

Ks. dr hab. Grzegorz Hołub  
Wydział Filozoficzny  
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II  
Kraków

## AUTOREFERAT

Zainteresowania filozofią i bioetyką. Metodologia bioetyki. Bioetyka szczegółowa. Antropologia bioetyki. Rozprawa habilitacyjna

### **Zainteresowania filozofią i bioetyką**

Moje zainteresowania filozofią rozpoczęły się wraz z rozpoczęciem studiów seminaryjnych, z których pierwsze dwa lata poświęcone są zgłębianiu podstawowej problematyki filozoficznej. Już wtedy w centrum mojej uwagi stanęły zasadniczo problemy etyczne i antropologiczne. Filozoficzny namysł nad człowiekiem jako człowiekiem i nad jego działaniem moralnym wydał mi się szczególnie ważny: co sprawia, że działanie jest działaniem właśnie moralnym i kim jest ten, który może zainicjować taką aktywność. Każda próba zgłębienia tej problematyki stale rodziła we mnie dalsze pytania i skłaniała do dalszych poszukiwań. W późniejszym okresie czasu, pomimo podjęcia studiów teologicznych, poświęcałem tym zagadnieniom wiele uwagi i stale poszukiwałem literatury filozoficznej, która pomogłaby mi dowiedzieć się coś więcej i coś więcej zrozumieć. Efektem zewnętrznym tych zainteresowań było to, że kończąc studia teologiczne przygotowałem pracę magisterską z zakresu filozofii. W niej to podjąłem próbę prześledzenia koncepcji etyki postmodernistycznej, szczególnie propozycji polskiego socjologa i filozofa Zygmunta Baumana.

Dalszy rozwój moich zainteresowań filozofią wiąże się z kontynuacją studiów filozoficznych na Wydziale Filozoficznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Tutaj obok ogólnej problematyki filozoficznej, zaczęła mnie interesować etyka szczegółowa, która podejmuje zagadnienia związane z ludzkim życiem biologicznym, zwana również bioetyką. Początkowo zwróciłem się ku prześledzeniu genezy bioetyki i jej podstawowych problemów. W latach 1999-2001 wyjeżdżałem do bibliotek zagranicznych instytucji naukowych, aby dotrzeć do stosownej literatury. W ten sposób przeprowadziłem kwerendę w następujących miejscach: rok 1999 – biblioteka Papieskiego Uniwersytetu Salezjańskiego, sekcja w Turynie; rok 2000 – biblioteka Centrum Bioetycznego (Linacre Centre for Healthcare Ethics) w Londynie; rok 2001 – biblioteka Centrum Bioetycznego Fondazione Lanza w Padwie.

Bieżącym efektem tych poszukiwań było zainteresowanie debatą bioetyczną, jaka toczy się we Włoszech, pomiędzy tak zwaną bioetyką katolicką a laicką. Poświęciłem tej debacie parę moich wczesnych publikacji, w których chciałem zbadać naturę tego sporu. Wnioski do jakich doszedłem były następujące: pomimo wydzwiku światopoglądowego w grę wchodzi dyskusja nad ważnymi problemami filozoficznymi. Chodzi mianowicie o odmienność podstawowych założeń metaetycznych i antropologicznych, które przyjmują dyskutujące strony. Projekt laicki przyjmuje na meta-poziome przesłanki naturalistyczne, tak co do rozumienia człowieka, jaki i jego poznania i spełnienia, natomiast na poziome przedmiotowych jest to koncepcja posługująca się myśleniem utylitarystycznym. Projekt katolicki natomiast na meta-poziomie odwołuje się do realizmu arystotelesowsko-tomistycznego w teorii poznania, człowieka zaś postrzega przez pryzmat koncepcji substancji. Na poziomie przedmiotowym jest to projekt deontologiczno-personalistyczny. Stąd bioetykę

katolicką określa się mianem personalizmu uzasadnionego metafizycznie. Prześledzenie tej dyskusji zrodziło we mnie dodatkowo zainteresowanie metodologią bioetyki.

Przygotowując pracę doktorską mogłem połączyć wszystkie moje dotychczasowe zainteresowania (metodologiczne, antropologiczne i etyczne). Chodziło o przeanalizowanie modelu bioetyki proponowanego przez Hugo Tristrama Engelhardta. Ten popularny w Stanach Zjednoczonych myśliciel i bioetyk wskazuje, że namysł etyczny nad granicznymi przypadkami ludzkiego życia, nad zastosowaniem nowych technik i terapii, wreszcie nad człowiekiem, który stoi przed bezprecedensowymi wyborami dotyczącymi życia i śmierci, dokonuje się w czasie, w którym nie można wskazać na żadne uniwersalne kategorie etyczne. Zainspirowany poglądami postmodernistów, Engelhardt odrzuca możliwość wskazania na kategorie etyczno-moralne, które łączą wszystkich ludzi, i które mogłyby stać się podstawą do sformułowania uniwersalnego projektu bioetyki. Wskazuje on, że to co nam pozostało po krytyce postmodernistycznej to myślenie pragmatyczne i światopoglądowo-religijne. Dzięki temu pierwszemu jesteśmy zdolni stworzyć projekt bioetyki laickiej, opartej na kategorii umowy i zgody. Dotyczy on wówczas wszystkich, którzy spotykają się na forum społeczeństwa laickiego. Natomiast w ramach wspólnot zaangażowania światopoglądowo-religijnego można sformułować projekt bioetyki w odwołaniu się do mocniejszych kategorii metafizycznych, antropologicznych i etycznych. W przeciwieństwie do projektu laickiego można tu posługiwać się mocnymi rozwiązaniami, które nie są efektem kompromisu, ale wynikają z założeń określonych tradycji. Projekt tak zwanej bioetyki chrześcijańskiej, jaki jest przedstawiony przez Engelhardta jako przykład koncepcji światopoglądowo-religijnej, odwołuje się do tradycji wschodniego chrześcijaństwa. Nie aspiruje on do tego, aby stać się rozwiązaniem ogólnie ważnym, ale kieruje się tylko do członków tego wyznania.

Moja rekonstrukcja poglądów Engelhardta – który jest prawie całkowicie nie znany w Polsce – a następnie próba oceny tej propozycji doprowadziły mnie do pewnych istotnych wniosków. Otóż ograniczenie racjonalności do funkcji pragmatycznej i symboliczno-religijnej jawi się jako poważne uproszczenie. Zbyt radykalne naśladowanie dekonstrukcji postmodernistycznej skreśliła znaczną część osiągnięć kontynentalnej filozofii europejskiej. Krytyczna analiza tej metody ujawniała, że Engelhardt stawia sobie za naczelny cel utrzymanie pokojowego społeczeństwa, w obliczu wielkiego zróżnicowania kulturowego. Dla realizacji tego celu uznaje za konieczne odwołanie się do użytecznego narzędzia jakim jest zgoda i umowa społeczna. Jednak zarazem ceną tego jest odrzucenie takich kategorii filozoficznych jak wartość, godność człowieka czy prawo naturalne. Nie są to oczywiście kategorie bezdyskusyjne, jednak po przeprowadzeniu moich badań uznałem, że lepiej jest dalej nad nimi dyskutować niż z góry je eliminować, w celu osiągnięcia wymiernych korzyści społecznych.

Słabość projektu Engelhardta stała się dla mnie oczywista na płaszczyźnie filozofii człowieka. Otóż jego dwutorowa koncepcja bioetyki sugeruje pojęcie człowieka albo jako pragmatycznego kontraktora, albo zaangażowanego członka wspólnoty światopoglądowo-wyznaniowej. Człowiek jest więc rozumiany albo naturalistycznie albo fideistycznie. Jest to duże uproszczenie w postrzeganiu istoty ludzkiej, bowiem eliminuje z jej poznania i doświadczenia całą sferę doświadczeń humanistycznych, niezależnych od wymiernych celów czy od zaangażowania wyznaniowego. Pragmatyka, połączona z akognitywizmem moralnym, nie jest jedynym uniwersalnym językiem ludzkości i próby formułowania projektów bioetycznych muszą to poważnie uwzględnić. Istnieje rozległa sfera poznania i doświadczenia aksjologicznego, która powinna być właściwym miejscem spotkania i dialogu tych, którzy podejmują wysiłek sformułowania ogólnych ram etycznych dla pojawiających się dylematów moralnych bioetyki.

Dalsze moje badania filozoficzne poszły w trzech kierunkach: metodologia bioetyki, szczegółowe zagadnienia etyczne współczesnej bioetyki, antropologia bioetyki.

## **Metodologia bioetyki**

W ramach zainteresowania kwestiami metodologicznymi współczesnej bioetyki analizowałem najpierw rolę i przydatność myślenia utylitarnego, deontologicznego i personalistycznego, w kontekście genezy ideowej i historycznej bioetyki. Następnie rozszerzyłem zakres analiz, czyniąc przedmiotem systematycznego namysłu różne systemy bioetyki, jak teorię zasad, utylitaryzm, teorię umowy, koncepcję cnoty i personalizm. W tym podejściu chodziło mi o wyszczególnienia i przeanalizowanie zasadniczej kategorii, na której opiera się dany model bioetyki. Pojawiły się tu takie czynniki jak pojęcie obowiązku *prima facie*, kategoria użyteczności i konsekwencji, pojęcie umowy, kategoria cnoty i pojęcie osoby. W swoich badaniach doszedłem do przekonania, że są to czynniki o różnym charakterze: etycznym, pozaetycznym i antropologicznym. Zajmując zasadniczo stanowisko personalistyczne, stało się dla mnie oczywiste, że pojęcie osoby może odgrywać w tym namyśle szczególną rolę. Może ono być w dużej mierze w istotnej relacji do większością kategorii i co więcej może im nadać spójność, będąc pewną kategorią fundamentalną względem nich. Wyprowadziłem z tego wniosek, że bioetyka personalistyczna może pozostać w dialogicznej relacji z innymi (choć nie wszystkimi) sposobami uprawiania bioetyki.

## **Bioetyka szczegółowa**

W ramach namysłu nad zagadnieniami etycznymi bioetyki przebadłem takie kwestie jak: kategoryczność nakazu moralnego w etyce ogólnej i etyce medycznej, zagadnienia etyczne pojawiające się w procesie uzyskiwaniu komórek macierzystych i prowadzonych na nich badaniach, etyczna problematyka chorób przewlekłych, czy etyka pozyskiwania organów do transplantacji. Zagadnienia te odnoszą się zasadniczo do trzech etapów ludzkiego życia: jego początku, trwania i jego zakończenia. Kategoryczność nakazu moralnego śledziłem w myśli Tomasza z Akwinu i Roberta Speamanna, natomiast w etyce medycznej w analizach Edmundo Pellegrino. Ten ostatni wskazuje na konieczność posługiwania się tak zwanymi absolutami moralnymi, czyli nakazami działania, które nigdy nie dopuszczają wyjątków, ponieważ chronią podstawowe dobra człowieka i pacjenta.

Refleksja etyczna nad zagadnieniem komórek macierzystych odnosi się do istotnego zagadnienia współczesnych badań biomedycznych i niesie ze sobą duże obietnice na wynalezienie przełomowych terapii niektórych poważnych chorób czy anomalii zdrowotnych. Moja analiza problemu ujawniała, że najwięcej kontrowersji moralnych wzbudza sposób pozyskiwania materiału biologicznego za pomocą którego otrzymuje się komórki macierzyste. Wysoce problematyczne jest niszczenie embrionów w celu wykorzystania komórek pluripotencjalnych dla tworzenia macierzystych linii komórkowych. Moja konkluzja wynikała w dużej mierze z uznania wczesnego embrionu za potencjalny byt ludzki i osobowy. Zwróciłem się więc ku analizie możliwości uzyskiwania komórek macierzystych pochodzących z organizmów dorosłych, albo już ukształtowanych. Materiał biologiczny dla tej grupy komórek macierzystych nie jest na ścieżce rozwojowej nowego życia ludzkiego, stąd jego pobranie nie zagraża istnieniu człowieka. Śledząc współczesne odkrycia dostrzegłem, że tego typu badania są podejmowane przez wielu naukowców, co ostatnio przyczyniło się do poważnego sukcesu, jakim było „cofnięcie potencjalności” komórek wyspecjalizowanych do poziomu macierzystych pluripotencjalnych.

Badając to zagadnienie skierowałem moją uwagę ku możliwości hodowli organów ludzkiego ciała z komórek macierzystych. Szczególnie skoncentrowałem się na zagadnieniu celowości hodowanych organów. Choć na razie jest to na etapie eksperymentalnym, to jednak filozoficznie można już określić typy celowości, dotyczące tego proceduru. Wskazałem tam na cele wewnętrzne, homologiczne, czyli cele, które ujawniają się naturalnie na drodze rozwojowej, szczególnie komórek macierzystych pochodzenia embrionalnego. Ale zasadniczą uwagę poświęciłem celom heteronomicznym, czyli celom które mogą być sztucznie i niejako

„z zewnątrz” wpisane w ten proces. Wyszczególniłem trzy takie cele: cele subiektywne, nadawane przez pojedynczego eksperymentatora; cele intersubiektywne, które może nadać pewna grupa badaczy czy nawet szersza społeczność; cele dyktowane przez tak zwany imperatyw technologiczny, czyli cele związane z eksperymentowaniem dla zdobycia samej wiedzy, bez liczenia się z faktem, że komórki embrionalne są częścią wczesnego ludzkiego życia. Refleksja nad heteronomicznymi celami, jakie mogą przeważać w hodowli organów, uzmysłowiła mi jak bardzo można zinstrumentalizować ludzkie życie, i że należy temu postawić pewne bariery zaczynając od dostrzeżenia celów własnych każdego nowego istnienia.

Podjmując filozoficzną refleksję nad etyczną problematyką chorób przewlekłych chciałem sprawdzić, czy przeżywanie stanu chorobowego niesie ze sobą coś więcej niż tylko uciążliwość natury klinicznej i psychologicznej. Okazało się, że tak lekarz, jak i pacjent stoi przed całą serią trudnych wyborów, które niejednokrotnie mają charakter wyborów moralnych. Najlepiej obrazują to pewne modele terapeutyczne, jakie mogą być zastosowane do uporania się ze stanem chorobowym. Prześledziłem więc model biomedyczny i model aksjomedyczny. Ten pierwszy charakteryzuje się podejściem ściśle technicznym do choroby i pacjenta. W znacznej mierze redukuje osobowe odniesienie leczącego i leczonego. Model aksjomedyczny natomiast – z racji innego postrzegania choroby, zdrowia i samego pacjenta – kładzie nacisk na dobrą i wszechstronną relację osobową, a nawet uznaje ją za warunek powrotu do zdrowia. Opowiedzenie się za jednym lub drugim modelem terapii, tak po stronie leczącego jak i leczonego, jest decyzją etyczną i pociąga za sobą dalsze decyzje tego typu.

Innym ważnym zagadnieniem z bioetyki praktycznej, które poddałem szczegółowej analizie, był problem uzyskiwania organów do transplantacji. W perspektywie bioetyki personalistycznej nie tyle same transplantacje budzą kontrowersje moralne, ale sposób zdobywania organów. Wobec ogromnego zapotrzebowania i zarazem niewielkiej dostępności istotnych organów czy tkanek rodzi się idea stworzenia wolnego rynku organów. Przebadałem realia istniejącego czarnego rynku organów oraz idee przemawiające za stworzeniem uregulowanego prawem forum wymiany. Przypatrzyłem się również koncepcji człowieka, jaka stoi za tymi propozycjami. Przy całej presji skierowanej na rozwiązanie tej kłopotliwej sytuacji (braku organów), rozumienie człowieka, pojawiające się w propozycjach wolnego rynku, wydało mi się trudne do zaakceptowania. Nade wszystko człowiek jest tu rozumiany jako ten, kto może dowolnie dysponować swoim ciałem, na zasadzie innej własności. Ujawnił się tu typowy dla naturalizmu podział na osobę i jej cielesność. Osoba – choć także rozumiana naturalistycznie jako coś, co jest w bliskim związku z funkcjami układu nerwowo-mózgowego – może dowolnie dysponować swoim ciałem, a szczególnie organami, które nie mają większego wpływu na utrzymanie funkcji osobowych. Dokonałem krytyki tego myślenia wskazując na integralną przynależność ciała do życia osobowego, kierując się teza Karola Wojtyły, że osoba ma ciało, ale także poniekąd jest ciałem. Personalistyczne widzenie osoby unika operowania tak ostrym podziałem na osobę i cielesność, i dąży do ukazania wzajemnej komplementarności tych sfer. Z tej także perspektywy osoba nie może dowolnie dysponować swoimi organami, ponieważ partycypują one poniekąd w samym życiu osobowym. Osoba natomiast może uczynić z nich dar dla innej osoby. Stąd wnioskiem, do jakiego doszedłem było stwierdzenie, że logika daru jest najbardziej adekwatnym sposobem pozyskiwania organów do transplantacji, ponieważ respektuje to kim jest osoba, jako istota i cielesna i duchowa.

### **Antropologia bioetyki**

Zagadnienia antropologiczne obecne w bioetyce są w centrum moich zainteresowań badawczych. Znajdują one wyraz w różnych przedsięwzięciach badawczych, jakie podejmowałem (również tych, które zaliczyłem do części etycznej). W jednym z nich

przeprowadziłem refleksję nad człowiekiem, który pojawia się w obrębie debat bioetyki środowiskowej. Chodziło szczególnie o prześledzenie dyskusji na temat roli człowieka w perspektywie naturalnego świata. Moje badania przeprowadziłem w obrębie takich stanowisk jak antropocentryzm, nieantropocentryzm i biocentryzm. Antropocentryzm wskazuje na dominującą rolę człowieka w istniejącym świecie podkreślając fakt, że człowiek góruje nad innymi stworzeniami posiadającymi kwalifikacjami osobowościowymi (mentalnymi i wolitywnymi) oraz, że każdy pogląd na świat jest z konieczności poglądem ludzkim. Tak więc tylko istota ludzka posiada szczególny status moralny. W ramach stanowiska nieantropocentryzmu poddaje się krytyce powyższe przekonania, wskazując na konieczność włączenia do wspólnoty chronionej prawami moralnymi także zwierzęta zdolne do odczuwania bólu i przyjemności. Rzecznicy biocentryzmu również to rozwiązanie uznają za niezadawalające. Do wspólnoty moralnej chcą oni zaliczyć także organizmy roślinne, z racji na dokonujący się w nich proces życia *bios*. Nieantropocentryzm i biocentryzm pozbawiają człowieka szczególnej pozycji przyczyniając się do zrównania go, czy to ze światem odczuwających zwierząt, czy nawet z całą biosferą. Po krytycznej analizie tych stanowisk uznałem, że nie jest właściwym posunięciem swoista „detronizacja” człowieka w perspektywie środowiska naturalnego. Analizując takich bioetyków środowiskowych jak Brien Norton, Mark Sagoff czy Eugene Hargrove uznałem za konieczne przyjęcie stanowiska umiarkowanego antropocentryzmu, który zachowuje centralne miejsce człowieka w świecie, ale także zmienia widzenie samego środowiska. Zrywa bowiem z postrzeganiem go w kategoriach użyteczno-pragmatycznych, a wprowadza takie kategorie jak: środowisko jako symbol wartości wyższych, środowisko jako święte dziedzictwo, środowisko jako dom człowieka, środowisko jako źródło inspiracji estetycznej i duchowej. Człowiek jest nadal istotą dominującą w tym świecie, ale w swoim działaniu musi wziąć pod uwagę bogactwo, piękno i wartość rzeczywistości pozaludzkiej.

W ramach bioetyki środowiskowej problem człowieka pojawia się – choć w specyficznym ujęciu – w ramach koncepcji głębokiej ekologii, sformułowanej przez norweskiego filozofa Arne Naessa. Postanowiłem przeanalizować ten projekt pod kątem proponowanej idei jedności człowieka z przyrodą. Naess twierdzi bowiem, że tak długo nie nastąpi zahamowanie kryzysu ekologicznego, jak długo człowiek nie przełamie bariery alienacji z otaczającą go przyrodą. Twierdzi on, że to może się dokonać wówczas, kiedy my ludzie uświadomimy sobie, że nasz „ja” jest częścią „Ja” natury i że nasze „spełnienie” może się w pełni dokonać w „Spełnieniu” istniejącego świata. Poddając analizie te postulaty wskazałem na poważne trudności z wyjaśnieniem tego, czym jest Jaźń istniejącego świata. W ramach koncepcji filozofów, na których powołuje się Naess (Arystoteles i Spinoza) trudno jest uzasadnić ten postulat. Jest on bardziej zrozumiały w ramach myśli religijnej Dalekiego Wschodu, które przywołuje ten myśliciel. Jednak czyniąc to tworzy on pewien eklektyczny twór, który wymyka się ścisłym ujęciom filozofii zachodu, i – aby stać się wiarygodną propozycją dla współczesnego człowieka tego kręgu kulturowego – wymaga dalszego doprecyzowania pojęć. Realnym niebezpieczeństwem, jakie może z niego wynikać jest uznanie człowieka-osoby za rzeczywistość podporządkowaną pewnej quasi sakralnej całości środowiska naturalnego.

Innym przykładem problematyki antropologicznej była refleksja na temat natury ludzkiej. W obliczu postępujących możliwości biotechnologii jest to problem niezwykle istotny, bowiem stawia nas przed pytaniem czy istnieje jakaś bariera w usiłowaniu zamiany tego kim jest *Homo sapiens*. Pojęcie natury ludzkiej jest jednak poddane mocnej krytyce przez wiele nurtów filozoficznych, co czyni refleksję na ten temat niełatwą. W moich badaniach próbowałem rozstrzygnąć to, czy można wiarygodnie operować tym terminem; realizowałem to idąc za pozytywną sugestią Francisca Fukuyama’y. Przeanalizowałem możliwość biologicznego rozumienia natury i rozumienia natury jako wartości. Znajdując w

nich pewne pozytywne odpowiedzi stwierdziłem jednak, że nie można właściwie zrozumieć natury ludzkiej poza metafizyką. Ostatecznie o naturze bycia człowiekiem decyduje specyficzny sposób istnienia. Tak więc zostawiając naukom szczegółowym możliwość dalszych dyskusji na ten temat, stwierdziłem że wiarygodne rozwiązanie dla tego dylematu może być już postawione na gruncie filozofii bytu.

Refleksja nad naturą ludzką w bioetyce skłoniła mnie do podjęcia szerszego projektu, polegającego na prześledzeniu możliwości mówienia o naturze ludzkiej w różnych ujęciach filozoficznych. W tym celu zaprosiłem – wraz z innym redaktorem – pewną grupę filozofów, w większości nie zajmujących się problematyką bioetyczną, do ustosunkowania się do tego zagadnienia. Tak powstało dzieło zbiorowe, które pokazuje w szerszej perspektywie trudności i nadzieje, jakie łączą się z koncepcją natury ludzkiej. Ujawniają one nade wszystko, że jest to temat stale aktualny w refleksji filozoficznej.

Analiza problemu człowieka bardzo intensywnie toczy się w aspekcie jego niepowtarzalności i szczególnej wartości, które są oznaczone przez termin „osoba”. Zagadnienie to prześledziłem w ramach dyskusji o tym, czy osoba jest bytem wytłumaczalnym w ramach porządku kosmologicznego czy też posiada status wolnej od determinacji bytowości. Oba stanowiska choć podają pewne uzasadnione racje na poparcie swoich tez, to jednak mają tendencję do naturalizowania albo spirytualizowania osoby. W moich badaniach stwierdziłem, że należy opowiedzieć się za widzeniem osoby, jako istnieniem i cielesnym i duchowym. Stąd wykorzystałem tezę Roberta Speamanna, że byciem osoby jest życie człowieka. Teza ta w znacznej mierze pozwala na integralne widzenie człowieka, w ten sposób że nie dopuszcza do „oderwania” osoby od życia ludzkiego.

Problematyka ta pojawia się również w innych debatach. Jedną z nich – ale o szczególnej doniosłości – jest refleksja nad tak zwanym życiem, które nie jest warte przeżycia. W moich badaniach przeanalizowałem kontekst debat prawnych i ściśle bioetycznych dotyczących tego zagadnienia. Chodzi szczególnie o te ludzkie istnienia, które charakteryzują się pewną wadą rozwojową czy też są obciążone poważnym stanem chorobowym i są określane przez niektórych myślicieli mianem złego, krzywdzącego życia (*wrongful life*). Niektórzy z nich wskazują, że życie to jest złe i krzywdzące dla samego podmiotu i byłoby lepiej aby ono nie istniało. W moich analizach stwierdziłem, że postawienie tak mocnych tez jest możliwe tylko wówczas, kiedy życie człowieka upośledzonego czy chorego nie uznaje się za życie w pełni osobowe. A jest to pogląd charakterystyczny dla naturalizmu i polega on na oddzieleniu ludzkiego życia biologicznego od życia osobowego. Ponadto istnieje tu przekonanie, że osoba pojawia się w bardziej sprzyjających warunkach cielesnej egzystencji, czyli ma węższy zakres niż życie biologiczne. Stanowisko naturalistyczne – w debacie na temat złego życia – przypisuje również większą wartość nieistnieniu niż istnieniu człowieka chorego bądź upośledzonego. Podałem krytyce koncepcję odrywającą pojęcie osoby od pojęcia człowieka, wskazując na to że osoba nie jest cechą człowieka (pojawiającą się i zanikającą), ale że życie osoby posiada ten sam zakres co życie ludzkie. Krytycznie odniosłem się również do waloryzowania nieistnienia względem istnienia. Wskazałem, że nieistnienie jest pojęciem niejasnym i jako takie nie może być adekwatnym przedmiotem racjonalnego wyboru. Ponadto stan choroby czy upośledzenia domaga się tego, aby je polepszyć poprzez usunięcie anomalii, ale w znaczeniu uzyskania stanu bardziej zadawalającego dla człowieka chorego. To nie może się dokonać kiedy nastąpi unicestwienie jednostki, która jest potencjalnym odbiorcą tych działań. Stąd pojęcie życia, które jest nie warte przeżycia jawi się jako pojęcie sprzeczne i trudne do zaakceptowania.

Refleksja nad osobą doprowadziła mnie do prześledzenia dyskusji na ten temat w aspekcie początków ludzkiego życia. Tutaj skoncentrowałem się tak na prześledzeniu stanowiska personalistycznego, jak i naturalistycznego. To ostatnie odmawia człowiekowi, na tym etapie istnienia, statusu osobowego. Zasadniczymi racjami jakie podaje się są

nieprzewidywalność procesów rozwojowych, oraz uzależnienie bytu osobowego od pojawienia się empirycznych fenomenów. Podjąłem krytyczną dyskusję z tą tezą, wskazując na konieczność przyczynowego tłumaczenia fenomenów osobowych. Jeśli przyjmiemy, że nowe ludzkie istnienie na wczesnym etapie rozwoju posiada w sobie całą potencjalność rozwojową, wówczas fenomeny osobowe – pojawiające się sukcesywnie – są wtórne w stosunku do życia osobowego: ujawniają je, ale nie konstytuują. Stwierdziłem więc, że personalistyczne postrzeganie życia prenatalnego jako życia osoby ludzkiej jest wiarygodne. Naturalizm natomiast zbyt mocno akcentuje nieprzewidywalność procesów rozwojowych, jak również uzależnia istnienie osoby od aktualnego pojawienia się fenomenów osobowych.

Badanie antropologii współczesnej bioetyki doprowadziło mnie do konieczności poddania analizie pojęcia godności. W tym celu zaprosiłem do współpracy (wraz z innym redaktorem) pewną grupę filozofów, którzy mieli za zadanie przebadanie tego istotnego terminu w różnych aspektach. Tak powstało dzieło zbiorowe, które analizuje pojęcie godności u wybranych myślicieli (Karola Wojtyła, Józefa Tischner, Marii Ossowska, Tadeusza Kotarbiński, Edwarda Wilson). Następnie w pozycji tej sprawdza się sposób posługiwania się tym terminem w różnych dziedzinach ludzkiej aktywności (systemy prawne, życie społeczne, sfera doświadczenia sacrum). W końcu zaś podjęty jest temat funkcji pojęcia „godność” w analizach bioetycznych. W projekcie tym chodziło więc o naświetlenie szerokiego kontekstu, w którym występuje to istotne pojęcie, aby w końcu przejść do analiz ściśle bioetycznych i tu ukazać jego rolę.

W ramach tego projektu postanowiłem osobiście przebadać relację pomiędzy pojęciem godności a biotechnologią. Biotechnologia, w całym swoim zróżnicowaniu, jawi się jako coś, co z jednej strony jest wyrazem i ukoronowaniem godności człowieka, jako wyraz doskonałości jego działań; z drugiej zaś staje się czymś, co może być dla tej godności zagrożeniem, zwłaszcza kiedy człowiek jest jej odbiorcą. Po przeanalizowaniu tego podwójnego „oblicza” biotechnologii, odwołałem się do analiz Leszka Kołakowskiego, który wyróżnia dwa nurty naszej cywilizacji: nurt technologiczny i nurt mityczny. Wskazałem, że jeden z aspektów godności, godności z działania, wyrasta z nurtu technologicznego, natomiast drugi, godność istnienia – z nurtu mitycznego. Zawierają się one w dwu poprzednich rozumieniach godności (godności twórcy i godności odbiorcy biotechnologii), ale są względem nich bardziej fundamentalne. W swoich analizach uznałem, że godność istnienia jest bardziej pierwotna i musi być zachowana we wszystkich przejawach godności-działania. Stąd pojawia się konieczność rozważnego posługiwania się procedurami biotechnologiami, aby nie dopuścić do radykalnego zdominowania czy nawet zniszczenia godności istnienia przez godność działania.

Badanie problematyki antropologicznej współczesnej bioetyki doprowadziło mnie do konieczności podjęcia szerszego projektu. Chodziło o systematyczne przeanalizowanie genezy, aplikacji i trudności pojęcia osoby, które jest szeroko wykorzystane w bioetyce naturalistycznej. Pojęcie to bowiem pojawia się bardzo często w szczegółowych debatach bioetycznych i rodzi konieczność precyzyjnego przebadania. Projekt ten krystalizował się stopniowo w trakcie moich kolejnych kwerend bibliotecznych, w takich ośrodkach naukowych jak: biblioteka Linacere Centre w Londynie, biblioteka Uniwersytetu Londyńskiego Senate House, biblioteka Uniwersytetu Fordham w Nowym Jorku, czy w trakcie mojego pobytu na stypendium na Uniwersytecie Notre Dame w Stanie Indiana (USA).

### **Rozprawa habilitacyjna**

Studium to zatytułowałem „Problem osoby we współczesnych debatach bioetycznych”. Jest ono podzielone na pięć części. W pierwszej starałem się dotrzeć do genezy nowożytnego pojęcia osoby, rozpoczynając od analizy myśli Rene Descartesa, a szczególnie Johna Locke’a i jego komentatorów: Josepha Butlera, Johna Reida i Davida

Hume'a. W tej też części analizowałem rozwój lockowskiej koncepcji osoby w filozofii współczesnej. Locke interesuje się tożsamością osoby, czyli tym czy jest ona tym samym istnieniem w różnych miejscach i okresach czasu. Ciągłość osoby jest gwarantowana ciągłością aktów świadomości i pamięci. Wypowiadając te tezy Locke nie określa dokładnie kim jest osoba. Operuje on trzema pojęciami osoby: jako terminem prawniczym (osoba to istota ponosząca odpowiedzialność za swoje działanie), jako terminem psychologicznym (osoba to bytowość odczuwająca własne „ja”), jako terminem kognitywnym (osoba to zbiór łączących się aktów świadomości i pamięci). Komentatorzy tej stosunkowo otwartej koncepcji osoby zainteresowali się jednak tym, kim jest owa bytowość, która doświadcza swojej tożsamości, albo jej braku. Butler a szczególnie Reid zaproponowali wzmocnienie tego rozumienia poprzez wskazanie na fundament metafizycznego: istnienie osoby jako pewnego bytu jest warunkiem tego, aby podjąć problematykę tożsamości. Hume natomiast odrzucił wszelkie propozycje metafizyczne wskazując na osobę jako na konstelację impresji o charakterze empirycznym i odpowiadających im idei. Późniejsi filozofowie podjęli zasadniczo te trzy ścieżki interpretacyjne (osoba rozumiana przez akty świadomości i pamięci; osoba u której akty te poprzedzone są fundamentem ontycznym; osoba jako bytowość ukształtowana przez splot czynników empirycznych), choć zasadniczo przeważała interpretacja Hume'a.

Współczesna bioetyka wpisała się w linię tych postlockowskich adaptacji pojęcia osoby, jednak w specyficzny sposób. Dziedzina ta zainteresowana jest nie tyle analizami tożsamości osoby, ale kim jest sama osoba. Zainteresowanie te są istotne dla analiz etycznych. W części drugiej przeanalizowałem pojęcie osoby we współczesnej bioetyce naturalistycznej poddając namysłowi takie kryteria osoby jak wyznaczniki świadomościowe, psychologiczne i neurologiczne. Przeanalizowałem również na ile bioetycy-naturaliści wykorzystują kategorię potencjalności do formułowania wypowiedzi o osobie. Ze względu na możliwość szerokiego zastosowania tego terminu, podjąłem zadanie prześledzenia kto, albo co może być podmiotem życia osobowego (ludzie, duchy, zwierzęta, maszyny i komputery?). Na terenie bioetyki naturalistycznej pojęcie osoby może być wiarygodnie odniesione zarówno do ludzi – na pewnym etapie rozwoju, przy zadawalającym stanie zdrowia – jak i częściowo do zwierząt (wyższych ssaków), jednak z zaznaczeniem, że nie są one pełnymi osobami, a jedynie osobami granicznymi czy ssakami-osobami. W koncepcji naturalistycznej pojawia się również pojęcie osoby moralnej, które – w przeciwieństwie do powyższej koncepcji deskryptywnej – jest zainteresowane zagadnieniem praw moralnych. Po przeanalizowaniu tych ujęć osoby doszedłem do wniosku, że tak koncepcja deskryptywna jak i moralna wykluczają pewne jednostki ludzkie ze świata osób, sprawiając że bycie człowiekiem nie oznacza bycie osobą i różnicując prawa moralne przysługujące poszczególnym kategoriom.

Podział na osobę deskryptywną i moralną nie wyczerpuje całego namysłu nad tą kategorią. Pojawia się jeszcze społeczne pojęcie osoby. Jest on sformułowane jako uzupełnienie dwu poprzednich projektów. Otóż chodzi o możliwość nadania pewnego statusu osoby i odpowiednich praw tym ludzkim istnieniom, którym z punktu widzenia koncepcji deskryptywnej i moralnej coś takiego nie przysługuje. Nie można u nich wykazać obecności własności osobowych i prawa moralne mogą być o nich orzekane wyłącznie na mocy decyzji określonej społecznością. Przeanalizowałem proces określania osobowości społecznej w myśli naturalistycznej i komunitarystycznej. W naturalizmie osobą społeczną staje się to istnienie ludzkie, które jest zaakceptowane i chciane właśnie jak osobowe, nabywając tytuł przyszłej-osoby lub byłej-osoby. Komunitaryzm choć w genezie nie jest pochodną naturalizmu, to jednak posługuje się pojęciem świadomości określonej grupy społecznej zbliżonym do tego naturalistycznego. Tutaj być osobą oznacza być w świadomości określonej wspólnoty zaangażowania i uczestniczyć w jej praktykach. Społeczne rozumienie osoby zasadza się więc na zbliżonej koncepcji świadomości (trwającej świadomości empirycznej) i dlatego postanowiłem rozpatrywać to jako wspólny projekt.



W części czwartej przywołałem stanowiska bioetyków współczesnych, którzy poddają krytyce naturalistyczny projekt osoby. W znacznej mierze jest to typ krytyki wewnętrznej, bowiem myśliciele ci akceptują część założeń właściwych naturalizmowi, jednak odrzucają sam projekt osoby. Takie postacie jak David DeGrazia, Tom Beauchamp czy Bert Gordijn wykazują, że termin ten jest niejasny zakresowo (nie wiadomo jakie własności psychiczne muszą być uwzględnione aby można było mówić o osobie), nie wiadomo jaki musi być stopień przeżywania własności osobowych, wreszcie pojęcie osoby sprawia trudności w praktycznym użyciu (zastosowaniu do rozwiązywania szczegółowych dylematów moralnych). Proponują oni, aby porzucić ten termin, a w określaniu praw moralnych danego istnienia skoncentrować się na doniosłości moralnej pojedynczych cech (świadomości, racjonalności i in.). W dalszej części podjąłem próbę prześledzenia czym byłyby te własności w świetle nurtów współczesnego naturalizmu: radykalnego fizykalizmu, teorii superweniencji i emergencji. Wnioski do jakich doszedłem ujawniają, że w ramach radykalnego fizykalizmu prawie w ogóle nie można mówić o tym, co osobowe. Natomiast pojęcia emergencji i superweniencji – jako formy nieredukcyjnego naturalizmu – pozwalają na częściowe zrozumienie cech osobowych, w tym znaczeniu że wskazują na konieczność uczestnictwa struktur organicznych w zaistnieniu i trwaniu, na przykład, aktów świadomości czy racjonalności. Jednak nie są one zdolne całkowicie wytłumaczyć tego czym są te własności. Odwołując się do struktur i procesów naturalnych nie można w żaden sposób wyjaśnić takich aspektów cech osobowych jak intencjonalność czy odniesienie semantyczne. Stwierdziłem więc, że naturalizm nie udziela adekwatnego wytłumaczenia dla rzeczywistości osoby i dlatego należy zwrócić się do innych sposobów myślenia.

W ostatniej części pracy podjąłem krytyczną dyskusję z postlockowską i znaturalizowaną koncepcją osoby, która jest szeroko wykorzystana we współczesnej bioetyce. Teoria ta odwołuje się do wiązkowej koncepcji substancji: osoba jest konstytuowana przez swoje jednorodne własności i ich brak, albo zanik, unicestwienia osobę jako taką. Stwierdziłem, że dobrze obrazuje to zasada Georga Berkleya *esse est aut percipi aut percipere*: być osobą to być postrzeganym albo postrzegać. Wykazałem, że o istnieniu osoby można orzekać tylko wtedy, kiedy realizuje ona czynnie akty osobowe, albo kiedy inne istnienia tak ją ujmują. Podałem następnie krytyce ten sposób rozumienia osoby, szczególnie poprzez krytykę przyjmowanej koncepcji substancji. W centrum mojego zainteresowania pojawiło się pytanie, czy można w tradycji zainicjowanej przez Johan Locke'a znaleźć inną interpretację osoby: naturalizm bowiem przyjął wykładnię Davida Hume'a. Stąd zwróciłem się do Johna Reida w poszukiwaniu odmiennej interpretacji osoby. Po przebadaniu jego dzieł stwierdziłem, że posługuje się on zbliżonym do Arystotelesa rozumieniem osoby i dlatego proponuje tłumaczenie tej kategorii poprzez wprowadzenie fundamentu ontycznego. Idąc ścieżką interpretacji zainicjowaną przez Reida przywołałem arystotelesowską koncepcję substancji, jako pojęcie pierwotne, ale o charakterze dwukategorialnym (w przeciwieństwie do jednokategorialności koncepcji wiązkowej).

Analizując alternatywne rozumienie osoby odwołałem się do wypowiedzi Tomasza z Akwinu, który posługuje się myśleniem Stagiryty o osobie i zarazem je uzupełnia. Ze stanowiska osoby, jako rzeczywistości złożonej z duszy i ciała, dokonałem polemiki z zasadniczymi tezami naturalizmu, szczególnie w zakresie rozumienia własności osobowych i potencjalności osoby. Stwierdziłem, że nowa perspektywa metafizyczna osoby może być adekwatnie wyrażona za pomocą formuły *agere sequitur esse*. Wszelkie własności osoby kierujące ją do działania nie tworzą osoby, ale ją wyrażają. Muszą one być poprzedzone dynamicznym centrum istnienia, które z kolei „naturalnie” dąży do tego, aby wyrazić się we wszelkich dalszych aktach. Dla określenia relacji pomiędzy dynamicznym źródłem istnienia, a jego zewnętrznymi manifestacjami odwołałem się do współczesnej interpretacji tomistycznej koncepcji substancji przedstawionej przez Williama Norrisa Clarke'a. Według

tej koncepcji być, to być substancją w relacji. Wykorzystując tę formułę pokazałem jak można ukazać osobę, jako rzeczywistość która posiada swój niezależny fundament istnienia, a zarazem „naturalnie” dąży do dokonania ekspresji swego bogactwa i niepowtarzalności, i do zawiązania relacji z rzeczywistością pozapodmiotową, a szczególnie z innymi osobami.