

XVI MIĘDZYKONFERENCYJNE SYMPOZJUM METAFIZYCZNE
z cyklu
ZADANIA WSPÓŁCZESNEJ METAFIZYKI

Spór o naturę ludzką

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II – 12 XII 2013
STRESZCZENIA

Część I. Źródła sporu o naturę ludzką

Prof. dr hab. Andrzej MARYNIARCZYK SDB
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
Katedra Metafizyki

ODKRYCIE NATURY BYTÓW I JEJ WIELORAKIE ROZUMIENIE

W wykładzie zostanie przedstawiony kontekst formowania się rozumienia natury. W pierwszej części zostanie dokonana leksykalna i kontekstualna analiza terminu „natura”. Z analizy tej wynika, że przez naturę rozumiano albo całość świata materialnego, albo to, co było źródłem i skutkiem rodzenia. Ponadto naturę łączono z tym, co stałe, zastane, co zawsze działa tak samo. W drugiej części wykładu zostanie wydobyte metafizyczne rozumienie natury, które wprowadził Arystoteles, oraz cechy charakterystyczne dla bytów natur oraz przedstawione pierwsze próby hierarchizacji natur. Specyfiką metafizycznej interpretacji natury jest związanie jej z bytem. Naturą są byty, którymi w pierwszym i podstawowym rozumieniu są substancje. W trzeciej części wykładu zostanie wskazane zasadnicze dopełnienie rozumienia natury, które wprowadził św. Tomasz z Akwinu i jej ostateczne uniesprzecznienie przez odwołanie się do nowego rozumienia bytu oraz teorii *creatio ex nihilo*. Świat natur jest światem racjonalnym i celowym, gdyż źródłem ich istnienia jest wolny i rozumny Stwórca. Ponadto wskaże się na zasadniczą prawidłowość, jaka wynika z analizy formowania się rozumienia natury, a mianowicie na ścisłe związanie jej ujmowania z rozumieniem bytu (substancji) oraz z koncepcją filozofii. To też bezpośrednio zaważy nad różnorodnym rozumieniem natury.

Prof. dr hab. Honorata JAKUSZKO
Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej
Zakład Historii Filozofii Nowożytnej

ŹRÓDŁA I SKUTKI NEGACJI NATURY W FILOZOFII

Jeśli zgodzimy się z klasycznym rozumieniem zadania filozofii jako odczytywania prawdy o naturze rzeczy oraz wewnętrznych i zewnętrznych przyczynach ich istnienia, nie sposób nie zauważyć głównego nurtu zmian w rozumieniu natury w filozofii nowożytnej (zarówno wśród reprezentantów racjonalizmu, jak i empiryzmu). Jednym ze źródeł owych zmian jest nominalizm W. Ockhama, który spowodował przesunięcie większości zagadnień metafizycznych do teologii objawionej, pozostawiając filozofii – co najwyżej – zadania właściwe logice formalnej, np. badanie logicznych aspektów uniwersaliów. Nie jest rzeczą przypadkową, że w filozofii nowożytnej powraca stoicki podział filozofii na logikę, fizykę i etykę. Wpływ nominalizmu ułatwił ekspansję naukowego (kwantytatywnego) obrazu przyrody, zrywającego z hylemorfizmem. Najpierw metoda geometryczna (R. Descartes, B. Spinoza) jest uznana za wzorcową i uniwersalną metodę wszelkiego poznania (w tym także filozoficznego), później metoda eksperymentalna (D. Diderot) święci własne triumfy. Zakres badań filozofii został zacieśniony do obszaru zjawisk (fenomenów) dostępnych doświadczeniu empirycznemu, co najdobitniej uwyraźniło się w filozofii D. Hume'a. Desubstancjalizacja rzeczywistości (odrzućenie wewnętrznej struktury ontycznej bytu, będącej racją

istnienia bytu oraz zasadą jego działania) prowadzi konsekwentnie do nihilizmu, który przyjmuje różne maski w kulturze (m. in. agnostycyzmu, relatywizmu, sceptycyzmu, scjentyzmu, irracjonalizmu).

Prof. dr hab. Bethold WALD
Theologische Fakultät, Paderborn

CZY ISTNIEJE NATURA LUDZKA? STAROŻYTNE I ŚREDNIOWIECZNE DOCIEKANIA FILOZOFICZNE

Współcześnie całkiem aktualnym tematem staje się pytanie o istnienie ludzkiej natury. Autor niniejszych dociekań próbuje dać odpowiedź na to pytanie poprzez zwrócenie się do filozoficznej myśli starożytności i średniowiecza. Punktem wyjścia jest wskazanie na współczesną „likwidację” człowieka, która jest rezultatem odrzucenia metafizyki. Następnie autor w pierwszym punkcie swoich rozważań nawiązuje do myśli Platona. Autor zauważa, że przemyślenia Platona odnośnie natury nie stanowią celu samego w sobie. Platona interesuje natomiast sam człowiek i jego miejsce w całości świata przyrodniczego. Autor analizuje zatem dyskusję Platona z myślą jońskiej filozofii przyrody odnośnie natury. Ostatecznie Platon zauważa istnienie rozumu (*Nous*), który to rozum pozostający w związku z natury stanowi element porządku świata.

W drugim punkcie rozważań autor kieruje swoją uwagę na myśl Arystotelesa. Autor wychodzi od arystotelesowskiej definicji człowieka jako *animal rationale*. W swoich rozważaniach autor zauważa pewien dodatek do tej definicji człowieka, mianowicie, że człowiek jest także istotą społeczną. Jednak zasadnicza rysa, na jaką wskazuje Arystoteles, to fakt, że człowiek jest także istotą żywą. Co jednak odróżnia człowieka od innych istot żywych? Jest to fakt, że człowiek z natury tworzy społeczność i w tej społeczności żyje jako istota rozumna.

Trzeci punkt zawiera w sobie przemyślenia autora odnośnie problemu natury człowieka w kontekście filozofii średniowiecza, a konkretnie w kontekście myśli Tomasza z Akwinu, który wskazuje na fundamentalną prawdę o stworzeniu. Człowiek jako część stworzenia ma w sobie naturalne skłonności, czyli *inclinatio naturalis*. Oprócz tej cechy człowieka Tomasz wskazuje jeszcze na istnienie prawa naturalnego, z którym związana jest celowościowa koncepcja ludzkiego działania. Jeśli jest ona celowościowa, to musi też być i rozumna. Tomasz przeciwstawia się tutaj czysto woluntarystycznej implikacji prawa.

Prof. Vittorio POSSENTI
Università Cà Foscari di Venezia
Centro Studi sui Diritti Umani

NEGACJA NATURY LUDZKIEJ (I HUMANIZMU) W FILOZOFII NOWOŻYTNEJ I WSPÓŁCZESNEJ

Artykuł podejmuje problem filozoficznych i kulturowych konotacji pojęcia natury ludzkiej, tropiąc powody deprecjonowania go a następnie zanegowania w filozofii nowożytnej i współczesnej. W pierwszej części podjęto kwestię rozumienia humanizmu, jeszcze niedawno obecnego w wielu współczesnych prądach kulturowych, a ostatnio skazanego na upadek pod wpływem najnowszych teorii naukowych. Negacja natury człowieka pojawiła się w czterech odmianach: egzystencjalistycznej, naturalistycznej, etyczno-normatywnej oraz historyczno-technicznej.

Kolejna część refleksji dotyczy pojęcia natury ludzkiej, którego fizyczno-naukowe znaczenie (natura to wszechświat podległy prawom naukowym) wyparło bardziej podstawowe znaczenia filozoficzne: natury jako istoty oraz jako życia, tj. jako wewnętrznej zasady działania. By odeprzeć dominującą w naszych czasach tendencję pojmowania natury jako konstruktu poznawczego, należy się odwołać do realizmu filozoficznego.

W dalszej części rozważań zawarta jest szczegółowa analiza czterech podstawowych form negacji natury ludzkiej: (1) zrównania człowieka ze zwierzęciem, (2) negacji normatywności i celowości, (3) nihilizmu prawnego i negacji prawa naturalnego, wraz z konsekwencjami na polu ogólnokulturowym, (4) posthumanizmu i technologii ulepszania ludzi (*human enhancement*).

W konkluzji autor stwierdza, że koncepcja natury ludzkiej opiera się na realnym istnieniu człowieka i nie może zostać usunięta przez ewolucję czy technikę. Tak rozumiana natura ludzka, wbrew negującym ją trendom, jest także nośnikiem normatywności na polu moralnym i prawnym. Nie jest zatem dopuszczalne przekształcanie człowieka w coś, co nie byłoby już ludzkim bytem (*posthuman being*).

Część II. Natura ludzka na areopagu

Sekcja I. NATURA LUDZKA A NATURALIZM

Dr hab. Damian LESZCZYŃSKI

Uniwersytet Wrocławski

Zakład Ontologii i Teorii Poznania

ŹRÓDŁA NATURALIZMU ANTROPOLOGICZNEGO

Co to jest naturalizm antropologiczny? Jest to stanowisko filozoficzne odnoszące się do człowieka, jego natury, genezy i przeznaczenia. Jak je zdefiniować? Zaczniemy od terminu „naturalizm”. Jest on bardzo pojemny i zarazem mętny. Niektórzy mówią, że naturalista w filozofii to ktoś, kto akceptuje tylko naturalne wyjaśnienia albo dopuszcza istnienie tylko naturalnych przyczyn. Definicja taka jest jednak kolista, podobnie jak wszystkie, które używają w definiensie jakiegoś synonimu „naturalności” – w rodzaju „doczesny”, „przyrodzony” itd. Aby zdefiniować naturalizm, potrzebujemy więc kryterium tego, co naturalne, zarówno na poziomie bytu, jak i metod jego poznania.

Nietrudno dostrzec, że obecnie kryterium takiego dostarczają nauki realne – to one ustalają, co jest naturalne, dostarczają wzorca czy paradygmatycznego ujęcia naturalności. Z tej perspektywy można wyróżnić dwa poziomy naturalizmu: (a) metodologiczny, który uznaje za naturalne tylko te metody poznawcze, które w jakiś sposób odpowiadają metodom naukowym; (b) metafizyczny czy ontologiczny, który uznaje za istniejące tylko to, co za istniejące uznają nauki realne.

Powstaje jednak pytanie, skąd nauki czerpią swoją metodologię i metafizykę, która z kolei służy naturalistycznym filozofiom za probierz wartości. Nie jest tak, że racjonalność naukowa jest jakoś wydobywana z faktów – raczej przeciwnie, to dany typ racjonalności leżący u podstaw nauk (a więc paradygmat naukowy w szeroki sensie albo ideał nauki) umożliwia dopiero nie tylko interpretację, ale nawet samo „widzenie” pewnych faktów. Otóż u podstaw nauk leżą pewne założenia czy supozycje filozoficzne o charakterze metafizycznym, epistemologicznym i aksjologicznym, obejmujące również rozwiązania o charakterze teologicznym i eschatologicznym. Założenia te formują coś w rodzaju „naukowego *a priori*”, a ich akceptacja nie wynika zwykle ze świadomej decyzji, lecz jest wypadkową jeszcze głębszych skłonności, wyborów, często o charakterze pragmatycznym bądź światopoglądowym.

Podsumowując: współczesny naturalizm przekonany jest o tym, że opierając się na naukach buduje swoją wizję świata na trwałym fundamencie wiedzy o najwyższym stopniu pewności i racjonalności, w istocie jednak owa wiedza jako warunki swej możliwości zakłada zespół zwykle nieujawnianych twierdzeń filozoficznych bądź *quasi*-filozoficznych (światopoglądowych). Jeśli więc chcemy teraz zbadać źródła naturalizmu antropologicznego, musimy zbadać historię i źródła owych filozoficznych założeń. Niniejszy wykład poświęcony będzie prześledzeniu wstecz tej historii, poczynając od czasów współczesnych, przez XIX-wieczny scjentyzm i pozytywizm, XVIII-wiecznych *les philosophes* aż do wieku XVII. Niejako przy okazji chciałbym poddać krytyce standardową interpretację genezy znaturalizowanej antropologii, upatrującej jej początków w filozofii Kartezjusza. Kartezjanizm, zwłaszcza XVIII-wieczny, niewątpliwie przyczynił się do wzmocnienia stanowisk naturalistycznych, jednak sama metafizyka i epistemologia Kartezjusza, a także wyznaczany przez nie paradygmat filozofowania, w ramach którego znajdujemy takie postaci jak Maine de Biran, Bergson czy Husserl, ma raczej antynaturalistyczny charakter.

Prof. dr hab. Zenon E. ROSKAL

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Katedra Filozofii Przyrody Nieożywionej

NATURALIZM ANTROPOLOGICZNY A NAUKI EMPIRYCZNE

Pojęcie naturalizmu aczkolwiek obecne w debacie filozoficznej co najmniej od końca XVIII w., kiedy to terminy „naturalizm” i „naturalista” zyskały nowe znaczenie zbliżone do znaczenia, wprowadzonych niewiele wcześniej, takich terminów jak „materializm” i „ateista”, nie jest precyzyjne, ale – może właśnie dlatego – bardzo rozpowszechnione we współczesnym filozoficznym dyskursie. Jednym z wariantów tego pojęcia jest koncepcja naturalizmu antropologicznego. Innym wariantem pojęcia naturalizmu jest tzw. naturalizm ontologiczny (metafizyczny) oraz (silny i słaby) naturalizm metodologiczny.

Podjętym w referacie zadaniem jest historyczno-metodologiczna analiza znanego w historii medycyny eksperymentu (eksperyment MacDougalla), przeprowadzonego na początku ubiegłego wieku w Ameryce, którego celem było dostarczenie empirycznego dowodu istnienia duszy ludzkiej. Eksperyment ten można

Spór o naturę ludzką, 12 XII 2013

interpretować jako kontrprzykład dla tezy, zgodnie z którą nauki empiryczne zakładają pojęcie naturalizmu antropologicznego rozumianego jako postulat ograniczania wyjaśnień naukowych tylko do tzw. wyjaśnień naturalistycznych.

Prof. dr hab. Marek HETMAŃSKI
Uniwersytet Marii Curie Skłodowskiej
Zakład Ontologii i Teorii Poznania

NATURA LUDZKA W KOGNITYWISTYCE

W kognitywistyce szeroko rozumianej problemu natury ludzkiej w klasycznym rozumieniu nie podejmuje się wprost. Istnieją jednak w niej koncepcje traktujące o ogólnych własnościach ludzkiego umysłu, specyfice ludzkiego działania oraz powiązaniach człowieka ze środowiskiem. Jest ona przede wszystkim próbą określenia natury myślenia (umysłu) człowieka jako zbioru algorytmicznych reguł, mających naturę obliczeniową, według których człowiek wykonuje wszelkie działania tak w wymiarze umysłowym, jak i praktycznym. W większości koncepcji umysłu/człowieka funkcjonuje metafora komputerowa przyrównująca umysł do programu, zaś mózg (ciało) do sprzętu komputerowego. Obliczeniowa (komputacyjna) koncepcja ludzkiego umysłu, sprowadzająca jego naturę do maszyny Turinga, jest wciąż tematem dyskusji w obrębie kognitywistyki. Wielu kognitywistycznie zorientowanych informatyków, programistów, ale również filozofów uważa ponadto, że możliwe jest odtworzenie, a nawet udoskonalenie, ludzkiego myślenia w dowolnych układach fizycznych, słowem, możliwe jest sztuczne życie i dowolne jego kreowanie. W oparciu o analizy algorytmów uczestniczących w wytworzeniu danego urządzenia (tzw. inżynieria odwrotna) powstaje również spekulacyjny pogląd, że możliwe jest odtworzenie, a w następstwie tego zmienianie, dowolnych procesów twórczych w przyrodzie czy kulturze, słowem, zmiana natury jako takiej. Bliska temu jest również koncepcja tzw. transhumanizmu, która m.in. wywodzi się z tej części kognitywistyki, którą jest robotyka i sztuczna inteligencja. Wszystkie te koncepcje poddane zostaną w referacie analizie i krytyce.

Dr Andrzej JASTRZĘBSKI OMI
WSD Odra

SPÓR O NATURĘ UMYŚLU LUDZKIEGO

Problematyka rozumienia natury umysłu, będąca szczególnie domeną badań poznawczych, domaga się uzgodnienia wielu poziomów poznania reprezentowanych przez różne nauki. Jednym z możliwych ujęć w tym względzie jest hierarchizacja, tj. przydzielenie poszczególnym naukom zadania wyjaśniania natury umysłu na odpowiednich poziomach hierarchii rozpoczynając od tych, które ujmują umysł człowieka jako całość, a kończąc na tych, które analizują najmniejsze jego części. Teorie opisujące funkcjonowanie umysłu jako całości określa się jako osobowe, a te, które ujmują poszczególne jego części, jako teorie subosobowe.

Poziomy wyjaśniania można podzielić także na horyzontalny oraz wertykalny. Ekspłanacja horyzontalna odnosi się do poszczególnego (pojedynczego) zjawiska lub zdarzenia w konkretnie określonym punkcie czasowym. Wskazuje na diachronicznie bezpośrednią przyczynę tego zdarzenia. Nie odpowiada na pytanie „dlaczego?” i nie wykracza poza własny poziom opisu (np. fenomenologiczny). Wyjaśnianie wertykalne próbuje natomiast odpowiadać na pytanie „dlaczego?” oraz przekracza różne poziomy badawcze. Odpowiedź jest zwykle formułowana w języku niższych poziomów wyjaśniania (np. neurofizjologicznym).

W kontekście zagadnienia wielopoziomowości opisu zachowania człowieka jawi się zasadnicze pytanie, jak powiązać poszczególne poziomy ekspłanacji. Dotyczy to szczególnie poziomu najwyższego. Zagadnienie to można określić problemem powiązania (*interface problem*). Można go wyrazić w pytaniu: Jak powiązać poziom osobowy z poziomami subosobowymi?

Część uczonych opowiada się za autonomicznym ujmowaniem poziomu osobowego (*autonomous mind*). Choć przyjmują konieczność istnienia poziomów subosobowych, ale czynią to jedynie w sensie koniecznych warunków do zaistnienia poziomu osobowego, a nie jako elementu wyjaśniania jako takiego. Z kolei funkcjoniści uznają istnienie systemowych relacji pomiędzy poszczególnymi poziomami przynajmniej jako podstawę fundamentalnych funkcji psychicznych (*homuncular functionalism*). Reprezentacjoniści utrzymują, iż istnieje rodzaj wewnętrznego języka myśli, na którym opierają się postawy propozycjonalne. W końcu neurokomputacjoniści wykazują na brak ciągłości ekspłanacyjnej pomiędzy poziomem neurofizjologicznym a osobowym. W ich ujęciu poziom osobowy powinien być wyłączony z naukowego wyjaśniania natury umysłu.

W kontekście rozwarstwienia poziomów poznania człowieka pojawia się zwykle problem redukcji. Można ją ujmować jako relację pomiędzy poszczególnymi teoriami ekspłanacyjnymi, kiedy jedną teorię

można sprowadzić do terminologicznych ram innej. Odnośnie poziomów wyjaśniania zajmujemy stanowisko nieredukcyjne, opowiadając się za wyjaśnianiem wielopoziomym z zachowaniem odrębności poziomu osobowego.

Sekcja II. NATURA LUDZKA A OSOBA

Dr hab. Piotr S. MAZUR
„Ignatianum” Kraków
Katedra Filozofii Człowieka

CZY DRAMAT OSOBY I NATURY?

Relacja osoby i natury jest jednym z centralnych problemów filozofii człowieka, obok zagadnienia relacji dusza-ciało. W zaistnieniu człowieka dochodzi do „spięcia” uwarunkowań (przyczyn) naturalnych i ponadnaturalnych, jego osobowy status wyraża się w transcendencji względem biologicznie rozumianej natury, a w sferze życia osobowego i działania ujawnia się napięcie między tym, co jest celem tego życia a tym, ku czemu skierowane są inklinacje biologiczne. Wydaje się więc, że uzasadnione jest mówienie o człowieku jako dramacie (spięciu) tego, co osobowe i tego, co biologiczne.

Z drugiej strony natura ludzka wraz z tym, co w niej biologiczne jest integralną częścią substancji będącej osobą ludzką. Natura bowiem to sama istota-treść bytu ujawniająca się we właściwym dla niej działaniu. Nie ma jednak w bycie ludzkim dualizmu osoby i natury (natura przynależy do osoby), lecz jest złożenie z duchowej duszy, będącej substancjalnym nośnikiem osobowego istnienia i formą substancjalną, i z ciała uformowanego przez nią z materii, wraz z którym konstytuuje istotę-naturę tej osoby. W następstwie tego natura ludzka jest i osobowa, i biologiczna lub raczej - to, co biologiczne stanowi część natury ludzkiej. Zatem „dramat osoby i natury” jawiący się w aspekcie ontogenezy, byłby raczej dramatem życia osobowego człowieka, z uwagi na to, że do jego natury przynależy to, co biologiczne.

Prezentacja problemu, bo trudno tu mówić o jednoznacznym rozstrzygnięciu, prowadzi w gąszcz rozważań szczegółowych, ukazując problem o charakterze wysoce spekulatywnym, zapośredniczonym przez interpretacje językowe i wyjaśnienia systemowe. W związku z tym ujawniają się trzy zasadnicze bariery: 1) terminologiczna - każde z tej triady pojęć – „dramat”, „natura”, „osoba” - w swoim bogactwie znaczeniowym mogłoby być przedmiotem osobnych studiów filozoficznych; 2) interpretacyjna - używanie zwrotu „dramat osoby i natury” lub pokrewnej w literaturze filozoficznej wymaga ustalenia, jaka rzeczywistość się za nim ukrywa (myślna, realna) i na co kładzie akcent; 3) problemowa - jaka jest rzeczywistość, do której odnosi się to sformułowanie?

Problem zawarty w sformułowaniu „dramat osoby i natury” zostanie ukazany w świetle rozstrzygnięć systemowych św. Tomasza, interpretacji ontogenezy i życia osobowego człowieka jako „spięcia” osoby i natury (ciała, biologizmu) dokonanej przez M. A. Krąpca oraz „przeciwieństwa” i „integracji” osoby i natury ludzkiej ujętych w kontekście analizy czynu zaproponowanej przez K. Wojtyłę. System Tomasza nie uzasadnia dualizmu osoby i natury, choć je rozróżnia, a jego interpretatorzy akcentują osobę „w” naturze - materii, ciele (M. A. Krąpiec) lub osobę „z” naturą (K. Wojtyła).

Ks. prof. dr hab. Janusz LEKAN
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
Katedra Chrystologii

NATURA LUDZKA A ŁASKA

Temat relacji natury ludzkiej i łaski Bożej obecny jest od początku poszukiwania przez człowieka możliwości realizacji zbawienia przyniesionego przez Chrystusa. Dotyczy bowiem kwestii możliwości i ograniczoności sił naturalnych człowieka oraz konieczności łaski Bożej w realizacji celu wpisanego przez Stwórcę w ludzki byt (komunia z Bogiem). Trzeba więc dokonać analizy stanu natury ludzkiej po stworzeniu, po grzechu i po odkupieniu przez Chrystusa; Augustyn i pelagianizm; św. Tomasz; wizja M. Lutra; Bajus i Janseniusz; współczesna debata *Surnaturel*. Cechy istotne łaski Bożej. Kwestia łaski niestworzonej i stworzonej.

NATURA LUDZKA A WOLNOŚĆ

Żyjemy w czasach ogromnego nadmiaru, także nadmiaru słów, które, zamiast umożliwić porozumienie, powodują często jego rozkład, ustawiają ludzi po obu stronach niedającej się zniweczyć barykady. Do takich zmystyfikowanych terminów należą te, które tworzą tytułową formułę mego wystąpienia. Dlatego też „natura” i „wolność”, zarówno osobno, jak i razem spięte, domagają się natychmiastowego wyjaśnienia i bliższego sprecyzowania.

Przedstawiam więc najpierw, jak rozumiem pojęcie natury i wolności, w ich klasycznym paradygmacie, przywołując, znane i akceptowane w realistycznym typie myślenia, interpretacje. Przypominam, że wolność nabudowana na ludzkiej naturze to fakt właśnie ludzki. Ujawnia się w pragnieniu i poznawaniu człowieka, który sam sobie wybiera sąd, powodujący określone działanie. Mamy bowiem w każdym przypadku wolny wybór, gdyż żadne dobro konkretne nie zmusza nas do jego wyboru, ponieważ zawsze zjawia się w perspektywie szansy osiągnięcia dobra nieskończonego.

Kolejnym etapem prezentowanych rozważań będzie próba ujęcia, niektórych przynajmniej, powiązań i relacji pomiędzy ludzką naturą a wolnością i wykazanie, że owe ewentualne więzi mają konstytutywny charakter. W ostatniej części rzeczonoego wykładu skonfrontuję (znowu z konieczności skrótowo) związku pojęcia natury ludzkiej z wolnością, jakie dają się odnaleźć w propozycji Paula Ricoeura, określanej mianem tożsamości narracyjnej (*identité narrative*) i wolności spętanej.

W konsekwencji będę bronił następującej tezy: w zależności od przyjętego rozumienia natury ludzkiej układają się rozpoznania dotyczące wolności i jej miejsca w kulturowej przestrzeni tworzonej przez człowieka.

Ks. dr Bogdan CZUPRYN
WSD Płock

OSOBA LUDZKA A PŁCIOWOŚĆ

Aby rozstrzygnąć, czy płciowość stanowi istotny wymiar osobowego istnienia człowieka, czy tylko cechę przygodną, którą można dowolnie kształtować, trzeba z konieczności przywołać podstawowe rozumienie płciowości oraz jasną koncepcję osobowego istnienia. Płciowość zaś należy odróżnić od seksualności; ta ostatnia wyraża bowiem płciowość ale z nią się nie utożsamia.

W podstawowym doświadczeniu płciowy sposób istnienia człowieka jawi się jako integralny i stały: cały człowiek i na zawsze posiada określoną płeć. Z tego wynika też odrębność płciowa, która nie ogranicza się do różnic biologicznych ale ogarnia całość istnienia; jej brak traktuje się jako coś nienaturalnego.

Zarówno podstawowe doświadczenie siebie jako osoby, jak również analiza struktury bytowej człowieka (jeden akt istnienia) pokazują, że płciowość należy do istoty bycia osobą ludzką. Człowiek z natury, a więc ze względu na obiektywny układ treści bytu - jest albo mężczyzną, albo kobietą. Kształtowanie tożsamości (świadomości) płciowej dokonuje się zatem w relacji do obiektywnej rzeczywistości własnego bytu; jest to odniesienie podstawowe i najbardziej wiążące zarazem. Wpływ wzorców kulturowych, choć widoczny, ma charakter wtórny i w żaden sposób nie przekreśla obiektywnej natury. Osoba ludzka zatem z natury, a nie z nadania kulturowego posiada jednoznacznie określoną płciowość. Zaprzeczenie tego faktu łączy się z przekreśleniem podstawowego doświadczenia siebie oraz burzy racjonalność obiektywnego istnienia, w tym zwłaszcza jedność bytową osoby ludzkiej.

Sekcja III. NATURA LUDZKA A KULTURA

Dr hab. Krzysztof WROCZYŃSKI
Katolicki Uniwersytet Jana Pawła II
Katedra Filozofii Prawa i Praw Człowieka

NATURA LUDZKA JAKO PODSTAWA NORM PRAWNYCH

Normatywna moc natury jest sprawą bezdyskusyjną, nie do zaprzeczenia przy realistycznym opisie i wyjaśnianiu świata. Wszelkie dyrektywy, przepisy czy normy opierają się ostatecznie na poznaniu natury świata i bytów. Szczególną rolę w dziedzinie filozofii prawa odgrywa oczywiście natura ludzka. Wychodząc
Spór o naturę ludzką, 12 XII 2013

z tego przekonania autor referatu koncentruje się na trzech jedynie problemach, wybranych dość arbitralnie, ale podjętych z uwagi na ich bardzo szeroką nośność w życiu publicznym. Nie jest to oczywiście żaden systematyczny wykład problemów, a raczej pewne uwagi do dyskusji.

Pierwszym punktem będzie kluczowe dla norm prawa stanowionego rozstrzygnięcie antropologiczne. W tym wypadku kluczową rolę odgrywa realizm ujęć. Drugim zagadnieniem będzie relacja między prawem (stanowionym i naturalnym) a wolnością. Trzecim zagadnieniem, na które autor zwróci uwagę, to relacja między prawem i ekologią (m. in. problem biologislacji). Wszystkie uwagi w krótkim referacie oparte będą na założeniach realistycznej i obiektywistycznej filozofii prawa, jaką nasz krąg kulturowy dziedziczy po myśli antycznej, średniowiecznej i chrześcijańskiej.

Dr Paweł SKRZYDLEWSKI

Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa, Chełm
Katedra Pedagogiki

NATURA LUDZKA A ŻYCIE SPOŁECZNE

Tradycja związana z kulturą Zachodu ukazuje ważny problem determinacji polityki i samego życia społecznego naturą człowieka oraz wypływającymi z niej zasadami. Z tej racji można i należy sądzić, że wizja człowieka była i zawsze pozostanie zasadniczą podstawą dla formowania się istniejącego w życiu społecznym porządku. Będzie ona także kryterium oceny samego ładu społecznego i dokonującego się w jego ramach życia społecznego. Właściwe i integralne odczytanie natury człowieka stało się koniecznością dla samej polityki i formowania się ładu społecznego. Jasno zagadnienie to ukazał już Arystoteles w swych studiach zawartych w *Polityce*, gdzie wykazywał, że człowiek z racji swej rozumnej, wolnej i zarazem społecznej natury domaga się właściwego ładu życia społecznego. Ład ten nie tylko musi afirmować naturalne dla człowieka kręgi jego życia (rodzinę, gminę i państwo), naturalne ludzkie inklinacje, ale także pewne sposoby odnoszenia się do człowieka, które kryją się za różnymi formami przyjaźni. Ma on także umożliwić realizację właściwego celu całego życia społecznego, jakim jest budowanie doskonałości człowieka, opartej na dobrym życiu. Gdy w kulturze Zachodu dojdzie do pogłębienia rozumienia natury ludzkiej oraz jej odczytania w kategoriach bytu osobowego – ład życia społecznego stanie przed ważnym pytaniem o to, jak właściwie go zorganizować, aby osoba ludzka mogła nie tylko się doskonalić, ale osiągnąć właściwy dla siebie ostateczny cel, jakim jest życie w jedności z Absolutem.

Niestety, kryzys poznania, jaki zapanował w kulturze Zachodu za sprawą nominalizmu, nie tylko przyczynił się do pojawienia się szeregu redukcjonistycznych wizji człowieka, ale także zainspirował do tworzenia życia społecznego, które ma swój ideowy wzór i cel nie w naturze człowieka, lecz w pewnych ideach, co sprawiło, że polityka w wielu przypadkach stała się narzędziem ideologii, zaś samo życie społeczne człowieka zostało poddane próbom utopizacji.

W tym kontekście rzyzuje się istotne zadanie realistycznej filozofii klasycznej nie tylko jako środka przewyżniającego ideologizację i utopizację życia społecznego, ale przede wszystkim jako typu poznania odsłaniającego prawdę o człowieku konieczną dla tworzenia i funkcjonowania życia społecznego na miarę natury ludzkiej i jej przeznaczenia.

Prof. dr hab. Henryk KIEREŚ

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
Katedra Filozofii Sztuki

PROBLEM NATURY A TEORIE SZTUKI

Sztuka i natura spotykają się na gruncie pytania: dlaczego sztuka? Pytanie to wchodzi w zakres teorii sztuki, a domaga się ono wyjaśnienia problemu racji bytu sztuki, czyli jej przyczyny celowej. Najstarsza i komentowana do dziś teza głosi, że sztuka naśladuje naturę (*technē mimētai ten physin*). Teza ta domaga się wyjaśnienia, czym jest natura oraz na czym polega naśladowanie natury w sztuce. W wykładzie wyjaśnia się te kwestie, a także wykazuje się, że błędne ujęcia problemu natury, ujęcia wyrosłe z tradycji idealizmu i jego pseudofilozofii, prowadzą do redukcjonizmu w teorii sztuki.

NATURA LUDZKA JAKO KRYTERIUM MORALNOŚCI

Problem natury ludzkiej jako kryterium moralności jest pochodną rozumienia relacji zachodzącej między osobą a naturą. Źródłowe poznanie tej relacji dokonuje się na gruncie doświadczenia moralnego. Doświadczenie to informuje przede wszystkim o godności osoby ludzkiej, czyli o jej „inaczej” i „wyżej” w stosunku do wszystkich bytów „światowych”. Bezpośrednie poznanie godności polega na – wpisanym weń – ujęciu powinności afirmowania osoby dla niej samej. Doświadczenie osoby ma zawsze charakter normatywny. Nie ma bowiem doświadczenia osoby bez doświadczenia jej godności. Osobowa godność jest zatem normą moralności, czyli źródłem moralnej, tzn. kategorycznej powinności, oraz kryterium wartości ludzkiego postępowania. Stwierdzenie powyższe nie wyczerpuje jednak całej prawdy o strukturze doświadczenia osoby. Poznanie osobowej godności dokonuje się bowiem wraz z całą strukturą bytową człowieka. Struktura ta to nic innego jak natura ludzka. Naturę tę ujmujemy poprzez doświadczenie cech empirycznych człowieka oraz jego rozmaitych uwarunkowań sytuacyjnych. To natura ludzka jest źródłem **ludzkiego** charakteru działania **osoby** ludzkiej.

Doświadczenie mówi nam więc o „wtopieniu” natury w ludzką osobę. Jeżeli zatem osobowa godność stanowi normę moralności, to natura ludzka - z racji osobowej godności jej nosiciela - ma charakter normatywny, to znaczy jawi się jako „zadana” do afirmacji. Natura partycypuje w tej normatywnej godności osoby. Afirmacja godności osoby dokonywać się może jedynie poprzez afirmację jej natury. Ona stanowi jedyne miejsce „dostępu” do osoby. Dlatego natura stanowi jedyny, racjonalny i obiektywny zarazem drogowskaz naszego działania.

W naturę jako fundującą więc osobową godność wpisane są pewne dynamizmy, które etyka klasyczna nazywa naturalnymi inklinacjami. Inklinacje te wskazują na pewne dobra, bez których respektowania nie ma autentycznej afirmacji osoby. Tymi dobrami są: biologiczne życie (dobro fundamentalne), miłość, wyrażającą się poprzez strukturę płciową (dobro specyficzne) oraz rozumna wolność, spełniająca się w poznaniu prawdy i tworzeniu wspólnot. Natura i przenikające ją inklinacje wyznaczają obiektywny charakter dóbr (*ordo bonorum*), stanowiący podstawę norm moralnych (*ordo caritatis*). Normy te stoją na straży takich dóbr dla osoby, bez respektowania których nie ma afirmacji jej osobowej godności. W interpretacji natury ludzkiej trzeba wykluczyć, z jednej strony biologizm, polegający na redukowaniu moralnej powinności do dynamizmów biologicznych, z drugiej zaś kreatywnizm, odmawiający jakiegokolwiek moralnego znaczenia tym dynamizmom. To, co biologiczne w człowieku, trzeba stale odnosić do osobowej godności i tego, przez co osoba się spełnia jako osoba, czyli rozumnej wolności. Natura ludzka wiąże człowieka moralnie, czyli jest kryterium moralności, ale poprzez „personalistyczne” zapośredniczenie.

Sekcja IV. NATURA LUDZKA A BIOLOGIA (CIELESNOŚĆ)

Ks. dr hab. Dariusz OKO
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II
Katedra Filozofii Poznania

NATURA LUDZKA A IDEOLOGIA GENDER

Ideologia gender jest typowym produktem rozumu ateistycznego, którego fundamentalny błąd - negacja Boga - musi prowadzić do kolejnych błędów prawie na każdym etapie rozumowania i egzystencji. Skoro nie ma Boga, to nie ma też zobowiązującej nas natury i jej praw, jak u Sartre'a jesteśmy jedynie egzystencją, której esencję sami musimy określić. Dotyczy to także (albo szczególnie) naszej płciowości, która jest uwarunkowana nie tyle biologią, co kulturą. Kobietami i mężczyznami nie rodzimy się, ale stajemy się nimi w procesie socjalizacji. Podobnie, jak w marksizmie, gdzie „byt kształtował świadomość” tutaj „kultura kształtuje świadomość”. Dlatego genderyści są jak marksiści - jak tamci sądzą, że dowolnie mogą kształtować społeczeństwo według swoich projektów, tak ci sądzą, że dowolnie mogą kształtować płciowość człowieka według swoich pragnień. Całemu społeczeństwu chcą narzucić swoje idee poprzez program „edukacji”, a raczej „deprawacji” seksualnej. Stanowi to śmiertelne zagrożenie dla naszej cywilizacji, bo jest sprzeczne z naturą człowieka, fundamentalnie zaburza proces wychowania i kształtowania się człowieczeństwa, a zatem także rodziny i całego społeczeństwa.

INGERENCJE W NATURĘ LUDZKĄ: ULEPSZANIE CZY POGARSZANIE NATURY?

Mając do dyspozycji nowoczesne środki biotechnologiczne zastanawiamy się czy można nimi ingerować w naturę ludzką; czy taka ingerencja przyniesie pożytek czy raczej szkodę. By odpowiedzieć na te pytania należy ustalić, jak rozumiemy naturę ludzką: czy jest to pojęcie natury funkcjonujące w ramach filozofii nowożytnej związanej z rozwojem nauk przyrodniczych, w ramach których dzisiaj pojawiają się pomysły ingerencji w ludzkie jestestwo, czy też chodzi nam raczej o pojęcie z filozofii klasycznej, która będzie określać człowieka jako byt osobowy, który stanowi jedność elementu materialnego i duchowego (*animal rationale*). Można słusznie założyć, że nowożytne pojęcie natury będzie raczej „sprzyjało” ingerencjom w tę naturę. Z czym natomiast będziemy mieli do czynienia w przypadku takich ingerencji, jeśli naturę ludzką określimy w sposób klasyczny? Wtedy pytanie dotyczy zmiany albo samej osoby, albo jej elementu materialnego (biologicznego), albo duchowego (racjonalnego), co przy jedności obu elementów w człowieku jest możliwe. Dlatego należy zwrócić uwagę na funkcjonujące w ramach współczesnej biotechnologii propozycje ingerencji na człowieku, zapytać o ich skuteczność (możliwość osiągnięcia zamierzonych celów), o relacje tych zamierzeń do istotnych elementów natury ludzkiej (zwłaszcza do ludzkiej racjonalności) i o ich wymiar etyczny, który będzie wskazywał na dobro i zło poszczególnych projektów, co ma już bezpośredni związek z określeniem czy ich realizacja byłaby czymś „lepszym” lub „gorszym” dla człowieka i jego natury.

Dr Justyna HERDA
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
Katedra Filozofii Biologii

NATURA LUDZKA A EWOLUCJA

Podjęcie ewolucyjne staje się dziś paradygmatem uprawiania nauk przyrodniczych, w szczególności biologii. T. Dobzhansky stwierdził, że nie da się zrozumieć biologii bez teorii ewolucji. Kolejne dane pojawiające się w różnych obszarach przyrodoznawstwa wydają się potwierdzać darwinowską koncepcję przyrody, w której człowiek jako *Homo sapiens* staje się jednym z wielu gatunków zwierząt.

Prezentowana problematyka natury ludzkiej w kontekście ewolucji wpisuje się w obszerną debatę dotyczącą początków człowieka i jego miejsca w świecie przyrody. Można tu wskazać szerokie spektrum stanowisk począwszy od materialistycznego ewolucjonizmu poprzez bardziej umiarkowane stanowiska aż do koncepcji kreacjonistycznych, negujących ewolucję i traktujących podjęcie ewolucyjne jako swoistą ideologię.

Debata ta ma fundamentalne znaczenie oraz niebagatelne implikacje światopoglądowe. Zależnie od przyjętego stanowiska będą formułowane inne odpowiedzi na istotne i zasadnicze pytania takie, jak: kim jest człowiek? Czy istnieje dusza? Jak powinno być zorganizowane społeczeństwo? Jakim przemianom można poddawać człowieka? Czy człowiekowi przysługują szczególne prawa? Czy człowiek różni się istotowo od zwierząt?

W niniejszym referacie zaprezentowane zostaną możliwości i ograniczenia, a także społeczne konsekwencje przyjęcia wybranych teorii ewolucyjnego pochodzenia człowieka.

Dr hab. Grzegorz HOŁUB SDB
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II
Katedra Bioetyki

CZY BIOETYKA POTRZEBUJE NATURY LUDZKIEJ?

We współczesnej bioetyce pojęcie natury nie jest przywoływane zbyt często, a ma się nawet wrażenie, że wielu bioetyków wyraźnie od niego stroni. Ci, którzy się nim posługują pojmują naturę ludzką naturalistycznie; ci natomiast, którzy je całkowicie pomijają, są przekonani, że analizy etyczne można prowadzić bez odwoływania się do pytań o podstawową strukturę człowieka. Efektem tego jest swoisty redukcjonizm i odmawianie praw moralnych ludzkiemu istnieniu, szczególnie w granicznych momentach, jakim jest jego powstawanie i obumieranie. Powrót do myślenia przez pryzmat natury ludzkiej jest szansą,

aby lepiej zrozumieć czym jest istnienie ludzkie, bez względu na etapy rozwojowe czy stany chorobowe. Jeśli uznamy, że wczesny embrion posiada już istotę człowieczeństwa, to nawet kiedy ujawnia się ona w znikomym stopniu, mamy podstawy, aby sformułować mocne prawa moralne, a szczególnie ochronę prawa do życia. Podobnie jest u końca ludzkiego życia: człowiek z demencją starczą na skutek procesów chorobowych nie stał się istotą pozaludzką. Nadal przynależy do ludzkiej rodziny, choć na zewnątrz nie przejawia tego wszystkiego, co typowe dla zdrowej i dojrzałej jednostki. Człowieczeństwo osłabione czy upośledzone nie jest jednak podstawą do odmówienia mu prawa do życia i należącego poszanowania.

Część III. W OBRONIE NATURY LUDZKIEJ

Prof. dr hab. Tadeusz BIESAGA SDB
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Katedra Bioetyki

GODNOŚĆ OSOBY LUDZKIEJ A NORMY ETYCZNE

W referacie przedstawi się cztery źródła i cztery pojęcia godności osoby ludzkiej. Opiszemy (1) godność ontyczną, którą posiadamy wraz z zaistnieniem; (2) godność aktualnie świadomego podmiotu, która posiada człowiek aktualnie dokonujący aktów świadomej odpowiedzialności za siebie; (3) godność nabytą, albo moralną, którą nabywamy wraz z rozwojem swojej osobowości moralnej oraz (4) godność jako dar społeczeństwa i Boga, która nie tylko uwzględnia naturalne i nabyte walory danej osoby, ale może być też darem niezasłużonym, darmo danym, który nadaje jednak pewien autorytet obdarowanemu i stawia mu nowe obowiązki moralne.

Referat nie tyle skupi się na pokazaniu związków wszystkich pozostałych godności osoby ludzkiej z godnością ontyczną, ale na uporządkowaniu uprawnień etycznych związanych z każdym typem godności. Zwróci uwagę, że niektóre nurty filozoficzne, na terenie argumentacji etycznej, posługują się jedynie godnością aktualnie świadomego podmiotu, wykluczając wielu ludzi z grona osób, którzy tego kryterium nie spełniają, i w ten sposób podważają ich prawo do życia. Referat ujawni założenia filozoficzne tych nurtów, które posługując się ciasną epistemologią i naturalistyczną metafizyką oraz deskryptywną funkcjonalistyczną teorią osoby, dyskryminują te osoby ludzkie, które nie spełniające kryterium aktualnej, świadomej odpowiedzialności za siebie i swoje interesy. Przeciw tym tendencjom, autor referatu staje na stanowisku, że prawo do życia jest niezależne od tego, czy człowiek aktualnie dokonuje czy nie aktów świadomych, gdyż wyrasta ono z godności ontycznej, z tego, że posiada on od początku, w czasie prenatalnym, dzieciństwa, młodości, starości, jak również w czasie ciężkich neurologicznych czy psychicznych schorzeń, naturę racjonalną, czyli osobową.

Prof. dr hab. Piotr JAROSZYŃSKI
Katolicki Uniwersytet Jana Pawła II
Katedra Filozofii Kultury

OBRONA NATURY LUDZKIEJ OCHRONĄ HUMANISTYCZNEJ KULTURY

Wyrażenie „kultura humanistyczna” jest w sensie ścisłym wyrażeniem redundantnym. Kultura musi być humanistyczna, aby była kulturą, ponieważ klasyczne rozumienie kultury w momencie, kiedy zostaje oderwane od kontekstu ściśle rolniczego (*agri-cultura*), zwraca się w kierunku człowieka: *cultura animi*, uprawa ludzkiej duszy (Cyceron). A ponieważ słowo *humanus* dotyczy właśnie tego, co ludzkie, zaś humanistyka to studia poświęcone ludzkiej kulturze, więc nic dziwnego, że kultura humanistyczna to nic innego niż właśnie mocniejsze zaakcentowania podstawowego sensu słowa „kultura”. Ale ta redundancja ma swoje powody, ponieważ współcześnie słowo „kultura” tak daleko odbiegło od znaczenia źródłowego, że obejmuje również antykulturę, a więc to, co jest skierowane przeciwko człowiekowi. W tym stanie rzeczy należy wskazać na taki punkt odniesienia, który pozwoli na to, aby kultura była humanistyczna, a nie anty-humanistyczna. Takim obiektywnym punktem odniesienia jest natura ludzka.