

Artur R. Kołodziejczyk: Sojusz tronu z mikroskopem

Główna oś tematyczna filmu *Klucz do wieczności* w reżyserii Tarsema Singha ewidentnie zawiera w sobie coś z motywu faustowskiego paktu



Główna oś tematyczna filmu *Klucz do wieczności* w reżyserii Tarsema Singha ewidentnie zawiera w sobie coś z motywu faustowskiego paktu

Główna oś tematyczna filmu *Klucz do wieczności* w reżyserii Tarsema Singha ewidentnie zawiera w sobie coś z motywu faustowskiego paktu. Główny bohater, starzejący się i cierpiący na raka miliarder Damian Hale, wchodzi w układ z niejakim doktorem Albrightem, będącym swego rodzaju współczesną personifikacją diabła

Na czym polega diabelskość jego postaci i działań? Bez wątplenia na tym, że Albright – zresztą szef agencji o bardzo sugestywnej nazwie Phoenix Biogenic – oferuje swoim klientom przeniesienie ich świadomości i rozumu do młodszych oraz doskonalszych ciał, które sam nazywa „pustymi naczyniami na dusze”. Jak przyznaje, miałoby to pomóc w tym, aby [...] *największe umysły świata miały więcej czasu, aby zrealizować swoje szczytne plany. Nasz projekt to spełnienie marzeń ludzkości.* I cóż w tym złego? Transakcja ta ma pewne skutki uboczne. Z biegiem czasu Damian Hale odkrywa, że jego nowe ciało zostało mu przekazane kosztem życia innego człowieka – jego osobistego dramatu oraz całej jego rodziny. Jednak również wtedy doktor Albright ma odpowiedź, otóż: *Nie byłoby nauki ani postępu bez ofiar.* Albright trafił w sedno, a jego odpowiedź wstrzela się także w sam środek dzisiejszych dywagacji z zakresu etyki, biologii i polityki. Bo czy współcześnie nie przychodzi nam mierzyć się z pytaniem o granice naukowych badań? Czy nie jesteśmy świadkami gorących dyskusji na temat etyczności naukowych ingerencji w sferę tak bardzo drażliwą, jaką jest życie? Czy nie trzeba nam „barować się” z zagadnieniem stosunku polityki do kwestii życia? Nie ulega wątpliwości, że **materia jest bardzo delikatna i kontrowersyjna, a granice dość cienkie.**

Po co w ogóle wspominam o filmie Tarsema Singha? Pewnie dlatego, że skoro kultura jest odzwierciedleniem problemów człowieka i jego dylematów w konkretnej epoce, to z całą pewnością *Klucz do wieczności* może posłużyć jako wskaźnik dla aktualnych dylematów. Film T. Singha jest utrzymany w stylistyce science fiction, a jego tematyka została mocno osadzona w zagadnieniach bioetyki, transhumanizmu oraz biopolityki. To ostatnie zagadnienie staje się

ostatnio coraz popularniejsze. Czy teologia może coś powiedzieć w tej materii? Owszem, może. Wręcz powinna. Czy biopolityka to „zło wcielone”? Bez przesady, ale sprawa jest dosyć złożona, więc po kolei.

Be fit! Be bio!

Dopuszczę się teraz – być może – małego uogólnienia. Jeżeli etos starożytnych Greków można streścić pod jednym hasłem „piękno-dobra” (gr. καλοκάγαθία, pol. kalokagatia), tak coraz częściej można odnieść wrażenie, że etosem współczesnych Europejczyków jest maksyma *Be fit! Be bio!*. Wiele w tym zestawieniu podobieństw. Starożytni Grecy w swoim etosie kalokagatii kładli duży nacisk na cnotliwe życie człowieka, który miał czynić dobro w zupełnie bezinteresowny sposób: po prostu ze względu na samo dobro. Twierdzili, że powinno ono być urzeczywistniane zarówno w sferze etyki, jak i estetyki. Arystoteles, pierwszy twórca modelu formacji człowieka w nurcie kalokagatii, chciał, aby dobro czynione przez konkretną jednostkę nakierowywało ją na kontemplację tego, co określał mianem Bytu Najwyższego. Kalokagatia polegała więc na uszlachetnieniu swoich działań, ale także na trosce o piękny wizerunek własnego ciała (które zresztą paradoksalnie postrzegano jako więzienie dla ducha – jeszcze pod wpływem platońskiego idealizmu obiektywnego). Twierdzono, że **piękno wizualne człowieka powinno być zgodne z pięknem jego sposobu życia**. Jak jest dzisiaj? Przyszło nam żyć w czasach, w których tematyka *Be fit!* pojawia się niemal codziennie w każdym programie śniadaniowym. Możemy zaobserwować – co jest akurat dobrym sygnałem – coraz większą świadomość ludzi w zakresie potrzeby prowadzenia zdrowego trybu życia. Być może dlatego mamy wysyp kolejnych siłowni, szkół tańca, klubów sportowych, kursów zdrowego odżywiania czy sekcji

crossfitowych. Świadomość odpowiedzialności za środowisko i za jakość życia jest również współcześnie dość duża i zajmuje sporo miejsca w publicznej dyskusji, czego przykładem może być ostatni szczyt klimatyczny COP21 w Paryżu i emocje, które wzbudzał. Wpisuje się w to także wrażliwość współczesnej teologii na tematy ekologiczne i tutaj za przykład może posłużyć encyklika *Laudato si'* papieża Franciszka. Maksyma *Be bio!*, sugerująca konieczność odpowiedzialności za życie i za swoje otoczenie, oraz *Be fit!* – o potrzebie dbania o siebie, są jak najbardziej szczytne i poniekąd podobne do idei starożytnego etosu kalokagatii, ale jednak coś je różni. Co takiego? Być może pewne etyczne zorientowanie? W kalokagatii, czego uczył Stagiryta, czynienie dobra miało być bezinteresowne i nakierowane na Absolut jako na najwyższe dobro-piękno-prawdę i ostateczną rację wszystkiego. Współcześnie **punktem wyjścia i dojścia wydają się człowiek i komfort jego idyllicznego życia**, zaś narzędziem do osiągnięcia tego celu w skali makro staje się coraz częściej i wyraźniej polityka, a właściwie biopolityka. Oczywiście mam świadomość, że to ostatnie stwierdzenie jest mocno kontrowersyjne, ale to dobrze. Niech stanie się teraz pretekstem do głębszej refleksji nad tą kwestią. Warto też spróbować skonfrontować ją z perspektywą teologiczną. Zatem – do dzieła.

„Niebezpieczna” filozofia

Filozofia jest dosyć „niebezpieczną” dyscypliną. Oczywiście piszę o tym w trochę przewrotny sposób. Na czym polega jej niebezpieczeństwo? Być może właśnie na tym, że filozofia uczy czegoś, co jest tak bardzo zasadnicze dla człowieka: uczy krytycznie i abstrakcyjnie myśleć. Filozofia, taka czy inna, jest fundamentem dla konkretnych systemów, także tych politycznych. Podobnie jest w przypadku biopolityki, która

nie jest jednolitym zjawiskiem, ma bowiem wiele znaczeń. Nie zamierzam poddawać krytyce wszystkich sposobów jej rozumienia i uprawiania. Chcę jednak ukazać jej znaczeniową różnorodność, aby w dalszej kolejności dojść do współcześnie najpopularniejszego rozumienia biopolityki i skonfrontować je ze współczesną teologią i Magisterium Kościoła.

Skąd w ogóle wzięło się to pojęcie? Po raz pierwszy użył go na początku XX wieku Rudolf Kjellen. Ten szwedzki politolog jest autorem bardzo interesującej koncepcji, wedle której państwo jest swego rodzaju żywym organizmem. Jednakże to Michel Foucault jest autorem współczesnego i najbardziej popularnego rozumienia biopolityki. Dla francuskiego filozofa **życie nie powinno być postrzegane jako przedmiot ani podstawa polityki, ale jako granica, względem której należy się szacunek**. Foucault twierdził również, że ową granicę należy przewyżczać. Według niego granica ta jest naturalna i odgórna, ale jednocześnie jest ona sztuczna i podlegająca rewizji. Thomas Lemke, naukowiec związany z Instytutem Badań Społecznych we Frankfurcie nad Menem, który w ramach swoich badań zgłębia zagadnienie biopolityki, w ten sposób ujmuje Foucaultowskie rozumienie biopolityki: *[...] zakłada ona wyabstrahowanie „życia”, oddzielenie go od jego substancjalnych nosicieli. Przedmiotem biopolityki nie są pojedyncze istnienia ludzkie, lecz ich cechy biologiczne, które podniesione zostają na poziom ludnościowy. Dopiero poprzez uzyskanie takiej abstrakcji można zdefiniować normy, ustalić standardy i wyliczyć średnie wartości*[1]. Ciekawe, nieprawdaż? Chociaż tak samo jak ciekawe, to tak samo kontrowersyjne i dyskusyjne. Niestety, z Foucaultem już oczywiście nie podyskutujemy na ten temat na żywo, ponieważ jego doczesny *bios* ustał w 1984 roku.

Teo-eko-bio-polito-logia

Niedaleko maksymie *Be bio!* do zagadnień natury ekologicznej. Właściwie są ze sobą ściśle powiązane, ponieważ przełom lat 60. i 70. ubiegłego stulecia to moment, w którym ukształtowało się zupełnie inne pojęcie biopolityki. To nowe podejście akcentowało znacznie bardziej procesy życiowe, które stały się nową przestrzenią dla uprawiania refleksji i dla politycznych działań. Już nie biologiczne podstawy polityki były wyznacznikiem tej dziedziny, a życie jako takie i powiązana z tym zagadnieniem polityka. Trzeba przyznać, że okazja ku takiej przemianie paradygmatu biopolitycznego była dosyć wyraźna: coraz bardziej uświadamiano sobie kryzys ekologiczny i zaczęto przewidywać jego konsekwencje. Postawiono zatem za cel znalezienie skutecznych politycznych sposobów rozwiązania problemów środowiska naturalnego. Wszystkie działania nakierowano więc na wytworzenie nowych sposobów działania, aby **zapobiec skutkom kryzysu ekologicznego oraz zapewnić naturalną podstawę życia na globie**. Jakie kwestie coraz częściej podnoszono w ramach tak rozumianej biopolityki ekologicznej? Łatwo się domyślić, że były to właśnie te, które znamy współcześnie z różnych dyskusji związanych z koniecznością ochrony środowiska: zagadnienie przyszłości człowieka, konieczność ochrony natury, kwestie polityki zdrowotnej oraz redukcja negatywnych konsekwencji przemysłu dla środowiska naturalnego. Dietrich Gunst, niemiecki politolog, stwierdził, że z zagrożeniami ekologicznymi można sobie poradzić poprzez stosowanie takiego rodzaju polityki, który będzie wprost nastawiony na szeroko rozumiane życie. Szczytne idee, nie ma wątpliwości. Pojawiające się jednak pytanie dotyczy sposobów osiągnięcia postawionych sobie celów, a także weryfikacji ich słuszności. O tym później.

Postawiłem wcześniej pytanie, czy teologia może coś powiedzieć w kontekście biopolityki. Oczywiście, że tak. Zanim jednak przejdę do teologicznej krytyki i zastrzeżeń względem niektórych nurtów biopolitycznych, pochylę się najpierw nad najbardziej znanymi propozycjami biopolityki inspirowanej Objawieniem, ponieważ **biopolityka w wydaniu ekologicznym odnalazła również swoje interpretacje teologiczne.**

Tak zwana biopolityka chrześcijańska została po raz pierwszy zaproponowana przez amerykańskiego teologa Kennetha Cauthena, który w 1971 roku opublikował książkę *Christian Biopolitics: A Credo and Strategy for the Future*. Cauthen zauważył, że rozwija się „społeczeństwo planetarne”, które zdecydowanie zaczęło przekraczać granice ziemi. Z tej przyczyny Cauthen przystąpił do badań niebezpieczeństw, które wyłaniają się w takim procesie. Chciał też zweryfikować możliwości potencjalnej przemiany światopoglądowej w społeczeństwie w tej materii. Amerykański teolog zaproponował, aby dokonać zmiany motywacji dla ludzkich wyborów, idei oraz światopoglądów za pomocą tego narzędzia, którym jest teologia. Dążył do rozwoju świadomości religijnej oraz etycznej, która opierałaby się na poszukiwaniach radości w epoce technologii, bazujących w dużym stopniu na dorobku nauk ścisłych. Aby to osiągnąć, trzeba wytworzyć – zdaniem K. Cauthena – wizję organicznego postrzegania świata, w której osoba ludzka będzie rozumiana jako rzeczywistość duchowo-cieleśnie-biologiczna, która żyje zarówno w wymiarze makro w całym kosmosie, jak i w wymiarze mikro – w historii ludzkości. Cauthen postulował więc **wytworzenie ludzkiej wspólnoty ekologicznej, wrażliwej na sprawy środowiska naturalnego w duchu zasady sprawiedliwości, radości i międzyludzkiego szacunku.** Dzięki temu ludzkość mogłaby żyć spokojnie, nie martwiąc się o zagrożenia dla

świata naturalnego. Przywoływany już wcześniej T. Lemke określa propozycję Cauthena jako *kuriozalną*[2]. Dlaczego? Tego już się niestety nie dowiemy. Lemke w swoim naukowym opracowaniu zagadnienia biopolityki twierdzi, że *biopolityka chrześcijańska* jest kuriozalna i już (cóż za profesjonalizm oceny).

Nie można nie wspomnieć o współczesnej teologicznej propozycji rozwiązań biopolitycznych w zakresie ekologii. Znajduje się ona w encyklice z 2015 roku pt. *Laudato si'*, której autorem jest papież Franciszek. Ten papieski dokument stał się jednocześnie pierwszym w historii Kościoła dokumentem, który w tak panoramiczny sposób porusza kwestię zagadnień ekologii oraz współczesnych zagrożeń dla środowiska naturalnego. Franciszek, zadając sobie sprawę z wagi zagrożenia i z odpowiedzialności ludzkości za Ziemię – wspólny dom, w *Laudato si'* dokonał kompleksowej analizy przyczyn obecnego stanu rzeczy. Propozycje Franciszka są głęboko osadzone w refleksji teologicznej, chociaż zostały poprzedzone wszechstronnym rozeznaniem w aktualnej kondycji świata: *Refleksje teologiczne czy filozoficzne o sytuacji ludzkości i świata mogą brzmieć jak powtarzanie pustych haseł, jeśli nie zostaną na nowo umieszczone w aktualnym kontekście, bezprecedensowym dla historii ludzkości*[3]. Czy w takim razie **papież** w swojej ostatniej encyklice **uprawia** swego rodzaju **biopolitykę ekologiczną**? Tak, jak najbardziej. Zatem przyjrzyjmy się niektórym analizom i propozycjom biopolitycznym w *Laudato si'*.

Franciszek wskazał najpierw na kwestię globalnego ocieplenia i odpadów, na problem kultury odrzucenia, zatracania różnorodności biologicznej, pogorszenia jakości życia, globalnej niesprawiedliwości, słabości reakcji władz oraz na potrzebę nowego spojrzenia na świat jako na wspólny dom. Poruszył też kwestię klimatu jako wspólnego

dobra. Wspomniał również o bardzo istotnym założeniu teologicznym, bazującym na Objawieniu w Biblii: *Opisy stworzenia w Księdze Rodzaju zawierają w swoim opisowym i narratywnym języku głęboką naukę na temat ludzkiego istnienia i jego rzeczywistości historycznej. Sugerują one, że ludzka egzystencja opiera się na trzech podstawowych relacjach ściśle ze sobą związanych: na relacji z Bogiem, z innymi ludźmi i z ziemią. Według Biblii te trzy istotne relacje uległy zerwaniu nie tylko zewnętrznie, ale również w nas samych. Tym zerwaniem jest grzech*[4]. Zacytowany fragment można uznać za wyjściowe założenie, będące kluczem dla całej teologicznej refleksji nad stworzeniem oraz nad relacjami człowieka z resztą stworzenia. Ponieważ całość stworzenia jest znakiem Boskiej obecności, a także wyrazem Jego miłości, to z tej racji stworzeniu należy się odpowiedni szacunek i troska ze strony człowieka. Co więcej, należy również pamiętać, że stroną przymierza z Bogiem nie jest jedynie człowiek, lecz całość stworzenia (zob. Rdz 9, 12). Opis aktu stwórczego zawarty w Księdze Rodzaju, wskazuje, że całość stworzenia była bardzo dobra. Skąd jednak biorą się problemy związane ze środowiskiem naturalnym i gospodarowaniem nim przez człowieka? Franciszek, odpowiadając na to pytanie, wskazał na rzeczywistość grzechu będącego początkiem dysharmonii, która wdarła się w stworzenie. Papież przypomniał również o tym, że stworzenie nie zostało człowiekowi przekazane, aby mógł on nad nim despotycznie panować. W opisie stworzenia w drugim rozdziale Księgi Genesis użyte są słowa „uprawa” oraz „dogłądanie” (zob. Rdz 2, 15). W związku z tym konieczna jest swoista wrażliwość ludzkości na kwestie środowiska naturalnego. Jednak Franciszek nie ograniczył się tylko do diagnozy problemów społeczno-ekologicznych i na teologicznych oraz filozoficznych przesłankach, wskazujących na konieczność troski o wspólny dom, którym jest Ziemia. Napisał: *[...] będziemy mogli zaproponować taką ekologię, która w swoich różnych wymiarach łączyłaby szczególną pozycję, jaką człowiek zajmuje w tym świecie, oraz jego relacje z otaczającą rzeczywistością.*

W świetle tej refleksji chciałbym dokonać kroku naprzód w nakreśleniu pewnych ogólnych kierunków dialogu i działań angażujących zarówno każdego z nas, jak i politykę międzynarodową[5]. Jakie rozwiązania przedstawił Franciszek w *Laudato si'*? Można je streścić pod jednym hasłem: *ekologia integralna*. To druga, po *biopolityce chrześcijańskiej* amerykańskiego teologa Kennetha Cauthena, **kompleksowa propozycja współczesnej teologii zaangażowanej w biopolitykę ekologiczną**.

Ekologia integralna miałyby obejmować wymiar społeczny oraz ludzki. Składają się na nią założenia dyscyplin, takich jak ekologia gospodarza, społeczna, środowiskowa; ekologia kulturowa oraz ludzka ekologia życia codziennego. Wszystkie zaś miałyby centralizować zasada dobra wspólnego. Franciszek zaznaczył, że w dziedzinie ekologii gospodarczej, społecznej i środowiskowej *Fundamentalne znaczenie ma poszukiwanie rozwiązań integralnych, uwzględniających interakcje systemów przyrodniczych między sobą oraz z systemami społecznymi*[6]. Ekologia kulturowa miałyby skupiać się opracowywaniu kwestii związanych ze środowiskiem naturalnym, które brałoby pod uwagę konkretne kultury i jej tożsamość. Opracowane rozwiązania nie mogłyby być narzucane odgórnie. Ich istotnym elementem musiałyby być dialog z przedstawicielami danej kultury. Ludzka ekologia życia codziennego polegałaby z kolei na badaniu przestrzeni życiowej ludzi, aby sprawdzić, czy zachodzi całościowa poprawa jakości ich życia. Po drugie chodziłoby w niej o zweryfikowanie relacji człowieka z Boskim prawem moralnym, bowiem to dzięki niemu możliwe jest stworzenie lepszego środowiska zewnętrznego. Franciszek przypomniał w tym miejscu słowa Benedykta XVI, który powiedział, [...] *że istnieje także „ekologia człowieka”, gdyż „również człowiek ma naturę, którą winien szanować i którą nie może manipulować według swojego uznania”*[7]. Te trzy składowe *ekologii*

integralnej centralizuje zasada dobra wspólnego. Polega ono na uznaniu, że każda osoba ludzka ma prawo do rozwoju oraz do dostępu do systemów socjalnych oraz do dóbr kultury i dóbr naturalnych w oparciu o zasadę pomocniczości. Innymi słowy jest to [...] *suma warunków życia społecznego, które pozwalają bądź to grupom, bądź poszczególnym jego [...] członkom pełniej i szybciej osiągnąć ich własną doskonałość*[8]. Franciszek wskazał również na sposoby aplikacji zasad *ekologii integralnej*, które w znacznym stopniu wiążą ze sobą konieczność zastosowania rozwiązań politycznych. Franciszek wskazał na konieczność prowadzenia ożywionego dialogu, który miałby prowadzić ku *ekologicznemu nawróceniu* i podjęciu stosownych kroków w celu zaradzenia kwestii degradacji środowiska (również w porozumieniu z dziedziną ekonomii i zrównoważonego uprzemysławiania). Dialog ten musiałby odbywać się na arenie polityki międzynarodowej, aby wypracować nowe rozwiązania polityczne w wymiarze ogólnokrajowym i lokalnym dla skutecznej ochrony środowiska naturalnego, którego człowiek jest częścią i które człowiek jednocześnie przekracza ze względu na swoją osobową godność. Papież wspomniał też o konieczności dialogu nauki z religią, gdyż nauki przyrodnicze ze względu na swój charakter nie odpowiadają w pełni na pytanie o sens. Cechą nauk przyrodniczych jest poszukiwanie odpowiedzi na pytanie „jak?”, podczas gdy religie oraz filozofia i teologia poszukują przede wszystkim odpowiedzi na pytanie „dlaczego?”. Pytanie to jest powiązane w sposób ścisły z kwestią poszukiwania przez człowieka sensu. Z tej racji nauki przyrodnicze winny współpracować z religiami, aby wspólnie poszukiwać kompleksowej prawdy o rzeczywistości – nie tylko tej, która odpowiada na pytanie „jak?”, ale również tej, która nie ignoruje pytania „dlaczego?”. Wdrażanie *ekologii integralnej*, przy zaangażowaniu polityki, powinno także wiązać się z edukacją, która formowałaby człowieka do przymierza pomiędzy środowiskiem naturalnym i ludzkością.

Przedstawione powyżej skrótowo dwie propozycje są również wyrazem żywotności współczesnej teologii, która pochyla się nad aktualnymi problemami ludzkości i próbuje dostarczyć własnych rozwiązań korespondujących z Objawieniem. Oczywiście można mieć do tych propozycji bardzo zróżnicowany stosunek, aczkolwiek pokazują one, że rozwiązania biopolityczne – w powyższych przykładach: biopolityki ekologicznej – odnajdują swoje formy wyrazu również w teologii. Trzeba jednak wspomnieć jeszcze o innym nurcie biopolityki, który jest dzisiaj dość popularny.

Biopolityka i technologie, czyli witaj w *Matrixie*

Jeżeli w latach 60. minionego stulecia punktem wyjścia dla zaistnienia biopolityki ekologicznej była coraz większa świadomość degradacji środowiska naturalnego, tak rok 1973 jest pewną cezurą dla nowego typu biopolityki. Na początku lat siedemdziesiątych XX wieku dokonano przeniesienia kodu DNA pomiędzy gatunkami za pomocą specjalnych technologii genetycznych. Ten rok można zatem uznać za symboliczną datę pojawienia się biopolityki technocentrycznej, którą w bardzo interesujący sposób zdefiniował niemiecki socjolog Wolfgang van den Daele. Jego zdaniem, biopolityka technocentryczna jest to [...] *utrzymujące się już od ponad dwóch dziesięcioleci problematyzowanie i regulacja stosowania na człowieku nowoczesnych nauk przyrodniczych i techniki. [...] **Biopolityka reaguje na przekraczanie granic.** Reaguje na to, że granice ludzkiej natury, które do tej pory obowiązywały w sposób niebudzący wątpliwości, ponieważ znajdowały się poza naszymi umiejętnościami technicznymi, są teraz do dyspozycji człowieka. [...] Wynikiem są kontrowersje moralne i debaty nad sposobami regulacji, w których zasadniczo chodzi o stare*

pytanie, czy wolno nam robić to, co robić potrafimy[9]. W ten sposób dochodzimy do kluczowego zagadnienia tego rodzaju biopolityki. Jej przedmiotem jest kwestia modyfikowania i przemieniania życia, społeczeństwa oraz środowiska naturalnego przy stosowaniu naukowych metod technologicznych. **Przekształcenie się biologii w sztukę bioinżynierię dało ludzkości nowe perspektywy**, które wielokrotnie przyczyniają się do polepszania jakości życia. Jednakże część z tych technik – co zresztą zauważył W. van den Daele – staje się przedmiotem licznych kontrowersji ze względu na etyczną wątpliwość niektórych metod ingerencji w fenomen życia. Można tutaj wyliczyć kwestie takie jak zapłodnienie *in vitro*, badania prenatalne, badania neurobiologiczne. Dla części osób metody te są niedopuszczalne – lub przynajmniej wątpliwe – z pewnych przyczyn natury światopoglądowej. Współczesny człowiek, egzystujący w kulturze konsumpcjonizmu, raczej nie pochyła się głębiej nad moralną stroną rozwoju techniki, która niekiedy w podstępny sposób uderza w godność człowieka. Zygmunt Bauman zauważył ową rozbieżność pomiędzy moralnością a rozwojem technicznym: [...] *raz wdrożone mechanizmy, umożliwiające separację zdolności technicznych od wyobraźni moralnej zaczynają się samoistnie napędzać, wzmacniać i odnawiać. Sprzyja temu ludzka zdolność [...] dopasowywania się, sprawiania, by to, co wczoraj było niewyobrażalne, dziś stało się niezbitym faktem*[10]. Brak myślenia etycznego przy coraz większej technicyzacji świata powoduje, że ludzkość ma możliwość bezmyślnego powielania wątpliwych etycznie metod. Oznacza to, iż fenomen zła w pewnych strukturach czy technologiach może być wciąż nieumyślnie powtarzalny. Takie zjawisko Günter Anders określił jako *syndrom Nagasaki*[11]. Dostrzegł to również Jan Paweł II, który w swojej programowej encyklice *Redemptor hominis* z 1979 roku porusza ten problem w sensie filozoficznym i teologicznym: *Człowiek dzisiejszy zdaje się być stale zagrożony przez to, co jest jego własnym wytworem, co jest wynikiem pracy jego rąk, a zarazem – i bardziej jeszcze – pracy jego umysłu,*

*dążeń jego woli. Owoce tej działalności człowieka zbyt rychło i w sposób najczęściej nieprzewidywalny nie tylko i nie tyle podlegają „alienacji” [...] ile – przynajmniej częściowo, w jakimś pochodnym i pośrednim zakresie skutków – skierowują się przeciw człowiekowi. [...] Na tym zdaje się polegać główny rozdział dramatu współczesnej ludzkiej egzystencji w najszerszym i najpowszechniejszym wymiarze. Człowiek coraz bardziej bytuje w lęku. **Żyje w lęku, że jego wytwory – rzecz jasna nie wszystkie i nie większość, [...] mogą zostać obrócone w sposób radykalny przeciwko człowiekowi**[12]. Czy można zatem wyznaczyć jakieś elementy, które charakteryzują każdy z systemów biopolitycznych i siłą rzeczy znacznie wpływają na ich *stopień kontrowersyjności*? Wyznamy dwa.*

Moje dwa „ale”

Dwie sprawy powinny wzbudzić szczególną uwagę. Są to kwestie, które w znaczny sposób wpływają na założenia każdego systemu. To one sprawiają, że poszczególne założenia danego systemu mogą być odbierane jako bardziej lub mniej kontrowersyjne. Tak samo jest w przypadku biopolityki. Nie jest możliwe, aby całą dziedzinę określić jako złą i niebezpieczną. Tak samo nie można powiedzieć, że wszystkie jej propozycje są bezapelacyjnie dopuszczalne. Jak już wspomniałem na początku, biopolityka jest – szczególnie dzisiaj – dziedziną bardzo różnorodną. Z perspektywy teologii chrześcijańskiej można powiedzieć, że część z propozycji i postulatów biopolityki jest godna uwagi, jednakże niektóre są nieakceptowane. Jakie zatem dwie sprawy należy wziąć pod uwagę? Są nimi antropologia i etyka.

Antropologię postrzegam jako kluczową dziedzinę przy weryfikacji założeń każdego systemu. Jeżeli konkretny system i jego propozycje są wytworem człowieka i jeżeli są ku niemu skierowane, to należy sobie postawić pytanie o sposób postrzegania osoby ludzkiej przez światopogląd tego systemu. Pytanie „kim jest człowiek?” i udzielana odpowiedź są dla mnie w tym względzie punktem wyjścia. Część systemów biopolitycznych postrzega człowieka jedynie jako pewien agregat żywych komórek tworzących żywy organizm. Akcentuje się w ten naturalistyczny sposób jedynie jego sferę materialną i redukuje wymiar duchowy. Antropologia teologiczna postrzega człowieka w paradygmacie antynaturalistycznym, jako istotę o charakterze transcendentnym. Oznacza to, że człowiek – będący wprawdzie częścią stworzenia – *przekracza* świat stworzeń ze względu na swoją naturę. Ponadto ujmowany jest on jako byt duchowo-cielesny, zaś żaden z tych elementów nie jest postrzegany jako zły lub gorszy. Teologia zaznacza, że jeżeli Bóg zechciał się wcielić w osobie Jezusa Chrystusa, to tym samym kolejny raz ukazał godność człowieczeństwa. Bóg *wszedł* w dzieje człowieka poprzez swoje Wcielenie. W ten sposób stał się podmiotem historii ludzkości i jej ewenementem. Poprzez Wcielenie urzeczywistnił się nowy wymiar ludzkiego bytowania, który w Boskim zamyśle był od zawsze. Z tej przyczyny w teologii twierdzi się, że osoba ludzka ma szczególną godność, zaś jej życie (i prawo do życia) jest wartością nie tyle co podstawową, ale wręcz fundamentalną.

Z ustalonej wizji człowieka wypływa konkretny model etyki. Uznanie transcendentnego wymiaru osoby ludzkiej niesie ze sobą potrzebę uznania jakiegoś w pełni doskonałego Naprzeciw względem zagadki człowieka i jego istoty. Owo Naprzeciw filozofia określa mianem Absolutu, zaś teologia mianem Boga. Jestem gotów bronić tezy, że współczesność mierzy się z kryzysem wyobraźni metafizycznej.

Erozja myślenia metafizycznego jest w stanie doprowadzić do ignorowania kwestii istnienia wymiaru Tajemnicy-Boga, którego rozpoznanie jest tak zasadnicze – z teologicznego punktu widzenia – dla zbudowania klarownej antropologii i w konsekwencji etyki. Jedną z konsekwencji atrofii wyobraźni metafizycznej jest kryzys moralności spowodowany ignorancją wobec sprawy Absolutu. Uznanie Jego istnienia ciągnie za sobą konieczność opowiedzenia się za tzw. wertykalnie zorientowanym systemem moralnym, którego normy, szczególnie w relacjach międzyosobowych, są ukonstytuowane w odniesieniu do Absolutu, czyli odnajdują oparcie w wartości niezmiennej, są więc także nienaruszalne. Moralność bez odniesienia do Boga staje się tzw. moralnością horyzontalnie zorientowaną, czyli taką, która opiera się na jakiejś umowie społecznej. Miejsce Absolutu zajmuje wówczas człowiek lub kolektyw, arbitralnie orzekający, co jest porządne lub zbędne, co jest dobre i złe. Pojawia się wtedy **niebezpieczeństwo wypracowania systemu moralnego, który mógłby odpowiadać jedynie określonej klasie społecznej lub interesowi**, a tym samym negować przywileje i prawa innych grup. W związku z tym trzeba podkreślić, iż moralność horyzontalnie zorientowana nie jest w stanie bezsprzecznie uznać w człowieku jego szczególnego, osobowego statusu ontycznego, odwołując się jedynie do wymiaru ziemskiego.

Wspomniane wyżej dwa „ale”, dwa zastrzeżenia winny być brane pod uwagę przy interpretowaniu każdej propozycji z zakresu biopolityki (choć nie tylko z tej dziedziny). Żyjemy w epoce, w której rozwój technologiczny znacznie ułatwia życie w wielu aspektach naszej codzienności. To dobry znak. Jednak rozwój techniczny zdecydowanie powinien iść w parze z wrażliwością etyczną. Jest to możliwe pod warunkiem wypracowania jasnej antropologii, aby móc rozeznaczyć, co człowiekowi będzie faktycznie służyć, a co obróci się przeciwko niemu.

Wścibski (?) Kościół i jego teologia

Kościół w jasny sposób postrzega swoją misję względem świata: ma być orędownikiem Ewangelii. Robi to niezmiennie w oparciu o mandat apostołski, który został udzielony przez samego Jezusa Nazarejczyka (zob. Mt 28, 18–20). W świetle tego często stawia się pytanie o zakres prawa Kościoła do zabierania głosu w sprawach politycznych. **Czy Kościół może identyfikować się z jakąś partią polityczną?** Odpowiedź jest jasna: jak najbardziej nie ma takiego prawa. Wspomina o tym Konstytucja *Gaudium et spes: Kościół, który z racji swego zadania i kompetencji w żaden sposób nie utożsamia się ze wspólnotą polityczną ani nie wiąże się z żadnym systemem politycznym, jest zarazem znakiem i zabezpieczeniem transcendentnego charakteru osoby*[13] (i mam czelność gorąco zadedykować ten fragment tym wszystkim duchownym, którzy głównie w ramach swoich kazań lub listów pasterskich nie mogą powstrzymać się od dwuznaczności swoich wypowiedzi, w których w mniej bądź bardziej bezpośredni sposób ukazują jedynie właściwe – w ich mniemaniu – preferencje polityczne). Czy Kościół ma prawo mieszać się do polityki (lub – mówiąc ściślej – biopolityki)? Odpowiedź brzmi: nie ma. Trzeba powiedzieć dobitniej: Kościół ma wręcz obowiązek (*sic!*) zabierania głosu w tych wszystkich sprawach, w których chodzi o człowieka i o jego dobro, a więc ma obowiązek zabierać głos również w sprawach politycznych. Takie jest samorozumienie Kościoła i samorozumienie jego misji. Przypomniał o tym również papież Wojtyła w przywoływanej już encyklice *Redemptor hominis*: „Kościół nie może odstąpić od człowieka, którego „los” [...] w tak ścisły i nierozzerwalny sposób zespolony jest z Chrystusem [...] człowiek jest pierwszą drogą, po której powinien kroczyć Kościół w

wypełnianiu swojego posłannictwa, jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła, drogą wyznaczoną przez samego Chrystusa, drogą, która nieodmiennie prowadzi przez Tajemnicę Wcielenia i Odkupienia[14].

Ten esej rozpocząłem od przywołania filmu *Klucz do wieczności* i zacytowałem słowa jednego z głównych bohaterów, doktora Albrighta: *Nie byłoby nauki ani postępu bez ofiar.* Moja odpowiedź będzie wręcz trywialna: wcale nie musi tak być. Zrównoważony postęp nauk ścisłych oraz technicznych, który stawia sobie pytanie o człowieka i nie ignoruje w świetle tego pytania moralności, prowadzi do rozwoju, a nie do degradacji (środowiska naturalnego lub konkretnych istnień). Żałuję tylko, że na tak niewielu uczelniach technicznych znajdują się wydziały humanistyczne, na których adepci nauk ścisłych czy politechnicznych zdobywaliby szlify z zakresu filozofii (już nie wspomnę przecież o teologii), która tak bardzo wnikliwie i wręcz rozpaczliwie pyta o człowieka, stawiając to sławetne pytanie „Kim-Czym jest człowiek?”. Jednakże jako teolog mam jasność, że zagadka człowieka odnajduje swoją ostateczną odpowiedź dopiero w perspektywie Boskiej Tajemnicy.

Artur R. Kołodziejczyk



Tekst został opublikowany w najnowszym

numerze kwartalnika Fronda LUX

[1] T. Lemke, *Biopolityka*, przeł. T. Dominiak, Warszawa 2010, s. 12.

[2] Tamże, s. 33.

[3] Franciszek, Encyklika *Laudato si'*, n. 17.

[4] Tamże, n. 66.

[5] Tamże, n. 15.

[6] Tamże, n. 139.

[7] Tamże, n. 155.

[8] Tamże, n. 156.

[9] W. van den Daele, *Soziologische Aufklärung zur Biopolityk*, w: tenże (red.), *Biopolitik*, Wiesbaden 2005, s. 8.

[10] Z. Bauman, *Historia naturalna zła*, „Znak” 2012, nr 690, s. 13.

[11] Zob. G. Anders, *Nous, fils d'Eichmann*, tłum. S. Corneille, Ph. Ivernel, Paris 2003, s. 47.

[12] Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, n. 15.

[13] II Sobór Watykański, Konstytucja *Gaudium et spes*, n. 77.

[14] Jan Paweł II, dz. cyt., n. 14.