

## O metafizycznym fundamentalizmie

*Włodzimierz Galewicz*

Spór toczy się o to, czy sądy etyczne – a zwłaszcza te z nich, które wkraczają na owo najgęściej zaminowane pole współczesnej etyki szczegółowej, jakim jest bioetyka – mogą być oparte na metafizyce. Inaczej mówiąc: czy takie lub inne tezy metafizyczne mogą stanowić (nie tylko psychologiczną, lecz także epistemologiczną) podstawę dla pewnych sądów etycznych, a jeżeli tak, to dla jakich? Pogląd, który odpowiada na to pytanie twierdząco, tzn. (świadomie lub implicite) uznaje możliwość metafizycznego uzasadnienia przynajmniej niektórych sądów etycznych, będę nazywał metafizycznym fundamentalizmem w etyce albo po prostu *metafizycznym fundamentalizmem*.

Metafizyczny fundamentalizm występuje w dwóch wersjach: umiarkowanej i skrajnej. Odróżnia je od siebie mniejszy albo większy zakres kompetencji, przypisywanych metafizycznym teoriom w stosunku do przedteoretycznych, a w każdym razie przedmetafizycznych ustaleń etyki, czyli w odniesieniu do *intuicji etycznych*. Umiarkowany fundamentalista przyjmuje jedynie, że za pomocą racji metafizycznych można jak gdyby dodatkowo wzmacniać czy też wspierać te sądy etyczne, za którymi przemawiają już pewne niezależne racje intuicyjne, co ma największe znaczenie w przypadkach, gdy nasze etyczne intuicje popadają w konflikt, zderzają się z sobą. (Do takiego stanowiska zdaje się przychylić prof. Barbara Chyrowicz w swym tekście wprowadzającym, gdy sugeruje, że metafizyczny fundament jest nieodzowny dla bioetyki, w której pojawiają się „pytania o ostateczne racje przyjmowanych rozwiązań”.) Skrajny fundamentalista natomiast posuwa się dalej: metafizyczne teorie mogą jego zdaniem służyć – a nawet powinny być wykorzystywane – nie tylko do *ugruntowania* naszych intuicji etycznych, lecz także do ich *zrewidowania*, poddania ich radykalnej kontroli, w wyniku której przynajmniej część z nich wypada odrzucić lub zmienić na inne.

Skrajny fundamentalista to nie postać z bajki. Aby pokazać, że spotykamy się z nim nie tak znowu rzadko w naszym życiu społecznym, posłużmy się pewnym *niewyszukanym* przykładem. Przypuśćmy, że pewna uboga żona alkoholika, będąca już matką trojga dzieci, zmuszona przez swojego męża do stosunku po raz czwarty zachodzi w ciążę. Do tego przyjmijmy jeszcze na dobitkę, że kolejna ciąża, jeżeli nie zostanie przerwana, może zrujnować zdrowie skądinąd schorowanej kobiety, np. kosztować ją utratę wzroku. Praktyczny problem oczywiście w tym, czy ta niechciana i niezawiniona, a przy tym niebezpieczna ciąża *może* zostać przerwana – czy w tych szczególnych, lecz nie tak znowu rzadko splatających się okolicznościach kobieta ma moralne prawo ją przerwać. Zwolennik krańcowo konserwatywnego stanowiska w kwestii moralnej dopuszczalności aborcji powie na to – i będzie zmuszony powiedzieć – że nie ma: że nawet w takich tragicznych warunkach aborcja nie jest moralnie godziwa i nie powinna zostać dokonana. Tym zaś, co zmusi go do takiej odpowiedzi, będzie najczęściej pewna szczególna mieszanka poglądów, doksyeczna mikstura, w skład której wejdą pewne komponenty etyczne, ingrediencje metafizyczne, ale także (mniej lub bardziej świadomie wyznawane) przesłanki metaetyczne, a wśród nich właśnie teza metafizycznego fundamentalizmu.

Nieprzejednany przeciwnik aborcji będzie bowiem rozumował:

(C) istota ludzka od chwili poczęcia jest osobą; (D) każda osoba ma prawo do życia; (E) odebranie życia niewinnej istocie, mającej prawo do życia, jest moralnie niedopuszczalnym zabójstwem, którego nie usprawiedliwia nawet to, że dokonuje się go dla ratowania życia lub zdrowia innej niewinnej osoby; a zatem (F) przerwanie ciąży jest w każdym wypadku i w każdej jej fazie niczym nieusprawiedliwionym zabójstwem.

Zarysowane rozumienie trudno kwestionować, jeżeli tylko zgodzimy się na jego przesłankę (C), tj. na osobowość każdej istoty ludzkiej od chwili poczęcia. Jaka jednak naturę ma ta wyjściowa przesłanka? Ogólnie biorąc jest dosyć jasne, że stanowi ona swoistą tezę metafizyczną, opartą z jednej strony na określonej definicji osoby, z drugiej zaś na pewnej innej, jeszcze bardziej fundamentalnej

przesłance metafizycznej. W szczególach jednak to jej metafizyczne uzasadnienie może przedstawiać się różnie.

Jeden jej obrońca będzie więc argumentował:

(A1) istota ludzka od chwili poczęcia jest obdarzona rozumną duszą; (B1) istota obdarzona rozumną duszą jest osobą, a zatem (C) istotę ludzką od samego początku należy traktować jako osobę.

Inny zwolennik tej samej („personalistycznej”) tezy, nastawiony być może nieufnie do bytów „duchowych”, będzie ją wolał wywodzić z przesłanek:

(A2) istota ludzka od chwili poczęcia jest potencjalnie istotą rozumną oraz (B2) istotę, która jest potencjalnie (lub aktualnie) istotą rozumną, należy uznać za osobę.

Ktoś jeszcze inny, pragnąc uniknąć nieco ryzykownego odwoływania się do rozumności, będzie może próbował wywodu:

(A3) istota ludzka od chwili poczęcia należy do gatunku *homo sapiens*; (B3) każda istota należąca do gatunku *homo sapiens* jest osobą; a zatem...

Warto zauważyć, że chociaż każde z wyróżnionych uzasadnień opiera się na pewnej metafizyce, nie musi to być wcale metafizyka religijna czy też teistyczna. Pojęcie rozumnej duszy historycznie biorąc wiąże się wprawdzie dość silnie z teizmem, ale pojęcie „potencjalnej istoty rozumnej” nie jest z nim koniecznie związane – może być uznawane także przez materialistę. Tymczasem obydwa pojęcia – podobnie jak same tezy (A1) i (A2), w których one występują – należą niewątpliwie do pewnej szczególnej, opisowej metafizyki. Oprócz tych tez opisowych metafizyczny fundament sądów etycznych może jednak zawierać również tezy normatywne. Jako „metafizyczne” określa się bowiem twierdzenia wykraczające poza (zwykle) doświadczenie, którym może być nie tylko zwykłe doświadczenie bytu, lecz także zwykłe doświadczenie wartości lub powinności. Taką normatywną tezą metafizyczną jest np. teza (B3) w ostatnim z podanych wnioskowań. Kategoria osoby, która występuje w tej tezie, ma bowiem sens

wyraźnie normatywny: osoba ma być przecież istotą, której należy się prawo do życia. Tymczasem twierdzenie, które przypisuje prawo do życia bez wyjątku wszystkim członkom naszego gatunku, czy urzeczywistniają oni jego normalne właściwości czy nie, zauważalnie wybiega poza nasze zwykłe doświadczenie wartości – poza nasze intuicje etyczne. Jeśli zatem ma ono w ogóle jakąś podstawę, to zapożycza ją z normatywnej metafizyki, mimo iż występujące w nim opisowe pojęcie „istoty należącej do gatunku *homo sapiens*” jest pojęciem empirycznym, nie metafizycznym.

Sam jednak fakt, że kluczowa przesłanka (C) – nazwijmy ją krótko *tezą o prenatalnej osobowości* – wspiera się na takim lub innym fundamencie metafizycznym, nie dyskwalifikuje jeszcze rzecz jasna tej tezy. Nie przesądza on nawet, że posługiwanie się tą przesłanką wiąże się ze stanowiskiem skrajnego fundamentalizmu. Wszystko jeszcze zależy od tego, *jak* się nią posługujemy, jakiego typu normy próbujemy z niej wywieść. Jeżeli są to normatywne sądy oparte na niezależnych intuicjach etycznych, które przez odwołanie się do racji metafizycznych usiłuje się jedynie pogłębić lub „ostatecznie uzasadnić”, wówczas mamy do czynienia najwyżej z fundamentalizmem określonym wcześniej jako umiarkowany. Czy jednak coś takiego faktycznie zachodzi w naszym „niewyszukanym przykładzie”? Czy zatem odsuwając na bok wszelkie kategorie metafizyczne – „rozumną duszę”, „potencjalną istotę rozumną” – zachowujemy jeszcze jakieś niezależne racje, które by usprawiedliwiały lub nawet moralnie wymuszały poświęcenie zdrowia kobiety dla podtrzymania życia rozwijającego się w jej łonie wczesnego zarodka? Rozglądam się bardzo uważnie, ale nie znajduję takich intuicji; widzę natomiast racje przeciwne: doświadczenie etyczne przekonuje nas, że należy chronić zdrowie i życie kobiety, która nie tylko „może” albo „ma szansę” się stać, ale już *jest* ludzką osobą.

Tak zatem ktoś, kto opierając się na metafizycznej tezie o prenatalnej osobowości wyznaje i głosi bezwarunkowy zakaz najwcześniejszej nawet aborcji, stoi tym samym na stanowisku skrajnego fundamentalizmu metafizycznego. I jemu jednak trudno jeszcze cokolwiek zarzucić, dopóki głosi i wyznaje ten zakaz w należyty sposób, w odpowiedniej „modalności”. Sądy metafizyczne – wbrew

ich najbardziej zażartym krytykom – nie muszą być ani bezsensowne, ani bezpodstawne. Trudno jednak nie zgodzić się na to, że nie są one nigdy obiektywnie pewne, że w ich naturze tkwi zawsze coś ryzykownego, problematycznego. Zdając sobie sprawę z obiektywnej problematyczności pewnych naszych sądów, nie musimy jeszcze koniecznie nadawać im formy subiektywnie problematycznej, poprzedzać ich funktorami „być może”, „zapewne” lub „prawdopodobnie”. Możemy je również zewnętrze wyznawać – a także wewnętrznie uznać – w postaci subiektywnie kategorycznej, modalnie nieosłabionej. Postępując w ten sposób powinniśmy wszakże zdawać sobie sprawę, że nasza kategoryczna afirmacja takich sądów jest decyzją wiary – czy to religijnej, czy niereligijnej. Jako taką możemy ją podejmować zawsze tylko na własne ryzyko i nie mamy prawa narzucać jej drugim. Metafizycznie wzmocnione, a intuicyjnie słabe twierdzenia etyki nie mogą więc pretendować do powszechnej mocy obowiązującej, charakterystycznej dla przepisów prawnych.