

„SPÓR O NATURE LUDZKĄ”, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień. A. Gudaniec, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2014, ss. 497-511.

GRZEGORZ HOŁUB

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Wydział Filozoficzny

CZY BIOETYKA POTRZEBUJE POJĘCIA NATURY LUDZKIEJ?

ZAGADNIENIA WSTĘPNE

Wydaje się, że zainteresowanie naturą ludzką powinno być w centrum aktywności współczesnych bioetyków. Sama zaś koncepcja natury, taka albo inna, powinna należeć do zbioru podstawowej problematyki w momencie podejmowania etycznej refleksji nad życiem; powinna być częścią specyficznie rozumianej „meta-bioetyki”. Obok takich kwestii, jak: pojęcie dobra, wartości, normy moralnej, osoby, kwestia zrozumienia podstawowej struktury ludzkiego istnienia winna tworzyć swoisty punkt wyjścia dla dojrzałych analiz bioetycznych. Stan taki jest daleki jednak od tego, co dzieje się w głównym nurcie tego typu refleksji. Bioetycy i etycy wyraźnie stronią od metafizycznych ujęć natury ludzkiej, co jest odzwierciedleniem szerszych tendencji współczesnej filozofii¹. Istnieją zasadniczo dwie tendencje, które ustalają ten odmienny scenariusz². Otóż, z jednej strony, dokonuje się zawężenia poznawczego natury ludzkiej, sprowadzając ją do konstytucji biologicznej i typowego dla niej zbioru skłonności instynktownych i psychicznych. Z drugiej natomiast, kwestionuje się w ogóle potrzebę operowania pojęciem natury, wskazując

¹ Jako przykład można wskazać na pozycję, która rozważa współczesne zastosowania pojęcia natury ludzkiej: *Is Human Nature Obsolete? Genetics, Bioengineering, and the Future of the Human Condition*, ed. H. W. Baillie, T. K. Casey, Cambridge (Mass.) 2005.

² Obok dwu stanowisk względem natury, które obecne są w tle analiz bioetycznych, są również inne poglądy na ten temat. Nie podejmując się precyzyjnego wyliczania wszystkich możliwych ujęć – co też nie jest tematem tej pracy – można wskazać na jedno popularne dziś stanowisko, w ramach którego określa się naturę ludzką jako zespół zdolności, które jednostka przejawia od społeczeństwa, w którym żyje; zob. np. J. Dupré, *Human Nature and the Limits of Science*, Oxford 2001, s. 18.

że, np. etyka nie ma wiele wspólnego z metafizyką i antropologią. Tak więc pojęcie natury ludzkiej albo jest sprowadzone do jednego aspektu, albo też nie jest w ogóle brane pod uwagę.

To pierwsze nachylenie bioetyki, posiadające swoje źródło w naturalizmie, nie wydaje się być zadawalające. Stawiając bowiem etyczne pytania o życie, o godziwość ingerencji w poszczególne fazy ludzkiego istnienia, pytamy zarazem o samego człowieka, całego człowieka i o to, co go wyróżnia na tle innych fenomenów życia, w aspekcie jego działania. Stąd zredukowanie istoty ludzkiej do jednego z przejawów świata naturalnego jest rozwiązaniem pochopnym i wysoce kontrowersyjnym. Druga natomiast tendencja, preskrytywistyczna, przesuwając rozstrzygnięcie istotnych dla człowieka dylematów moralnych na jakiś rodzaj intuicyjnej (intelektualnej) „oczywistości” w typowych sytuacjach, uwzględniających pragnienie i motywacje osób w nie zaangażowanych. Nie pojawia się tu więc potrzeba odniesienia do podstawowej struktury ludzkiego istnienia, które uznaje się za przejaw myślenia deskryptywnego. Tendencja naturalistyczna i preskrytywistyczna, choć szeroko rozpowszechnione w bioetyce współczesnej, nie wyczerpują jednak zasadniczych sposobów zmagania się z dylematami moralnymi. Istniejące modele bioetyki personalistycznej (personalizm ontologiczny) czy bioetyki odwołującej się do koncepcji prawa naturalnego są żywo zainteresowane koncepcją natury ludzkiej.

BIOETYKA BEZ POJĘCIA NATURY LUDZKIEJ

Wydaje się, że gro współczesnych bioetyków jest zadowolonych z tego, iż w swojej aktywności nie musi odnosić się do kwestii metafizycznych. Co więcej, uznają oni tę dziedzinę filozofii za zbędną, a nawet niebezpieczną dla analiz etycznych. Ujawnia się to chociażby w terminologii, którą niekiedy przywołują: „fundamentalizm metafizyczny” (W. Galewicz)³ czy „ideologia metafizyczno-religijna” (J. Hartman)⁴. W intencji wielu współczesnych badaczy, bioetyka ma być „odchudzoną”

³ W. Galewicz, *O metafizycznym fundamentalizmie*, „Diametros” (2004) nr 2, s. 196–200.

⁴ J. Hartman, „Metodologiczna i społeczna kondycja bioetyki” – referat wygłoszony na konferencji „Problematy i dylematy współczesnej medycyny”, Lublin (21–22 października) 2005.

dziedziną analiz, gdzie istotne są takie kwestie, jak wytyczne nauk biomedycznych, analiza pojęć, prawa jednostki i jej autonomia, bieżące tendencje społeczne, a nawet poprawność polityczna. Prowadzi to do sytuacji, że – z jednej strony – przedsięwzięcia właściwe dla tej dziedziny badań wydają się mieć charakter interdyscyplinarny, co jest w pewien sposób zgodne z promowaną definicją tej dyscypliny. Z drugiej natomiast strony, są one niejednokrotnie powierzchowne z filozoficznego punktu widzenia. Ta ostatnia kwestia sprawia, że bioetyka i ci, co się nią zajmują, nie mają dobrej reputacji w oczach innych filozofów, zwłaszcza tych o nastawieniu teoretycznym⁵.

W całej puli zagadnień, które są w kręgu zainteresowania współczesnych bioetyków, można wskazać na parę istotnych kwestii, gdzie ujawnia się tendencja stroniąca od pojęcia natury. Przyjrzymy się pokrótce dwom okresom ludzkiego życia i pojawiającym się tu niektórym kontrowersjom etycznym. Chodzi mianowicie o początek i koniec ludzkiego życia, i odpowiednio – o kwestię traktowania ludzkich embrionów i o zagadnienie eutanazji.

Początek życia

Zrozumienie początku ludzkiego życia szczególnie mocno bazuje na przekonaniu o tym, kim jest w ogóle człowiek. Wydaje się to być oczywiste. W bioetyce naturalistycznej i liberalnej sprawy mają się jednak zgoła inaczej. Ujawnia się to w złożonej siatce pojęć, która ukształtowała się na określenie nowopowstałej istoty, jej statusu antropologicznego i przysługujących jej praw moralnych. Tak więc pojawiają się tu takie oryginalne określenia, jak: „przed-embrion”, „istnienie przedludzkie”, „niezróżnicowane istnienie ludzkie”, „człowiek nie-osoba”. Niekiedy filozofowie celowo koncentrują się na pojęciach właściwych dla nauk biologicznych, aby w ten sposób zasugerować określony status istnienia

⁵ Na przykład D. Oderberg twierdzi: „[...] perhaps the majority of bioethicists are, to put it frankly, less than competent. I believe that this a view a good number of philosophers share. The bioethics industry is, unfortunately, populated by many individuals whom one might even call second-rate philosophers” (*Bioethics Today*, „Human Life Review” (2008), Fall, s. 98).

(czyli obniżyć ten status). Uporczywe trzymanie się takich słów, jak: „zygota”, „embrion”, „zapłodniona komórka jajowa”, a nawet „zbitka” czy „wiązka komórek” (blastomerów) ma za zadanie sprowadzenie tych wczesnych form istnienia do jakiegoś stadium przed-ludzkiego, czy też nie w pełni ludzkiego. I nie chodzi tu tak bardzo o aspekt rozwojowy: dla uważnego obserwatora jest oczywiste, że z rozwojowego punktu widzenia, wczesny embrion nie posiada pełni człowieczeństwa. Chodzi bardziej o tezę filozoficzną, a mianowicie o wskazanie, że embrion jakościowo jest czymś innym niż człowiek.

Podejrzenia te potwierdzają praktyki, którym poddaje się wczesne istnienia ludzkie. I tak zapłodnienie pozaustrojowe *in vitro* bardzo mocno bazuje na przekonaniu, że powstałe w laboratorium embriony nie są jeszcze, metafizycznie ujmując, istnieniami ludzkimi. Skoro można je przeszczepiać do organizmu kobiety w grupach po dwa lub trzy, oznacza to że są materiałem eksperymentalnym. Przed ich przeniesieniem są one badane w ramach diagnostyki pre-implantacyjnej i tutaj sprawdza się ich budowę anatomiczną, kariotyp, czy nawet płeć. Źle rokujące organizmy czy też te niepożądane – ze względu na cechy czy potencjalne skłonności – są odsuwane na bok i marginalizowane. W przypadku tych, które pozytywnie przeszły test, dopiero moment pomyślnej implantacji rozpoczyna stan ciąży, co „pozwała” na stwierdzenie obecności embrionalnego istnienia ludzkiego. Zygoty nie wykorzystane, a poddane kriokonserwacji (zamrożeniu) nadal pozostają dla eksperymentatorów i usprawiedliwiających ich bioetyków formami istnienia przed-ludzkiego, przed-embrionalnego, o relatywnie niewielkiej wartości.

Jeszcze gorzej wygląda kwestia uzyskiwania komórek macierzystych embrionalnych. Uśmiercenie wczesnego istnienia na etapie blastocysty (embrion ok. 5–6 dnia) jest warunkiem rozpoczęcia całej procedury. Oczom eksperymentatorów nie jawi się człowiek, ale twór biologiczny o pewnych własnościach ludzkiego organizmu, który jest potrzebny do prowadzenia dalszych badań. Zniszczenie takiej rozwijającej się całości, na rzecz jej „części”, nie jest traktowane jako uśmiercenie człowieka. Jeśli w punkcie wyjścia przyjmie się, że jest to organizm przed-ludzki, to łatwo jest usprawiedliwić logikę poświęcenia go dla „większego” dobra ludzi już

żyjących. Chodzi tu głównie o przedsięwzięcia związane z „hodowaniem” organów i tkanek do transplantacji.

W przypadku omawianych tu etapów ludzkiego życia nie orzeka się natury ludzkiej, albo – przy niechęci współczesnych bioetyków do samego terminu – odrzuca się tezę, że są one jednostkami istotowo ludzkimi. Ujawnia się to dodatkowo w sposobie posługiwania się pojęciem „potencjalność”. Dla naturalistów wczesne embriony nie posiadają realnej możliwości stania się człowiekiem. Zwykle typ potencjalności, który orzeka się o tych istnieniach, to potencjalność jako możliwość i potencjalność jako prawdopodobieństwo⁶. Inaczej mówiąc, embrion – a nawet płód – posiada tylko jakąś szansę na stanie się istotną w pełni ludzką. Naturaliści rozważają to zwykle w obrębie statusu osobowego. Współczesne bowiem analizy dotyczące osoby wielokrotnie obejmują to, co kiedyś rezerwowano dla kwestii natury ludzkiej. Stąd kiedy mowa o tym, że zygota ma zaledwie pewną szansę na stanie się osobą, zwykle rozumie się przez to, że nie posiada jeszcze natury specyficznie ludzkiej (istoty człowieczeństwa).

Koniec życia

W przypadku końca ludzkiego życia wielokrotnie utożsamia się człowieczeństwo, w tym i naturę ludzką, z odpowiednio funkcjonującym ludzkim organizmem. Wiadomo, że okres starczy czy też ten związany z poważnym stanem chorobowym, naznaczony jest osłabieniem biologicznej witalności i obniżeniem dynamiki życia psychicznego. Stąd łatwo jest postawić tezę, że w pewnych skrajnych sytuacjach zagrożona jest istota człowieczeństwa i jedynym rozwiązaniem jest unicestwienie całości. W bioetyce jakości życia pojawia się tu teza o życiu, które nie jest warte przeżycia. Inaczej mówiąc, wskazuje się na śmierć i nieistnienie człowieka, jako coś, co należy postawić ponad istnieniem schorowanym, osłabionym czy będącym na granicy wegetacji. Z tym oczywiście wiąże się problem

⁶ Zob. M. Reichlin, *The Argument from Potential: A Reappraisal*, „Bioethics” 11 (1997) nr 1, s. 3–11.

odbiorcy, czy beneficjenta owego nowego stanu. Z pewnością nie jest nim jednostka, która podlega uśmierceniu⁷.

Zwolennicy eutanazji, w uzasadnieniu swoich poglądów, odwołują się niekiedy do pojęcia godności. Osoba terminalnie chora, opanowana przez zaawansowane procesy starcze, czy nawet taka, która jest już „zmęczona” życiem, poddając się procedurom eutanatycznym chroni resztki swojej godności. Cierpienie spowodowane stanami patologicznymi jest tu postrzegane jako coś, co zagraża szczególnej wartości człowieka i dlatego należy się temu przeciwstawić. Uśmiercenie dokonane czy to drogą eutanazji czy wspomaganego samobójstwa jest formą ratowania jakiejś istotnej części człowieczeństwa. I ponownie problem polega na tym, że w stanie nieistnienia nie ma odbiorcy „pozytywnych” skutków tej nowej sytuacji. Samo nieistnienie z kolei trudno uznać za stan bardziej pożądany aksjologicznie niż istnienie człowieka, nawet tego schorowanego czy dotkniętego przez procesy starcze.

W obu podejściach do eutanazji dostrzegamy specyficzne rozumienie natury ludzkiej. Z jednej strony, jest to redukcja tej kategorii do konstelacji procesów empirycznych i ich funkcji; z drugiej natomiast, sprowadzenie istoty człowieczeństwa do przeżyć, odczuć czy decyzji właściwych dla jednostki ludzkiej. Inaczej mówiąc możemy wskazać, że natura jest tu ujmowana albo obiektywistycznie albo subiektywistycznie. W świetle ani jednego ani drugiego ujęcia nie dostrzegamy całego człowieka, to znaczy takiego, który jest istnieniem złożonym a nie jednowymiarowym.

BIOETYKA WZMOCNIONA POJĘCIEM NATURY LUDZKIEJ

W praktyce można uprawiać bioetykę w bardzo różny sposób. Można, na przykład, traktować ją jako sposób dochodzenia do zgody w odniesieniu do kontrowersyjnych kwestii dotyczących ludzkiego życia. Można również w jej obrębie posługiwać się takim popularnymi kryteriami, jako dobro

⁷ Zob. G. Hołub, *Życie nie warte przeżycia? Wokół zasady wrongful life*, w: *Bioetyka personalistyczna*, red. T. Biesaga, Kraków 2006, s. 222.

większości, szeroko wykorzystane przez myślenie utylitarne, czy intelektualna oczywistość i imperatywność, zawarte w koncepcji preskrytywizmu. Zawsze jednak pozostanie pytanie czy tak ważne zagadnienia, odnoszące się do istotnych momentów ludzkiego życia, traktowane są za pomocą odpowiednich narzędzi interpretacyjnych. Innymi słowy, czy pragmatyka, myślenie utylitarne i preskrytywistyczne są adekwatne do złożoności człowieka i sytuacji, przed którymi staje? Już nawet powierzchowne spojrzenie pozwala na udzielenie odpowiedzi negatywnej.

W punkcie wyjścia analiz bioetycznych musimy przyjąć w miarę pełną, integralną koncepcję człowieka. Musimy unikać nie tylko skrajności oferowanych przez stanowiska monistyczne (monizm materialistycznych – naturalizm, fizykalizm; monizm spiritualistyczny), ale również stronić od swoistego akognitywizmu antropologicznego, który skutkuje przesunięciem jednostki na drugi plan i dążeniem do naczelnej kategorii, jaką jest pokój społeczny. Ominięcie tych pułapek to przede wszystkim postawienie mocnych pytań o istotę człowieka, a więc o jego naturę. Bez tego istotnego zapytania będziemy mieli niejasny albo niepełny przedmiot rozważań bioetycznych, co oddaje istniejąca i szeroko wykorzystana terminologia współczesnej bioetyki („organizm ludzki”, „jednostka chora”, „uczestnik kontraktu”, „autonomiczny podmiot”).

Aby pokazać, że przyjęcie tezy o naturze ludzkiej jest pożyteczne dla bioetyki, a nawet konieczne, należy odwołać się do jakiegoś określonego rozumienia tego pojęcia. Do tej pory pojawiało się ono w szerokim określeniu istoty człowieczeństwa. Jest to z pewnością dobry kierunek w rozumieniu tej kwestii, choć nie wyczerpuje złożoności zagadnienia. Musimy sięgnąć po dalsze jego rozwinięcia. Uczynimy to odwołując się do znaczeń zawartych w pismach K. Wojtyły. Znaczący myśli tego filozofa wskazują, że termin „natura” posiada u niego dwa znaczenia: „1° »Natura« to tyle, co istota ludzkiego bytu jako przejawiająca się w działaniu, które bytowi temu jest wrodzone i w tym sensie właściwe. 2° »Natura« to właściwa samej osobie jako osobie (a nie jako substancji) swoistość lub

konstytucja jej podmiotowości ściśle osobowej (o relacjonalnej, aksjologicznej proveniencji)”⁸.

Te definicje natury określają fundamenty człowieczeństwa w dwóch aspektach. Z jednej strony jest on swoistym bytem, niezależnym w swym istnieniu, posiadającym wewnętrzną specyfikę i dynamizm, które ujawniają się w podejmowanych działaniach⁹, z drugiej natomiast, człowiek jest zawsze osobą, o nieusuwalnej podmiotowości. Jak wielokrotnie wskazywał Wojtyła – posiada wyróżniające go wnętrze¹⁰. Jego konstytucja może być zawsze rozważana w kategoriach wyznaczonych przez myślenie aksjologiczne i relacyjne. Natura określa więc człowieka jako istnienie tak substancjalne, jak i osobowe. Dyskusje wokół tego pierwszego są typowe dla debaty na temat natury ludzkiej, która toczy się od długiego czasu, na przykład w ramach metafizyki klasycznej i antropologii. To drugie natomiast to mówienie o naturze istnienia osobowego, charakterystyczne dla stanowiska personalistycznego. W intencji Wojtyły te dwa ujęcia są ważne i nierozłączne, ponieważ człowiek zawsze istnieje jako specyficzna substancja i zarazem konkretna osoba. Możemy się teraz zastanowić na ile to substancjalistyczne i personalistyczne rozumienie natury pomaga nam w zmaganiach z zasygnalizowanymi powyżej kwestiami bioetycznymi.

Początek ludzkiego życia

Istnieje parę uzasadnionych racji, aby nowopowstałą zygotę uznać za ludzką jednostkę. Nie jest ona bowiem kimś przynależącym do innego gatunku, ani nie ma charakteru komórki nowotworowej. Choć jest odmiennym ciałem od organizmu matki, to jednak jest z nim blisko związana, chociażby genetycznie. Jej obecność jest nie tylko tolerowana, ale

⁸ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, red. T. Styczeń [i in.], Lublin 2001, s. 29, przypis 11.

⁹ Wojtyła szczególnie dobitnie podkreśla, że natura ujęta metafizycznie wskazuje na człowieczeństwo rozumiane dynamicznie: „Natura w ujęciu metafizycznym jest poniekąd tym samym co istota, tak więc w człowieku natura to tyle, co całe »człowieczeństwo«, jednakże nie »człowieczeństwo« statyczne, ale dynamiczne: człowieczeństwo jako podstawa całego dynamizmu właściwego człowiekowi” (tenże, *Osoba i czyn*, w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, red. T. Styczeń [i in.], wyd. 3, Lublin 1994, s. 130).

¹⁰ Zob. np. „To, kim człowiek jest sam w sobie, wiąże się nade wszystko z jego wnętrzem” (tenże, *Człowiek jest osobą*, w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, s. 418).

nawet należy mówić o swoistym współdziałaniu pomiędzy nimi. Prokreacja jest więc formą przekazywania życia innej jednostce, w której istota ludzkiego bytu przechodzi z jednego człowieka (właściwie: ludzi, rodziców) na drugiego. Już zresztą w starożytności posługiwano się zasadą, że człowieka może zrodzić tylko człowiek. I choć dzisiaj nauka i medycyna więcej wie o procesie powstawania życia i bardziej potrafi w niego ingerować (poprzez procedurę *in vitro*, klonowanie, diagnostykę prenatalną), to jednak w zasadniczym spojrzeniu nadal musimy uznać słuszność tej zasady¹¹.

Ustalenie początku ludzkiego życia nauki biologiczne mają już daleko za sobą. Badanie zapłodnionej komórki, ze szczególnym uwzględnieniem jej materiału genetycznego, pozwala stwierdzić bez większych wątpliwości, z jakim typem istnienia mamy do czynienia. I choć obecność ludzkiego materiału genetycznego jest zaledwie częścią tego, co tworzy człowieczeństwo, to jednak jest to część istotna. Dynamizm bowiem rozwoju biologicznego jest istotnie, choć nie jedynie, uwarunkowany przez sekwencje genetyczne. Bez jego prawidłowego przebiegu nie jest możliwe, aby typowe dla człowieka działania uzyskały trwałą bazę do ujawniania się. Z drugiej strony patrząc należy jednak powiedzieć, że zakłócenia w przebiegu tego dynamizmu rozwojowego, owocujące nawet trwałym brakiem w manifestacji cech specyficznych dla człowieka, nie oznaczają utraty natury ludzkiej. Sfera somatyczna z właściwymi dla niej procesami i zjawiskami jest zaledwie częścią natury ludzkiej – jest swoistą platformą, gdzie się ona realizuje i ujawnia. Śledząc tę kwestię przez pryzmat potencjalności powiedzielibyśmy, że człowiek zawsze obdarzony jest istotną bytu ludzkiego, ale ona nie zawsze może się zaktualizować za pomocą działań, które są mu właściwe. Tak dzieje się w przypadku embrionów i płodów uszkodzonych czy schorowanych, które np. z racji zaistniałej anomalii nie są w stanie wytworzyć kory mózgowej. Jednostka anacefaliczna nie traci jednak tego, co specyficznie ludzkie: w możności jest ona nadal pełnym człowiekiem, choć ciężko upośledzonym, a więc

¹¹ Nawet gdyby było możliwe stworzenie sztucznego życia, to i tak byłaby to imitacja procesu, który jest naturalny i nas ludzi poprzedza.

niezdolnym do pełnego zmanifestowania działań typowo ludzkich, właściwych dla danego etapu rozwojowego.

W przypadku komórek macierzystych embrionalnych, które uzyskuje się drogą zniszczenia wczesnego ludzkiego istnienia, zauważyliśmy, że badacze zainteresowani są tylko pojedynczymi blastomerami, a nie tym co je łączy, spaja i poniekąd nimi kieruje. Przyzwolenie na niszczenie embrionów, podparte teorią naturalistyczną, nie liczy się z tym, że zygota to dynamiczna całość, a nie zbitka cennych komórek. A przecież w tym dynamizmie kierującym wczesnym rozwojem zawarty jest plan rozwojowy, który daleko wykracza poza biologię. Choć na początku wszystko rozgrywa się w obrębie procesów biologicznych, to jednak później ujawniają się własności typowo ludzkie, jak na przykład świadomość, samoświadomość czy zdolność do racjonalnych działań. Ponieważ embriion i płód nie podlegają żadnym radykalnym przekształceniom inicjowanym od zewnątrz (abstrahując od zmian chorobowych), należy uznać że ich stawanie się jest efektem wewnętrznego i obecnego od początku dynamicznego projektu, który jest częścią istoty ludzkiego bytu. Wyjaśnienie i poniekąd uniesprzecznienie tego projektu, który obejmuje tak rozwój biologiczny jak i ściśle osobowy jest możliwe wówczas, kiedy przyjmie się obecność natury ludzkiej, danej wraz z zaistnieniem.

Koniec życia

U schyłku ludzkiego życia jesteśmy niejednokrotnie świadkami zaniku działań, które ujawniałyby specyficznie ludzkie cechy. Tym bardziej może to być okres, w którym zewnętrzne manifestacje osoby ulegają osłabieniu, a nawet zanikowi. Ale skoro tak się dzieje, to spontanicznie stawiamy pytanie o status istnienia. Czy mamy tu do czynienia z istnieniem post-ludzkiem czy nawet poza-ludzkiem? Czy defekty w manifestacji cech właściwych dla *homo sapiens* sprawiają, że staje się on odmienną istotą a nawet istotą innego gatunku? Udzielenie pozytywnej odpowiedzi byłoby niedorzeczne. Naturalistyczne rozstrzygnięcie polegające na stwierdzeniu, że jest to istota ludzka, której jednak nie przysługuje pełna wartość, albo że

jej wartość jest radykalnie zagrożona przez dokonujący się proces chorobowy czy starczy, jest również nieadekwatne. W tej sytuacji bowiem cenność człowieka byłaby funkcją procesów fizjologicznych i psychicznych; albo załamanie tych procesów byłoby radykalnym zagrożeniem dla tego stanu aksjologicznego.

Opowiadając się jednak za koncepcją natury ludzkiej, która stroni od naturalistycznego redukcjonizmu, należy przyjąć tezę, że człowiek posiada specyficzne istnienie i zawsze towarzyszy mu podstawowa cenność. Podmiotowość ontyczna jest zawsze w bliskim i nierozłącznym związku z podmiotowością moralną. Sprawna i bogata osobowość może wzmocnić czy zintensyfikować ten stan aksjologiczny. Jednak nigdy też nie może go radykalnie osłabić czy nawet unieważnić. Istota ludzka nie może być w swoim istotnym, fundamentalnym wymiarze bardziej lub mniej człowiekiem i osobą. Uzasadnione jest tu myślenie za pomocą zasady wyłączonego środka: pomiędzy istnieniem człowieka a jego nieistnieniem nie ma żadnej pośredniej rzeczywistości. Również podstawowa wartość przysługująca istocie ludzkiej nie może podlegać stopniowości.

Człowiek u schyłku swojego życia pozostaje tym, kim przez całe życie był – istotą obdarzoną specyficzną naturą. Natura ta wpisana jest w całe jego istnienie, w tym również w funkcje, które ulegają procesom patologicznym i przez to ją w pewien sposób osłabiają. Nie można bowiem procesów biologicznych i psychicznych uznać wyłącznie za zewnętrzne nośniki aktów mentalnych czy woliowych. Są one o wiele głębiej związane ze sobą. Jednak osłabienie natury ludzkiej łączące się ze zmianami starczymi to zaledwie osłabienie jednego jej aspektu. Z tego nie można wyciągać wniosków, co do całego człowieka. Nawet jednostka o zaawansowanej demencji czy nieprzytomna pozostaje członkiem rodziny ludzkiej.

Pojawiające się w ramach tendencji eutanatycznych przeciwstawienie natury i osoby, polegające na przedkładaniu subiektywnych odczuć czy pragnień nad obiektywny stan istnienia, jest nie do zaakceptowania. Odwołując się do dwóch znaczeń natury, przywołanych powyżej, możemy powiedzieć że nie istnieje łatwe oddzielenie natury substancji, którą jest człowiek od natury osoby. Teoretycznie jest to

wykonalne, a niekiedy konieczne w ramach prowadzonych analiz. Jednak w rzeczywistości osoba ludzka zawsze realizuje się w ludzkiej naturze¹². Tak więc próby unicestwienia natury, chociażby w jej wymiarze biologicznym, są zawsze próbami unicestwienia osoby.

ZAKOŃCZENIE

Bioetyka, która pretenduje do tego, aby być określaną mianem „filozofii”, nawet jeśli „filozofii praktycznej”, nie może obejść się bez pojęcia „natury ludzkiej”. Nie oznacza to, że namysłu bioetycznego nie można w ogóle prowadzić bez odwołania się do tego pojęcia, a konsekwentnie do metafizyki. Tak możliwość oczywiście istnieje, jednak pozostanie na takim etapie skazuje bioetyków na rozstrzygnięcia niepełne a nawet nieadekwatne. Aby nie stać się zakładnikiem danej kultury, myślenia scjentyistycznego czy nawet bieżącej pragmatyki i polityki, refleksja bioetyczna musi być wyraźnym przedłużeniem refleksji metafizycznej i antropologicznej, albo przynajmniej poważnie liczyć się ich ustaleniami.

Graniczne momenty lub sytuacje ludzkiego życia mogą być łatwiej poznane i zrozumiane, kiedy dysponujemy adekwatnym ujęciem człowieka i jego kondycji. Pojęcie natury ludzkiej w ogólności i szczegółowe badania nad znaczeniem tej kategorii w określonych momentach ludzkiego istnienia, mogą być bardzo pomocne dla analiz etycznych. Ukazuje to omówiony powyżej początek i koniec życia, które domagają się jasności, co do typu istnienia i jego podstawowej struktury metafizycznej. Rozum praktyczny, na którym wydatnie bazują analizy etyczne, domaga się ustaleń rozumu teoretycznego: musi być przez niego niejako „poinformowany”. Nie oznacza to, że etyka wyprowadza swoje sądy z analiz metafizycznych, ale że je zakłada i wielokrotnie potrzebuje dla mocniejszego uzasadnienia swych tez. Tak więc jeśli nawet w praktycznym rozeznaniu potrafimy sformułować imperatyw do działania w odniesieniu do człowieka jeszcze

¹² Ten związek Wojtyła określa jako integracja natury w osobie i odwrotnie – osoby w naturze (zob. tenże, *Osoba i czyn*, s. 132–133). Albo jak powie komentator Wojtyły: „[...] w akcie osoby dochodzi do ich integracji, gdyż akt osobowy obejmuje naturę, działa przez naturę, więc w akcie osobowym zaangażowany jest cały człowiek” (J. W. Gałkowski, *Natura czy osoba?*, w: *Natura ludzka w filozofii nowożytnej i współczesnej*, pod red. J. Miklaszewskiej, P. Spryszaka, Kraków 2010, s. 15).

nienarodzonego czy obciążonego chorobą Alzheimera, to jednak podanie racji teoretycznych dla tego orzeczenia nie może obyć się bez wskazania na istotę człowieczeństwa, a więc bez tezy o naturze ludzkiej.

DOES BIOETHICS NEED A CONCEPT OF HUMAN NATURE?

Summary

In the mainstream of today's bioethics, a concept of human nature is either employed occasionally or dropped out altogether. In the former case it is used one-sidedly and usually has a post-evolutionary provenance. These scenarios do not bring with them helpful solutions to major dilemmas a contemporary bioethicist must face and deal with. An article sets out reasons speaking for a necessity of the concept of human nature which is strictly associated with a classical metaphysics and anthropology. A possible field of application of the notion is enormous, hence only two areas are indicated. For instance, whenever we want to shed some light on a beginning and an end of human life, we must establish first what kind of being comes into play. And that endeavor goes far beyond a description of bodily constituents and processes. It touches on an essence of human life including its mental, psychic and spiritual characteristics. The paper aims at showing that such a concept of human nature is a promising and helpful tool while discussing particular issues of bioethics.

