

GRZEGORZ HOŁUB
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II
Kraków

O dwóch spojrzeniach na istotę ludzką w początkach jej istnienia

1. Wprowadzenie

Refleksja nad człowiekiem podejmowana niemal od początku historii filozofii ujawnia, że istotę ludzką można postrzegać bardzo różnie. Potwierdza to wielość sformułowanych koncepcji, a co więcej — stałe pragnienie, aby rozszyfrować istotę człowieczeństwa, która stale nas niepokoi i stymuluje do tego typu refleksji. W rzeczywistości nie jest to tylko namysł teoretyczny. Nie jest to tylko trend polegający na tym, aby poznać drugiego i samego siebie: poznać, aby wiedzieć, aby przez to czuć się bardziej spełnionym. To arystotelesowskie ukierunkowanie na poznanie prawdy dla niej samej idzie zwykle w parze z kwestiami praktycznymi. Refleksja nad człowiekiem potrzebna jest do działań, które podejmujemy każdego dnia: tych prostych czy nawet prozaicznych i tych ważnych i doniosłych. Dosyć dobrze ujawnia to filozofia, która zajmuje się zagadnieniami szczegółowymi, jak na przykład bioetyka. Tutaj taki czy inny obraz człowieka ma rozstrzygający wpływ na konkretne decyzje, niejednokrotnie decyzje na granicy życia i śmierci.

W artykule tym przyjrzę się obrazowi człowieka, który zawarty jest w pewnej refleksji etycznej i bioetycznej. Spróbuję też wykazać, że refleksja ta przez negację skrywa inny obraz człowieka — konkurencyjny do tego, który promuje. Następnie zastanowię się, gdzie istotnie leży linia podziału między tymi obrazami i który z nich wydaje się bardziej wiarygodny. Refleksja etyczna, do której zamierzam się odwołać, łączy się z filozoficznym projektem naturalizmu. Jest to modny dziś sposób myślenia w filozofii, w tym w ramach etyki stosowanej, ale też w kręgach masowej kultury. Niesie on bowiem wsparcie stylu życia propagowanego przez prądy liberalne. Stąd, w pewnym znaczeniu, można etykę i bioetykę naturalistyczną

uznać za fragment kultury współczesnej. Jeśliby przyjąć, że jest to zasłona, za którą obecne są pewne projekty człowieka, ten promowany i ten negowany, wówczas warto poświęcić temu uwagę i wysiłek badawczy. Moją refleksję w znacznej mierze oprę na artykule, który nie tak dawno wzbudził sensację w kręgach bioetyków, odnoszącym się do początków ludzkiego życia i promującym ideę tak zwanej aborcji postnatalnej.

2. Człowiek a idea aborcji postnatalnej

Naturalistyczne spojrzenie na człowieka ma swoją długą historię w rozwoju myśli filozoficznej. W swoich rozwinięciach jest ono bardzo złożone i wielokrotnie sprowadzone do przeróżnych niuansów. W niniejszych analizach zamierzam odnieść się tylko do pewnego fragmentu tej koncepcji, która jednak rzuca ważne światło na całość rozumienia istoty ludzkiej. Dokona się to przez przyglądnięcie się sposobowi, w jaki usprawiedliwia się uśmiercanie dzieci nawet po momencie ich urodzenia.

Na tle naturalistycznych orzeczeń dotyczących życia prenatalnego istoty ludzkiej nie powinno dziwić to, co orzeka się w odniesieniu do życia jednostki tuż po jej urodzeniu. W pewien wyraźny sposób jedno jest przedłużeniem drugiego. Powodem tego jest chociażby to, że człowiek tuż przed urodzeniem niewiele różni się od tego po zaistnieniu aktu urodzin. Zasadnicze tezy, jakie stawiają prominentni propagatorzy idei naturalistycznych w odniesieniu do embrionu i płodu, są następujące: istnieje wyraźne rozdzielenie istnienia ludzkiego od osobowego; choć to pierwsze zasługuje na pewną ochronę, to tylko istnieniu osobowemu przysługuje coś takiego jak prawo do życia; człowiek nie staje się osobą przed aktem urodzin z racji tego, że nie spełnia wymogów określonych kryteriami deskryptywnymi; prawa jednostek już urodzonych i zaawansowanych w rozwoju zawsze górują nad prawami jednostek nieurodzonych. Szczegółowa analiza każdej z tych tez ujawniłaby, że sam moment urodzin nie pozwala na ich radykalną rewizję. Artykuł Alberta Giubiliniego i Franceski Minervy jest tego dobrym potwierdzeniem¹.

Autorzy tej pozycji wyjaśniają wstępnie, że sformułowanie „aborcja postnatalna” jest bardziej odpowiednie niż termin „dzieciobójstwo”, ponieważ status moralny jednostki, której życie zostaje przerwane, jest bliższy statusowi płodu niż dziecka. Jeśli więc działanie aborcyjne odnosi się zasadniczo do stanu embrionalnego i płodowego, to wskazanie, że może się ono dokonywać też w okresie „postnatalnym”, wskazuje bardziej na kontynuację tej procedury niż na jej nowość. Termin „aborcja postnatalna” — w opinii autorów — jest ponadto bardziej informatywny niż określenie „eutanazja” (eutanazja dzieci). To ostanie wskazuje na „dobrą śmierć” i to „dobrą” dla danej jednostki. W przypadku uśmiercenia parodniowego dziecka może nie chodzić jednak o jakąś korzyść dla tej jednostki, ale o korzyść dla rodziny i bliskich noworodka. Inaczej mówiąc, w grę może wchodzić „dobra śmierć”, jednak nie z punktu widzenia noworodka, ale rodziny właśnie (a nawet społeczności).

¹ A. Giubilini, F. Minerva, *After-birth Abortion: Why Should the Baby Live?*, „Journal of Medical Ethics” Feb. 23 (2012), s. 1–4.

Omawiani bioetycy nie kwestionują, że embrion, płód, a szczególnie noworodek są jednostkami ludzkimi. Twierdzą jednak, że nie są ludzkimi osobami, ponieważ nie mają zdolności do określenia własnych celów. Zarówno zdrowy niemowlak, jak i ten obciążony wadą rozwojową nie mają — w momencie urodzin i w okresie po nim następującym — zdolności do sformułowania celów swojego istnienia. Tak więc ich uśmiercenie nie jest formą eliminacji jednostek, które dokonały już intencjonalnego odniesienia się do swojego życia. Jest to najwyżej niedopuszczenia, aby te jednostki ludzkie zbliżyły się do progu, kiedy staje się to możliwe, a więc do progu istnienia osobowego². Giubilini i Minerva twierdzą ponadto, że osobą jest ta ludzka jednostka, która oprócz własnych celów jest zdolna do przypisania sobie przynajmniej minimalnej wartości³. To jest kolejny typ aktywności, którego noworodek nie jest w stanie zrealizować. Wymagałby on bowiem ukształtowanej osobowości, a małe dziecko jest dopiero na początku tego procesu.

Te dwie właściwości decydujące o życiu osobowym nie mogą właściwie zaistnieć, dopóki dana jednostka nie wejdzie na zaawansowany poziom rozwoju umysłowego. Z badań prowadzonych w ramach psychologii rozwojowej wiemy, że chodzi tu o okres, który rozpoczyna się między pierwszym a drugim rokiem życia⁴.

Jednak rodzice mogą nadać noworodkowi szczególne moralne znaczenie, co będzie miało związek z projekcją ich oczekiwań względem tej jednostki. Czy również wówczas nie mamy do czynienia z „przyszłą osobą” — jak by to powiedział Tristram Engelhardt — czy „przyszłym dzieckiem”, które na zasadzie konwencji jest włączone do świata aktualnych osób? Tak może się stać, jednak jest to działanie podejmowane w kontekście zewnętrznych kryteriów i wielokrotnie łączy się z subiektywnymi postawami (oczekiwaniami) rodziców⁵. Giubilini i Minerva podają przykład kobiety, która znajduje się w stanie ciąży bliźniaczej. Jednak jeden płód jest obciążony chorobą genetyczną. Kobieta podejmuje więc decyzję, że jednostka chora otrzyma status „przyszłego dziecka” („przyszłej osoby”), a druga staje się dzieckiem-lekarstwem, które ma ratować to pierwsze. Tak więc to drugie staje się środkiem do leczenia i ratowania tego pierwszego. Jest oczywiste, że płody te nie różnią się statusem istnienia, a zróżnicowanie ich traktowania wynika z decyzji rodziców. A decyzja ta — w opinii omawianych bioetyków — podjęta jest pod wpływem kalkulacji przyszłych obciążeń, jakie będzie ponosiła rodzina.

Następną ważną kwestią, która pojawia się w naturalistycznym obrazie człowieka, szczególnie prenatalnego i postnatalnego, jest określeniem go mianem potencjalnej osoby. W tej kwestii Giubilini i Minerva stwierdzają:

² *Ibidem*, s. 2.

³ *Ibidem*.

⁴ G. Kimita, I. Szilágyi-Pągowska, *Rozwój psychologiczny dzieci i młodzieży*, [w:] *Pediatrica praktyczna*, K. Bożkowska (red.), Warszawa 1994, s. 123.

⁵ Sam Engelhardt określa to w następujący sposób: „jeśli ludzki zarodek posiada wyższy moralny status niż zwierzę na zbliżonym poziomie rozwoju, [...] to będzie tak ze względu na znaczenie tego życia dla kobiety, która je poczęła, albo dla innych osób zainteresowanych tym życiem, albo ze względu na przyszłą osobę, która będzie mogła powstać”. Zob. H.T. Engelhardt, *The Foundations of Bioethics*, New York 1996, s. 255.

choć płód i noworodek nie są osobami, są oni potencjalnymi osobami, ponieważ — dzięki posiadanym mechanizmom biologicznym — mogą rozwinąć te własności, które sprawiają, że staną się „osobami” w sensie „podmiotu, który posiada moralne prawo do życia”. Chodzi tu więc o moment, w którym będą zdolni do określenia swoich celów i ujęcia swego życia, jako wartości⁶.

Potencjalność jest tu kategorią, która określa przyszły i prawdopodobny stan istnienia ludzkiego. Nie jest to natomiast określenie tego, kim albo czym jest dane istnienie aktualnie. Dyspozycja do wyłonienia cech osobowych, które najpierw będą się łączyły ze zdolnościami poznawczymi (świadomość, samoświadomość, racjonalność), pozwoli na ukształtowanie się postaw osobowościowych, obejmujących zdolności do wartościowania i podejmowania decyzji. Tak więc stan prenatalny i postnatalny jest etapem przygotowującym do wyłonienia się osoby z życia człowieka.

Jednak potencjalna osoba nie jest jeszcze podmiotem, w związku z tym nie może być określona jako „ktoś”. unicestwienie jej jest w istocie tylko niedopuszczeniem, aby taki podmiot się ukształtował. Stąd, w opinii omawianych bioetyków naturalistycznych, nie można takiej bytowości skrzywdzić. Wyrządzenie szkody odnosi się bowiem do istniejącej osoby, a tej na razie nie ma⁷. Przy podziale na aktualne osoby i osoby potencjalne, interesy tych pierwszych zasadniczo przewyższają interesy tych drugich⁸. Tak więc prawo aktualnych osób (rodziców, rodziny, społeczeństwa) do realizowania swego dobrostanu zawsze góruje nad prawem do zaktualizowania potencjalności płodów i noworodków.

Giubilini i Minerva rozważają kwestię adopcji jako alternatywę aborcji czy aborcji postnatalnej. Zauważają oni, że zarówno uśmiercenie jednostki, jak i oddanie jej na wychowanie do innych rodziców może być traumatyczne dla biologicznej matki. Nie są oni jednak w stanie wskazać, które posunięcie bardziej obniża dobrostan kobiety. W zależności od charakteru jej psychiki niekiedy adopcja może być bardziej traumatyczna. Może bowiem przypominać kobiecie, że jej dziecko istnieje i jego utrata jest odwracalna, nawet jeśli zarazem bardzo mało prawdopodobna⁹. Aby więc zapobiec tym przeżyciom traumatycznym lub obniżyć ich intensywność, uśmiercenie nawet urodzonego dziecka może być bardziej wskazane niż pozostawienie go przy życiu.

Ostatnią kwestią wartą wskazania jest zagadnienie granic, których nie należy przekraczać w praktyce aborcji postnatalnej. W świetle tego, co zostało już powiedziane, wyłonienie się aktualnej osoby powinno kłaść kres możliwości takiego działania. Giubilini i Minerva ujmują tę sprawę nieco inaczej. Twierdzą, że w przypadku noworodków z wadami wrodzonymi czy nabytymi (na przykład w momencie

⁶ A. Giubilini, F. Minerva, *After-birth Abortion: Why Should the Baby Live?*, s. 2.

⁷ Ta teza jest powtarzana przez wielu filozofów i bioetyków naturalistycznych. Zwykle odnosi się orzeczenia tego typu do okresu prenatalnego. Na przykład Jeff McMahan powie, że „wczesna aborcja nie jest formą zabicia kogokolwiek: ona jedynie zapobiega temu, aby ktoś zaistniał. W tym znaczeniu upodabnia się ona do działania antykoncepcyjnego, a nie unicestwiającego osobę. [Racją tego jest to, że] nie istnieje ktoś, kto podlegałby uśmiercaniu”. Zob. J. McMahan, *Killing Embryos for Stem Cell Research*, „Metaphilosophy” 38 (2–3) (2007), s. 186.

⁸ A. Giubilini, F. Minerva, *After-birth Abortion: Why Should the Baby Live?*, s. 3.

⁹ *Ibidem*.

porodu) działania aborcyjne są dozwolone tylko w pierwszych dniach po porodzie. Natomiast w przypadku noworodków zdrowych granicę tę powinni wyznaczyć neurologowie i psychologowie, kierując się rozpoznaniem tempa rozwoju neurologicznego jednostki¹⁰. Postulat ten może być w niejasnej relacji do kryterium aktualnej osoby. Wiemy dobrze, że parę dni po urodzeniu jednostka nie nabywa zdolności do określenia celów swojego życia czy zdolności jego wartościowania. Tego typu aktywności pojawiają się na dalszych etapach rozwojowych, gdzieś — jak wskazaliśmy już — około drugiego roku życia. Peter Singer, na którego powołują się Giubilini i Minerva, sugeruje jeszcze późniejszy okres w rozwoju jednostki, kiedy wiarygodnie można mówić o pojawieniu się aktualnej osobie¹¹.

3. Spojrzenie naturalistyczne na człowieka

Jaki więc całościowy obraz człowieka wyłania się z tych rozważań bioetycznych? W duchu antropologii naturalistycznej człowiek jest oddzielony od osoby w tym znaczeniu, że zakres tej drugiej rzeczywistości jest zawsze węższy od tej pierwszej, czyli ludzkiej. Te dwa zakresy wydają się odwoływać do innych narzędzi poznawczych, koniecznych do ich stwierdzenia. Początek istnienia ludzkiego łączy się z zaistnieniem zygoty, które można stwierdzić za pomocą metod właściwych naukom biologicznym. Jego koniec będzie bardziej kontrowersyjny do ustalenia w zależności od tego, jaką definicję śmierci człowieka przyjmiemy: śmierć całego organizmu, śmierć pnia mózgu czy utrata zdolności do funkcji regulacyjnych i samopodtrzymujących. Jednak i tutaj zasadniczo rozstrzygające będą metody nauk neurobiologicznych.

Rzeczywisty problem pojawi się przy próbie określenia momentu zaistnienia i śmierci osoby. Możliwe będą tu dwie strategie. Pierwsza będzie polegała na stwierdzeniu zaistnienia fenomenów, które konstytuują osobę, na minimalnym poziomie. Chodzi tu o podstawową świadomość, samoświadomość czy minimalny poziom racjonalności. Jednak może być to niewystarczające do mówienia o osobie jako istocie, która formułuje swoje cele i ujmuje swe życie jako wartość. Stąd konieczne będzie uwzględnienie poziomu rozwoju, który jest wyższy niż stan minimalny. I tutaj pojawi się druga strategia koncentrująca się nie na warunkach brzegowych (koniecznych), ale na warunkach wystarczających¹². Określenie, kiedy pojawiają się te ostatnie, może być jednak bardzo trudne, ponieważ zindywidualizowane do rozwoju psychosomatycznego poszczególnych jednostek. To, kiedy jednostka racjonalnie ustosunkowuje się do całokształtu swego istnienia w wymiarze celów i war-

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Sugestia ta zawarta jest w następującej wypowiedzi Singera: „kiedy myślę o sobie jako o osobie, którą aktualnie jestem, to zdaję sobie sprawę z tego, że nie zaistniałem jako taki w momencie urodzin, lecz dopiero po pewnym czasie od tego faktu. W momencie urodzin nie miałem bowiem poczucia czasu ani żadnego typu doświadczeń, które teraz uznałby za »moje«. Jeśli chodzi o prawo do życia, to liczy się początek życia osoby, a nie początek zaistnienia organizmu biologicznego”. Zob. H. Kuhse, P. Singer, *Should the Baby Live? The Problem of Handicapped Infants*, Oxford 1985, s. 133.

¹² Analiza naturalistycznych kryteriów osoby zob. G. Hołub, *Problem osoby we współczesnych debatach bioetycznych*, Kraków 2010, rozdział II.

tości, jest raczej efektem pewnego procesu. Tak więc przejście od istnienia czysto biologicznego do życia osobowego jest płynne i rozróżnienie momentu, w którym nie było osoby, od momentu, w którym się ona pojawiała, może być niemożliwe¹³.

W tym kontekście istotna jest kwestia potencjalności. Jak wspomniano, zwolennicy aborcji postnatalnej uznają płód i noworodka za osobę potencjalną, co w ich przekonaniu oznacza, że nie są one jeszcze osobami. W ujęciu naturalistycznym potencjalność jest raczej zdolnością do podlegania dokonującym się zmianom niż zdolnością do inicjowania tych zmian. Co więcej, potencjalność to pewien odległy stan, który ma znamiona jakiegoś stanu prawdopodobnego, czegoś, co może dopiero uczestniczyć w powstaniu osoby. Okazuje się bowiem, że posiadane mechanizmy biologiczne mają charakter warunków wstępnych: mogą one zainicjować rozwój zdolności osobowych albo ten rozwój zablokować. Zaistnienie cech osobowych — połączone ze zdolnością do ich empirycznej percepcji — będzie oznaczało zarazem przekroczenie progu życia osobowego. Tak więc potencjalność osobowa jest istotnie uzależniona od dynamizmów biologicznych, a nawet jest ich dalszą, bardziej zaawansowaną formą¹⁴.

W głosach tych bioetyków pojawiają się postulaty uzależnienia statusu istoty jeszcze nieurodzonej czy też tej właśnie urodzonej od woli jednostek już urodzonych i dojrzałych. Zasadniczo chodzi tu o matkę, ojca, a w dalszej kolejności — o rodzinę i społeczeństwo. Rozumowanie wydaje się tu logiczne, czyli wyższy status ludzi urodzonych względem nieurodzonych czy niedawno urodzonych to w istocie granica między światem osób ludzkich i ludzi nie-osób. Uzależnienie to jednak jest radykalne i prowadzi do wyraźnej przewagi interesów aktualnych osób nad bytami jeszcze-nie-osobowymi. Przykłady podawane przez Giubiliniego i Minervę świadczą, że ta ostatnia kategoria istnień jest wpisana w kalkulację interesów tych pierwszych. Odnosi się wrażenie, że nie-osoby nie mają żadnych większych praw i są radykalnie podporządkowane światu aktualnych osób. Idea zwierzchności, a nawet posiadania jednych przez drugich jawi się tu jako naturalne rozwiązanie. Jaskrawym tego przykładem jest — sygnalizowane już — wskazanie na śmierć istoty nie-osobowej jako dopuszczalny stan, mający na celu złagodzenie przeżyć traumatycznych osoby-matki.

4. Spojrzenie antynaturalistyczne na człowieka

Ten obraz człowieka może być odwrócony. Można wyobrazić sobie, czym byłaby istota ludzka, gdybyśmy nie przyjęli założeń naturalistycznych, zarówno jeśli idzie o relację człowieka do osoby, jak i o potencjalność bytu ludzkiego. To odwrócenie można przeprowadzić nie tylko jako formę eksperymentu myślowego, lecz także bardziej z racji kontrowersyjnego charakteru założeń naturalistycznych. Najkrócej mówiąc, ujmowanie człowieka wyłącznie jako istoty biologicznej jest

¹³ Z. Szawarski, *Mądrość i sztuka leczenia*, Gdańsk 2005, s. 26.

¹⁴ Próba wyjaśnienia charakteru życia osobowego będzie podjęta w ramach, między innymi tak zwanego nieredukcyjnego naturalizmu, posługującego się teorią emergencji i superweniencji.

zbyt jednostronne. To antynaturalistyczne spojrzenie na istotę ludzką wpisuje się w nurt filozofii arystotelesowskiej.

Uzależnienie orzeczeń o osobie od pojawienia się fenomenów osobowych jest uzależnieniem metafizyki od epistemologii, i to uzależnieniem jednostronnym. Możemy słusznie wyjść z założenia, że nie tylko fenomeny potwierdzą istniejącą rzeczywistość, lecz także owe fenomeny byłyby niemożliwe (albo pozorne), gdyby ta rzeczywistość realnie nie istniała. Wątpliwości budzi też to, czy rzeczywistość o niższym poziomie złożoności może generować fenomeny wyższego rzędu. W koncepcji naturalistycznej widzimy, że owe fenomeny to nie tylko jakieś mało znaczące zjawiska, lecz także że na ich podstawie formułuje się istotne prawa, a szczególnie prawo do życia. Zbiór fenomenów osobowych kwalifikuje do świata osób — istnień o wyższym statusie ontycznym. Ale same zjawiska osobowe, których pochodzenia nie byłibyśmy pewni, nie mogą dopiero wtórnie formować byt jako osobowy¹⁵.

W realistycznej koncepcji człowieka istnienie osoby nie może być utożsamione z samą duszą, duchem czy substancją myślącą. Ale też osoba nie jest epifenomenem procesów empirycznych czy samym zbiorem lub konstelacją emergentów. Osoba, w przeciwieństwie do tendencji naturalistycznych, nie może być określana wyłącznie w świetle funkcji neurobiologicznych (i ich wytworów). Nauki empiryczne, w ramach właściwego sobie przedmiotu i metodologii, nie zajmują się bowiem osobą — pojawienie się rozważań tego typu sygnalizuje, że wyszliśmy poza ich zakres. Osoba w ujęciu realistycznym nie jest ani częścią ludzkiego istnienia („duch w maszynie”), ani efektem osiągnięcia przez człowieka odpowiedniego stopnia złożoności rozwojowej, zarówno w wymiarze ilościowym, jak i jakościowym. Relacja człowieka do osoby, która byłaby prezentowana na modłę całości do części czy substancji do przypadłości, nie znajduje tu swego usprawiedliwienia¹⁶. Osoba nie jest fragmentem życia ludzkiego czy dodatkiem do niego, chwilowym, a więc ulotnym i przemijającym ze swej natury¹⁷.

Jeśli nawet dane istnienie ujawnia swe cechy ściśle osobowe, powiedzmy, na etapie drugiego roku życia, to wcale nie oznacza, że dopiero teraz zaistniało ono jako takie. Porządek poznania nie konstytuuje porządku istnienia, ale go odzwierciedla. Osoba ludzka jest związana przede wszystkim z porządkiem istnienia, choć poznawczo (w porządku poznania) może być dana jako pierwsza. Tak więc człowiek zawsze istnieje jako osoba i nie ma czegoś takiego, jak człowiek-nie-osoba

¹⁵ Gdyby nie przyjąć takiego rozumowania, wówczas na przykład komputery musiałby być uznane za osoby. Wiele z nich ma bowiem cechy, które standardowo orzeka się o osobach. Jednak te cechy i odpowiadające im fenomeny pochodzą „z zewnątrz”, to znaczy — są one im nadane przez osoby ludzkie. Stąd mówienie o istnieniu osobowym, które poprzedza fenomeny osobowe, jest istotne.

¹⁶ Pojęcie osoby zostało sformułowane w arystotelesowskiej tradycji filozoficznej. W jej ramach — jak powie Michael Loux — nie można zredukować rodzajów do własności. Dana jednostka, przynależąc do rodzaju, cechuje się pewnymi własnościami. Jednak jej istnienia nie można zredukować do tych własności. Substancji nie można rozumieć jako coś złożonego ze swych własności. To dany rodzaj ma określone własności, a nie odwrotnie. Rodzaje cechujące się tymi własnościami reprezentują zunifikowane sposoby istnienia i nie mogą być sprowadzone do czegoś bardziej podstawowego. Zob. M. Loux, *Metaphysics. A Contemporary Introduction*, New York 2006, s. 118.

¹⁷ Jak powie Robert Spaemann: „osoba bowiem jest człowiekiem, a nie jakąś cechą człowieka”. Zob. R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tłum. J. Merecki, Warszawa 2001, s. 305.

czy człowiek-przedosobowy albo też człowiek-poosobowy. W ramach rozważań dotyczących początku życia powiemy, że istnieje osoba na etapie embrionalnym, płodowym; o noworodku i dziecku również powiemy, że są to osoby, choć różni je stopień rozwoju i manifestowanych cech osobowych.

Ważną kwestią pozostaje zagadnienie potencjalności. W ujęciu nienaturalistycznym nie można potencjalności ograniczyć do stanów naturalnych. Inaczej mówiąc, nie można powiedzieć, że jest to dynamizm mechanizmów biologicznych. Istota ludzka ma potencjalność do wyłonienia tych mechanizmów, ale nie jest do tego ograniczona. Skoro na dalszych okresach życia człowieka widzimy, że pojawiają się funkcje, które wyraźnie wykraczają poza biologię, to mamy podstawy, aby mówić o dynamizmie osoby jako istoty i cielesnej, i duchowej. Jaki jest jednak ten dynamizm? W przeciwieństwie do ujęcia naturalistycznego jest on czymś mocniejszym niż stan prawdopodobieństwa. Potencjalność w ujęciu realistycznym, ale zarazem antynaturalistycznym jest dynamizmem wpisanym w dane istnienie ludzkie, powiedzielibyśmy — dynamizmem kierującym do aktywnego inicjowania zmian, a nie tylko do biernego podlegania tym zmianom. Tak więc jest to bardziej dynamizm „subiektywny” — obecny w podmiocie. Co oczywiście nie wyklucza, że rozwijające się ludzkie życie ma także potencjalność „obiektywną” (bierną)¹⁸.

Sprawę możemy ująć jeszcze inaczej, patrząc z perspektywy dojrzałej osoby. Na pytanie, dlaczego jednostka osiągnęła stan rozwoju ludzkiego i osobowego, odpowiemy, że była do tego dysponowana. Aktualizacja danego momentu życia poprzedzona była stosowną potencjalnością. Cofając się do jej etapów wcześniejszych, stwierdzimy podobnie, że nie pojawił się on z niczego, ale był aktualizacją odpowiednich potencjalności. Podobnie jak w refleksji naturalistycznej nad początkiem życia osobowego, tak w spojrzeniu nienaturalistycznym dostrzeżemy, że przejście od jednego etapu do drugiego jest właściwie płynne i że jeden etap przygotowuje następny. Prawdziwa nowość istnienia nie pojawia się gdzieś między tymi etapami, nie jest też efektem jakiejś interwencji zewnętrznej, dokonującej się w tym czasie (między kolejnymi etapami). Na pojawienie się tej nowości możemy wiarygodnie wskazać tylko w jednym momencie, to jest kiedy następuje inicjacja całości. Tak więc początek potencjalności osobowej istotnie łączy się z zaistnieniem jednostki jako podmiotu istnienia i działania.

5. Zakończenie

Analiza postulatów tak zwanej aborcji postnatalnej ujawniła, że w tle ukryty jest określony obraz człowieka. Ten obraz łączy się ze specyficznymi założeniami dotyczącymi nie tylko człowieka, lecz także całej rzeczywistości. W tych rozważaniach wskazaliśmy na mocne przesłanki naturalistyczne. Zakwestionowanie ich i przyjęcie innego możliwego ich zbioru doprowadziło nas do odmiennego spojrzenia na istotę ludzką, który ma charakter antynaturalistyczny. W dalszych badaniach możemy pytać, czy istnieje możliwość dialogu między tymi ujęciami człowieka; czy mają one sobie coś do powiedzenia. Z pewnością dialog taki nie jest łatwy i trudno

¹⁸ M. Machinek, *Embryon ludzki*, [w:] *Encyklopedia bioetyki*, A. Muszala (red.), Radom 2005, s. 141.

oczekiwać głębszego porozumienia między tymi sposobami opisu i interpretacji *Homo sapiens*. Nie zamierzam jednak wykluczać, że jakaś postać dialogu jest tu możliwa, a nawet konieczna. Można tylko dodać, że jeśliby wiarygodność określać przez pryzmat naszych intuicji i zdrowego rozsądku, to niewątpliwie bardziej przemawia do nas obraz człowieka, w którym jest on czymś więcej niż jednowymiarową rzeczywistością materialną¹⁹.

Na zakończenie tych rozważań skupię się na jednej kwestii. Podejmę próbę określenia, gdzie tak naprawdę przebiega linia podziału między naturalistycznym i antynaturalistycznym widzeniem człowieka. Ponownie rozpocznę od fragmentu wypowiedzi, który nosi wyraźny posmak myślenia naturalistycznego, po to by na jego tle ujawnić charakterystykę stanowiska przeciwnego. Zbigniew Szawarski, snując rozważania na temat początków człowieka, proponuje następującą interpretację istoty ludzkiej:

wydać mi się [...], że najbardziej oczywistą i zarazem najbardziej funkcjonalną periodyzacją naszego życia osobowego jest wyróżnienie w nim trzech faz: fazy początkowej, w której stopniowo stajemy się osobą, fazy dojrzalej, gdy w pełni jesteśmy osobami, i fazy schyłkowej, kiedy stopniowo przestajemy być osobą. [...] Tym, co wiąże wszystkie fazy tego procesu, jest fakt, że w każdym stadium naszego istnienia mamy do czynienia z tym samym, nieustannie zmieniającym się bytem, jednakże ujmowanym w innej perspektywie czasowej²⁰.

Następnie filozof ten wskazuje na kolejne cechy tego bytu: „[Życie ludzkie] jest niczym więcej, jak ciągłością następujących po sobie zmian, które zachodzą na różnych poziomach, poczynając od poziomu molekularnego, poprzez poziom funkcji organicznych, a kończąc na doświadczeniach życia osobowego”²¹. W dalszych swoich wywodach zauważa, że na różnych etapach swego życia człowiek istnieje przede wszystkim w trzeciej osobie. Formułuje tę tezę następująco: „istotne jest to, że w każdym stadium owego procesu istniałem przede wszystkim w trzeciej osobie jako coś [...]”²².

Najwyraźniej ludzkie życie jest tu funkcją bytu ludzkiego. Jednak musimy zapytać, jak filozof rozumie ten byt. Z jego wypowiedzi wynika, że jest to byt biologiczny, który wyłania dalsze funkcje na określonych etapach rozwoju. Tymi dalszymi funkcjami są szczególnie aktywności osobowe. Osoba jest tu więc rzeczywistością „nabytą” w jakiejś fazie przemian bytu ludzkiego, i konsekwentnie — rzeczywistością „przemijającą”. W spojrzeniu alternatywnym, antynaturalistycznym, które dysponuje szerszym pojęciem bytu (na przykład nie utożsamia bytu z jego dalszą obiektywizacją), człowiek jest takim istnieniem (bytem), że jego potencjał nie jest sprowadzony (ograniczony) do podstawy biologicznej (dynamizmów biologicznych). Tutaj człowiek nie nabywa osoby i jej nie traci, ponieważ osoba

¹⁹ Roger Scruton zauważa, że prawdziwym zadaniem filozofii jest walka z tendencją do redukcjonizmu. Chodzi zasadniczo o typ orzeczeń i odpowiadający mu sposób myślenia, który przejawia się w wyrażeniu „nic więcej niż...”. W odniesieniu do człowieka mogłoby to przybrać taką oto postać: „człowiek to nic więcej niż zwierzę”, „człowiek to nic więcej niż kompozycja systemów neurobiologicznych” itp. Zob. R. Scruton, *The Soul of the World*, Princeton-Oxford 2014, s. 39–40.

²⁰ Z. Szawarski, *Mądrość i sztuka leczenia*, s. 26.

²¹ *Ibidem*, s. 27.

²² *Ibidem*.

jest koniecznie związana z jego sposobem istnienia²³. Stajemy więc przed dwiema koncepcjami bytu ludzkiego: w pierwszym rozumieniu stajemy wobec bytu, który „ma”, czy też „posiada”, osobę; w drugim wobec bytu, który „jest” osobą. Okazuje się więc, że znaną już w filozofii dyskusję między „być” a „mieć”²⁴ można prowadzić w obrębie metafizycznych rozważań dotyczących istoty człowieka.

On two views concerning human being in its beginning

Summary

The article considers two images of human being and a human person. One is associated with the so-called idea of postnatal abortion and hence with naturalistic anthropology. The other concerns the antinaturalistic view which seems to be a reverse version of the naturalist approach. Basically, the former is the functionalist concept of human being and the latter the substantialist one. These images are compared in a couple of respects. The most important are the following: first, the relation between human being and its personal characteristics, and second, the notion of potentiality. At the end of the paper an attempt is made to determine where a dividing line is. It results in a conclusion that they are separated by two different understandings of being. Thus, we are led to a claim that in the naturalist approach, human being “has” the person, whereas in the antinaturalistic one human being “is” the person.

²³ Jak powie Robert Spaemann: „Bycie osoby jest życiem człowieka”. Zob. R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, s. 305.

²⁴ Zob. np. G. Marcel, *Być i mieć*, tłum. D. Eska, Warszawa 1998.