ze współczesnej motoryzacji, można by powiedzieć, że w odniesieniu do ludzkiego ciała chodzi przede wszystkim o to, aby je odpowiednio „podrasować”, uczynić bardziej sprawnym i ulepszyć – i że w tej mierze nie istnieją, ani też nie powinny istnieć, żadne bariery o charakterze moralnym.

Jeśli spojrzymy na dzieje ostatnich czterech wieków kultury zachodniej, to bez trudu tę właśnie tendencję zauważymy w dziełach zarówno licznych filozofów, jak i przedstawicieli nauk szczegółowych. Przykładem tego jest choćby opublikowane w roku 1747, a zatem w pełni epoki Oświecenia, dzieło Julien Offray de la Mettrie, głośnego wówczas lekarza i zarazem filozofa, noszące znamienity tytuł *L’homme-machine* – *Człowiek-maszyna*. Jeśli człowiek jest tylko i wyłącznie maszyną, to dla czego by jej – zgodnie z pojawiającą się co jakiś czas w pewnych

środowiskach myślą – nie „poprawiać” i nie „udoskonaląć”. Zwłaszcza współczesna genetyka zdaje się oferować pod tym względem szczególne możliwości. Przejawem tej tendencji jest, na przykład, wypowiedź słynnego Stephena Hawkinga, przygotowana przezeń dla Ruchu Przełomu Tysiącleci przy Białym Domu w Waszyngtonie. W swym opracowaniu Hawking stwierdził m. in.: „Poprawianie DNA roślin i zwierząt szybko uzyska społeczne przyzwolenie choćby ze względu na korzyści ekonomiczne; jest więc tylko kwestią czasu, gdy ktoś zdecyduje się na podobne manipulacje u ludzi. O ile na świecie nie zapana totalitaryzm, ktoś, gdzieś, kiedyś zacznie usprawniać gatunek ludzki. Gdy takich udoskonalonych ludzi zacznie przybywać, pojawią się ogromne problemy natury społecznej i politycznej, chodzi np. o wzajemny stosunek osób «usprawnionych» do «zwykłych». Nie znać to, że pochwalam manipulacje genetyczne u ludzi. Wspominam tylko o czymś, co nastąpi w najbliższym tysiącleciu, czy chcemy tego czy nie. (...) Jeśli mamy sprawnie funkcjonować w coraz bardziej złożonej rzeczywistości, jeśli chcemy podejmować nowe wyzwania, jak choćby podróże międzygwiazdne – musimy stać się psychicznie i fizycznie dojrzańsi, doskonalsi. Jest jeszcze inny powód, dla którego nasze systemy biologiczne powinny ewoluować: utrzymanie prymatu nad układami elektronicznymi. (..) Niektórzy uważają, że komputery nigdy nie staną się naprawdę inteligentne, cokolwiek by to miało oznaczać. Jestem innego zdania. Skoro skomplikowane cząsteczki chemiczne wchodzące w skład naszego mózgu uczyniły z nas istoty myślące, to tak samo efektem rosnącej komplikacji układów elektronicznych może być wykształcenie się inteligencji u komputerów. A jeśli komputery zaczną myśleć, zaczną też szybko się udoskonaląć. (...) Zmienimy się my, zmienią się komputery”[11].

Wydaje się przy tym rzeczą szczególnie ważną, aby wskazać tutaj na jeszcze jeden niezwykle interesujący aspekt: tendencja, aby traktować człowieka jako rzecz – i stąd jako przedmiot manipulowania i owego szczególnego „udoskonalania” – wiąże się ściśle z materialistyczną wizją człowieka. Przypomnijmy raz jeszcze słowa Hawkinga, które pod tym względem nie pozostawiają cienia wątpliwości: „skom-

plikowane cząsteczki chemiczne wchodzące w skład naszego mózgu uczyniły z nas istoty myślące”.

OSOBA JAKO GRANICA ETYCZNA I JAKO KRYTERIUM

Wspaniała, wielowiekowa tradycja filozofii zachodniej, dostarcza nam ogromnego materiału pozwalającego na stwierdzenie, iż materializm jest tym kierunkiem myślenia, który nie tylko przedstawia daleko idącą jednostronność w filozoficznym spojrzeniu na człowieka, ale i nie stanowi – ani też stanowić nie może – właściwego fundamentu dla obrony godności człowieka. Nie gwarantuje możliwości tego dobrego myślenia, które jako nasz obowiązek postulował Blaise Pascal. Raz jeszcze z całą wyrazistością rysuje się zatem konieczność takiej antropologii, która ukazała by człowieka w całej dostępnej filozofującemu umysłowi prawdzie o nim i która zawierałaby w sobie odpowiedni fundament tłumaczący i wyjaśniający całą wielką sferę duchowego wymiaru istoty ludzkiej.

Dobrze myśleć – myśleć zarówno w odniesieniu do najprzeróżniejszych dziedzin nauk szczegółowych, jak i w dziedzinie moralności – znaczy to myśleć w świetle pojęcia osoby ludzkiej i jej godności. „Osoba – jak pisze Karol Wojtyła, w opublikowanej po raz pierwszy w roku 1969 książce *Osoba i czyn* – zawsze jest jednostką natury rozumnej, jak głosi pełna definicja Boecjusza: *persona est rationalis naturae individua substantia*. Tym niemniej, ani pojęcie natury (rozumnej), ani też jej indywidualizacja zdaje się nie oddawać owej specyficznej pełni, jaka odpowiada pojęciu osoby. Owa pełnia to nie tylko konkretność, to już raczej jedyność i niepowtarzalność. Język potoczny dysponuje tutaj lapidarnym a zarazem dosadnym wyrażeniem zaimkowym: osoba – to *ktoś*. Ów zaimek jest kapitalnym skrótem semantycznym, natychmiast bowiem wywołuje skojarzenie, a w nim porównanie i przeciwstawienie do «coś»” [12].

Ta niezwykle lapidarna definicja osoby zawiera w sobie swoistą syntezę wielowiekowej tradycji myślenia poświęconego zagadnieniu osoby, począwszy od chwili, w której po raz pierwszy pojawiła się ta problematyka, to znaczy od momentu, gdy na arenie dziejów zaistniało chrześcijaństwo. Zdaniem wybitnych znawców dziejów kultury za-

chodniej, pojawienie się refleksji poświęconej osobie stanowi istotną granicę w historii naszego kręgu kulturowego. W każdym razie od tego czasu datuje się szczególne uwrażliwienie nie tylko w odniesieniu do każdego człowieka jako przedstawiciela gatunku człowiek, ale przede wszystkim uwrażliwienie w odniesieniu do każdego człowieka, gdy chodzi o jego wyjątkowość i неповtarzalność. Współczesny filozof francuski żydowskiego pochodzenia, Emmanuel Levinas, mówi o twarzy Drugiego (człowieka), w której ta wyjątkowość i неповtarzalność wyraża się w sposób najbardziej ewidentny i w spotkaniu z którą rodzi się moja odpowiedzialność.

Dobrze myśleć, znaczy to tak patrzeć na rozwój nauk szczegółowych (zwłaszcza w odniesieniu do celów i metod naukowych) i tak kształtować swoją moralność, by w centrum mojej szczególnej wrażliwości i szacunku znajdowało się autentyczne dobro każdej osoby ludzkiej. Tym samym zostają odrzucone te tendencje totalitarystyczne, które z taką (zbrodniczą) łatwością poświęcały (i poświęcają) dobro drugiego człowieka na ołtarzach różnych (obłąkańczych) idei.

Tę prawdę o osobie wyraziła już średniowieczna filozofia scholastyczna poprzez określenie osoby jako *perseitas* – jako celu samego w sobie. W epoce nowożytnej tę samą prawdę w odniesieniu do osoby ludzkiej oddał następująco Immanuel Kant w dziele *Uzasadnienie metafizyki moralności*: „To, co istnieje, a czego istnienie zależy nie od naszej woli, ale od przyrody, ma mimo to – o ile jest czymś pozbawionym rozumu – tylko względną wartość, a to jako środek, i zwie się dlatego rzeczą; natomiast istoty rozumne nazywamy osobami, ponieważ już ich natura wyróżnia je jako cele same w sobie, tj. jako coś, czego nie należy używać tylko jako środka, a więc o tyle ogranicza wszelką dowolność (i jest przedmiotem szacunku)” [13].

Osoba ludzka – jej godność, неповtarzalność i wyjątkowość – jawi się zatem jako podstawowa granica etyczna, a jednocześnie jako kryterium, które pozwala określić nasze poznanie – w tym także wszelkie nasze wysiłki poznawcze mające miejsce w naukach szczegółowych – jako dobre i autentycznie humanistyczne, względnie każe określić je jako niegodziwe i złe.

ZAKOŃCZENIE

Nasz wykład zaczęliśmy od Kantowskiego gwiaździstego nieba, które wzbudza w nas zachwyt i które domaga się od nas – jak pisał Pascal – dobrego myślenia. Zakończmy fragmentem przemówienia, które jeden z najsłynniejszych myślicieli doby współczesnej, filozof, a przy tym największy autorytet moralny naszych czasów, zasiadający na papieskim tronie Jan Paweł II, skierował w roku 1992 do ludzi nauki i kultury. Nawiązując do Pascala, mówił on wtedy tak: „Porządek myśli jest zatem prawidłowy, gdy przyznaje należne miejsce refleksji nad człowiekiem, nad jego Stwórcą i jego celem. Poprawne i dobroczynne jest zastosowanie myśli, gdy służy ona człowiekowi – całemu człowiekowi, każdemu człowiekowi, zgodnie z tymi kryteriami uniwersalności, wzajemnej zależności i solidarności, których słuszność i wręcz niezbędność dla całego świata została wykazana miedzy innymi przez samą współczesną naukę”[14].

LITERATURA I PRZYPISY

- [1] I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, Warszawa 1984, s. 256.
- [2] Tamże, s. 257.
- [3] Tamże, s. 257.
- [4] Tamże, s. 258-259.
- [5] B. Pascal, *Myśli*, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1968, s.118.
- [6] Tamże, s. 105.
- [7] Tamże, s. 105.
- [8] K. Jaspers, *Wiara filozoficzna*, tłum. J. Garewicz, Toruń 1995, s. 21-22.
- [9] R. Rorty, *Relatywizm: odnajdywanie i tworzenie*, w: J. Habermas, R. Rorty, L. Kołakowski, *Stan filozofii współczesnej*, Warszawa 1996, s. 49.
- [10] Tamże, s. 57, 65.
- [11] S. Hawking, *Musimy się ulepszyć*, tłum. A. Włodarski, Gazeta Wyborcza, 18-19 IV 1998, s. 15; fragmenty pracy przygotowanej dla Ruchu Przełomu Tysiącleci przy Białym Domu, tekst za New Perspectives Quarterly.
- [12] K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1983, s. 95.
- [13] I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1953, s. 61.
- [14] Jan Paweł II, *Silmy się dobrze myśleć*. Spotkanie z przedstawicielami świata nauki i kultury, Triest 2. V. 1992. ks. Tomasz Węclawski

TEOLOGIA. ODPOWIEDZIALNOŚĆ NAUKOWA – ODPOWIEDZIALNOŚĆ WOBEC NAUKI

TOMASZ WĘCŁAWSKI

WPROWADZENIE: *POMYŚLEĆ ŚWIAT JAKO CAŁOŚĆ*

Nie mam zamiaru ani przypominać na tym miejscu skomplikowanych dziejów sporu o naukowość teologii, ani też – czego czasem zbyt łatwo oczekuje się od wypowiedzi dotyczących sprawy obecności teologii wśród nauk – z wysokości katedry teologicznej pouczać, upominać i moralizować. Zgodnie z zamierzeniem tego sympozjum chcę natomiast zwrócić uwagę na punkt, w którym teologia razem z innymi naukami staje wobec pewnej granicy i bariery: wobec granicy tego, co jest dla niej jako nauki możliwe i wobec bariery tego, co wolno jej czynić i do czego jest zobowiązana. Stojąc wobec takiej granicy i bariery stajemy zarazem wobec związanego z nią wyzwania. Chcę zatem pokazać – choćby tylko w zarysie – co w takiej sytuacji teolog czuje się zobowiązany powiedzieć sobie samemu i wszystkim, którzy zechcą go słuchać.

Istotę wyzwania, o które chodzi, stanowi narastająca bezradność nauk wobec zamiaru pomyślenia poznawanego przez nas świata jako całości. Powody takiego stanu rzeczy tkwią zarówno w lawinowo przyrastającej szczegółowej wiedzy o świecie i o tym, co jest w nim, jak też (przynajmniej równie mocno) w świadomości istnienia nie sprowadzalnych do siebie nawzajem języków, którymi można próbować uchwycić to, co jest w naszym świecie i to, co jest z nim.

Ks. doc. Tomasz Węclawski, Papieski Wydział Teologiczny, Poznań

Pragnienie pomyślenia świata jako całości w dzisiejszym stanie rzeczy bynajmniej nie zanikło. Jest ono obecne także tam, gdzie do głosu dochodzi mniej lub bardziej radykalna *skepsis* wobec możliwości urzeczywistnienia tego pragnienia – kiedy bowiem ktoś uważa za właściwe twierdzić, że świata jako całości nie da się (już) pomyśleć, czyni to tak czy inaczej wobec pragnienia takiej uniwersalnej myśli, obecnego (dotąd) w nim samym lub w innych. Niemniej jednak rzeczywiście czujemy się wobec takiego pragnienia coraz bardziej bezradni.

Bezradność ta dochodzi do głosu na wiele niekoniecznie prowadzalnych do siebie nawzajem sposobów. Możemy ją obserwować zarówno w postaci narastającego zwątpienia w sens ożywiającej przez stulecia europejską naukę ambicji docierania do prawdy obiektywnej i uniwersalnej, jak też w postaci dążenia do jednoznaczności poznania za wszelką cenę – nawet za cenę świadomie dokonywanych w metodologiach poszczególnych nauk redukcji (dotyczących np. dopuszczalności i prawomocności stawianych w tych naukach pytań). (Mogę rozumieć motywację kogoś, kto mówi np., że „psychologia jest nauką empiryczną” i wyciąga z tego konsekwencje metodologiczne; nie mogę jednak nie nazwać takiego postępowania redukcyjnym). Jedna i druga postawa, przyjęta konsekwentnie, musiałaby oznaczać ostateczną rezygnację z pragnienia pomyślenia świata jako całości. A jednak nie tylko do takiej rezygnacji nie dochodzi, ale przeciwnie, pragnienie to powraca także tam, gdzie wydawałoby się zupełnie nie ma dla niego miejsca – na przykład w próbach całościowej interpretacji współczesnej fizyki.

Co jest właściwym przedmiotem tej ambicji? Czym naprawdę jest pragnienie wiedzy uniwersalnej? Co to w gruncie rzeczy znaczy „pomyśleć świat jako całość”?

Przemawiam tu jako teolog. Teologia jest – razem z filozofią lub obok niej – tą nauką, która uznała zadanie pomyślenia świata jako całości za własne: tak bardzo, że rezygnacja z niego oznaczałaby dla niej sprzeniewierzenie się jej własnej istocie. Teologia pojmuje zarazem to zadanie bardziej radykalnie niż inne nauki.

„Teologia nie może zrezygnować z opisywania świata natury oraz dziejów człowieka jako stworzenia Bożego, i to z opisywania go jako

stworzenia w przekonaniu, że tak dopiero ukazuje się prawdziwa istota tego świata. To przekonanie teologia musi podtrzymywać także w dialogu z naukami. Może się ona przy tym okazać słaba i może niedostatecznie sprostać swojemu zadaniu. Jednak jest to i tak lepsze, niż porzucenie tego zadania. Rezygnacja z tego, by świat opisywany przez nauki uważać za świat Boży, oznacza porzucenie obowiązku myślowego zdania sprawy z wyznania wiary w boskość Boga Biblii.” [1].

Przyjęcie takiego zadania bynajmniej nie usuwa jednak trudności, ale dopiero na nie wskazuje. Zilustruję to teraz dwoma przykładami. Oba wiążą się ściśle z postawionym właśnie pytaniem o możliwość pomyślenia świata jako całości.

Przykład pierwszy: niedawno w *Tygodniku Powszechnym* ukazała się refleksja ks. Michała Hellera nad pewną prowokacją intelektualną, odsłaniającą nieporozumienie tkwiące w stosunku wybitnych współczesnych humanistów do fizyki i jej filozoficznych interpretacji. Po omówieniu samej sprawy ks. Heller podsumowuje ją tak:

„Istnieje wiele pułapek czyhających na nieprzygotowanych autorów zabierających się do pisania o fizyce lub matematyce. Jedną z nich, i to szczególnie zdradliwą, jest pokusa traktowania teorii fizycznej lub matematycznej jako «tekstu». W naukach humanistycznych i filozofii metodą badania bardzo często jest analiza tekstu. Co więcej, metoda ta cieszy się znacznym uznaniem w tych kręgach myślicieli i z reguły jest traktowana jako narzędzie niemal wszystkich innych dociekań. Nic więc dziwnego, że humaniści i filozofowie, niekiedy nawet podświadomie, stosują tę metodę, gdy stają wobec zagadnień związanych z naukami ścisłymi. I tu leży źródło wielu nieporozumień. Teorii fizycznej nie można zredukować do tekstu (...). Tekstem – jeżeli już pozostać przy tym określeniu – są wzory (lub, mówiąc ściślej, pewna struktura matematyczna). Warstwa słowna spełnia jedynie funkcje interpretacyjne i dydaktyczne. Same wzory tworzą czysto formalną strukturę i nie odnoszą się do fizycznego świata. Odniesienia do świata nabierają dzięki odpowiedniej interpretacji. (...) Wzory wystarczająco ściśle wyrażają to, co mają wyrazić, byle tylko nauczyć się je odpowiednio czytać.” [2].

Tyle ks. Heller. Jako przedstawiciel myśli humanistycznej, mogę i zapewne powinienem wobec tego, co od niego słyszę, powiedzieć: Dobrze, przyjmuję do wiadomości. Czy jednak to wystarczy? Czy nie oznacza to niewczesnej rezygnacji z zamiaru, który nie jest bynajmniej jedynie fanaberią humanistów – to jest z poszukiwania dla pomyślenia świata jako całości czegoś więcej i czegoś innego niż formuła i struktura matematyczna – to jest: słowa, któremu odpowiada wyobrażenie? Pytania takie i związane z nimi oczekiwania mogą się wydać naiwne, sądzę jednak, że nie wolno przejść nad nimi do porządku.

Przykład drugi wiąże się z tymi właśnie pytaniami i pokazuje jeszcze dobitniej związaną z nimi trudność. Uczestniczyłem niedawno w interdyscyplinarnym kolokwium teologów poświęconym relacjom teologii do nauk przyrodniczych. Po prezentacji pewnej możliwej całościowej interpretacji fizyki, a następnie możliwości, wynikających z uwzględnienia w myśleniu teologicznym nowych modeli czasu, informacji itp., inspirowanych osiągnięciami nauk przyrodniczych i związanej z nimi filozofii nauki, jeden z uczestników – wybitny teolog systematyk – zareagował uwagą: „Nie bardzo wiem, co o tym sądzić – ja mianowicie jestem realistą”. Rozumiał to po pierwsze klasycznie: Jestem realistą, to znaczy: zajmuję się rzeczami i wydarzeniami, a nie ich matematycznymi czy tekstowymi modelami; ale zarazem też tak, że jest dla niego z zasady wątpliwe, co nie mieści się w granicach dostępnej dla każdego, zdroworozsądkowej i realistycznej wyobraźni.

Wypowiedź taką znowu można uznać za dowód naiwności i skutek braku wykształcenia w dziedzinie, którą nauki przyrodnicze i współpracująca z nimi filozofia nauki dawno już opanowały, a więc za dowód światopoglądowego zapóźnienia – w tym wypadku teologii i teologów. Rzecz nie jest jednak aż tak prosta. Sądzę, że na użytek tego rozważania możemy ją sprowadzić do dwu pytań: po pierwsze o racjonalność tego właśnie pragnienia, by pomyśleć i wyobrazić sobie świat jako całość; po drugie o sposób rozumienia owego „pomyślenia całości”, a przede wszystkim o duchowy wymiar tak pomyślanego świata.

W związku z jednym i drugim pytaniem teologia ponosi szczególną odpowiedzialność. Jako „naukowe słuchanie Słowa zbawienia, pocho-

dzącego od Boga” i jako „graniczna dyscyplina racjonalności” musi ona mierzyć się z pytaniami o racjonalność nieporównywalnymi z tymi, które stają przed innymi naukami. Zarazem, jako „nauka egzystencjalna” – to znaczy taka, która ze względu na swój przedmiot – skoro dotyka zbawienia każdego człowieka – ponosi odpowiedzialność moralną nierównie większą niż odpowiedzialność innych nauk, teologia jest też zobowiązana pamiętać więcej niż inne nauki. Jednej i drugiej sprawie poświęcę teraz chwilę uwagi, pokazując choćby najważniejsze wymagania, a zarazem granice tej właśnie podwójnej szczególnej odpowiedzialności teologii.

ODPOWIEDZIALNOŚĆ NAUKOWA TEOLOGII – OBRONA RACJONALNOŚCI UNIWERSALNEJ

To, że teologia jest graniczną dyscypliną racjonalności, wydaje się oczywiste. Jest tak z powodu pojawiającego się w jej nazwie słowa „theos”. Słowo „Bóg” różni się zasadniczo od wszystkich innych naszych słów. Z każdym innym słowem możemy wiązać właściwe dla niego doświadczenie. Skoro mamy takie doświadczenie, samo słowo staje się względne i nie stanowi już jedynego i koniecznego dostępu do tego, co mamy na myśli, kiedy je wypowiadamy. Możliwe są doświadczenia bez słów. Ze słowem „Bóg” jest inaczej. Żadne nasze doświadczenie nie może zastąpić tego słowa, ponieważ żadne nie ujmuje tego, co mamy na myśli, kiedy je wypowiadamy. Tylko i jedynie samo to słowo uobecnia to, co chcemy przez nie powiedzieć.

To jest istota trudności, przed jaką staje teologia i przyczyna jej wyjątkowego stosunku do racjonalności. To jest granica poznania, z którą teologia musi mierzyć się inaczej niż pozostałe nauki: nie tyle przesuwając ją coraz dalej, ile raczej „rozumiejąco przyjmując” jako granicę nieprzekraczalną – w punkcie wyjścia i w każdym innym punkcie przemierzanej przez siebie drogi.

Warto sobie wobec tego uprzytomnić, w jaki sposób teologia mierzy się z tą granicą i powodowaną przez nią trudnością – to jest: w jaki sposób broni wobec niej własnej i nie tylko własnej racjonalności. Czyni to mianowicie na dwa sposoby. Pierwszym jest zgoda na poddanie rac-

jonalnej weryfikacji wszystkich własnych twierdzeń – pod tym jednym warunkiem, że system, w ramach którego weryfikacja taka się dokona, nie wyklucza twierdzeń o przedmiotach, które nie są w nim dane bezpośrednio – inaczej mówiąc, pod warunkiem zgody na prawomocność metafizyki. Sposobem drugim – z pozoru przeciwnym temu pierwszemu – jest obstawanie przy tym, że punktem odniesienia i ostatecznym kryterium prawdy nie jest dla teologii ani pojedyncza wielka idea (choćby była to myśl o Bogu), ani system idei (choćby była to w pełni koherentna metafizyka), ani metoda, ani związane z nią myślowe konstrukcje, ale pewne konkretne, historyczne wydarzenie: życie, śmierć i zmartwychwstanie jednego człowieka – Jezusa zwanego Chrystusem.

Ten pierwszy sposób teologicznej obrony racjonalności doszedł do głosu w wielkiej tradycji teologii budowanej w ścisłej symbiozie z metafizyką platońską lub arystotelesowską i w obu tych postaciach stanowi do dzisiaj zrąb systematycznego teologicznego nauczania. Zarazem jednak ta droga chrześcijańskiej teologii spotyka się nie od dzisiaj z surową krytyką. Jądro tej krytyki stanowi pytanie, czy drogą taką – to jest z pomocą kluczowych dla niej pojęć transcendencji i analogii – można rzeczywiście doprowadzić ludzką myśl do Boga, który nas zbawia w Jezusie Chrystusie.

Tylko ktoś wysoce nieroztropny podjąłby się przedstawienia w krótkim wystąpieniu dotychczasowej teologicznej dyskusji wokół tej kwestii. Zatrzymam się zatem nad jedną tylko sprawą, której ta dyskusja nie zdołała i nigdy nie zdoła ominąć: nad miejscem, na którym spotykają się, krzyżują i decydują losy nie tylko myślenia metafizycznego i nie tylko klasycznej teologii, ale w ogóle tej podstawowej zgody, która ukształtowała całą zachodnią tradycję myślenia. Chodzi o zgodę na podział poznawanej przez nas rzeczywistości między to, co daje się doświadczać i opisywać jako szczególne, jednostkowe i konkretne (to znaczy także: jako uwarunkowane, zależne i zmienne), i to, co bezwarunkowe, powszechne i niezmiennie.

Posłużę się tu najpierw stwierdzeniem bardzo grubo uproszczonym, które jednak powinno ukazać istotę problemu. Otóż, jeśli ktoś jest i zamierza pozostać filozofem w ścisłym znaczeniu tego słowa, może bez

większych wątpliwości zgodzić się na taki podział rzeczywistości – przynajmniej w tym sensie, że może zdecydować, jak podzielona w ten sposób rzeczywistość będzie przedmiotem jego refleksji. Wolno mu zatem zdecydować, czy będzie raczej „fizykiem” (jak młody Sokrates, którego pochłaniała *he peri fyseos historia*) czy bardziej „metafizykiem”, czy też jednym i drugim – i jego decyzja nie musi bynajmniej sama w sobie budzić żadnych istotnych wątpliwości. Jednakże ta sama decyzja podjęta przez kogoś, kto chce być chrześcijańskim teologiem, okazuje się natychmiast wątpliwa i musi prędzej czy później zakwestionować samą siebie. Teolog, który choćby tylko *implicite* zgodził się na taki podział, nie ma wyboru: jest zmuszony do jednoczesnego podtrzymywania go i zarazem przewyćzania. To jest sytuacja nie do pozazdroszczenia: bardzo wymagająca i zmuszająca teologa do najwyższego lotu spekulacji – a zarazem z powodu spekulatywnego charakteru formułowanej tak wiedzy zasadniczo wątpliwa. Dobrym teologiem jest tylko ten, kto zdaje sobie sprawę z jednego i drugiego.

Tę część moich uwag zilustruję anegdotą, którą podobno opowiadał o sobie samym Karl Rahner, jeden z najwybitniejszych przedstawicieli współczesnej teologicznej spekulacji. Otóż, umarł pewien jego kolega teolog i stanął przed furtą niebieską. Zapukał, ale mu nie otwarto. Przez blisko półtorej godziny, stał pod bramą, zza której dobiegał go co chwila nowy wybuch śmiechu. Wreszcie otwarto i św. Piotr wciąż jeszcze zaróżowiony i zapłakany od śmiechu poprowadził biedaka na wyznaczone mu miejsce. Dociekliwy teolog zapytał po drodze, co to się działo przy niebiańskiej furcie przez tak długi czas. „Ach, – odpowiedział Piotr – mieliśmy cotygodniową porcję rozrywki: Rahner wygłaszał właśnie wykład w Innsbrucku”.

Można się nad tym uśmiechnąć, ale anegdota ta dość precyzyjnie pokazuje powód, dla którego tak ważne jest dla teologii rozstrzygnięcie naszkicowanej tu kwestii. Stąd właśnie teologiczne znaczenie drugiego ze sposobów radzenia sobie teologii z jej najtrudniejszym zadaniem. Sposobem tym jest, jak powiedziałem, odwołanie się do pozostającego całkowicie poza naszą władzą i dlatego (jak w takich wypadkach mawiają teologowie) „niereformowalnego” kryterium prawdy, którym

jest to, co Bóg czyni dla nas w Jezusie Chrystusie: w Jego słowie i życiu, śmierci i zmartwychwstaniu.

Chodzi zarazem o fundamentalną kwestię chrześcijańskiej teologii – o pytanie, skąd ma ona własne pojęcie o człowieku i własne pojęcie o Bogu, albo silniej: czy ma ona rzeczywiście własne pojęcie o jednym i drugim. Odpowiedź brzmi oczywiście: tak – ale teologia ma jedno i drugie pojęcie nie tyle dzięki uniwersalnej i pierwotnie niezależnej od wiary chrześcijańskiej metafizyce i budowanej z jej pomocą filozofii człowieka. Ma je właśnie przez swoje odniesienie do tej jednej ludzkiej historii – Jezusa z Nazaretu – i do tego jednego wydarzenia, które czyni historię Jezusa „historią wszystkich historii” – do Jego śmierci i zmartwychwstania.

Razem z taką odpowiedzią dana jest sama zasada chrześcijańskiej wiary i wypowiadającej ją teologii: Jej miejscem jest śmierć i zmartwychwstanie Jezusa. Na tym miejscu przemawia nie jakaś uniwersalna idea, ale konkretna i dla każdego doświadczalna miłość na śmierć i życie. Jej język jest językiem ludzkim. Bóg dochodzi w nim do słowa.

Jeśli tak, to uprawianie teologii wiąże się z bezwzględny zobowiązaniem do pamięci o tym jedynym miejscu i zdarzeniu – ale też o wszystkim, do czego ono się odnosi i co obejmuje. To kieruje nas do następnej części tego rozważania. Zanim do niej przejdziemy, czuję się w obowiązku powiedzieć jeszcze wyraźniej, dlaczego to swoje wiążące i niereformowalne odniesienie do historii życia, śmierci i zmartwychwstania Jezusa teologia przedstawia jako obronę racjonalności.

Jest tak, mówiąc najprościej, dlatego, że w wydarzeniu tym – przyjmowanym w wierze jako ostateczne słowo Boga do ludzi, to jest jako pełnia Bożego objawienia – potwierdza się też ostatecznie obraz Boga, który chce wszystkiego nie przeciw nam, ale dla nas. Bóg, który daje się nam w życiu i śmierci Jezusa, nie jest bogiem przerażającym, którego trzeba by się bać, nie jest bogiem złośliwym, który miałby nas oszukać, nie jest bogiem podstępny, którego musielibyśmy rozumnie przechytrzyć, nie jest bogiem nieudolnym, którego mielibyśmy poprawić. Jest Bogiem, który całym sobą pragnie wszystkiego, czym jest i czym może być każdy człowiek i wszystkiego, co jest i może być w każdym

człowieku. Dlatego temu Bogu tak dobrze odpowiada słowo pochodzące od Niego, a powtarzane i przekazywane ludziom przez ludzi: „Będiesz miłował Pana, twój Boga, całym twoim sercem, całym twoim życiem i wszystkimi twoimi siłami” – a wśród tych sił jest przecież na poczesnym miejscu siła ludzkiego rozumu.

ODPOWIEDZIALNOŚĆ TEOLOGII WOBEC NAUK – OBRONA INTEGRALNOŚCI PAMIĘCI

Odpowiedzialność teologii wobec nauk nie sprowadza się jedynie do jej odpowiedzialności naukowej, czy lepiej za własną naukowość. Nie sprowadza się też jedynie do ukazywania całego i pełnego zakresu racjonalności ludzkiego poznania i działania – całego i pełnego, to jest takiego, który uwzględnia przynależność każdego człowieka do Boga i to, jak Bóg pragnie każdego człowieka. Jak już powiedziałem, teologia jako „nauka egzystencjalna” – to jest taka, która ze względu na swój przedmiot i związek ze zbawieniem człowieka ponosi odpowiedzialność moralną nierównie większą niż odpowiedzialność innych nauk, jest też zobowiązana pamiętać więcej niż inne nauki. Teraz kilka słów dopowiedzenia w tej sprawie.

Żeby uwypuklić specyficzne zadanie teologii związane z tym właśnie zobowiązaniem do „większej pamięci”, zacznę od dwu nieco sceptycznych wypowiedzi na temat ludzkich możliwości przejrzenia tego, co naprawdę wydarza się w historii. Autorem pierwszej jest Leszek Kołakowski, drugiej Clive Staples Lewis.

„Ludzie – w każdym razie ci, którzy nie chcieli być ślepi – wiedzieli od dawna, że materiał historii utkany jest z drobnych przypadków. To znaczy: jeśli jest w historii jakiś plan i rozum, może to być jedynie Boży plan i Boży rozum. Nikomu z nas nie są one znane, można w nie tylko uwierzyć” [3]

„To dobrze, że okno jest przezroczyste, ponieważ ulica i ogród za oknem są nieprzezroczyste. Gdyby jednak także ogród był przezroczysty? Nie prowadzi to do niczego, jeśli ktoś chce »przejrzeć« pierwsze zasady. Kiedy wszystko daje się przejrzeć, wszystko jest przezroczyste. Ale zupełnie przezroczysty świat staje się niewidzialny. Kto jest w stanie przejrzeć wszystko, nie widzi nic” [4]

Na czym zatem polega nasze zadanie? Nie tyle na tym, żeby wszystko poznać i wszystko przejrzeć, ale także na tym, żeby się zatrzymać – albo raczej, żeby dać się zatrzymać. Nie na dowolnym miejscu wszakże, ale na takim, z którego można zobaczyć całość. Nikt z nas nie zna sam z siebie takiego miejsca. Nie zna go i nie może wskazać sama z siebie również żadna z uprawianych przez nas nauk. Nie mogłaby na nie wskazywać ani o nim przypominać także teologia, gdyby nie zgadzała się pamiętać o tym, co jest poza naszą zwyczajną wiedzą i władzą.

Chodzi zatem o źródło, zakres i siłę tej właśnie pamięci, z której wyrasta i do której zobowiązana jest teologia. To po pierwsze nie jest nigdy jedynie pamięć „materialna”. Pamięć teologii nie obejmuje po prostu i jedynie udokumentowanych faktów (ani też nawet „faktów, które coś znaczą”), ale obejmuje fakty, które zachowują własne znaczenie i w ten sposób swoją ontologiczną siłę (raz poznane nie dają się zapomnieć) i dlatego budzą wciąż nowe oczekiwania. Jak długo bowiem pozostajemy na płaszczyźnie samych tylko faktów (niezależnie od tego, jakimi metodami posługujemy się, by je ustalać), nie mamy żadnego koniecznego powodu, by jednym z nich przypisywać większy autorytet a innym mniejszy – poza ich genealogicznym uporządkowaniem. Nie ma jednak faktu tak pierwotnego, żeby nie mógł go wyprzeć fakt „jeszcze bardziej pierwotny” – potrzeba każdorazowo osobnej decyzji dla ustalenia, czy w danym wypadku mamy do czynienia z faktem rzeczywiście pierwszym (założycielskim). Jak długo więc zajmujemy się tylko próbami uporządkowanego zrozumienia historii (faktów) wiary, nie jesteśmy w stanie uniknąć bardzo istotnej trudności – to wciąż jeszcze nie jest teologia we właściwym sensie tego słowa.

Teologiczna pamięć – świadomość tradycji – nie jest zatem nigdy jedynie systematyczną wiedzą o przeszłości wiary i o tym, co w przeszłości udało się powiedzieć dobrze i wiążąco o tajemnicy Bożego samoudzielania się ludziom. Nie możemy pogodzić się z tym, żeby teologia miała się poświęcać jedynie „akceptowanemu wprowadzie przez niektórych teologów ze szczególnym upodobaniem zadaniu administrowania własną przeszłością”.

Teologiczne pojęcie dziejów stanowi zwycięstwo żywej pamięci nad „fizycznym” przypomnieniem albo też zwycięstwo pamięci nad dokumentem. Takie „zwycięstwo pamięci”, z którego się wywodzi i którego zarazem domaga się szczególna odpowiedzialność teologii, może być tylko dziełem Boga w nas.

Źródłem teologii jest zatem obecność we wnętrzu naszej żywej pamięci takich spraw i odniesień, których my sami ani nie stworzyliśmy, ani nie wybraliśmy, o których raczej trzeba powiedzieć, jakkolwiek niepokojąco może to zabrzmieć, że to one nas wybrały i tworzą. To się zdarzyło w ludzkich dziejach wiele razy – ale z nieporównywalną z niczym siłą w tym miejscu, które jest dlatego bezwzględnie pierwsze dla pamięci chrześcijaństwa i każdego chrześcijanina: w życiu, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa z Nazaretu. To, co znajdujemy na tym miejscu, jest przedmiotem chrześcijańskiego wyznania wiary – i jako takie przedmiotem tej szczególnej pamięci teologii, o którą tu pytamy.

Odnosząc się do tego źródła, teolog może przemawiać na przykład tak: Pamiętajcie, Bóg jest i jest człowiekiem. Jest człowiekiem, jakim ja pragnąłbym być. Jest dla mnie także tym właśnie człowiekiem, którym ja naprawdę chcę być. Jest dla mnie – to znaczy: przygotowuje i otwiera przede mną to, czego ja sam naprawdę najbardziej pragnę. Czyni to nie po to, żeby mi coś odebrać, ale po to, żeby mi coś dać: żeby mi dać mnie samego i moje życie – właśnie takie, do jakiego w głębi serca rzeczywiście tęsknię. „Mnie samego” – to przecież nie znaczy „mnie samotnego” – tak jak „moje życie” nie znaczy przecież nigdy „tylko moje”, ale obejmuje wszystko, co spotykam i czym żyję, co cierpię, co znoszę, czym się cieszę i co kocham – a więc zarazem i tych wszystkich, którzy mnie spotykają, mnie znoszą, mną się cieszą i mnie kochają. Pamiętajcie: to jest prawda o Jezusie – o Bogu, któremu wierzymy.

Pamiętajcie i nie zapomnijcie: Bóg, któremu wierzymy, nie chce być i nie jest sobą samym bez człowieka. Jeśli zaś człowiek tak staje się człowiekiem, że może też odmówić siebie Bogu, jeśli może chcieć za-trzymać siebie dla siebie samego i rzeczywiście to czyni, Bóg jest Bogiem dla takiego człowieka – nie mimo jego samowoli i tym bardziej nie przeciw niemu, ale właśnie dla niego. Bóg nie chce stać się sobą bez

człowieka – także nie bez tego, który chce być sobą bez Boga. Bóg nie chce więc być sobą bez człowieka podległego śmierci i umarłego, dlatego stał się człowiekiem i dlatego stał się także człowiekiem umarłym. W ten sposób ukazał i określił siebie samego jako życie, które przyjmując przemijalność i śmierć tym samym je przewycięża.

Takich słów może być i jest oczywiście nierównie więcej. Należą one do całości chrześcijańskiej teologii pod tym warunkiem, że każde z nich można opatrzyć wypowiedzianym w imieniu Boga samego wezwaniem: pamiętajcie i nie zapominajcie. Nie zapominajcie – Bóg nie chce być Bogiem bez tego wszystkiego co jest, bez żadnego choćby najmniejszego człowieka i bez żadnej, choćby najmniejszej jego sprawy.

W ten sposób w teologii (rozumianej jako systematyczna refleksja nad dziejami zbawienia i wiary) obok pytania o Boga pojawia się pytanie o ludzkie istnienie człowieka. Jednakże – zwróćmy uwagę – nie tak, jakby można było wiedzieć coś o ludzkim istnieniu samym w sobie albo o człowieku „w ogóle”. My przecież nie poznajemy „ludzkiego istnienia”, poznajemy ludzi – każdego na własnym miejscu, we własnym czasie i pod własnym imieniem. Jeśli mówimy o „ludzkim istnieniu”, to dlatego, że znamy ludzi. Nie znaczy to bynajmniej, że skoro mamy mówić o nich i ich ludzkim istnieniu konkretnie i nieabstrakcyjnie, skazani jesteśmy na (absurdalny) egzemplaryzm – że więc mielibyśmy jedynie odtwarzać jedna po drugiej poszczególne ludzkie historie i tak układać z nich jedną historię wszystkich. Jednakże pojęcie historii ma (przynajmniej dla teologii chrześcijańskiej) sens dlatego, że przyjmuje własną – a więc imienną – wolność i odpowiedzialność każdego człowieka wobec Boga, tak jak ona się konkretnie wyraziła, wyraża i jeszcze może wyrazić.

Także na tym, żeby o takiej imiennej odpowiedzialności i o związanej z nią godności każdego człowieka przypominać, polega zatem odpowiedzialność teologii wobec nauk. Nie rości ona sobie dzisiaj pretensji do tego, żeby wiedzieć coś zamiast innych nauk i lepiej niż one – jak czasem bywało w przeszłości. Wie jednak o naszym świecie i pamięta rzeczy, wobec których inne nauki nie powinny pozostać obojętne.

Zakończę jeszcze jedną anegdotą. To jest anegdota żydowsko-chrześcijańska, jak cała nasza teologia – i przynajmniej w tym sensie anegdota teologiczna. Otóż, stary pan Porges, który w kręgu rodziny uchodził za mędrca, tak kiedyś wyłożył swoim wnukom różnicę między tym a tamtym światem: „Posłuchajcie dzieci: ten świat, który tu widzimy, nie należy do nas Żydów, on należy do chrześcijan. Za to tamten świat, w którym się znajdziemy po śmierci, będzie należał do nas” – pan Porges na chwilę zamilkł, a potem w swojej mądrości dodał: „Ale ja bym się strasznie śmiał, gdyby tamten świat też należał do chrześcijan”. Mam nadzieję, że w związku z tym, co powiedziałem tutaj o pamięci i odpowiedzialności chrześcijańskiej teologii, słowa te mają wydźwięk raczej optymistyczny.

LITERATURA

- [1] Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie*, Bd. 2, Göttingen 1991, str. 77n.
- [2] Heller M., *Przypadek Sokala. Postmodernizm i współczesna fizyka*, Tygodnik Powszechny, nr 19, 10 maja 1998, str. 8.
- [3] Kołakowski L., *Die Sorge um Gott in einem scheinbar gottlosem Zeitalter*, str. 20.
- [4] Lewis C. S., *Die Abschaffung des Menschen*, Einsiedeln 1979, str. 82.



ISBN 83-87671-75-4