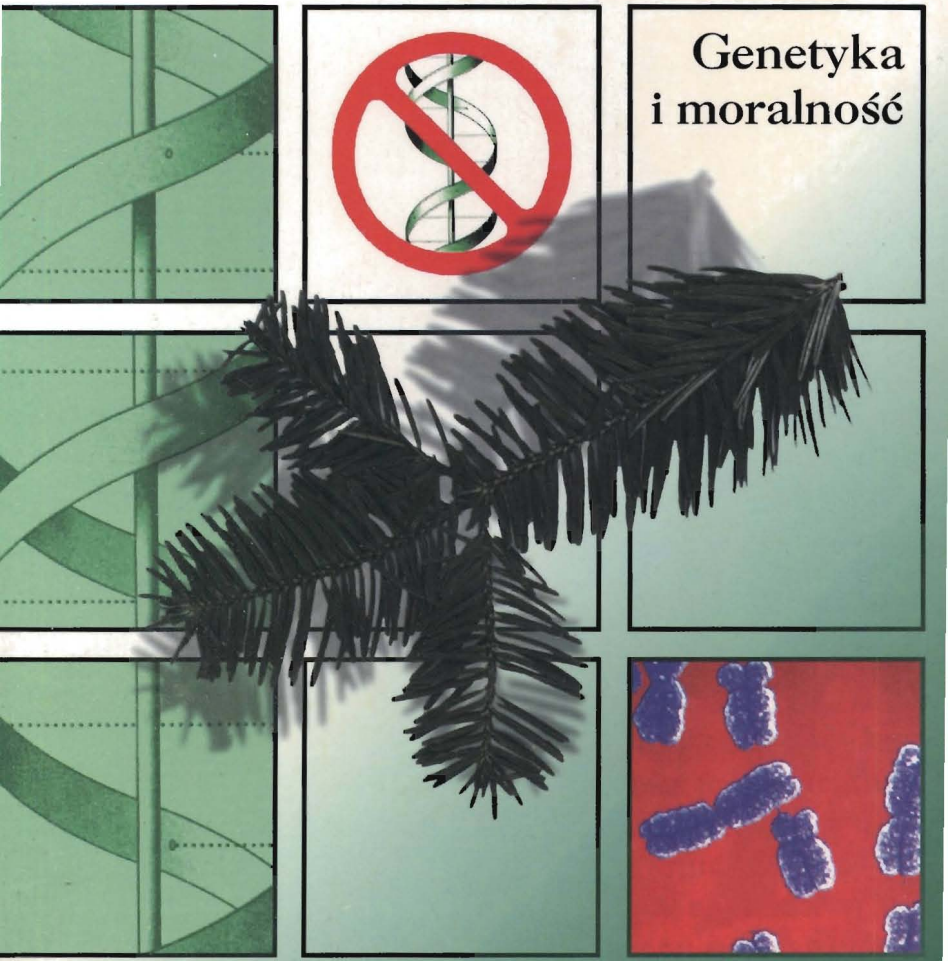
ZNAK

MIESIĘCZNIK

ok XLVIII

Kraków GRUDZIEŃ (12) 1996

499



Genetyka i moralność

CYTAT NUMERU:

W centrum etyki odpowiedzialności i dialogu o etycznej akceptacji
czy odrzuceniu technologii genetycznej
powinien stać respekt dla godności człowieka
(a w szerszym znaczeniu wartości życia w jego całości).
Zasada godności człowieka mówi,
że każdy człowiek powinien być szanowany dla samego siebie,
dla tego, czym jest, niezależnie od tego,
ile umie, ile czyni, ile posiada.
Godność człowieka odzwierciedla zatem nie funkcje człowieka,
ale wynika bezpośrednio z jego czystej egzystencji.
Może ona być uszkodzona, słaba, niepożyteczna, odstręczająca,
ale pozostaje to bez wpływu na godność ludzką.

Erwin Bischofberger,
Biologia jako pogląd na życie

ZESPÓŁ

Halina Bortnowska, Tomasz Fiałkowski, Tadeusz Gadacz, Stanisław Grygiel, ks. Michał Heller, Wacław Hryniewicz OMI, ks. Jan Kracik, Marek Skwarnicki, Stanisław Stomma, Władysław Stróżewski, Stefan Swieżawski, ks. Józef Tischner, Jerzy Turowicz, ks. Tomasz Węcławski, Stefan Wilkanowicz, Jacek Woźniakowski

REDAKCJA

Jarosław Gowin (redaktor naczelny), Jan Andrzej Kłoczowski OP, Karol Tarnowski, Łukasz Tischner (p.o. sekretarza redakcji), Stefan Wilkanowicz (przewodniczący Fundacji Kultury Chrześcijańskiej ZNAK), Elżbieta Wolicka, Henryk Woźniakowski, Dorota Zańko

Projekt okładki i opracowanie graficzne Joanna i Janusz Wysoccy

adres redakcji i administracji

30–105 Kraków, Kościuszki 37, I piętro, tel. 21 89 20, fax 21 98 14
Materiałów nie zamówionych nie odsyłamy

Numer wydany przy pomocy finansowej Ministerstwa Kultury i Sztuki.

ZNAK
MIESIĘCZNIK

Kraków GRUDZIEŃ (12) 1996 **499**

TREŚĆ ZESZYTU:

3 *Od redakcji*

4 ***BIOLOGIA JAKO POGLĄD NA ŻYCIE*** ***Erwin Bischofberger***
tłum. Maria Zadencka

17 ***REWOLUCJA BIOMEDYCZNA – NADZIEJE I LĘKI*** ***Andrzej Paszewski***

25 ***LUDZKI GENOM – NADZIEJE I ZAGROŻENIA*** ***Jerzy Nowak***

44 ***KOMPLEKSY UCZNIÓW CZARNOKSIĘŻNIKA*** ***January Weiner***

50 ***DYLEMATY UCZNIA CZARNOKSIĘŻNIKA*** ***Barbara Chyrowicz SSpS***
ARGUMENTY „ZA" I „PRZECIW" INGEROWANIU W LUDZKI GENOTYP

63 ***EKSPERYMENTY BIOMEDYCZNE NA LUDZIACH*** ***Mariusz Biedrzycki***
PONURA PRZESZŁOŚĆ – JAKA PRZYSZŁOŚĆ?

70 ***NAUKI MEDYCZNE A OSOBA LUDZKA*** ***Maria Dąmbska***
WOBEC REWOLUCJI BIOMEDYCZNEJ

75 ***PIERWSZEŃSTWO ETYKI I BIOETYKI PRZED GENETYKĄ*** ***Kazimierz Kloskowski***

82 WOKÓŁ PASCALA
PASCAL A NIESKOŃCZONOŚĆ *Witold Marciszewski*

92 *PO OBU STRONACH DRZWI PASCALA* *Ewa Bieńkowska*

99 TEMATY I REFLEKSJE
WYSIEDLENIA DO REICHU *Jan Prokop*
PAMIĘĆ POLSKA I PAMIĘĆ NIEMIECKA

115 ZDARZENIA – KSIĄŻKI – LUDZIE
NIEPEWNY SUBSTYTUT *Jan Kiełbasa*

124 *POTĘGA NONSENSU* *Maria Mach*

128 *INTERPRETACYJNE rECOlekcje* *Michał Paweł Markowski*

136 *POJĘCIE LĘKU* *Aleksiej Fryszman*

142 *CUD BEZGRZESZNEJ ŚWIADOMOŚCI* *Jan Michalski*

148 *MICKIEWICZ I JEGO „ŻYCIE”* *Arkadiusz Bagłajewski*

152 *O KOMPONOWANIU FESTIWALU* *Roman Kowal*
JAZZ JAMBOREE '96

158 *GRY BARWNE KAPISTÓW* *Janusz Antos*

163 KRONIKI KRAKOWSKIE
PAŹDZIERNIK – LISTOPAD 1996 *Tadeusz Nyczek*

158 KWARTALNIKI, MIESIĘCZNIKI, TYGODNIKI...
TRYUMF I NIEDOLA CIAŁA *Wojciech Bonowicz*

175 *SUMMARY*

176 *SOMMAIRE*

Od redakcji

W najnowszym numerze powróciliśmy do pytań o przyszłość cywilizacji, która szczęśliwie wyzwolona od ideologii „nowego wspaniałego świata" w coraz znaczniejszym stopniu podlega ciśnieniu idei technologicznego postępu. To właśnie genetyka i – w szerszym ujęciu – biomedycyna są dziedzinami, w których w naszym stuleciu dokonała się prawdziwa rewolucja. Doświadczenia XX wieku nakazują wszakże sceptycznie spoglądać na scjentystyczny prometeizm, szczególnie wtedy, gdy naukowi entuzjaści wykorzystują w swych badaniach materiał ludzki. Nie sposób zapomnieć o nikczemnych eksperymentach z Oświęcimia i Dachau.

Nauka jednakże niczym Dr Jekyll i Mr Hyde niejedno ma imię, jej postęp zaś przynosi ze sobą wiele niewątpliwych dobrodziejstw: ogromną nadzieją napawa historia 4–letniej Ashanti De Silva – pierwszej osoby na świecie, która dzięki terapii genowej przestała cierpieć na dziedziczny zespół ciężkiego złożonego niedoboru odporności. Dlatego też, jak pisze Andrzej Paszewski, tej „rewolucji nie da się powstrzymać, ale nie oznacza to, że musi ona przebiegać całkiem żywiołowo. Jej rezultaty, jak każdy postęp w nauce, mogą być wykorzystywane do celów dobrych lub złych, a ocena tych celów zależy od formacji kulturowej społeczeństwa." To od społeczeństwa zależy, czy da się ono uwieść, jak pisze Erwin Bischofberger, „biologii jako poglądowi na życie" i czy myślenie o „samolubnym genie" i człowieku jako całkowicie zdeterminowanej, genetycznie zapisanej karcie zawładnie naszą wyobraźnią. Od przyszłych pokoleń zależy, czy zezwolą na stworzenie „cywilizacji selekcjonerskiej", która eliminować będzie jednostki genetycznie upośledzone. Przeciwstawiając się tym pokusom, Bischofberger przypomina o niezależnej od społecznego statusu, możliwości twórczych, słabości czy siły godności każdego człowieka, która winna być fundamentem wszelkiej działalności społecznej, w tym szczególnie naukowej. W przypadku praktyki biomedycznej uczonych obowiązuje respektująca ową godność etyka odpowiedzialności, pozostająca w ścisłym związku z ogromną mocą, którą dysponują.

Niewątpliwie dogodniejszą sytuację miał człowiek z Cro–Magnon, który, jak pisze January Weiner, „rozumiał" kamień w tym sensie, że „w oparciu o własne lub przekazane kulturowo doświadczenia potrafił przewidzieć wszystko, co się przy manipulowaniu kamieniem wydarzy". Nie „rozumiemy" bowiem świata technologii, który jest naszą codziennością, ale na szczęście współcześni czarnoksiężnicy–genetycy, znając skomplikowanie rzeczywistości, o wiele ostrożniej posługują się swymi różdżkami.

*

Z OKAZJI ŚWIĄT BOŻEGO NARODZENIA SERDECZNIE ŻYCZYMY, ABY Z PRZEŻYCIA NOCY WIGILIJNEJ NARODZIŁY SIĘ W NAS WSZYSTKICH MIŁOŚĆ I SIŁA ZDOLNE PRZEMIENIĆ ZIEMIĘ

Redakcja

BIOLOGIA JAKO POGLĄD NA ŻYCIE

Erwin Bischofberger

Wielu współczesnych przedstawicieli nauk przyrodniczych formułuje poglądy na świat i człowieka daleko wykraczając poza ramy ich metody naukowej. Lat temu kilkadziesiąt Jacques Monod, francuski biolog molekularny i laureat nagrody Nobla (1965), uznał, że życie, nawet życie ludzkie, powstaje z „prebiotycznej zawiesiny", z prostych połączeń związków organicznych, „samo z siebie". Człowiek to owoc ślepego zrządzenia losu, a nie boskiego aktu stworzenia. Jest wrzucony w świat i zdany na samego siebie w pustym i zimnym uniwersum, w którym na chrześcijańską wiarę w akt stworzenia nie ma już miejsca. James Watson z laboratorium Cold Spring Harbor pod Nowym Jorkiem podał swe wyznanie wiary w elegancko skrojonej formule: „Kiedyś wierzyliśmy, że nasz los zapisany jest w gwiazdach, dzisiaj wiemy, że wpisany jest w nasze geny." Kolega Watsona, biolog molekularny Hans Mohr uważa, że cała nasza wiedza o świecie i o nas samych, nasza umiejętność myślenia, podejmowania decyzji i działania wynika z naszych genów. Oto cząstki DNA mieszczące się w jądrze każdej z wielu miliardów komórek człowieka zawierają całą naszą zdolność poznawczą i są ostrzem wytyczającym drogę genetycznej ewolucji.

Pozycje ekspansywnej nauki przesuwane są coraz bardziej naprzód i używane jako platforma dla formułowania poglądów na świat i człowieka, których nie jest się już wcale w stanie motywować naukowo. Nauki o życiu zaczęły służyć za punkt wyjścia do tworzenia poglądu o życiu o cechach niemal fundamentalistycznych.

Ten silnie biologicznie zabarwiony sposób postrzegania świata

reprezentowany jest nie tylko przez wąską grupę kilku naukowców–entuzjastów. Przeciwnie, zdążył już posiąść szerokie rzesze zwolenników, szczególnie wśród służby zdrowia i w ruchu ekologicznym. Problem ten stał się na tyle ważny, że pojawiły się oficjalne deklaracje instytucji państwowych o ryzyku, jakie niesie ze sobą biologiczny sposób widzenia świata dla światopoglądu personalistycznego. Biologiczna perspektywa utożsamia człowieka z jego funkcjami, jego sprawnościami, a nie widzi w nim osoby – godnej respektu niezależnie od jakości tych funkcji i poziomu sprawności. Powstaje pytanie, jakie dokładnie znaczenie nadajemy tu wyrażeniu „biologiczny sposób postrzegania świata". Aby ograniczyć i sprecyzować jego treść, posłużyć się można jego pewnymi konkretnymi elementami czy modelami. Wybieram tu cztery modele: genetyczny, ewolucyjny, ekologiczny i medyczny, by pokrótce je przedstawić, zaopatrując w kilka uwag krytycznych i podsumowującą ocenę.

Model genetyczny

Pół wieku temu, w roku 1944, odkryto, że cząsteczka DNA jest nośnikiem informacji genetycznej. Dziewięć lat później dwóch młodych naukowców, wspomniany tu już James Watson i Francis Crick, mogło opisać strukturę nośnika informacji genetycznej człowieka: podwójnie skręconej spiralnej drabinki zwiniętej w jądrze każdej komórki. W ten sposób przyspieszyli rozwój trwającej w biologii rewolucji, rozpoczętej jeszcze w drugiej połowie XIX wieku, kiedy Gregor Mendel odkrył prawa dziedziczenia, a Charles Darwin poczynił dokładne obserwacje i wyciągnął śmiałe wnioski dotyczące mechanizmów kierujących rozwojem procesów życiowych.

Odkrycie tajemnic jąder komórkowych wzbudziło wiele nowych oczekiwań: w oparciu o biologię pragnie się już nie tylko opisać i zrozumieć życie, ale też zmieniać jego reguły i warunki. Któż bowiem nie marzy o czasach, kiedy leczone będą choroby powodowane defektami genetycznymi? Oczywiście jeszcze nam do tego stopnia umiejętności daleko, ale sztuka biologicznej inżynierii sprawiła, że z DNA obchodzić się już można jak ze zwykłą cząsteczką chemiczną, którą, wedle potrzeby, da się rozszczepić, rozłożyć na części, odtworzyć w innej kombinacji.

Oczekiwać jednak należy znacznie większych osiągnięć. Po wielu latach przygotowań, 1 października 1990 zainaugurowano tzw. projekt HUGO (HUman Genome project Organization), który ma zrekonstruować i opisać całość informacji genetycznej człowieka, ukrytej dotąd w tajemniczych genowych kryjówkach. Rośnie zatem ryzyko, że

biologia jako nauka coraz bardziej będzie redukować człowieka do czysto biochemicznego organizmu. Noblista Walter Gilbert, który sam aktywnie bierze udział w pracach projektu HUGO, przekonany jest, że projekt ten nie tylko da możliwość zrozumienia genetycznych ram życia ludzkiego. Projekt pozwoli człowiekowi zrozumieć siebie samego. Model genetyczny dostarcza zatem biologicznemu poglądowi na człowieka podstawy ideologicznej.

Model ewolucyjny

Przetrwanie życia zależy od zachowania ciągłości i od różnorodności. Ciągłość, nieprzerwana tkanina życia, zabezpieczona jest przez reprodukcję: z generacji na generację przekazuje się informację zawartą w DNA. Ciągłość ta zagrożona jest jednak, jeśli nie może rozwinąć się w różnorodność i bogactwo form takie, jakie znajdujemy wśród roślin, prostych mikroorganizmów czy organizmów wyższych. Podczas długiej genetycznej podróży w czasie zachodzą mianowicie mutacje, zmiany w genetycznym programie, które zależne są od różnorodności i które z kolei same ją tworzą. Gdyby nie było różnorodności, życie byłoby niezwykle kruche i łatwe do zniszczenia. Im mniejsze zróżnicowanie, tym mniej trwałe życie.

Różnorodność i bogactwo form w przyrodzie jest wynikiem zmian często skokowych, zachodzących w wyniku nagłych mutacji. Możliwe jest to dzięki stale powstającym nowym kombinacjom genów, które sprawdzają się lub nie w różnych, danych środowiskach. Na tym wzajemnym oddziaływaniu i tym uporczywym dążeniu do przeżycia polega dobór naturalny.

Model ewolucyjny niesie dwa podstawowe niebezpieczeństwa. Po pierwsze, tendencję do podkreślania sprawności człowieka. Człowiek pojawia się tu jako zwieńczenie ewolucji, korona stworzenia: upoważniony do sprawowania władzy – która tak łatwo zmienia się w tyranię strachu – nad pozostałymi żywymi organizmami. Po drugie, byli i są w dalszym ciągu tacy, którym wydaje się, że model ewolucyjny nadaje się do tłumaczenia zjawisk rozwoju społecznego. Jednostki, które się wybijają, robią to mocą dziedziczonych zdolności, podczas gdy ludzie z marginesu, bez środków i sił do życia, są źle genetycznie wyposażeni. W modelu rozwoju biologicznego to siła genetyczna i zdolność przystosowawcza (*survival of the fittest*) decydują o przekazywaniu cech dziedzicznych: od form życia najprostszych do najbardziej kompleksowych, od rośliny do zwierzęcia, od człowieka do nadczłowieka.

Oba niebezpieczeństwa związane z modelem ewolucyjnym mogą zmienić się w śmiertelne zagrożenie, jeśli nie wyzwoli się myślenia

w jego ramach z czysto biologicznego trybu uzasadniania, w którym najważniejszym argumentem jest genetyczna zdolność przystosowawcza.

To w ramach modelu ewolucyjnego widać, jak wielką siłę może posiadać i jak niebezpieczny być może model genetyczny.

Model ekologiczny

Przy całej różnorodności życia, która decyduje o jego zdolności do rozwoju, rozmaite jego formy włączone są w związek wzajemnej zależności, system ekologiczny. Jeśli model ewolucyjny jest ujęciem z perspektywy czasowej, model ekologiczny skupia się na perspektywie przestrzennej. W modelu ekologicznym wszystkim, co żyje, kierują te same prawa biochemiczne. Reguły przemiany materii w komórce roślinnej czy w bakterii mają tę samą ważność dla komórki ludzkiej. Kod DNA pośredniczy w przekazywaniu uniwersalnej informacji kierowanej do każdej formy życia, we wszystkich czasach. Podstawowe elementy powtarzają się we wszystkim, co żyje. Także człowiek włączony jest w ten uniwersalny związek i od niego zależny. Nie może go naruszyć, jeśli nie chce pogrzebać swego istnienia.

Z pomocą modelu ekologicznego próbowano uzasadnić jednakową wartość człowieka i zwierzęcia. Podstawowe elementy budowy organizmu dzieli człowiek ze wszystkim, co żyje.

Jest częścią systemu, zwartej tkaniny życia – a więc nie jest w żaden sposób ponad nią wywyższony. Kategorycznym imperatywem jest tu zaszeregowanie – nie zwierzchnictwo, pokora – nie panowanie. W jaki sposób jednak człowiek może uwolnić się od dylematu etycznego, niemożliwego do rozwiązania w ramach biologii, który powstaje w wyniku kolizji dwu przeciwstawnych wymogów: z jednej strony konieczności wyżywienia ludzkości, zaopatrzenia w niezbędne do życia środki, z drugiej strony wymogu zabezpieczenia naturalnego środowiska dla przyszłych ludzkich pokoleń, ze wszelkimi niezbędnymi dlań warunkami życiowymi.

Czysta biologia nie posiada odpowiedzi na to egzystencjalne pytanie. Czysta biologia w ogóle nie może pojąć tego pytania, dlatego że posiada i z góry już daje odpowiedź: przetrwa ten, kto silniejszy i zręczniejszy. Odpowiedź ta pozostaje poza sferą ludzkiej wolności i odpowiedzialności.

Model medyczny

Obok modelu ekologicznego model medyczny jest w stanie być może najlepiej zilustrować dominację poglądu biologicznego nad ludz-

kimi zmysłami i wysiłkami. Zdrowie i dobre samopoczucie należą, według rozmaitych międzynarodowych badań opinii publicznej, do najbardziej cenionych i pożądanych wartości w życiu. Ten priorytet wartości napędzany jest przez nieproporcjonalnie rozbudowany „przemysł zdrowotny". Ciało to biochemiczna maszyna, która musi być utrzymywana w perfekcyjnej formie. Trzeba dbać o wagę i ćwiczyć siłę mięśni, odchudzać się, trenować, biegać, gimnastykować, dobierać świeże sałatki i chłodne napoje zdrowotne.

Skoro zdrowie ma tak wysokie notowania, to, konsekwentnie, zapewnienie obywatelom opieki zdrowotnej traktowane jest jako najpilniejsze – a zatem jedno z najnamiętniej dyskutowanych – zadanie społeczeństwa. Służba zdrowia to przecież podstawowe spoiwo naszego systemu dobrobytu. Od służby zdrowia oczekuje się, że będzie rozwijać coraz lepsze metody terapii w zwalczaniu raka, chorób naczyń wieńcowych, cukrzycy i alergii. Marzenie o dobrym zdrowiu, dążenie do zwalczania chorób i cierpienia jest prawdopodobnie podstawowym motorem rozwoju całej wiedzy biologicznej.

Wiedza ta używana jest jednak dzisiaj także w destruktywnych celach, a mianowicie jako instrument oceniania i sortowania życia. Przykładem najwyraźniejszym jest tu diagnostyka prenatalna. Czysto biologiczne właściwości płodu decydują o tym, czy ma on żyć dalej, czy umrzeć. W czasie dyskusji na ten temat padło raz sformułowanie, że przy pomocy ultradźwięków nie można odkryć zasady godności ludzkiej. Nie, nie można jej odkryć, ale można ją pogwałcić, i będzie to bezpośredni skutek badania ultradźwiękowego.

Model medyczny posiada wariant kosmetyczny. Ludzie nie tylko mają się dobrze czuć, oprócz tego mają dobrze wyglądać. A służba zdrowia ma pomagać obywatelom w urzeczywistnianiu lansowanego przez media kosmetycznego ideału. Zdarzyło się już, że nacisk na oddział kosmetyczny kliniki chirurgicznej był tak duży, iż poważnie zastanawiano się, czy nie przejść na rozrachunek prywatny i finansowanie z własnych pieniędzy pacjentów.

Dobre samopoczucie jako norma udanego, szczęśliwego życia uzyskuje cechy religii lub światopoglądu. To dlatego ludzie w białych fartuchach z przychodni i szpitali stają się przewodnikami w podróży do raju. W społeczeństwie zsekularyzowanym, w jego duchowej pustce, łatwo może się zdarzyć, że model medyczny zastąpi religijne ryty i tak pokieruje rozwojem sytuacji, że pełnia–świętość pojmowana będzie jako zdrowe geny, silna bariera immunologiczna oraz ciśnienie „bez zarzutu". Zasadzki mnożą się także i tutaj. Precyzowanie funkcji człowieka w sposób tak jednostronny, pojawiające się w miejsce respektu dla osoby ludzkiej niezależnego od sprawności, stopnia roz-

winięcia funkcji biologicznych czy innych tego typu cech, może na dłuższą metę stać się poważnym zagrożeniem dla kultury budowanej na zasadach personalizmu i solidarności.

Niewystarczalność biologicznego poglądu

Przedstawione modele należą do biologicznego sposobu patrzenia na świat i one też go wspólnie tworzą. Jest oczywiste, że posiadają mocną pozycję w pojmowaniu otoczenia i samych siebie przez wielu ludzi. W ocenie etycznej nie można nie brać pod uwagę, że nasza natura biologiczna jest ważnym elementem w określeniu naszej tożsamości. Ale człowiek jest nie tylko swoim ciałem, człowiek jest jednością: jest duchem w ciele. To niezaprzeczalny fakt, że człowiek musi kształtować swe życie w obrębie pewnych genetycznych ram, ale nie wolno mylić ram z samym portretem.

To, że zna się strukturę genetyczną człowieka, nie oznacza jeszcze, że poznało się go jako osobę. Grupa mikrobiologów z Harwardu, która dokonała całkowitego zsekwencjonowania genomu (całościowej analizy genów) kilku wirusów, podkreśla, że praca ich nie zawiera wiedzy o funkcjach elementów życiowych. Po rozłożeniu tych mikroorganizmów na części badacze w dalszym ciągu nie rozumieją, czym one są. Odrywanie cegiełki po cegiełce z organizmu to nie najlepsza metoda w dążeniu do poznania organizmu jako całości. To tak, mówią, jakby oglądać dzieło sztuki przez mikroskop, aby później wypowiadać się na temat jego wartości artystycznej.

Krytyka naukowców z Harwardu skierowana jest przede wszystkim przeciw uzurpacyjnym założeniom projektu HUGO, iż poprzez poznanie masy dziedzicznej człowieka pozna się go jako całość. Na razie jednak jest to ciągle jeszcze mniej nawet niż sugestia, że biologowie sami zaczynają podawać w wątpliwość wystarczalność biologicznego poglądu na świat.

Wymiar etyczny

Równie ważne jak sformułowanie krytyki w ramach samej biologii jest postawienie pytania, czy biologia może wypracować normy etyczne i praktyczne moralne wskazania. Być może ktoś w pierwszym odruchu spontanicznie będzie miał ochotę odpowiedzieć na to pytanie twierdząco. Wystarczy przecież popatrzeć na ukierunkowane celowo zachowanie zwierzęcia, na przykład na ich często bez najmniejszego zarzutu funkcjonujący instynkt macierzyński. Ale jak reagujemy, kiedy gąszcz pnących roślin zadławia na śmierć swoje drzewo, czy też kiedy

zwierzę zabija swoje młode? Czy prawa biologii mogą być uznawane za podstawę reguł etycznych?

Pytanie ująć można inaczej: dlaczego uważamy, że prawo silnego i zręcznego musi zostać ograniczone, ukrócone? Dlaczego pewni ludzie nie mogą rządzić się, jak chcą, dlaczego nie mogą z biologiczną bezwzględnością rabować i podporządkowywać sobie innych? Dlaczego reagujemy moralnym oburzeniem na tych wszystkich wielkich i małych potentatów, którzy depczą godność ludzi i niszczą integralność stworzenia? Dlaczego człowiek słaby i do niczego niezdatny, taki, co to tylko zużywa zasoby bogatszych, ma prawo do życia godnego człowieka? Z biologicznego punktu widzenia jest to całkowita niedorzeczność.

Mamy przykład, który dobrze pokazuje, jak sfera etyki nie współgra z czysto biologiczną motywacją. Dlaczego w ogóle leczymy młodych diabetyków? Stoi to przecież w jaskrawej sprzeczności ze wszystkimi słusznymi, ogólnie przyjętymi prawami biologii. Ci zależni od insuliny pacjenci bez leczenia zmarliby w młodym wieku. Poddani leczeniu mogą dorastać i przekazywać swoje cechy dziedziczne dzieciom. Stając po stronie życia pacjenta, jego zdrowia i dobrego samopoczucia, działamy moralnie słusznie, biologicznie błędnie. Wiedza biologiczna człowieka może tu, za sprawą motywacji etycznej, przechytrzyć prawa i reguły biologicznego poglądu. Uważamy, i słusznie, że nie zawsze wszystko musi odbywać się według normalnego trybu praw biologii i natury.

Dystynkcje takie, jak słuszność i błąd, dobro i zło, szacunek i pogarda, solidarność i zdrada, uzasadniony zabieg i nieuprawnione nadużycie lekarskiej kompetencji nie należą do sfery biologii. Biologia nie rozróżnia i nie potrafi rozróżnić między tym, co się potrafi robić, a tym, co robić wolno. W sferze biologii jest tak, jak jest. Panuje tam moralna ślepota. Tego, że człowiek, istota także biologiczna, jest podmiotem moralnym będącym w stanie odróżnić słuszność od błędu, zło od dobra, z biologii wywieść się nie da. Wolność i odpowiedzialność, solidarność wobec słabych, dobroć dla umierających, dialog z obcymi i ugoda z wrogami to nie są kategorie biologiczne: z biologicznego punktu widzenia absurdem jest mieć wzgląd na drugiego człowieka, jeśli to nie służy własnemu interesowi. Człowiek jako podmiot moralny podniesiony jest do wartości odrębnej i niepowtarzalnej. Tu leży różnica.

Technologia genetyczna a godność człowieka

Technologia genetyczna, wspólnie z technologią jądrową, należy, jak się wydaje, do najbardziej dyskutowanych i problematycznych

procedur naukowych naszych czasów. Pojęciem technologii genetycznej określam sumę analitycznych i terapeutycznych metod badawczych wraz z konkretnymi zastosowaniami. Zastosowaniami w ramach całej biosfery – jako że istnieje uniwersalna biologiczna zgodność pomiędzy wszystkim, co żyje, wyrażona biochemicznym alfabetem CGAT, który jest szyfrem podstawowych elementów życia. W artykule tym nie zamierzam zajmować się sprawami związanymi z poszczególnymi obszarami badań czy terapii, jak na przykład analizą chromosomów komórek płodowych, analizą DNA zapłodnionych komórek jajowych, terapią genową aplikowaną człowiekowi czy tworzeniem „transgenicznych" zwierząt, rozwojem projektu HUGO czy predyktywną („przewidującą") i prewencyjną medycyną. Zamiast tego chciałbym przedstawić propozycję kilku metodologicznych i rzeczowych warunków, których spełnienie potrzebne jest dla prowadzenia efektywnego etycznego dyskursu dotyczącego technologii genetycznej jako takiej.

Instrument, jakim jest technologia genetyczna, pozwala człowiekowi nie tylko poznawać i zmieniać otaczającą go naturę, ale też ingerować we własne procesy życiowe. Jak daleko może człowiek posuwać się w swych badaniach? Czy może zmienić program danego organizmu? Dyskusja na temat technologii genetycznej często niestety przypomina wojnę religijną z walkami toczącymi się pomiędzy jej entuzjastycznymi orędownikami i radykalnymi przeciwnikami. Gdzieś pomiędzy liniami bojowymi stoi grupa krytycznych aktorów (i obserwatorów), którzy mężnie próbują pośród wiru walki toczyć racjonalny dyskurs. „Konstelacja" ta prosi się o metodologiczną refleksję, o postawienie pytania, jak z etycznego punktu widzenia zbliżyć się do problemu, jak lepiej ująć ten w ogóle trudno uchwytny przedmiot.

Entuzjaści i przeciwnicy

Grupa orędowników jest stosunkowo niewielka, znajdujemy w niej przede wszystkim naukowców i kierowników przedsiębiorstw, zafascynowanych postępami techniki i jej możliwościami. Domagają się oni wolności dla naukowców i otwartej przestrzeni dla wolnej gry sił rynku. Konsekwentnie przeciwstawiają się jakiejkolwiek regulacji prawnej badań, ponieważ ta mogłaby zahamować, a zatem wyrządzić szkodę „rozwojowi przemysłu i postępowi nauki". Także kontrolę etyczną traktuje się tu jako „nudne głupstwa", niebezpieczny suplement, zakłócający rytm świetnego rozwoju genetycznej technologii.

W obrębie tej grupy panuje światopogląd biologiczny (czasem ekonomiczny) oparty na schemacie socjobiologicznym. Sir Walter Bodmer, przewodniczący angielskiego projektu HUGO, nazywa zna-

miennie cały ten projekt po prostu i zwyczajnie *Podręcznikiem o człowieku*. Tytuł taki mówi, że człowiek nie jest niczym więcej, jak sumą swoich biochemicznych elementów. Że jest tym, czym czynią go jego geny. Technologia genologiczna uwolni go od wszystkich chorobotwórczych odpadków produkcyjnych, które całkowicie niepotrzebnie taszczy w swym bagażu podczas ewolucyjnej podróży. Zdrowe i samolubne geny (Richard Dawkins) napędzają ewolucję, są jej czołówką i ostrzem.

Z etycznego punktu widzenia argumenty tej pierwszej grupy oparte są o zasadę autonomii: o tym, co słuszne a co błędne, decyduje indywidualna wnikliwość badacza oraz zasada wolności badań naukowych. Oprócz tego grupa używa argumentacji wywodzonej z zasady dobra: technologia genetyczna tworzy lepsze warunki życia tak dla człowieka, jak i przyrody.

Przeciwnicy technologii genetycznej, grupa mocna siłą mody, rekrutują się z różnych środowisk; z ruchów ekologicznych, kół feministycznych, spośród działaczy kultury ze specjalnością krytyka społeczna oraz chrześcijańskich fundamentalistów, a także spośród rzeszy ludzi przejętych trwogą na myśl o przyszłości. Technologia genetyczna jest dla nich z zasady czymś niesłusznym lub też złym (czy też i jednym, i drugim), ponieważ człowiek przez swe ingerencje łamie raz dany, święty i stąd obłożony tabu porządek przyrody. Naruszając lub gorzej: zamieniając miejsca podstawowych elementów struktury przyrody, człowiek miesza się w procesy, które są nienaruszalne. Przekracza ustanowione przez Boga granice.

Wszyscy przeciwnicy są zgodni co do tego, że technologia genetyczna niesie szkodliwe skutki ekologiczne i społeczne. Dlatego domagają się moratorium dla całości badań genetycznych, a jako krok następny widzieliby najchętniej totalny zakaz.

Światopogląd tej grupy jest ekologiczny: przyroda i stworzenie same posiadają wewnętrzne umiejętności leczenia i rozwoju. Człowiek nie ma prawa ani ich naruszać, ani przyspieszać. Niech natura sama dba o różnorodność i selekcję. Robiła to przez setki milionów lat. Oczywiście przyroda nie jest doskonała. Jest obciążona słabością i chorobą. Wszystkie żyjące organizmy, nie wyłączając człowieka, posiadają uszkodzone geny. Uszkodzenie, a zatem i ból, są wpisane w całość stworzenia. Ale zmieniać własny kurs przyrody, przerabiając program jej kodu genetycznego, jest zbyt niebezpiecznie. Zabiegi technologii genetycznej oznaczają zawsze gwałt na istniejącym stworzeniu.

Z etycznego punktu widzenia grupa ta argumentuje w oparciu o zasadę nie–szkodzenia (*the principle of non–maleficence*). Posługuję się też zasadą sprawiedliwości: technologia genetyczna wzmacnia niesprawiedliwy podział pomiędzy uprzywilejowanym światem wiedzy

a uciśnionymi, pozbawionymi dostępu do informacji, pogłębia brak równowagi pomiędzy krajami bogatymi, z wysoko rozwiniętymi badaniami, a krajami biednymi.

Etyka odpowiedzialności

Grupy trzeciej, składającej się z wielu naukowców, lekarzy, większości etyków nie zadowala ani jedno, ani drugie omówione wyżej stanowisko. Technologia genetyczna sama w sobie nie jest mianowicie ani dobra, ani zła. Oczywiście ingerencje w system dziedzicznych cech przyrody czy człowieka są zawsze problematyczne. Mogą prowadzić do nadużyć i mimo dobrych zamiarów i dobrej woli naukowców ich następstwa mogą kosztować drogo zarówno nas, jak i kolejne pokolenia. Pod tym względem ostrzeżenia przeciwników są uzasadnione. Ale nie wynika stąd jeszcze, że technologia ta całkowicie przekracza ludzką kompetencję, ani też że człowiek analizując cząstki życia i w pewnych wypadkach lecząc genetyczne defekty, zawsze musi odrzucać etyczne wymogi i konsekwentnie naruszać godność człowieka oraz godność stworzenia.

Podstawą światopoglądu grupy trzeciej jest etyka. Człowiek jest podmiotem moralnym i właśnie jako taki musi brać pod uwagę wartości biologiczne i ekologiczne. Wyjątkowa pozycja człowieka w świecie może zostać zdefiniowana w ten sposób, że jest on jedyną istotą, która nie może robić wszystkiego, co zrobić jest w stanie. Wszystko, co istnieje, stawia wobec niego wymagania. Zadanie człowieka to ważenie wartości i podejmowanie decyzji oraz działanie zgodne z odpowiedzialnością, jaką ponosi wobec wszystkiego, co istnieje. To człowiek, jako podmiot moralny, ustala granice tego, co słuszne, a co nie.

Grupa trzecia sceptycznie odnosi się do obu wcześniejszych, trochę zbyt uproszczonych argumentacji. Zasady etyczne autonomii czy sprawiedliwości to ważne wytyczne dla ludzkich działań, nie mają jednak absolutnej ważności. Powinny raczej być ważone wedle siebie nawzajem. Zasada autonomii względem zasady sprawiedliwości, zasada dobra względem zasady o nie–szkodzeniu (*benefit risk*), a wszystko to w możliwie jak najszerszej perspektywie.

Grupa trzecia nie chce ani zamykać drogi rozwoju technologii genetycznej, ani też dawać naukowcom całkowicie wolnej ręki. Zamiast tego próbuje w dialogu z zainteresowanymi stronami określić warunki i etyczne granice sytuacji społecznie nad wyraz delikatnych i etycznie trudnych do interpretowania.

Podstawowa norma

Pytanie, w jaki sposób zbliżyć się do problemów związanych z technologią genetyczną z etycznego punktu widzenia, budzi inne, równie istotne pytanie o przedmiot i treść samej etyki: co może rozproszyć mgłę niejasności i pomóc w rozwiązaniu problemu? W centrum etyki odpowiedzialności i dialogu o etycznej akceptacji czy odrzuceniu technologii genetycznej powinien stać respekt dla godności człowieka (a w szerszym znaczeniu wartości życia w jego całości). Zasada godności człowieka mówi, że każdy człowiek powinien być szanowany dla samego siebie, dla tego, czym jest, niezależnie od tego, ile umie, ile czyni, ile posiada. Godność człowieka odzwierciedla zatem nie funkcje człowieka, ale wynika bezpośrednio z jego czystej egzystencji. Może ona być uszkodzona, słaba, niepożyteczna, odstręczająca, ale pozostaje to bez wpływu na godność ludzką.

To, że godność człowieka związana jest z jego egzystencją, a nie z jego funkcjami, wynosi ją do specjalnego dostojeństwa, daje niezależność przerastającą okoliczności takie jak praca, którą się wykonuje, czy pożytek, jaki się przynosi. Godność człowieka leży poza możliwością jakichkolwiek manipulacji, także – i szczególnie – tych związanych z genetyczną technologią. Należą one bowiem do poziomu funkcji i dlatego nie mogą ani zwiększyć, ani zmniejszyć godności człowieka. Związanie godności człowieka z jego zdolnością do różnych funkcji, czyli z pewnymi cechami, które tworzą jakościowe kryteria włączania i akceptacji we wspólnocie ludzkiej, oznacza pogwałcenie osób o uszkodzonej zdolności wykonywania funkcji i ostatecznie każdego człowieka z osobna, jego godności jako osoby. Każdy człowiek jako osoba posiada niezbywalną ludzką godność. Na tym poziomie, na poziomie osoby, wszyscy jesteśmy równi.

Żeby uniknąć nieporozumień, chcę podkreślić, że to, co zostało powiedziane, nie oznacza, że funkcje ludzkie nie mają swojej wartości, przeciwnie. Na poziomie funkcji jesteśmy i pozostaniemy różni. Człowiek–osoba musi dbać o swe zdrowie i zdolność do pracy. Bez sprawności fizycznej, psychicznej, socjalnej nie jest łatwo czynić czegokolwiek dla potrzebujących, uzależnionych bliźnich. Zdolność do wykonywania funkcji trzeba traktować pozytywnie i o nią zabiegać. Ale nie ona tworzy godność ludzką i na tym polega różnica – co jest główną podstawą mojego tu rozumowania.

Kierunki działania

Zarówno entuzjastyczni zwolennicy technologii genetycznej, jak

i jej radykalni przeciwnicy będą prawdopodobnie utrzymywać, że okazują respekt dla godności człowieka. Zwolennicy twierdziliby, że pracują nad jej wzmocnieniem, rozwojem, przeciwnicy – że strzegą jej przed nadużyciami. Okazuje się, że godność człowieka jako normatywna antropologiczna formuła podstawowa jest niezbędna, ale nie całkiem wystarczająca w etycznym dialogu. Dlatego też trzeba rozłożyć ją na czynniki prostsze, aby łatwiej sprecyzować jej zawartość. Następujące tezy widziałbym jako możliwe do pomyślenia wytyczne, pomocne w dochodzeniu do konsensu w osądzaniu technologii genetycznej.

1. Respektować życie ludzkie znaczy akceptować wrodzoną mu ułomność i podatność na zniszczenie. Postawa uznająca za godne człowieka tylko takie życie, które odpowiada aktualnym wyobrażeniom o sile, jest głęboko niehumanistyczna. Solidarność z ludźmi słabymi, chorymi i starymi oraz ludźmi niepełnosprawnymi jest nadwerężona, jeśli zmniejsza się próg tolerancji społeczeństwa – między innymi na skutek obietnic czynionych przez technologię genetyczną o zdrowiu i wyzwoleniu od bólu. Respektować życie oznacza zatem także podtrzymywać krytyczny dystans do ideologii siły, zdrowia i piękna. Ta postawa dystansu nie jest skierowana przeciw temu, że ktoś zabiega o zdrowie i pomyślność. Kieruje się przeciwko przeświadczeniu, że tylko życie zdrowe i pomyślne jest życiem godnym. W takim życiu słabość, choroba, starość nie mają miejsca. Wtedy też zdrowie i pomyślność stają się ideologią destruktywną.

2. Respektować życie ludzkie znaczy akceptować jego nieuchronne ograniczenia i wykorzystywać istniejące możliwości kształtowania go w tych ramach. Początek i koniec życia, jego ciche powstawanie i spokojny, choć czasami zewnętrznie brutalny rozkład, genetyczne, społeczne, językowo–kulturowe ramy, w jakich się rozwija, wszystko to leży poza możliwością wyboru człowieka, ale tym niemniej tworzy warunki jego egzystencji. Próbować niszczyć te ramy, znosić ustalone warunki to tworzyć sytuację, w której o wiele trudniej będzie znosić z pokorą nieoczekiwaną chorobę czy ostatecznie zaakceptować nieuniknioną śmierć. Wytyczone człowiekowi granice nie głuszą jego wolności i odpowiedzialności. Pozostawiają miejsce dla jego usiłowań oraz dla jego zdolności do podejmowania decyzji, dla konkretnego działania i kształtowania w ten sposób swego życia.

3. Akceptować życie ludzkie znaczy akceptować otwartą przyszłość, która nie będzie wynikiem kalkulacji robionych już dzisiaj przez genetyczną technologię. Życie jest darem i nim pozostanie. Oczywiście medycyna predytyktywna odgrywać będzie coraz większą rolę prewencyjną. Ludzie będą wiedzieli coraz więcej o swym przyszłym stanie zdrowia i swych przyszłych chorobach, a więc będą w stanie na nie

oddziaływać. Wielu ludzi jednak chciałoby iść na spotkanie swej nieznanej przyszłości z otwartością mającą oparcie w „podstawowym prawie do tego, by nie wiedzieć" (Hans Jonas). Technologia genetyczna wypełni w przyszłości wiele luk naszej wiedzy. Jednak dana człowiekowi możliwość postępowania w stronę przyszłości otwartej, nieznanej, musi zostać zachowana.

Te etyczne linie wyrosłe z „antropologii godności ludzkiej" pomogą, miejmy nadzieję, w oświetlaniu, wypróbowywaniu i w pewnych wypadkach podawaniu w wątpliwość praktyk technologii genetycznej. Etyczne rozpatrywanie problemów technologii genetycznej powinno przede wszystkim prowadzić do pogłębienia świadomości, a także poziomu rozmowy o godności człowieka.

tłum. Maria Zadencka

ERWIN BISCHOFBERGER SJ, ur. 1936, dr teologii. Jest autorem prac z zakresu teologii i etyki oraz publicystą. Wydał m.in.: *Die sittlichen Voraussetzungen des Glaubens. Zur Fundamentalethik John Henri Newmans* (1974), *Mäster Eckharts andliga undervisning* („Nauczanie duchowe Mistrza Eckharta", 1994), *Trons mysterium, teologiska refleksioner kring nattvarden* („Tajemnica wiary. Teologiczne refleksje wokół sakramentu Komunii", 1981) oraz szereg prac z zakresu etyki medycznej. Jest wykładowcą etyki medycznej w Karolinska Institutet w Sztokholmie, członkiem Państwowej Rady Medyczno–Etycznej. Należy do redakcji katolickiego miesięcznika „Signum".

Tłumaczenie zaczerpnięte z drugiego, rozszerzonego wydania książki *Människovärdet vid livets gränser* („Godność człowieka w sytuacjach granicznych życia"), Uppsala 1995.

REWOLUCJA BIOMEDYCZNA – NADZIEJE I LĘKI

Andrzej Paszewski

„Jest jednym z wielkich paradoksów naszych czasów, że człowiek, który rozpoczął okres nazywany »współczesnością« pewnym siebie twierdzeniem o swoim »nadchodzącym wieku« i o »autonomii«, zbliża się do końca dwudziestego wieku pełen obaw o siebie, pełen obaw o to, do czego sam może być zdolny, pełen obaw o przyszłość jako taką" – mówił Jan Paweł II na forum ONZ 5 października 1995 roku.[1]

Wiele jest przyczyn tych obaw: między innymi zagrożenie ekologiczne, sytuacja demograficzna, trwające konflikty międzynarodowe. Jedną spośród nich są także trudne do przewidzenia skutki trwającej obecnie rewolucji biomedycznej. Prof. Jean Bernard, lekarz, znany szeroko jako przewodniczący francuskiego Narodowego Doradczego Komitetu Etyki, zwraca uwagę, że jest to już druga rewolucja biomedyczna. Pierwsza miała miejsce w latach 30. dzięki wynalezieniu sulfonamidów, a niedługo potem antybiotyków. Umożliwiło to radykalną poprawę w leczeniu chorób zakaźnych, które były najczęstszą przyczyną śmierci.

Dzisiejsza rewolucja jest wynikiem olbrzymiego postępu w genetyce, zwłaszcza w metodach manipulowania DNA, a także rozwinięcia metod sztucznego zapładniania i zapładniania *in vitro*. Wspomnieć tu trzeba także o transplantologii oraz nowych możliwościach farmakologicznej i chirugicznej interwencji w układ nerwowy, jednakże tymi

[1] Cyt. za „Tygodnik Powszechny", 15 X 1995.

zagadnieniami nie będę się zajmował, koncentrując się wokół zagadnień związanych z dziedzicznością i rozmnażaniem, które, jako genetykowi, są mi bliższe.

Co przyniosła dotąd genetyka człowieka, czym się zajmuje obecnie i jakie są jej perspektywy? Przede wszystkim prowadzone przez ostatnie dziesięciolecia badania doprowadziły do identyfikacji około 5 tysięcy chorób dziedzicznych. Identyfikacja genów, których uszkodzenie do tych chorób prowadzi, przy pomocy klasycznych metod genetycznych posuwała się dosyć wolno, dopiero wprowadzenie metod inżynierii genetycznej ogromnie te badania przyspieszyło.

Odkrycie, że obce geny, w tym także geny człowieka, mogą być powielane w komórce bakteryjnej, umożliwiło otrzymywanie ich w ilościach nadających się do analizy ich sekwencji nukleotydowej, tzn. odszyfrowania zakodowanej w nich informacji o budowie białek. Umożliwiło także sprawdzanie, jakie zmiany w genach prowadzą do występowania określonej choroby. Realizowany jest obecnie międzynarodowy program badawczy (jego koszt szacuje się na około 3 mld dolarów), który ma doprowadzić do poznania całego genomu człowieka już w pierwszych latach XXI wieku. Oznacza to odczytanie sekwencji około 3 mld nukleotydów łańcuchów DNA składających się na ten genom. Gdy raz poznamy sekwencję nukleotydową danego genu, możemy w ciągu kilkunastu minut zsyntetyzować w probówce dowolną ilość jego kopii, względnie interesujących nas fragmentów, już bez użycia bakterii. Dokonuje się tego przy pomocy techniki zwanej łańcuchową reakcją polimerazy (ang. *polymerase chain reaction*, w skrócie PCR), robiącej dziś niezwykłą karierę w badaniach naukowych i praktyce. Wystarcza do tego minimalna ilość DNA z odrobiny krwi lub innej tkanki. Jeśli pochodzi ona od chorego, to często stosunkowo szybko można zlokalizować miejsce mutacji i dowiedzieć się, czym zmieniona sekwencja nukleotydów różni się od sekwencji genu normalnego, a tym samym wyjaśnić przyczynę choroby.

Względna łatwość badania genów stwarza szereg różnych możliwości. Po pierwsze, umożliwia znaczne rozszerzenie diagnozowania chorób dziedzicznych. Dzisiaj duży nacisk kładzie się na diagnostykę prenatalną (w tej chwili stosuje się ją w przypadku ponad stu chorób dziedzicznych), ale równie ważne, lub nawet ważniejsze, jest badanie nosicielstwa wadliwych genów u potencjalnych rodziców. Badanie to niewątpliwie będzie się szybko rozwijać. Co więcej, mówi się już o tworzeniu banków informacji genetycznej o ludziach. Ponieważ takimi danymi będą z pewnością zainteresowane firmy ubezpieczeniowe, policja, a czasem pracodawcy, już teraz rozważa się problem, komu, w jakim zakresie i w jakich okolicznościach informacja taka

może być dostarczana. W grę wchodzi bowiem naruszanie dóbr osobistych jednostki.

Pojawienie się tej nowej opcji może też mieć wpływ na dobieranie się par małżeńskich pod kątem cech przyszłego potomstwa, a skojarzenie możliwości badania genów z zapłodnieniem *in vitro* stwarza silne przesłanki do zabiegów typu hodowlanego, stosowanych obecnie u zwierząt. Pojawić się też mogą szczególnie poszukiwani reproduktorzy, których nasienie będzie się zamrażać do licznych zapłodnień. Zamrażać można także embriony, którym później będzie się umożliwiać rozwój względnie je niszczyć. Są to z pewnością perspektywy wzbudzające duży niepokój.

Nowe osiągnięcia bywają też jednak źródłem nadziei dotyczących terapii. Dostarczają ich m.in. doniesienia o próbach tzw. terapii genowej, często podawane do wiadomości publicznej w sposób sensacyjny. Terapię tę definiuje się jako strategię kliniczną, w której repertuar genetyczny komórek somatycznych jest modyfikowany w celach leczniczych. W praktyce chodzi o wprowadzanie do komórek z uszkodzonym genem genu normalnego (często mówi się o genie leczniczym). Oczywiście muszą to być komórki, w których określony gen ulega normalnie ekspresji, tzn. powstaje kodowane przez ten gen białko.

Pierwszą pacjentką, wobec której zastosowano terapię genową, była 4-letnia Ashanti De Silva, cierpiąca na dziedziczny zespół ciężkiego złożonego niedoboru odporności spowodowany mutacją w genie kodującym enzym deaminazę adenozynową (ang. skrót ADA), występujący w limofocytach T (jeden z licznych rodzajów komórek obecnych w krwi), który jest niezbędny dla funkcjonowania układu odpornościowego. Bez tego układu organizm musi zginąć. Dziewczynce pobrano krew i do wyodrębnionych z niej limfocytów T, niezdolnych, na skutek mutacji genowej, do wytwarzania aktywnego enzymu, wprowadzono pozaustrojowo gen leczniczy. 14 września 1990 roku tak „naprawione" limfocyty wstrzyknięto ponownie do krwiobiegu Ashanti. Zabieg ten powtórzono kilka razy. W sierpniu 1995 roku wystąpiła ona, już jako 9-letnia dziewczynka, przed Komitetem Nauki Kongresu Stanów Zjednoczonych, będąc wyraźnie w dobrej formie.

Prowadzone są intensywne badania nad zastosowaniem terapii genowej w leczeniu innych chorób dziedzicznych, m.in. mukowiscydozy i rodzinnej hypercholesterolemii, a także nowotworów. Jeśli chodzi o te ostatnie, to próby idą w kilku kierunkach: zahamowania ekspresji genu odpowiedzialnego za transformację nowotworową, uczynienia komórek rakowych podatniejszymi na działanie układu odpornościowego i wreszcie skierowania ich metabolizmu na samodestrukcję (tzw. proces apoptozy, czyli zaprogramowanej śmierci).

Według najnowszych doniesień[2] do chwili obecnej dokonano już około 40 udanych prób (nie uwzględniając powtórzeń) wprowadzania genów do komórek ludzkich, jednakże tylko w siedmiu przypadkach obserwowano efekt biologiczny o charakterze leczniczym. Mimo to w żadnym z tych przypadków nie można jeszcze mówić o wyleczeniu.

Gdy odejdzie się od prasowych doniesień i sięgnie do naukowych raportów, aktualny stan terapii genowej wygląda znacznie skromniej. „Jak dotąd – pisze Eliot Marshall – nie ma żadnego niewątpliwego dowodu, że terapia genowa dała korzyści lecznicze. Nawet dane z pionierskich prób leczenia niedoboru ADA nie są decydujące: Ashanti i inne dzieci, które później były w podobny sposób leczone, poza terapią genową otrzymywały rutynowo zastrzyki enzymu i to konwencjonalne leczenie mogło zdecydować o ich dobrym stanie zdrowia."[3]

Terapia genowa natrafia wciąż na znaczne trudności, których pokonanie zadecyduje o jej sukcesie. Chodzi m.in. o zwiększenie efektywności przenoszenia genów i specyficzności w stosunku do komórek docelowych oraz uzyskanie możliwości regulacji ekspresji wprowadzonego genu. Jednocześnie istotne jest skonstruowanie nośników (wprowadza się do komórek geny wbudowane w nośniki, którymi są często odpowiednio zmodyfikowane wirusy) zmniejszających ryzyko działania mutagennego na komórkę lub ich odrzucenia przez układ immunologiczny pacjenta, a także nie powodujących stanów zapalnych. Trudności te będą najprawdopodobniej pokonane. Na badania w tej dziedzinie przeznacza się ogromne sumy pieniędzy. Ocenia się, że w samych Narodowych Instytutach Zdrowia USA wydaje się na prace związane z terapią genową 200 mln dolarów rocznie. Kilkakrotnie większe sumy wykładane są na te badania przez firmy prywatne. Eksperci pytani, kiedy terapia genowa stanie się rutynową praktyką, podają różne terminy – od roku 1997 do 2003. Trudno dziś powiedzieć, kto ma rację, gdyż o znacznym postępie w tej dziedzinie najprawdopodobniej zadecyduje jakieś odkrycie lub pomysł metodyczny. Istotnym progiem do pokonania będą koszty terapii genowej, które w chwili obecnej całkowicie eliminują możliwość jej szerszego stosowania. Wystarczy wspomnieć, że same zastrzyki stosowane jako leczenie wspomagające w przypadkach niedoboru ADA kosztują 40 tys. dolarów miesięcznie!

Wraz z pojawieniem się technik manipulowania DNA powstawały obawy, że jakiś wytwór może wymknąć się spod kontroli, że skonstruuje się jakieś monstrum lub patogen, które zagrożą populacji. Obawy te odnoszą się oczywiście również do terapii genowej. Jednak w ciągu pięcioletnich doświadczeń klinicznych nie pojawiły się żadne fakty,

[2] R. G. Crystal, „Science", 270, 404 (1995).
[3] E. Marshall, „Science", 269, 1050 (1995).

które wskazywałyby, że terapia ta niesie tego rodzaju ryzyko. Można się już chyba pokusić o bardziej ogólne stwierdzenie, że groźby niekontrolowanych skutków manipulacji genetycznych wydają się dziś małe, chociaż nie powinny one całkowicie zniknąć z pola widzenia.

Jednocześnie z terapią genową zaczęto zastanawiać się nad możliwościami już nie leczenia, ale „poprawiania" repertuaru genetycznego człowieka. Przy zapłodnieniu *in vitro* można wprowadzać nowe geny do powstałej zygoty, trwale wbudowując je do genomu. Takie zabiegi wykonuje się już u zwierząt, które, o ile zabieg się powiedzie, nowo nabytą cechę przekazują swojemu potomstwu (nie występuje to w przypadkach somatycznej terapii genowej, o której była mowa wcześniej). Nikt jeszcze nie mówi otwarcie o stosowaniu tego typu zabiegów wobec człowieka, ale czytając wypowiedzi niektórych biologów lub lekarzy, odnosi się wrażenie, że są gotowi robić z człowiekiem wszystko, na co pozwoli technika.

Z przedstawionego tu zarysu dokonań i potencjalnych możliwości stosowania nowych zdobyczy biologii wobec człowieka wynika, jak sądzę, że znaleźliśmy się w momencie, w którym pojawiają się zasadnicze pytania o sens i kształt nauki oraz zastosowania jej wyników.

Erwin Chargaff, jeden z nestorów biochemii światowej, którego odkrycia przyczyniły się w zasadniczy sposób do wyjaśnienia struktury DNA przez Watsona i Cricka, wyraźnie widzi zachodzące w nauce zmiany: „Nauka była nigdy nie kończącym się poszukiwaniem prawdy o naturze, poszukiwaniem, które miało pomóc nam zrozumieć funkcjonowanie świata. Ta era się skończyła, jak sądzę, z rozbiciem jądra atomu, z manipulacją jądrem komórkowym, z możliwością modyfikowania aparatu genetycznego. Zaczęła się nowa era; nauka jest teraz rzemiosłem, sztuką manipulowania, modyfikowania i ukierunkowywania sił natury."[4] Badacz ten dostrzega, że medycyna zaczyna w nowy sposób wpływać na los człowieka, przekraczając pewne bariery, do których byliśmy przyzwyczajeni:

> Nie jestem przygotowany do prowadzenia filozoficznej dyskusji, czym jest ludzki los lub przeznaczenie; dyskusji, która dotyczyłaby też pytania, w jakim stopniu „sztuki leczenia" w przeszłości także były walką z losem. Myślę jednak, że niska skuteczność tych sztuk omijała to pytanie. Granice tego, co uleczalne, przesuwały się wolno i stopniowo. Publiczne działania prewencyjne i antybiotyki skutecznie radziły sobie z patogenami atakującymi ciało, ale samo ciało pozostawało nosicielem swojego losu. To tajemnicze przeznaczenie obejmowało najrozmaitsze dolegliwości, jak niedomaganie serca lub bezdzietność małżeństwa. Los był czymś wrodzonym, podobnie jak było – i dotąd jest – nadejście tego „wielkiego podsumowującego" – śmierci.

[4] E. Chargaff, „Nature", 327, 199 (1987).

Chargaffa szczególnie przeraża perspektywa różnego typu manipulacji na embrionach ludzkich i ich biotechnologicznego wykorzystywania: „Ciekawość naukowa nie jest bezwarunkowym dobrem, chociaż nie zaprzeczam, że na przykład problem różnicowania komórek w trakcie wzrostu embrionalnego jest niezwykle interesujący. Powstrzymywanie się od zadawania niektórych zasadnych pytań jest jedną z ofiar, którą nawet naukowiec powinien być skłonny uczynić dla godności człowieka."

Uczony zwraca dalej uwagę, że:

wielkie kroki poczynione przez naukę w naszych czasach – zwłaszcza w jej aplikacji – składają się z niezliczonej ilości drobnych kroków, z których każdy jawi się społeczeństwu jako nieszkodliwy i nawet dobroczynny. Pomoc kilku skazanym na bezdzietność parom w uzyskaniu potomstwa może jawić się cytologowi–położnikowi jako czyn chwalebny. Ale możemy już dostrzec początki hodowli człowieka, przemysłowych fabryk hodowlanych. A kto będzie w stanie przeszkodzić masowemu wytwarzaniu i przemysłowemu wykorzystywaniu ludzkich embrionów, pojawieniu się nowej gałęzi biotechnologii? Kto może zaprzeczyć istnieniu zainteresowania naukowego związanego z wytwarzaniem chimer czy z badaniem rozwoju ludzkich embrionów w macicy zwierzęcej? No cóż, sądzę, że społeczeństwo mogłoby zapobiec temu wszystkiemu, ale obawiam się, że tego nie uczyni.

Chciałbym zwrócić uwagę na ostatni fragment tego cytatu, ponieważ wskazuje on, że jeśli rewolucja biomedyczna niesie z sobą zagrożenia, to są one innego typu niż te, które wynikają na przykład z konstrukcji broni nuklearnej czy bakteriologicznej. Te ostatnie mogą być dziełem małej grupki ludzi, którzy są w stanie zagrozić wielkim społecznościom. W przypadku rewolucji biomedycznej zagrożenie powstanie natomiast wtedy, jeśli pojawi się przyzwolenie społeczne na określonego typu praktyki badawcze czy lecznicze, zwłaszcza że od tego przyzwolenia w dużej mierze będą zależeć fundusze na badania... To przyzwolenie zależeć będzie od formacji kulturowej społeczeństwa, od tego, jak postrzega ono człowieka i jaki wyznaje system wartości.

Kultura europejska, silnie inspirowana chrześcijaństwem, była kulturą personalistyczną, tzn. uznawała w człowieku nie tylko osobnika określonego gatunku biologicznego, ale także osobę. W kulturze tej dokonywano rozróżnienia, mniej lub bardziej świadomie, między człowiekiem–osobnikiem a człowiekiem–osobą i wyczuwano, że mogą między nimi występować konflikty interesów. W ujęciu zbiorowym są to konflikty między grupą rozumianą jako biologiczna populacja a tą samą grupą rozumianą jako społeczeństwo. W przyjmowanym w naszej kulturze systemie wartości osoba miała prymat nad osobnikiem, a społeczeństwo nad populacją. Na przykład społeczeństwo opiekuńcze, chroniące chorych i niedołężnych, jest z biologicznego punktu widzenia bezsensowne, ale można je cenić jako społeczeństwo solidarnościowe.

Trzeba przyznać, że rewolucja biomedyczna stawiać będzie przed społeczeństwem trudne wyzwania, m.in. dlatego, że wraz z leczeniem osób upośledzonych genetycznie i umożliwianiem im rozrodu pogarszać się będzie pula genowa populacji. Paradoksalnie więc, wraz z postępem medycyny i związanym z tym przedłużaniem życia ludzkiego, będzie wśród nas coraz więcej osób niepełnosprawnych. Będzie też wzrastał rozdźwięk między potencjalnymi możliwościami medycyny a liczbą ludzi, których będzie stać na skorzystanie z tych możliwości. Pociągnie to za sobą oczywiście stałe zwiększanie kosztów opieki zdrowotnej i sprzyjać będzie przekształcaniu społeczeństwa solidarnościowego w społeczeństwo „selekcjonerskie".

Tendencja ta jest wzmacniana przez pewne współczesne ideologie. Ryszard Fenigsen, autor wstrząsającej książki *Eutanazja*, wskazuje, że ideologie te przedstawiają wizję „ludzkości zdrowej, silnej, szczęśliwej, uwolnionej od cierpień i od nieudolnych jednostek (...) Aby tę wizję urzeczywistnić, trzeba wyeliminować wszystko, co chore, wstrętne i niedołężne."[5]

Realizacją takiej wizji są praktyki eutanazyjne, w niektórych krajach już bardzo rozpowszechnione. Fenigsen przytacza dane z raportu rządu holenderskiego, z którego wynika, że w roku 1990 na 130 000 zgonów w tym kraju 25 306 było wynikiem eutanazji, z czego 14 691 eutanazji niedobrowolnej, czyli zwykłego morderstwa. Pisze on o upowszechnianiu wśród lekarzy i nie tylko lekarzy mentalności tajgetejskiej (od wzgórzy Tajgetos w Sparcie, na których porzucano ułomne noworodki), mentalności typowo selekcjonerskiej.

Stajemy więc przed podstawowym dylematem: czy mając świadomość, że nieszczęścia, choroby i niedołęstwo są integralnymi elementami kondycji ludzkiej, będziemy solidarni z tymi, których one dotykają, czy też będziemy tych ludzi eliminować. Przyjęcie tej drugiej postawy będzie oznaczało koniec naszej kultury, przejście do kultury selekcjonerskiej, w której inaczej będą definiowane nadzieje i inne odczuwane lęki.

Przyjęcie pierwszej postawy jest bardzo trudne, ponieważ mimo postępu w biologii i medycynie, pozwalającego na eliminowanie wielu uciążliwości, zawsze będą zdarzać się sytuacje, w których lekarz będzie dysponował za małą ilością leków w stosunku do liczby potrzebujących ich pacjentów, czy też zbyt małą ilością organów dostępnych do przeszczepów w stosunku do liczby osób na przeszczep czekających. Podobne sytuacje pojawią się zapewne w przypadkach terapii genowej. Będzie się więc stawać przed nieuniknionymi wyborami, ale dopóki te

[5] R. Fenigsen, *Eutanazja*, Wydawnictwo „W drodze", Poznań 1994.

wybory będą odczuwane jako dramatyczne, oznaczać to będzie, że nie są one przejawem mentalności tajgetejskiej.

Rozważając w tym kontekście rewolucję biomedyczną, powinniśmy zachowywać w stosunku do niej postawę otwartą. Tej rewolucji nie da się powstrzymać, ale nie oznacza to, że musi ona przebiegać całkiem żywiołowo. Jej rezultaty, jak każdy postęp w nauce, mogą być wykorzystywane do celów dobrych lub złych, a ocena tych celów, jak wspomnieliśmy wyżej, zależy od formacji kulturowej społeczeństwa. Część ze współczesnych lęków towarzyszących rewolucji biomedycznej wynika, być może, z niezwykle szybkiego tempa zachodzących zmian, za którymi nie nadąża refleksja filozoficzna czy teologiczna. Być może nasze nawyki myślowe, dotyczące na przykład pojmowania osoby ludzkiej, nie są adekwatne do nowej sytuacji i skłaniają do zbyt pospiesznego odrzucania wszystkiego, co ta rewolucja przynosi, gdy tymczasem, po dokładnym zbadaniu, może okazać się, że niektóre z nowych metod postępowania z człowiekiem, budzące dziś zastrzeżenia, w rzeczywistości nie naruszają godności człowieka i są zgodne z podstawowymi wartościami naszej kultury...

ANDRZEJ PASZEWSKI, ur. 1938 w Poznaniu, biolog, profesor w Instytucie Biochemii i Biofizyki PAN. Publikował m. in. w „Znaku", „Więzi" i „Tygodniku Powszechnym". Mieszka w Warszawie.

Tekst referatu wygłoszonego na konferencji *Jednostka i społeczeństwo wobec zagrożeń cywilizacyjnych oraz możliwości rozwoju genetyki i inżynierii genetycznej* odbytej na Uniwersytecie Warszawskim w dniach 9–10 grudnia 1995.

LUDZKI GENOM – NADZIEJE I ZAGROŻENIA

Jerzy Nowak

Ludzki genom a projekt Manhattan

Dynamiczny rozwój metod biologii molekularnej sprawił, że już w roku 1985 rozpoczęto dyskusję nad możliwością zmapowania, czyli poznania lokalizacji poszczególnych genów i określenia sekwencji ludzkiego genomu. W czerwcu 1985 roku prof. Robert Sinsheiner z Uniwersytetu Kalifornijskiego Santa Cruz zorganizował pierwszą konferencję naukową poświęconą technicznym perspektywom sekwencjonowania ludzkiego genomu. Idea sekwencjonowania ludzkiego genomu została w tym czasie mocno rozpropagowana przez laureata Nagrody Nobla prof. Waltera Gilberta. Nieco wcześniej, bo już w 1984 roku, powstał Human Genome Initiative Department of Energy, gdzie dyskutowano kwestię wykrywania wrodzonych zaburzeń genetycznych związanych ze zrzuceniem na Hiroszimę i Nagasaki bomb atomowych wyprodukowanych w ramach projektu Manhattan. W tym samym czasie Renato Dulbecco opublikował w „Science" krótki artykuł uzasadniający, że sekwencjonowanie ludzkiego genomu przyczyni się do postępu badań nad rakiem. W 1986 roku, na sympozjum Cold Spring Harbor, Walter Gilbert i Paul Berg przedstawili koncepcję sekwencjonowania ludzkiego genomu, która nie została przyjęta zbyt entuzjastycznie. Pomimo to do dyskusji nad projektem włączył się Instytut Medyczny Howarda Hughesa i Narodowy Instytut Zdrowia. Projekt ludzkiego genomu został wprowadzony w innych krajach, w Wielkiej Brytanii, Włoszech, Związku Radzieckim. Ostatecznie 29 kwietnia

1988 roku w czasie konferencji Cold Spring Harbor utworzono organizację HUGO – Human Genome Organization, której pierwszym prezydentem został wybrany Victor McKusick.

Cele projektu ludzkiego genomu

Projekt ludzkiego genomu zakłada: skonstruowanie genetycznej mapy ludzkiego genomu o wysokiej rozdzielczości, utworzenie fizycznych map wszystkich ludzkich chromosomów i chromosomów innych wybranych organizmów, określenie kompletnej sekwencji ludzkiego DNA i RNA, opracowanie programów zbierania wyników, ich archiwizowania, analizy i dystrybucji, rozwój nowych technologii koniecznych do zrealizowania postawionych celów. W ramach programu ludzkiego genomu planowane jest zsekwencjonowanie genomu wybranych organizmów: drożdży, muszki owocowej, nicieni, pałeczki okrężnicy i innych mikroorganizmów. Opracowanie map genetycznych pozwoli na określenie między innymi lokalizacji poszczególnych genów, odległości rekombinacyjnych, polimorfizmu długości fragmentów restrykcyjnych, punktów złamań chromosomów, przegrupowań genów, związku określonych sekwencji z występowaniem i podatnością na różne choroby. Mapy fizyczne posłużą do lokalizacji określonych sond, miejsc restrykcyjnych, zespołów genów. Poznane zostaną sekwencje kodujące i niekodujące, regiony regulujące, jak również zsekwencjonowane zostaną struktury chromosomów takie jak: telomery, centromery, powtórzenia, prążki metafazalne itp. Opracowywane bazy danych pozwolą na szerokie wykorzystanie uzyskanych informacji.

Ogólne następstwa poznania ludzkiego genomu

Biorąc pod uwagę olbrzymie zaangażowanie licznych środowisk naukowych i politycznych w realizację projektu, trzeba stwierdzić, że w ciągu najbliższych kilku lat (około 2005 roku) to największe dzieło w historii nauki światowej zakończy się sukcesem. Nie sposób obecnie przewidzieć, jak wielki wpływ na nasze życie będzie miało całkowite poznanie ludzkiego genomu. Z medycznego punktu widzenia implikacje praktyczne mogą być porównywalne do szczepień ochronnych i antybiotyków stosowanych na światową skalę. Przyjmuje się, że poznanie ludzkiego genomu może mieć tak duży wpływ na nasze życie jak wprowadzenie tworzyw sztucznych, elektroniki czy komputerów.

Informacja genetyczna człowieka

Genom człowieka zawiera całą informację genetyczną zlokalizowa-

ną w 46 chromosomach złożonych głównie z DNA o wielkości około 3 mld par zasad. Znakomita większość DNA nie zawiera informacji kodującej określone białka, jedynie około kilka procent genomowego DNA zawiera geny ulegające ekspresji (wyrażającej się pojawieniem się określonej cechy związanej z syntezą białka). Ich liczba szacowana jest na około 50–70 tys. Można przyjąć, że ok. 90% ludzkiego DNA nie warunkuje przekazywania istotnych cech i informacji.

Geny stanowią informację genetyczną przekazywaną przez rodziców kolejnym pokoleniom. W klasycznym ujęciu gen to odcinek DNA kodujący określone białko. Okazało się, że u człowieka prawie wszystkie geny mają budowę mozaikową, tzn. sekwencje kodujące są poprzedzielane niekodującymi. Pojedynczy gen warunkujący powstanie jednego białka może składać się nawet z kilkudziesięciu odrębnych odcinków DNA, które dopiero na etapie obróbki pierwotnego transkryptu RNA (czyli informacji genetycznej przepisanej z DNA na kwas rybonukleinowy) ulegają złożeniu w jeden ciągły odcinek kodujący poszczególne aminokwasy w białkach.

Geny zawarte są w 22 parach chromosomów tzw. autosomów i 2 chromosomach płci – X i Y. Całkowita liczba genów u człowieka najprawdopodobniej będzie wynosić pomiędzy 64 000 a 80 000. Aktualny genomowy „słownik" („książka telefoniczna" – *genome directory*) zawiera sekwencje genów ulegających ekspresji o łącznej wielkości 83 mln nukleotydów.

Zaburzenia informacji genetycznej

W komórce jajowej i plemniku występują pojedyncze chromosomy. Po zapłodnieniu komórki jajowej przez plemnik następuje połączenie pojedynczych chromosomów w parę. W ten sposób oboje rodzice biorą udział w tworzeniu kompletnej informacji genetycznej dziecka. Wszyscy ludzie zasadniczo posiadają ten sam zestaw genów, jednakże w każdym z nas występują drobne różnice, które stanowią o naszej indywidualności. W przypadku istotnych zmian w genomie pojedynczych komórek somatycznych lub rozrodczych może dojść do zaburzeń informacji genetycznej. Choroby genetyczne mogą być uwarunkowane dużymi ubytkami chromosomów lub nieznacznymi zmianami w sekwencji DNA. Jeżeli mutacje dotyczą genów kodujących szczególnie ważne funkcje, dochodzi do zaburzeń określanych mianem chorób genetycznych lub uwarunkowań, predyspozycji czy skłonności genetycznych. Zastąpienie jednego tylko nukleotydu innym w genie hemoglobiny o dużym znaczeniu dla zdrowia człowieka prowadzi do wystąpienia ciężkiej niedokrwistości sierpowatej, w której krwinki

czerwone o sierpowatym kształcie szybciej ulegają rozpadowi, w wyniku czego dochodzi do anemii. Obecnie znanych jest około 5 tysięcy wad genetycznych powstałych w wyniku zaburzeń informacji genetycznej. Mogą to być zaburzenia dotyczące pojedynczych genów lub wady spowodowane defektami w wielu genach. Znane są liczne schorzenia genetyczne uwarunkowane zaburzeniami liczby i struktury całych chromosomów. Należy dodać, że nie wszystkie zmiany informacji genetycznej prowadzą do wystąpienia zaburzeń.

Etyczne aspekty poznania ludzkiego genomu

Aspekty te wiążą się z poznaniem genetycznej informacji jednostki i społeczeństwa, manipulacjami na ludzkich genach i wpływem badań na poznanie i zrozumienie człowieka. Wzrost wiedzy o informacji genetycznej nasuwa pytanie, jakie informacje powinny być zbierane i przez kogo mają być kontrolowane. Zagadnieniami, które już obecnie rodzą szereg kontrowersji, są: diagnostyka przedobjawowa, wykrywanie nosicieli genów patologicznych, diagnostyka prenatalna, genetyczne testowanie pracowników oraz wykonywanie testów genetycznych dla firm ubezpieczeniowych.

Diagnostyka przedobjawowa

Klasycznym przykładem diagnostyki przedobjawowej jest rozpoznanie pląsawicy Huntingtona, choroby w 100% śmiertelnej, której pierwsze objawy występują w wieku 30, 40 lat, a nawet później. Zasadniczym problemem jest kwestia przekazania informacji dotyczącej rozwoju tej nieuleczalnej choroby. Diagnostyka przedobjawowa wymaga specjalnego przygotowania osób, które są zainteresowane uzyskaniem wyniku badania. Istotną sprawą jest ujawnienie go osobom trzecim. Nasuwa się zasadnicze pytanie, komu informacja o przyszłym rozwoju nieuleczalnej choroby miałaby być przekazana – osobie zainteresowanej, rodzicom, narzeczonemu, księdzu mającemu udzielić ślubu, lekarzowi leczącemu, pracodawcy, firmie ubezpieczeniowej?

Wykrywanie nosicieli genów patologicznych

O wiele mniej drastyczne jest wykrywanie nosicieli genów patologicznych w niektórych chorobach uwarunkowanych jednogenowo, na przykład w mukowiscydozie, w której zaburzona jest funkcja wydzielnicza gruczołów układu pokarmowego i oddechowego, czy fenyloketonurii, w której powstające metabolity uszkadzają centralny układ ner-

wowy. Rozpoznanie nosicielstwa genów z defektem pozwala w tych chorobach zastosować wczesne leczenie zapobiegające niepożądanym powikłaniom. Tym niemniej pozostaje do rozwiązania kwestia wykrywania wszystkich nosicieli genów patologicznych. Na przykład w mukowiscydozie wykrywanych jest około 80% nosicieli.

Genetyczna stygmatyzacja

Wyniki badań diagnostyki przedobjawowej oraz wykrywanie patologicznych genów stawiają nas wobec problemu społecznego obciążenia jednostki. Czy dojdzie do genetycznej stygmatyzacji w przypadku stwierdzenia nosicielstwa śmiercionośnego genu lub genu mogącego w przyszłości wywołać określoną chorobę? Nasuwa się pytanie natury ogólnej, czy badania populacyjne nie spowodują genetycznej stygmatyzacji nosicieli wobec ciągle jeszcze niewielkiego zrozumienia genetycznych aspektów wielu chorób.

Dyskryminacja genetyczna

Znajomość informacji genetycznej ma niewątpliwie wpływ na naszą postawę etyczną. Stwierdzenie, że ludzie są równi, można rozważać w kategoriach etyki, prawa lub polityki. Z biologicznego, a szczególnie z genetycznego punktu widzenia należy stwierdzić, że ludzie nie są równi i dlatego w sposobie traktowania ich w różnych dziedzinach życia powinno uwzględniać się różnice genetyczne.

Szeroko pojęta diagnostyka genetyczna rodzi możliwość dyskryminacji społecznej ze względu na posiadaną informację genetyczną. Określenie „dyskryminacja genetyczna" nie obejmuje osób z już rozwiniętymi chorobami uwarunkowanymi genetycznie. Problem ten może dotyczyć osobników z defektem genu, u których objawy chorobowe jeszcze nie wystąpiły lub mogą wystąpić dopiero u dzieci (w przypadku bezobjawowych nosicieli genów patologicznych). Nie można wykluczyć, że w miarę poznawania genomu również predyspozycje genetyczne mogą stać się powodem dyskryminacji.

Diagnostyka prenatalna

Szeroko stosowana w krajach zachodnich diagnostyka prenatalna, służąca przede wszystkim ochronie płodu i wczesnemu podjęciu leczenia, stanowi, szczególnie w naszym kraju, problem bardziej natury etycznej niż medycznej przede wszystkim ze względu na niedostateczną znajomość zagadnienia zarówno przez większą część służby zdrowia

jak i przez społeczeństwo. Należy liczyć się z tym, że jeśli diagnostyka przedobjawowa będzie mogła być stosowana we wczesnym wykrywaniu takich schorzeń jak nowotwory lub choroby układu krążenia, zrodzi ona znacznie więcej kontrowersji niż obecnie diagnostyka prenatalna.

Genetyczne testowanie pracowników

W miarę rozwoju diagnostyki genetycznej z pewnością pojawi się problem genetycznego testowania pracowników. Czy testy genetyczne będą mogły być wykonywane przed zatrudnieniem na określonym stanowisku wiążącym się z większym ryzykiem choroby zawodowej? Poddawanie się takim testom powinno być nieobowiązkowe, a wynik podany wyłącznie do wiadomości zainteresowanego. Sam zainteresowany miałby prawo wyboru zawodu – miejsca pracy mniej lub bardziej ryzykownego dla jego zdrowia. W przypadku zagrożenia zdrowia lub życia – na przykład przez zatrudnienie taksówkarza z daltonizmem – możliwości wyboru powinny jednak być ograniczone.

Należy przede wszystkim dążyć do szerokiego uświadomienia pracowników, którzy byliby poddawani genetycznemu testowaniu przed przyjęciem do pracy. Bardziej kontrowersyjną sprawą jest obowiązkowe testowanie genetyczne, które może doprowadzić do utraty pracy lub odmowy zatrudnienia. Określanie podatności na choroby związane z wykonywaną pracą różni się od testowania innych chorób. Czy wynik badania genetycznego dotyczącego podatności na choroby nie związane z wykonywanym zawodem powinien być udostępniany pracodawcy?

Aspekty ekonomiczne

Z całą tą sprawą wiążą się aspekty ekonomiczne. Zmniejszenie kosztów leczenia uzasadnia wykonywanie testów wykrywających podatność na różne choroby.

Duże zainteresowanie testami genetycznymi zaczną wykazywać z pewnością firmy ubezpieczeniowe, które uwzględniają określone ryzyko dla grupy ludzi, pojazdów, nieruchomości itp. Jest rzeczą akceptowaną, że osoba ubezpieczająca się płaci składki o wysokości zależnej od stopnia ryzyka utraty zdrowia lub życia, różniące się w wypadku na przykład pilota i pracownika naukowego. Jednakże zróżnicowanie opłat za ubezpieczenia ze względu na genetyczne predyspozycje wydaje się sprawą bardziej złożoną. Jeżeli testy predyspozycji genetycznej będą coraz powszechniej dostępne, część ludzi będzie chciała wiedzieć, czy dotyczy jej zwiększone ryzyko zachorowania na określone choroby. Przy większym ryzyku chęć ubezpieczenia

się na wyższe kwoty będzie większa. Firmy ubezpieczeniowe będą z czasem wręcz zmuszone do testowania predyspozycji genetycznych. Można przewidzieć sytuację, w której jedna firma zaoferuje niższe składki dla osób bez negatywnych predyspozycji genetycznych, co spowoduje, że osoby z genetycznym „stygmatem" ubezpieczą się w firmie, która nie będzie wymagała takich testów. Ze względów ekonomicznych firmy te będą musiały z czasem podnieść składki lub wprowadzić testy genetyczne.

Geny a czyny przestępcze

Zasadniczy wpływ na choroby uwarunkowane genetycznie, a w szczególności na tzw. predyspozycje lub skłonności genetyczne, ma szeroko pojęte środowisko. Praktycznie wszystkie choroby mogą być modyfikowane lub ujawnić się pod wpływem środowiska. Tak też należy rozumieć genetyczne uwarunkowania homoseksualizmu lub skłonności do zachowania agresywnego. Aktualnie bardzo wiele kontrowersji budzi kwestia genetycznych uwarunkowań czynów przestępczych. Wypada stwierdzić, że zachowanie agresywne może być uwarunkowane genetycznie, jednak nie można mówić o genetycznych skłonnościach do czynów przestępczych, mogą one bowiem wystąpić jedynie w określonych, „sprzyjających" warunkach. Z kolei osoba o genetycznie uwarunkowanym agresywnym zachowaniu może działać bardzo pozytywnie, na przykład jako naukowiec czy polityk.

Czy istnieje gen kryminalisty?

Na podstawie powyższych rozważań nie można mówić o genie kryminalisty, a jedynie o genetyczno–środowiskowych uwarunkowaniach pewnych zachowań z przewagą wpływu jednej lub drugiej komponenty. Analiza zachowań grupy 3200 bliźniaków wykazała, że agresywne antyspołeczne zachowanie w okresie dzieciństwa uwarunkowane jest głównie wpływami środowiska, natomiast w wieku dorosłym przede wszystkim wpływami genetycznymi. Czy w związku z tym osobnik z genetycznie uwarunkowanym zachowaniem agresywnym jest w stanie postępować całkiem inaczej, niż nakazują mu uwarunkowania genetyczne? Z uwagi na to, że większość przestępstw popełnianych jest pod wpływem alkoholu, przebadano warianty enzymu uczestniczącego w metabolizmie alkoholu (dehydrogenazy alkoholowej – ALDH). Osobnicy posiadający wariant ALDH2 obciążeni są 5–10 razy mniejszym ryzykiem zostania alkoholikami. Geny receptora dopaminy i serotoniny mogą mieć związek z agresywnym zachowaniem. Mutacja w genie

receptora hormonu tarczycy może spowodować hiperreaktywność. Ostatnio wykazano mutację w genie monoaminooksydazy A u trzech mężczyzn pochodzących z bardzo agresywnej rodziny w Danii. Jak dotąd nie ustalono jednego genu odpowiedzialnego za agresywne zachowanie. Tym niemniej wydaje się, że pewna konstelacja genów może predysponować do czynów przestępczych w „odpowiednich" warunkach środowiskowych. Z badań nad adoptowanymi bliźniętami wynika, że zmiana środowiska niekoniecznie wpływa modyfikująco na geny, które byłyby odpowiedzialne za postępowanie kryminalne. Z drugiej strony związek pomiędzy zachowaniem agresywnym a chorobami umysłowymi jest rzeczą powszechnie znaną i usankcjonowaną prawnie. Można sądzić, że zaburzenia genetyczne nie prowadzące do pełnego ujawnienia się choroby umysłowej mogą być przyczyną zachowań kryminalnych.

Do przytoczonych wyników badań należy odnieść się z dużą rezerwą. Jest rzeczą oczywistą, że tak ciało, jak i umysł danego człowieka kształtowane są zarówno przez geny, jak i przez środowisko, a nie tylko przez jeden z tych czynników. Wyniki badań sugerujące dziedziczną skłonność do czynów przestępczych nie dają żadnych podstaw, by sądzić, że geny wytłumaczą różnice w częstości przestępstw pomiędzy grupami społecznymi lub rasami. Duży wzrost przestępczości w USA w latach 60. i 70. oraz w latach 90. w Polsce daje się wytłumaczyć nie wpływami genetycznymi, ale wyłącznie środowiskowymi. Należy podkreślić, że obecnie nie istnieje żaden diagnostyczny test genetyczny pozwalający przewidywać skłonność do popełniania przestępstw. Uważa się wręcz, że przestępczość jest zbyt uwarunkowana społecznie, by kiedykolwiek stała się przedmiotem większego zainteresowania genetyków. Dlatego też w USA w ramach zwalczania przestępczości znacznie większe środki przeznaczane są na budowę więzień niż na badania naukowe.

Homoseksualizm

Homoseksualizm już dawno został wykreślony z podręczników psychiatrii jako choroba lub dewiacja seksualna. Biorąc pod uwagę, że homoseksualizm dotyczy około 10% populacji i jest prawdopodobnie w dużym stopniu uwarunkowany genetycznie, można przyjąć, że jest on cechą prawidłową, która jednakże z uwagi na uwarunkowania kulturowo–cywilizacyjne wzbudza wiele dyskusji i kontrowersji. Zakładając stronniczo, że homoseksualizm jest cechą niekorzystną, lub – jak jeszcze niedawno uważano – schorzeniem, nasuwa się pytanie, czy nie należałoby podjąć odpowiedniego leczenia. Jeżeli ludzie o cechach homoseksualnych chcieliby mieć dzieci nie obarczone tą cechą,

czy nie byłoby wówczas moralnie uzasadnione wykorzystanie inżynierii genetycznej w celu zmiany zachowania homoseksualnego na heteroseksualne? Byłoby to postępowanie terapeutyczne analogiczne do leczenia na przykład niepłodności czy schizofrenii uwarunkowanej genetycznie. Należy wyraźnie podkreślić, że to, iż pewna kwestia, jak na przykład genetyczne uwarunkowanie homoseksualizmu, jest etycznie kontrowersyjna i trudna do rozwiązania, nie znaczy, że nie powinna być szczególnie wnikliwie badana.

Inżynieria genetyczna a zmiana środowiska

Należy zdać sobie sprawę, że pełne poznanie informacji genetycznej może prowadzić do niebezpieczeństwa powstania wielu nierówności dotyczących statusu społecznego, wykształcenia, uzyskania pracy, ubezpieczenia. Innym zagrożeniem obserwowanym już obecnie są nieuzasadnione nadzieje na wyleczenie wielu ciężkich chorób dzięki osiągnięciom inżynierii genetycznej i terapii genowej.

Inżynieria genetyczna zakłada manipulację materiałem genetycznym. Samo wyrażenie „manipulacja" w odniesieniu do inżynierii genetycznej ma już zabarwienie pejoratywne. Tak jak możliwa jest manipulacja materiałem genetycznym, możliwa jest również manipulacja dyskusją nad etycznymi aspektami tej nowej technologii. Należy sobie zdać sprawę, że taka dyskusja bardzo często bazuje na pewnych przesłankach i założeniach ideologicznych. Z wielu względów dyskusja nad etycznymi aspektami inżynierii genetycznej nie jest łatwa.

Z biologicznego punktu widzenia *homo sapiens* jest pierwszym gatunkiem, który wprowadził kontrolę i znaczną modyfikację środowiska oraz wzajemnych relacji innych gatunków, co znalazło odbicie w „naturalnej", wydawałoby się, selekcji i reprodukcji wielu gatunków roślin i zwierząt. Rozwój cywilizacji sprawił, że pozycja społeczna ludzi jest względnie równa pomimo znaczących różnic genetycznych. Rodzaj makroetycznego imperatywu, że najwyższą wartością, o którą trzeba zabiegać, jest życie i dawanie życia, ma olbrzymie następstwa mikroetyczne regulujące działalność, zwyczaje, sposób życia jednostek, co może powodować różnego rodzaju konflikty, których świadkami jesteśmy również obecnie.

Dyskusja na temat etycznych aspektów inżynierii genetycznej jest trudna, gdyż stwarza całkowicie nowe moralne problemy. Często w ogólnych dyskusjach orzeka się, że inżynieria genetyczna jest czymś niezgodnym z naturą. Podobnie jak wszelkie postępowanie medyczne może być nieetyczne lub moralnie podejrzane, tak i wykorzystanie inżynierii genetycznej może być etyczne lub nieetyczne i należy to rozgraniczać.

Wykorzystanie inżynierii genetycznej

Znajomość wybranych sekwencji ludzkiego genomu stwarza możliwość ich wykorzystania do wytwarzania substancji biologicznie czynnych metodami inżynierii genetycznej oraz do prób zmian fenotypowych (czyli określonych cech) poprzez zmianę informacji genetycznej. Początkowo same badania DNA technikami rekombinacyjnymi, polegającymi na cięciu i łączeniu różnych fragmentów DNA, wydawały się niezwykle kontrowersyjne. Fatalistyczne przepowiednie zakładały „wyprodukowanie" metodami inżynierii genetycznej nie myślących robotów lub „stworzenie" śmiercionośnego wirusa zdolnego do wywołania ogólnoświatowej pandemii. Bardzo szybko okazało się jednak, że techniki rekombinacyjne są niezwykle przydatne w syntezie substancji, które mogą być wykorzystywane w leczeniu różnych schorzeń. Klasycznym przykładem jest tzw. rekombinacyjna ludzka insulina, którą stosuje się obecnie na coraz szerszą skalę również w naszym kraju. Innym przykładem uzyskania niezwykle cennego leku metodami rekombinacyjnymi jest opracowanie szczepionki przeciwko wirusowemu zapaleniu wątroby, na które szczepieni są wszyscy pracownicy służby zdrowia, studenci medycyny oraz inne osoby wystawione na ryzyko zachorowania na tę ciężką chorobę. Zastosowanie ludzkiego rekombinacyjnego hormonu wzrostu pozwala na skuteczne leczenie karłowatości przysadkowej.

Wykorzystanie leków rekombinacyjnych w celach nieleczniczych

Leki uzyskane metodami rekombinacyjnymi mogą być wykorzystane nie tylko w celach terapeutycznych. Przykładem może być stosowanie rekombinacyjnej erytropoetyny, stymulującej produkcję krwinek czerwonych, nie tylko przez chorych z ciężką anemią, lecz również przez sportowców w celu poprawienia wydolności fizycznej. Występuje tu pewna analogia z transfuzją własnej lub obcej krwi stosowaną przez niektórych sportowców. Międzynarodowy Komitet Olimpijski już zakwalifikował rekombinacyjną erytropoetynę jako rodzaj środka dopingującego. Z kolei nie można wykluczyć, że w przyszłości przysadkowy hormon wzrostowy będzie wykorzystany nie tylko do leczenia karłowatości, ale może zrodzić się pokusa jego zastosowania u dzieci małego wzrostu z niskim poziomem tego hormonu w surowicy.

Ingerencja w informację genetyczną człowieka

Dokładne poznanie nawet małej części ludzkiego genomu już

obecnie stworzyło możliwość manipulowania ludzkim genotypem, a w następstwie fenotypem. Jest rzeczą oczywistą, że wiedza w zakresie genetyki molekularnej w powiązaniu z jej praktycznym wykorzystaniem powinna służyć nie tylko celom diagnostycznym, ale również terapeutycznym. Wiele ciężkich chorób oraz nieznacznych zaburzeń genetycznych będzie z pewnością obiektem podejmowania prób terapeutycznych. Z drugiej strony może pojawić się pokusa wykorzystania technologii transferu genu do poprawiania wydolności fizycznej, psychicznej, urody itp.

Terapia genowa w medycynie

Terapia genowa polega na wprowadzeniu do organizmu w celach leczniczych genu prawidłowego w miejsce brakującego lub uszkodzonego. Pierwotnie wydawało się, że terapia genowa zostanie wykorzystana przede wszystkim w chorobach genetycznie uwarunkowanych. Szybko okazało się jednak, że największe zainteresowanie budzą możliwości leczenia genami chorób nowotworowych oraz AIDS.

Możliwości zmiany informacji genetycznej

Teoretycznie możliwości ingerencji w informację genetyczną obejmują: terapię genową komórek somatycznych, terapię genową komórek rozrodczych, wzmocnienie genetyczne, genetyczną eugenikę. Ze względu na ograniczenia techniczne, a przede wszystkim etyczne, podejmowane próby kliniczne obejmują wyłącznie terapię genową komórek somatycznych. Od terapii genowej należy wyraźnie oddzielić genetyczną eugenikę, czyli doskonalenie pod nadzorem instytucji państwowych cech populacji człowieka takich jak: inteligencja, charakter, osobowość.

Transfer genu *ex vivo* i *in vivo*

Wprowadzenia do komórki genu terapeutycznego można dokonać w warunkach *in vivo* oraz *in vitro*. W metodzie *in vitro*, zwanej również *ex vivo*, do komórek docelowych pobranych od chorego wprowadzany jest gen prawidłowy. Genetycznie zmodyfikowane komórki po namnożeniu *in vitro* wprowadzane są do organizmu chorego. Druga możliwość, znacznie trudniejsza, polega na transferze genu terapeutycznego *in vivo* bezpośrednio do komórek lub tkanek chorego.

Efekty terapeutyczne transferu genu

W wyniku wprowadzenia prawidłowego genu do komórek somaty-

cznych można uzyskać różne efekty lecznicze. Działania terapeutyczne, o charakterze miejscowym lub ogólnym, obejmują wzmocnienie słabej funkcji, rekonstytucję brakującej czynności oraz supresję niepożądanej aktywności. Te efekty lecznicze mogą być przydatne w terapii chorób genetycznych, nowotworowych i AIDS.

Terapia genowa chorób genetycznych

W chorobach genetycznych uzyskania efektu terapeutycznego można oczekiwać po wprowadzeniu do organizmu prawidłowego genu w miejsce brakującego lub uszkodzonego. Wprowadzony gen powinien funkcjonować tak jak w organizmie zdrowym. Obiecujące wyniki pierwszej terapii genowej ciężkiego złożonego niedoboru odpornościowego stworzyły realną szansę na zastosowanie analogicznego podejścia leczniczego również w innych chorobach uwarunkowanych genetycznie. Dotychczas kliniczne próby terapii genowej zastosowano w przypadku kilkunastu różnych chorób dziedzicznych tzw. jednogenowych, w których przyczyna choroby tkwi w defekcie pojedynczego genu.

Geny a rak

Wyniki badań molekularnych wskazują na ścisły związek procesu nowotworowego z zaburzeniami genetycznymi. Przyjmuje się, że do rozwoju nowotworu dochodzi w wyniku akumulacji zaburzeń różnych genów, a zwłaszcza onkogenów i genów przeciwnowotworowych, prowadzących w efekcie do niekontrolowanego wzrostu komórek. Należy przypuszczać, że w niedalekiej przyszłości coraz precyzyjniej będzie można korygować zaburzenia genetyczne występujące w chorobach nowotworowych. Ponadto wczesne wykrycie genetycznych predyspozycji do nowotworzenia umożliwi podjęcie działań profilaktycznych na przykład poprzez unikanie ekspozycji na czynniki uszkadzające geny, niepalenie papierosów, zastosowanie szczepionek przeciwrakowych. Molekularno–genetyczna diagnostyka już obecnie pozwala na opracowanie eksperymentalnych modeli zapobiegania chorobom nowotworowym i leczenia ich.

Strategia terapii genowej nowotworów

Efekt terapeutyczny transferu genu w chorobach nowotworowych można uzyskać poprzez: zwiększenie immunogenności komórek nowotworowych, wzmacnianie aktywności przeciwnowotworowej limfocy-

tów, niszczenie komórek przez tzw. geny samobójcy, hamowanie ekspresji onkogenów, przywracanie prawidłowej funkcji genów przeciwnowotworowych oraz transfer genów toksyn do komórek nowotworowych. W terapii genowej nowotworów prawidłowe geny wprowadzane są do komórek nowotworowych lub limfocytów zaangażowanych w odporność przeciwnowotworową. Limfocyty poprzez transfer genów stają się bardziej toksyczne lub indukują inne komórki do wywierania efektu cytotoksycznego na tkankę nowotworową. Również genetycznie zmodyfikowane komórki tkanki łącznej (fibroblasty) mogą produkować czynniki toksyczne lub wzmacniające odpowiedź przeciwnowotworową.

Szczepionki przeciwrakowe

Koncepcja uzyskania szczepionki przeciwrakowej wywodzi się ze skutecznych i stosowanych na szeroką skalę szczepień ochronnych przeciwko chorobom zakaźnym. W przeciwieństwie do powszechnie stosowanych szczepień ochronnych tzw. szczepionki „przeciwrakowe" są obecnie stosowane nie przed, ale po rozwinięciu się procesu nowotworowego, co niestety nie daje zadowalających wyników. Z uwagi na dużą różnorodność białek (antygenów) komórek nowotworowych wszelkie koncepcje uniwersalnej szczepionki „przeciwrakowej" są niemożliwe do zrealizowania, podobnie jak wytworzenie jednej szczepionki na wszystkie choroby zakaźne. Szczepionki „przeciwrakowe" można uzyskać poprzez genetyczną modyfikację komórek nowotworowych, które przed podaniem choremu są napromieniane w celu zapobieżenia ich namnażaniu w organizmie. Genetyczna modyfikacja komórek nowotworowych polega m.in. na transferze genów różnych cytokin (białek uczestniczących w interakcjach komórek) i ich receptorów oraz genów zgodności tkankowej. Wszelkie modyfikacje genetyczne komórek nowotworowych zmierzają do zwiększenia ich immunogenności, czyli do zmuszenia organizmu, aby wytworzył skuteczną odpowiedź immunologiczną niszczącą komórki nowotworowe.

Onkogeny i geny przeciwnowotworowe

Duże nadzieje w zwalczaniu nowotworów wiąże się z zastosowaniem tzw. sekwencji antysensownych, które mogą wyłączyć ekspresję niepożądanych genów, na przykład onkogenów, i tym samym hamować rozwój procesu nowotworowego. Z uwagi na istotną rolę w procesie nowotworzenia zmutowanych genów przeciwnowotworowych ich korekta stwarza szansę na regresję nowotworu. Niezwykle atrakcyjne wydaje się podejście mające na celu włączanie w komórki nowotworowe

genów programowej śmierci, co mogłoby stanowić rzeczywisty przełom w terapii genowej nowotworów.

Przyszłość terapii genowej

Można przypuszczać, że w najbliższych latach dojdzie do bardzo znacznego wzrostu liczby prób klinicznych terapii genowej nowotworów. Badania kliniczne będą zmierzać zarówno do leczenia wysoce zaawansowanego nowotworu, zapobiegania przerzutom, jak również do niszczenia komórek rakowych opornych na konwencjonalną terapię. Krytycznym elementem w terapii genowej nowotworów jest dostarczenie genu terapeutycznego do wszystkich komórek nowotworowych. Stosowana obecnie technologia niestety nie pozwala na to w warunkach *in vivo*. Pewne nadzieje wiązane są z wektorami (nośnikami genów) posiadającymi zdolność do łączenia się z wybranymi tkankami. Prawdopodobnie w najbliższych latach próby terapii genowej zostaną skoncentrowane głównie na leczeniu nowotworów. Oprócz chorób jednogenowych, w których terapia genowa będzie stanowiła leczenie przyczynowe, w chorobach wieloczynnikowych, na przykład w chorobie Alzheimera, Parkinsona, schizofrenii, będzie można zastosować genetyczne leczenie objawowe. W przyszłości terapia genowa będzie miała również zastosowanie w chorobach wewnętrznych, głównie w schorzeniach układu krążenia. Wydaje się, że wraz z nowymi odkryciami dotyczącymi genetycznych predyspozycji występowania wielu chorób terapia genowa znajdzie zastosowanie również w zapobieganiu im. Bardzo odległa od terapii genowej chirurgia urazowa może w przyszłości wykorzystywać transfer genów substancji biologicznie czynnych w celu szybszego gojenia się ran. Terapia genowa znajduje się dopiero w początkowym stadium swojego rozwoju. Na obecnym etapie nie można stwarzać nadziei – szczególnie ciężko chorym – na cudowne wyleczenie za pomocą nowej formy terapii. Wydaje się jednak wysoce prawdopodobne, że terapia genowa będzie stawała się coraz powszechniejszą i skuteczniejszą formą leczenia i zapobiegania wielu chorobom.

Aspekty socjalne i etyczne terapii genowej

Przed 20 laty futurystyczne przepowiednie wykorzystania inżynierii genetycznej do stworzenia człekokształtnych robotów lub wyprodukowania niebezpiecznej broni genetycznej zahamowały tylko na pewien czas postęp w badaniach DNA. Obecnie nie kwestionuje się moralnej zasadności uzyskiwania wielu leków metodami inżynierii genetycznej. Większość kwestii etycznych terapii genowej dotyczy samej techno-

logii mogącej spowodować bezpośrednie zmiany w materiale genetycznym człowieka. Z medycznego punktu widzenia istnieje duża zbieżność pomiędzy leczeniem ciężkiego niedoboru odporności przeszczepem szpiku i terapią genową. W pierwszym przypadku wprowadzane są do organizmu obce komórki szpiku z prawidłowym genem, w drugim prawidłowy gen jest wprowadzany do własnych komórek chorego z defektem genetycznym. Terapia genowa komórek somatycznych nie wpływa na geny przekazywane potomstwu. Można jej postawić zarzut coraz bardziej mechanistycznego traktowania człowieka z pomijaniem aspektów społecznych i etycznych jego życia. Z drugiej jednak strony, lepsze poznanie genetycznych aspektów procesów życiowych powinno przyczyniać się do większego poszanowania życia człowieka. Jeśli jednak terapia genowa odniesie sukces w ciężkich schorzeniach, może zajść pokusa zastosowania jej nie tylko w celach leczniczych. O wiele więcej emocji i kontrowersji budzi możliwość zastosowania terapii genowej komórek rozrodczych człowieka. Przez najbliższe kilkanaście lat będzie to wyłącznie problem teoretyczny z uwagi na brak możliwości technicznych. Jeszcze przed trzema laty nie dopuszczano nawet możliwości dyskusji na temat tej formy manipulacji genetycznej. Olbrzymi postęp, jaki dokonał się w dziedzinie badań zwierząt transgenicznych, to znaczy zwierząt, u których wprowadzono obce geny do komórek rozrodczych, sprawił, że obecnie zaczęto rozważać możliwość przyszłego wykorzystania technologii transferu genu w przypadku komórek rozrodczych człowieka.

Wzmocnienie genetyczne

Nasuwa się pytanie, czy w najbliższej przyszłości technologia inżynierii genetycznej i terapii genowej nie zostanie wykorzystana do „poprawiania" na przykład urody, siły mięśni, wzrostu czy koloru oczu. Zakładając jako całkiem oczywiste, że każdy człowiek chce być zdrowy i szczęśliwy oraz pragnie wolności działania, można postawić pytanie, czy wzmocnienie genetyczne jest w ogóle potrzebne. Z jednej strony człowiek może podejmować ryzykowne dla zdrowia i życia działania, jak palenie papierosów czy stresujący zawód. Na pytanie, czy człowiek może podejmować działania mające na celu polepszenie urody, sprawności fizycznej, intelektualnej, odchudzanie, porost włosów itp., odpowiedź wydaje się oczywista. Działania takie codziennie podejmują miliony ludzi i są one społecznie akceptowane i prawnie dozwolone. Czy jednak byłyby dozwolone działania zmierzające do tego samego celu, ale za pomocą metod technologii transferu genu? Czy nie prościej byłoby wprowadzić ludziom łysym geny odpowiedzialne za porost

włosów, niż narażać ich na różnego rodzaju mało skuteczne terapie? Wydaje się realne, że przyszłościowa rewelacyjna pigułka na odchudzanie będzie złożona z produktu tzw. genu otyłości, to jest leptyny. Czy wzmocnienie genetyczne, które pozwalałoby doprowadzić do zmiany koloru skóry, przyrostu inteligencji czy siły fizycznej, nie byłoby skuteczną formą przeciwdziałania dyskryminacji społecznej? Na razie wizja ta jest mało realna; wydaje się jednak, że obecnie rozpoczyna się nowy etap wykorzystania technologii transferu genu w celach nie tylko terapeutycznych. Nasuwa się szereg wątpliwości dotyczących stosowania transferu genu. Czy geny powinny służyć wyłącznie ratowaniu zdrowia, czy również polepszaniu kondycji fizycznej, psychicznej, wyglądu? Czy ludzie mają prawo do wzmocnienia genetycznego? Czy społeczeństwo pozwoli na to? Czy w przyszłości pojawią się genetyczne gabinety kosmetyczne lub genetyczne salony odnowy biologicznej bądź intelektualnej? Nasuwa się również pytanie, czy aktualnie obowiązujące normy etyczne są adekwatne do rozważania problematyki wzmocnienia genetycznego. Czy rzeczywiście wszystko, co nie jest zabronione, jest w badaniach genetycznych dozwolone?

Perspektywa realizacji projektu ludzkiego genomu

Pomimo braku technik, które zrewolucjonizowałyby sekwencjonowanie genomu, obecnie przy użyciu konwencjonalnych metod udało się wyodrębnić sekwencje DNA o ponad 40 mln par zasad z różnych organizmów, w tym ponad 12 mln z ludzkiego genomu. Aktualnie istnieje już fizyczna mapa ludzkiego genomu, jednak o bardzo małym stopniu rozdzielczości. Przyjmuje się, że wydajność sekwencjonowania powinna wzrosnąć w stosunku do obecnych technologii 100 razy, ażeby ludzki genom mógł być sekwencjonowany w najbliższych latach przy kosztach nie przekraczających 1 dolara za 1 zasadę nukleotydową.

W przypadku sekwencjonowania ludzkiego genomu przy użyciu konwencjonalnych metod należy utworzyć około 100 tys. kosmidów (rodzaj sztucznie utworzonego wektora) zachodzących sekwencjami na siebie, tak ażeby pokryć $3x10^9$ nukleotydów. Jak dotąd zanalizowany został ekwiwalent około 1500 kosmidów. Ponadto, stosując różne strategie, należy odczytać 200–1200 oddzielnych sekwencji w poszczególnym kosmidzie. Dla całego genomu byłoby więc wymaganych około 120 mln reakcji sekwencjonowania. Jeden standardowy sekwenator DNA może odczytać od 400 do 800 próbek na tydzień. Jeden sekwenator pracujący 24 godziny na dobę ukończyłby sekwencjonowanie ludzkiego genomu za 5000 lat. 100 sekwenatorów pracujących w 10 ośrodkach może praktycznie całą pracę wykonać w przeciągu 5 lat.

W najbliższym roku genetyczna mapa człowieka powinna zawierać co najmniej 5000 *loci*. Do roku 2005, a być może wcześniej, ludzki genom zostanie odczytany, co nie będzie jednoznaczne z całkowitym poznaniem materiału genetycznego. Z pewnością dopiero wtedy nasunie się bardzo wiele pytań, na które trudno będzie znaleźć odpowiedź w bliskiej perspektywie czasowej. Sekwencję całego ludzkiego genomu można porównać do informacji zawartej w olbrzymiej książce telefonicznej. Jej odczytanie będzie stanowiło zaledwie ułamek ludzkiego poznania.

Następstwa poznania ludzkiego genomu

Zapoczątkowany przed kilkunastoma laty projekt genomu człowieka zakładał, że znajomość informacji genetycznej będzie niezbędna dla zrozumienia mechanizmów działania naszego organizmu, pozwoli lepiej poznać przyczyny wielu chorób i będzie miała olbrzymią wartość dla ich diagnozowania i leczenia. Jednakże wiele aspektów wykorzystania informacji uzyskiwanych w ramach projektu genomu człowieka nasuwa istotne pytania i wątpliwości natury społecznej i etycznej.

Poznanie całej informacji genetycznej człowieka i innych gatunków zwierząt może również nasuwać szereg refleksji. Zmapowanie chromosomów niektórych gatunków zwierząt dało zaskakujące wyniki. Okazało się, że geny człowieka praktycznie nie różnią się od genów innych gatunków ssaków. Oznacza to, że dotychczas nie udało się zidentyfikować genów, które występowałyby wyłącznie u człowieka. Co więcej, skonstruowane mapy genetyczne chromosomów wskazują na bardzo dużą konserwatywność kolejności tych samych genów u różnych gatunków. Mówiąc w pewnym uproszczeniu, wystarczy chromosomy człowieka przeciąć zaledwie w 7 miejscach i złączyć je w innej kolejności, ażeby uzyskać mapę ułożenia poszczególnych genów u kota. W przypadku porównania mapy chromosomowej człowieka i świni lub krowy w celu uzyskania identycznej kolejności genów należy przeciąć i poskładać chromosomy w około 50 miejscach. Dane te rodzą szereg pytań dotyczących ewolucji człowieka. Czy poznanie ludzkiego genomu wpłynie na nasz światopogląd? Czy mając świadomość bardzo dużego genetycznego podobieństwa do innych ssaków, zmienimy nasze poglądy na ewolucję czy moralne aspekty współżycia ze światem przyrody?

Patentowanie sekwencji DNA

Możliwości komercyjnego zastosowania wiedzy wynikającej z poznania ludzkiego genomu spowodowały powstanie kontrowersji dotyczą-

cych nieograniczonego dostępu do informacji naukowej i ochrony interesów przez patentowanie informacji genetycznych. Wiele firm prywatnych nie będzie inwestowało w prace badawcze bez możliwości patentowej ochrony swoich osiągnięć. Bardziej ogólny problem dotyczy kwestii „patentowania życia". Czy można patentować fragmenty informacji genetycznej człowieka tak, jak patentuje się rozwiązania techniczne?

Etyczne aspekty odpowiedzialności jednostki za działania społeczne

Często stawiamy pytanie, czy naukowiec odpowiedzialny jest za to, jak wykorzystane zostaną jego odkrycia badawcze, projektant za zastosowanie obmyślonego przez siebie urządzenia, autor za idee, styl itp. Na gruncie medycznym stawiane są pytania dotyczące odpowiedzialności danej osoby za otyłość, alkoholizm, czyny przestępcze itp. Szybko rozwijająca się molekularna genetyka zachowania wskazuje na genetyczne uwarunkowania zachowań człowieka. Dziedziczenie inteligencji w obrębie grup etnicznych i rasowych niesie za sobą daleko idące konsekwencje natury nie tylko etycznej, ale również politycznej. Jeżeli nierówności w dostępie do wykształcenia są spowodowane nierównościami społecznymi, wówczas społeczeństwo ma moralny obowiązek przeciwdziałania tego rodzaju dyskryminacjom. Czy takie samo nastawienie będzie w przypadku uwarunkowań genetycznych? Społeczeństwo już teraz, a tym bardziej w przyszłości, nie powinno ignorować wpływu genetyki na zachowanie i postępowanie człowieka. Ludzie muszą być traktowani równo pod względem prawa, wolności, ochrony, możliwości kształcenia i zawodu. Projekt ludzkiego genomu, a w szczególności poznanie genetycznych uwarunkowań ludzkiego postępowania, z pewnością wpłynie na reinterpretację wielu powszechnie głoszonych zasad, lecz nie powinno to zmienić istoty naszej etyki i poszanowania godności człowieka.

Nadzieje czy zagrożenia?

Następstwa wynikające z projektu ludzkiego genomu są tak dalekosiężne, że trudno obecnie przewidzieć dokładnie związane z nim korzyści i zagrożenia. Znajomość zaburzeń genetycznych spowoduje postępowanie lecznicze i profilaktyczne analogiczne z dzisiejszymi szczepieniami ochronnymi i zażywaniem aspiryny na przeziębienie. Czy jednak zapobieganie chorobom i leczenie ich zawsze służy dobru ludzkości? Z biologicznego punktu widzenia największe w historii ludzkości zdobycze medycyny przyczyniły się do zaburzenia naturalnej

selekcji. Powszechne stosowanie szczepień ochronnych, antybiotyków, sterydów spowodowało, że obecnie nie grożą nam już wyniszczające ludzkość epidemie chorób zakaźnych. Z drugiej jednak strony nasuwa się refleksja, że być może osiągnięcia medyczne mają pewien udział w nasilaniu się globalnych problemów – przeludnienia, głodu i ubóstwa. Należy mieć nadzieję, że pozytywnym osiągnięciem wynikającym z poznania ludzkiego genomu i coraz szerszego wykorzystania inżynierii genetycznej i biotechnologii będzie podejmowanie prób rozwiązania tych problemów.

JERZY NOWAK, ur. 1946, prof. dr hab., absolwent medycyny AM w Poznaniu, kierownik Zakładu Genetyki Człowieka PAN. Autor około 100 publikacji w czasopismach krajowych i zagranicznych, współautor 3 książek. Mieszka w Poznaniu.

NOWOŚĆ WYDAWNICTWA znak

Gerschom Scholem

KABAŁA

tłum. Ryszard Wojnakowski

Zmarły w 1982 roku Gerschom Scholem, wybitny znawca dziejów myśli żydowskiej, od 1933 profesor Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie, przedstawia w fascynującej książce wyniki swych wieloletnich studiów nad Kabałą – ezoteryczną nauką mistyczną. Książka jest cenną pomocą dla zrozumienia historii i kultury żydowskiej.

KOMPLEKSY UCZNIÓW CZARNOKSIĘŻNIKA

January Weiner

Eksperymenty biologów ekscytują opinię publiczną bardziej niż inne dokonania współczesnej nauki. Mimo wszystkich korzyści, jakie przynoszą te badania, genetycy i biotechnolodzy coraz to są wzywani do usprawiedliwiania swoich działań – wobec prawdziwych lub domniemanych zagrożeń dla ludzkości. Chcąc nie chcąc, wdają się w filozoficzne rozważania na temat etycznych dylematów badań naukowych. Podobne problemy mieli dawniej – i będą mieli w przyszłości – także fizycy. Nie jestem genetykiem ani fizykiem, ale jako ekolog miewam zmartwienia dosyć podobne.

Obok najbardziej bulwersującego opinię publiczną problemu badania genomu ludzkiego i wszystkich wiążących się z tym dylematów, a także wykorzystywania genetycznie zmienionych zwierząt i bakterii do produkowania ludzkich hormonów i innych leków, jest również problem wytwarzania i wprowadzania do przyrody zmienionych genetycznie organizmów: odmian roślin uprawnych – wydajniejszych, odporniejszych na szkodniki, mikroorganizmów wybiórczo zwalczających szkodniki lub rozkładających zanieczyszczenia. Przeciw takim praktykom występują już w sposób zorganizowany rozmaite ruchy „ekologistyczne", protestując z równym zapałem jak przeciw energetyce jądrowej i badaniom fizjologicznym na zwierzętach („wiwisekcji").

Myślę, że debaty na temat etyki badań naukowych mają wspólny mianownik, na który składają się dwa czynniki: trudność zrozumienia przez ogromną większość ludzi, na czym polegają te badania i technologie, a równocześnie skupienie uwagi na tych właśnie badaniach, nie

zaś na osobistych decyzjach milionów ludzi, którzy w istocie rzeczy praktycznie stosują osiągnięcia nauki. Przyrodnicy nie mają tu wiele do powiedzenia: to nie oni odpowiadają za coraz gorszy poziom wykształcenia przyrodniczego społeczeństw, i to nie oni rozpowszechniają postmodernistyczne iluzje o wyższości ignorancji przyrodniczej nad przyrodniczym wykształceniem.

Nauki empiryczne („*science*") odznaczają się tym, że pozwalają na najbardziej wiarygodne przewidywania. Dzięki temu możliwa jest medycyna i technika. Moc predyktywna nauk ścisłych dotyczy jednak tylko ich własnej domeny, to znaczy materialnej przyrody. Metoda nauk przyrodniczych zawodzi, jeżeli idzie o prognozy na temat takich zachowań ludzi, jak choćby motywy i sposoby przyszłego wykorzystania wyników badań naukowych. Nawet socjobiologiczne ustalenia na temat wrodzonych motywów niektórych zachowań u ludzi nie pozwalają na takie ekstrapolacje.

Stawiam tezę – która może zabrzmi banalnie – że z rozwojem nauki, w tym genetyki, nie powstały żadne nowe problemy etyczne. Powstał natomiast problem rozpoznania sytuacji, w której dochodzi do podejmowania decyzji o wymiarze etycznym. Nacisk na badaczy, aby to oni przyjmowali odpowiedzialność za decyzje, które będą podejmowali inni ludzie, bierze się stąd, że zwykły człowiek czuje się bardzo niepewnie w tajemniczej przestrzeni możliwych decyzji, przestrzeni stworzonej przez współczesną naukę. Dochodzi zatem do sytuacji, w której chętnie zgodzilibyśmy się, aby ktoś inny zadecydował za nas, co dobre, a co złe, aby ktoś ograniczył naszą wolność wyboru, odmawiając dostępu do odkryć naukowych, które moglibyśmy źle spożytkować. Uczonego, który ma zadecydować, czy kontynuować badania naukowe, czy też powstrzymać się od nich (innymi słowy: czy odkryć, czy zasłonić przed nami jakąś prawdę o otaczającej nas przyrodzie), stawiamy w ten sposób ponad społeczeństwem. Równocześnie jednak mu nie ufamy, wątpimy w jego moralne kwalifikacje, podejrzewamy, że nieposkromiona ciekawość jest u niego silniejsza niż poczucie odpowiedzialności. Zakazalibyśmy mu chętnie wszelkiej działalności, ale nie chcemy zrezygnować z wielu wygód i poczucia bezpieczeństwa, które nauce zawdzięczamy. Może więc trzeba wyznaczyć badaczom ściśle określone kierunki badań, gwarantujące bezsporne korzyści? Mogłyby to być jedynie badania dotyczące bezpośrednich zastosowań, bo nauka „czysta" ma z definicji konsekwencje nie do przewidzenia. Historia jednak poucza nas, że ograniczenie nurtu badań tylko do zagadnień bezpośrednio stosowanych oznacza koniec nauki w ogóle. Szczególnie wymowny jest tutaj *casus* akademika Łysenki, który niegdyś gromił rosyjskich genetyków za to, że zajmują

się muszkami owocowymi, podczas gdy „naród potrzebuje krów". Wiadomo, jak się to skończyło.

Mimo to potrzebę badań genetycznych uzasadnia się przede wszystkim ich znaczeniem praktycznym. Skoro jednak formułuje się cele utylitarne, pytania o ryzyko i o koszty są jak najbardziej na miejscu. Badacze często dają się wciągnąć w rozważania na ten temat, gorliwie podkreślając znaczenie wyników badań dla dzisiejszej lub pojutrzejszej techniki, medycyny lub rolnictwa, wskazując na przykłady spektakularnych sukcesów, dając mniej lub bardziej mgliste obietnice dalszych osiągnięć i natychmiast narażając się na kolejne zarzuty, na przykład natury społecznej, jak choćby ten, że praktyczne korzyści z osiągnięć nauki odnoszą tylko nieliczni.

Uczeni rzadko przyznają się do tego, że najważniejszym – jak dotąd – zastosowaniem manipulacji genetycznych na organizmach nie jest praktyka, lecz sama nauka: poznanie przyrody dla samego poznania. Inżynieria genetyczna jest bowiem przede wszystkim metodą naukową. Ogromny postęp w rozumieniu fundamentalnych zasad biologii ewolucyjnej, embriologii i genetyki był możliwy dzięki obserwacjom i eksperymentom polegającym na manipulowaniu genami organizmów. Tak będzie i w przyszłości.

Zasadnicze pytanie brzmi więc: czy cel poznawczy sam w sobie usprawiedliwia koszty i ewentualne ryzyko związane z badaniami? Jeżeli trudno wyważyć racje, kładąc na szali ewentualnych „zysków" wymierne i powszechnie akceptowane wartości: zdrowie, dobrobyt, nie zniszczone środowisko, to o ileż trudniej uzasadnić badania dla samych badań? Czy wielu ludzi podziela niepohamowaną ciekawość badaczy? Ilu ludzi studiuje na uniwersytetach po to, by lepiej zrozumieć świat, a nie tylko po to, aby zdobyć jakiś zawód? Jak duże jest grono zagorzałych czytelników poważnych czasopism popularnonaukowych? Wyraźnie widać odwrót od takich zainteresowań, odwrót, któremu na całym świecie przewodzą elity intelektualne (o proweniencji humanistycznej); nie wszyscy posuwają się do produkowania ogłupiającego postmodernistycznego bełkotu, podważanie zaufania do nauk przyrodniczych jest jednak zjawiskiem bardzo częstym.

Mamy do czynienia z paradoksem: coraz lepsze poznanie przyrody budzi coraz powszechniejsze lęki, zamiast – jak należałoby oczekiwać – dawać poczucie rosnącego bezpieczeństwa. Rozumienie świata zawsze jest niepełne; poczucie komfortu rodzi się tylko wtedy, gdy możemy przewidzieć przyszłość – konsekwencje aktualnych wydarzeń i własnych poczynań. Im mniej się rozumie, tym mniej można przewidzieć, tym większy niepokój. Dawniej źródłem metafizycznych lęków były niezrozumiałe zjawiska przyrody (piorun, powódź, trzęsienie

ziemi, zaraza). To oswojono. Jeżeli nawet nie opanowano żywiołów, to wyjaśniono istotę zjawisk albo wpojono wiarę w ich wyjaśnialność. Wielu ludzi nie potrafi powiedzieć, czym jest piorun, na czym polega istota epidemii, ba, większość ludzi, łącznie z absolwentami wyższych uczelni, nie potrafi racjonalnymi argumentami uzasadnić swojej wiary, że to Ziemia kręci się wokół Słońca, a nie odwrotnie. Ale wszyscy wiemy, że to się da wyjaśnić, wiemy też, że przy pomocy niewielkiego wysiłku intelektualnego, na który stać każdego, można by te wyjaśnienia sobie przyswoić (w końcu tuż przed maturą wszyscyśmy sporo wiedzieli z nauk przyrodniczych, nawet to, skąd się biorą pory roku i dlaczego ze skrzyżowania czerwonego i białego groszku powstają... no, coś tam powstaje).

Równocześnie jednak pojawiły się zjawiska sztuczne – twory techniki, których działania ogromna większość ludzi na Ziemi nie rozumie i na pewno nigdy nie zrozumie mimo codziennego z nimi obcowania – nawet, gdyby chcieli w to włożyć cały wysiłek, na jaki ich stać. I wiedzą o tym swoim ograniczeniu. Człowiek z Cro–Magnon, łupiąc kamienie, wykorzystywał bardzo subtelne prawa natury (dziś wiemy, że przydatność krzemienia czy obsydianu wynika ze specyficznej struktury tych minerałów). Nie znał tych praw nawet w przybliżeniu, ale mu to nie przeszkadzało. Istotne było co innego: mógł „zrozumieć" kamień w tym sensie, że w oparciu o własne lub przekazane kulturowo doświadczenia potrafił wystarczająco dokładnie przewidzieć wszystko, co się przy manipulowaniu kamieniem wydarzy. To umożliwiało technikę łupania kamienia i sporządzania stosownych narzędzi. W miarę rozwoju cywilizacji coraz mniejsze grupy ludzi rozumiały zasadę działania urządzeń technicznych, podczas gdy coraz większe rzesze ludzi nie rozumiejących tych technik uzyskiwały do nich dostęp. Ten proces przyspieszał wykładniczo i doprowadził do obecnej sytuacji.

Wyjaśnianie – to proponowanie hipotez i teorii. Wyjaśnienia magiczne są równie dobre jak inne, byle pozwalały trafnie przewidywać. Rozwój nauk przyrodniczych zdystansował magię, gdyż naukowe przewidywania są pewniejsze i dokładniejsze wszędzie tam, gdzie nauka uzyskała moc przewidywania (to znaczy posiada funkcjonujące teorie). Tam, gdzie tych teorii nie ma, nauka uchyla się od zabierania głosu i na jej miejsce wciskają się szarlatani. W miarę rozwoju nauk przyrodniczych rozumienie, czyli zdolność przewidywania w oparciu o sformalizowane hipotezy (modele), stało się niesłychanie trudne. Równocześnie – dzięki rozwojowi techniki – najsubtelniejsze osiągnięcia badań naukowych niezwykle szybko znajdują powszechne zastosowania. Odkrycia fizyków parę lat temu wyróżnione nagrodą Nobla dziś

umożliwiają milionom niezamożnych półanalfabetów radowanie się wideoklipami, nadawanymi przez cyfrową telewizję za pośrednictwem satelitów. Nie ma już rozumienia, jest praktyczne używanie przedmiotów zgodnie z obrazkową instrukcją obsługi.

Pościg za indywidualnym pojmowaniem tego, co produkuje elita uczonych, trwa od stuleci. Systemy edukacyjne ewoluują. Bywa tak, że stosunkowo szerokie rzesze społeczeństwa są blisko rozumienia techniki; potem znów rozziew między techniką a jej pojmowaniem rośnie. Jeszcze 40 lat temu wieśniak strugający stylisko do grabi ośnikiem rozumiał doskonale, jak działają oba te urządzenia; dziś jego wnuk ma strug elektryczny i nie ma pojęcia, jakie licho w nim siedzi, mimo że dłużej chodził do szkół niż jego dziadek. Jeszcze trzydzieści lat temu przeciętny inteligent mógłby, gdyby zechciał, skonstruować sobie radio, z pełnym zrozumieniem zasad jego działania; jego wnuk ma habilitację i kuchenkę mikrofalową, której nie tylko nie potrafiłby naprawić, ale w ogóle nie jest w stanie zrozumieć podstawowej zasady jej funkcjonowania.

Nie ma różnicy między posługiwaniem się „pilotem" do telewizora a działaniem czarodziejskiej różdżki – tyle, że ta różdżka jest teraz powszechnie dostępna. Nie ma różnicy między wypowiadaniem tajemniczych zaklęć przez postacie z bajek (Hokus, Pokus, Abrakadabra!), a codziennym zaklinaniem komputera („Page Up, Page Up, F8, Enter!").

I to rodzi lęk – kompleks ucznia czarnoksiężnika. Co będzie, jeżeli zapomnę zaklęcia? Co będzie, jeżeli różdżka zadziała inaczej niż zwykle; a wreszcie: skoro ja nie rozumiem, jak to działa (a mimo to używam – na ogół skutecznie), to jaką mogę mieć gwarancję, że czarnoksiężnik rozumie? Widujemy na co dzień tych czarowników: niczym się od nas nie różnią, czasem się wydają znacznie głupsi od nas, a w dodatku mniej zarabiają. Czy można im powierzyć nasze losy? W bajkach były wróżki dobre i złe. Czy ci magowie, którzy nas otaczają, to źli czarnoksiężnicy czy dobrzy czarodzieje? Jak odróżnić? Nie można im ufać, tym bardziej nie można brać za nich odpowiedzialności. Zło, które się może wydarzyć za sprawą sił wyzwolonych przez czarnoksiężnika, niech spadnie na jego głowę. Ale dobro jest naszą zasługą, bo to my dajemy mu złoto do przerabiania na kamienie filozoficzne.

Nieufność przejawia się, na przykład, w działalności jakże licznych na świecie ruchów „przeciw wiwisekcji": frakcje skrajne atakują biologów fizycznie, z podpalaniem domów i wysyłaniem pocztą bomb włącznie (ciekawe, czy nie stoją za tym motywy psychologiczne podobne do tych, które podniecały tłumy prowadzące „czarownice" na stos?). Frakcje umiarkowane żądają niemożliwego: aby ktoś „niezależ-

ny", a więc nie uczony biolog, ocenił, czy badania są potrzebne. Biologowi ufać nie można, ale nie będąc biologiem nie można pojąć, o co mu idzie.

Ekologiści protestujący przeciw produkowaniu zmienionych genetycznie organizmów nie zdają sobie sprawy z tego, że wszystkie organizmy w otoczeniu człowieka są „genetycznie zmienione". Zarówno poddane długotrwałej selekcji zboża i zwierzęta domowe, jak i mimo woli genetycznie zmanipulowane bakterie – nie tylko te, które uzyskały odporność na produkowane przez człowieka antybiotyki, ale także te, które od tysięcy pokoleń podlegają doborowi dopasowującemu je do naszego naturalnego, również zmieniającego się systemu odpornościowego.

Natura manipuluje genotypami organizmów na ogromną skalę, przez cały czas, od ponad trzech i pół miliarda lat. Także człowiek od dawien dawna manipuluje genetycznie otaczającą przyrodą. Rolnictwo i hodowla polegają na sterowaniu pulami genów. Trwa sztuczny dobór spośród istniejących (spontanicznie pojawiających się) genotypów. Dzisiejsze transgeniczne organizmy pracują dla nas tak samo, jak pracowały organizmy wytworzone przez dobór sztuczny.

Genetycznie zmienione organizmy – dla ludzi szkodliwe lub pożyteczne – mogą się pojawić (i pojawiają się) w każdej chwili i w każdym miejscu, bez względu na celową lub przypadkową ingerencję człowieka. HIV to nie jest wynik sztucznej manipulacji genetycznej.

Również w odniesieniu do własnego gatunku ludzie od prehistorii dokonują celowych manipulacji genetycznych, tyle że bez posługiwania się współczesną techniką, a tylko prymitywnymi środkami „doboru sztucznego". Można tu zaliczyć różne tradycje kulturowe, począwszy od pseudonaukowej eugeniki, poprzez uprzedzenia rasowe i kastowe, aż po selektywne zabijanie dzieci (narodzonych lub nie narodzonych). Genetycy i antropolodzy dobrze wiedzą, że praktyki te są na ogół mało skuteczne, albo z powodu błędów w założeniu, albo na skutek ustawicznego korumpowania tych praktyk przez niesfornie zachowujących się ludzi. Metody inżynierii genetycznej mogą być znacznie bardziej skuteczne, ale w niczym nie zmienia to związanych z nimi dylematów etycznych, które są dokładnie takie same jak kiedyś.

JANUARY WEINER, ur. 1947 w Krakowie, biolog; prof. dr hab., członek korespondencyjny PAU; profesor w Instytucie Biologii Środowiskowej UJ; publikuje w międzynarodowych specjalistycznych czasopismach naukowych; jest także autorem prac popularnych, recenzji, esejów.

DYLEMATY UCZNIA CZARNOKSIĘŻNIKA

ARGUMENTY „ZA" I „PRZECIW" INGEROWANIU W LUDZKI GENOTYP

Barbara Chyrowicz SSpS

W roku 1986 Jacques Testart, znamienity uczony francuski, „twórca" pierwszego francuskiego dziecka z probówki zaproponował międzynarodowe moratorium w dziedzinie inżynierii embrionalnej, moratorium o tyle znamienne, że wzywające do zaprzestania badań (co też sam Testart uczynił). Dlaczego? „W przyszłości – stwierdza Testart – będziemy próbowali wyprodukować dziecko o odpowiednich cechach, wedle określonej miary. (...) Żądam praw także dla logiki nieodkrywania, dla etyki niebadania. Przestańmy udawać, że same badania naukowe są neutralne, że tylko ich zastosowania mogą być dobre lub złe."[1] Chociaż narodziny pierwszego francuskiego dziecka z probówki utożsamiane były z „naukowym sukcesem", twórca naukowego wydarzenia nie oczekiwał ich z entuzjazmem, pełen był raczej głębokiego niepokoju: „Wystarczy jeden chromosom mniej lub więcej – co prawdopodobnie kiedyś się przydarzy – aby wielka premiera spektaklu FIVETE [Fecundatio in Vitro Et Transferatio Embryonis] przekształciła się w apokalipsę. (...) Wówczas bonzowie medycyny i eksperymentu, szakale prasowi i zawodowcy od moralności woleliby

[1] J. Testart, *Przejrzysta komórka*, tłum. J.A. Żelechowska, Warszawa 1990, s. 19–20.

jednym głosem, że oni to przewidzieli, że oni ostrzegali, że jak ktoś chce się bawić w ucznia czarnoksiężnika..."[2] Czyżby uczeń z wyobraźnią...?

Ucznia czarnoksiężnika nie satysfakcjonuje bowiem posiadana wiedza, pociąga go nieznane. Przewiduje nadto, że najbardziej obiecujące są te nie rozpoznane dotąd przez niego tajniki wiedzy, że ich wykorzystanie może mu przynieść zmianę statusu ucznia na status mistrza. Zafascynowany prometejską wizją swego posłannictwa, uczeń rezygnuje z pomocy i doświadczenia mistrza, pragnąc samodzielnie odkrywać tajemnice życia. Czyżby mistrz ukrywał je przed uczniem w obawie o utratę władzy? Czyżby stawianie granic ambitnym zamierzeniom ucznia oznaczało zwykłą słabość mistrza, lęk przed niewiadomą, konserwatywne trzymanie się dawno przetartych już szlaków? A może to właśnie dumnemu uczniowi, a nie mistrzowi brak wyobraźni?

Wzywając do zaprzestania badań, Testart pisze o „przyszłości". Minęło dziesięć lat od sformułowania przez autora owego znamiennego apelu. Dokonujący się w ostatnich latach niezwykle szybki postęp nauki w dziedzinie biologii i genetyki molekularnej pokazał, jak bliska jest perspektywa niedawnej „przyszłości". Wykorzystanie ostatnich odkryć naukowych w dziedzinie genetyki nie tylko grozi, jak twierdzą niektórzy, apokaliptyczną wizją zagłady, stwarza również nowe możliwości leczenia chorób uwarunkowanych genetycznie. Czyżby zatem nie należało mówić raczej o ambiwalencji niż o neutralności badań naukowych? Czy rezygnacja z prowadzenia badań naukowych nie jest równoznaczna z rezygnacją z dobroczynnej terapii? Przed uczniem czarnoksiężnika stoi zatem niemały dylemat: z jednej strony zagrożenia płynące z możliwości ingerowania w ludzki kod genetyczny, z drugiej – umożliwiona przez tę ingerencję perspektywa diagnozowania i leczenia nieuleczalnych wcześniej chorób. Jeśli uczeń szczerze szuka odpowiedzi na dręczące go pytania, pozostawiając na boku emocje wnikliwie przeanalizuje argumenty „za" i „przeciw" genetycznym interwencjom. Aby lepiej zrozumieć dylemat ucznia, warto sprecyzować najpierw znaczenie samego pojęcia „inżynieria genetyczna".

Klasyfikacja ingerencji genetycznych

Pod pojęciem „inżynieria genetyczna" w szerokim znaczeniu rozumie się wszelkie poczynania człowieka prowadzące do powstania nowych właściwości dziedzicznych organizmu. Inżynieria genetyczna

[2] *Op. cit.*, s. 64–65.

jest dziedziną genetyki zajmującą się wprowadzeniem do komórek biorcy ściśle zdefiniowanego odcinka DNA dawcy, odpowiadającego jednemu lub kilku genom bądź jednostkom transkrypcji, w celu wywołania trwałej zmiany właściwości biorcy. Inżynieria genetyczna podejmuje różnego rodzaju zabiegi biochemiczne, biofizyczne i biologiczne (np. rekombinacje, klonowanie, selekcje), które prowadzą do zmiany właściwości dziedzicznych organizmu. Często używa się również terminu „technologia rekombinacyjna DNA" lub „biotechnologia". Wielu genetyków sądzi dzisiaj, że właśnie rozwój inżynierii genetycznej i jej zastosowanie do populacji ludzkiej może wpłynąć na poprawienie genetycznego „uposażenia" ludzkości. Tradycyjnie eugenika oznaczała ogół działań mających na celu eliminowanie genów chorobotwórczych z populacji. Jeśli uznać, że działania eugeniczne ograniczają się do genetycznych manipulacji, to eugenika jest pojęciem węższym w stosunku do inżynierii genetycznej. Obecnie medycyna większą wagę przywiązuje do tzw. eufeniki. Zabiegi eufeniczne to te, które, nie ingerując w genotyp (zespół wszystkich genów w komórce danego osobnika), dążą do naprawienia następstw choroby genetycznej, czyli „poprawienia" fenotypu (zespołu cech danego osobnika). Najczęściej spotykany podział działań eugenicznych wyróżnia eugenikę negatywną (terapeutyczną) i eugenikę pozytywną (kreującą nowe struktury genetyczno–społeczne)[3], lub krócej: ingerencje terapeutyczne i eugeniczne[4]. Podział ten bywa kwestionowany ze względu na trudność wyznaczenia ostrych granic między działaniem terapeutycznym a nieterapeutycznym.

Biorąc za podstawę rodzaj przeprowadzonej terapii, można zaproponować następującą typologię.[5] Trzy rodzaje możliwej terapii:

– terapia dotycząca zarówno komórek rozrodczych, jak i somatycznych,
– terapia dotycząca jedynie komórek rozrodczych,
– terapia dotycząca komórek somatycznych –

wyznaczałyby ostatecznie cztery rodzaje genetycznych interwencji.

(1) Celem interwencji są komórki somatyczne, ale skutkiem jej przeprowadzenia jest również zmiana genotypu. Dla usprawiedliwienia takiej interwencji należałoby się odwołać do zasady podwójnego skutku;

[3] Por. T. Ślipko, *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*, Kraków 1994, s. 81.
[4] Por. N. Agar, *Designing Babies: Morally permissible Ways to modify the Human Genome*, „Bioethics", vol. 9, 1(1995) s. 1–15.
[5] Por. M. Lappé, *Ethical Issues in Manipulating the Human Germ Line*, w: *Bioethics. Basic Writings on the Key Ethical Questions that Surround the Major, Modern Biological Possibilities and Problems*, red. T. E. Shannon, Mahwah 1994, s. 123–139.

(2) Celem interwencji są komórki somatyczne, genotyp zostaje nienaruszony;

(3) Celem interwencji jest zmiana genotypu komórek rozrodczych;

(4) Celem interwencji jest komórka rozrodcza, ale bez zmian w genotypie.

W roku 1982 dr W. French Anderson zaproponował cztery, zbliżone do powyższych kategorie interwencji genetycznych, które zostały przejęte przez stosunkowo liczne grono autorów.[6] Podział ten pozwala, jak się wydaje, w sposób systematyczny i uporządkowany przedstawić zgłaszane pod adresem inżynierii genetycznej niepokoje oraz podstawowe typy argumentacji „za" i „przeciw" genetycznym interwencjom. Wymienione przez Andersona kategorie to:

(1) Terapia genetyczna komórek somatycznych. Polega na korekcie defektów genetycznych komórek somatycznych;

(2) Terapia genetyczna linii rozrodczej (*germ–line*). Terapii podlega tutaj zarodek w bardzo wczesnym stadium[7] bądź komórki rozrodcze;

(3) „Doskonaląca" (*enhancement*) inżynieria genetyczna. Ma na celu udoskonalenie cechy organizmu, na przykład przez wprowadzenie do komórki hormonu wzrostu[8];

(4) Eugeniczna inżynieria genetyczna. Wprowadzony do komórki gen ma na celu zmianę bądź ulepszenie kompleksu cech, na przykład inteligencji, osobowości, charakteru.

Granica pomiędzy etycznie dopuszczalną i niedopuszczalną ingerencją genetyczną przebiega, zdaniem Andersona, zgodnie z podziałem na działania terapeutyczne i pozaterapeutyczne. Autor jest zwolennikiem terapii genetycznej w tej mierze, w jakiej można wyznaczyć granicę między (1) terapią a (2) doskonalącą inżynierią genetyczną – tej ostatniej zdecydowanie się sprzeciwia. Nils Holtung zgadza się z Andersonem, że istota problemu leży właśnie w dokładnym sprecyzowaniu, czym różni się korekta defektu genetycznego od interwencji o charakterze „doskonalącym", ale wyznaczenie tutaj dokładnej granicy wydaje mu się niemożliwe. Bez wątpienia wprowadzenie

[6] Przedstawiając poszczególne kategorie odwołuję się do późniejszego artykułu autora. Por. W. F. Anderson, *Genetics and Human Malleability*, w: *Hastings Center Report* 20(1990) s. 21–24; por. też: tenże, *Human Gene Therapy: Why Draw a Line?*, w: *Bioethics. Basic writings..., op. cit.* s. 140–151; M. A. M. de Wachter, *Ethical Aspects of Human Germ–Line Therapy*, „Bioethics", vol. 7, 2/3(1993), s. 166–177; R. V. Lebo, M. S. Golbus, *Scientific and Ethical Considerations in Human Gene Therapy*, w: „Baillière's Clinical Obstetrics and Gynaecology", vol. 5, 3(1991), s. 697–713.

[7] Pierwsze komórki zarodka są omnipotentne, mają zatem możliwości wejścia na wszystkie możliwe drogi rozwoju. Por. Z. Bielańska–Osuchowska, *Jak zaczyna się życie człowieka*, Warszawa 1994, s. 44–45.

[8] L. Walters twierdzi, że należałoby wprowadzić w tym miejscu jeszcze jeden podpodział: „doskonalącą" inżynierię genetyczną komórek somatycznych (a) i rozrodczych (b). Por. tenże: *Editor's Introduction*, „Journal of Medicine and Philosophy" 10(1985), s. 209–212.

pacjentowi obcego genu w celu leczenia niedokrwistości sierpowatokrwinkowej jest przykładem terapii korekcyjnej, czy to samo można jednak powiedzieć o leczeniu leworęczności, nieumiejętności rozróżniania kolorów czy w końcu genetycznego modyfikowania wielkości poszczególnych organów ciała pacjenta tylko dlatego, że czuje się on nieszczęśliwy z powodu ich proporcji? Problematyczne są również interwencje o charakterze prewencyjnym. Miałyby one miejsce na przykład wówczas, gdyby w przyszłości jedyną możliwą obroną przed AIDS była terapia genetyczna zdrowego pacjenta. Ostatecznie Holtung opowiada się za istnieniem „szarej strefy" pomiędzy interwencjami genetycznymi o charakterze korekcyjnym i doskonalącym.[9] Zdaniem Harrisa nie ma żadnej moralnej różnicy między genetycznym leczeniem dysfunkcji a genetycznym doskonaleniem funkcji organizmu, jeśli to doskonalenie służy ochronie życia lub zdrowia.[10]

Z przedstawionych wyżej prób klasyfikacji interwencji genetycznych wynika, że dyskusja na temat ich etycznej dopuszczalności prowadzona jest „na kilku piętrach". Najpierw należy stwierdzić, o jaki rodzaj interwencji chodzi: terapeutyczną czy pozaterapeutyczną, czyli odpowiedzieć zarazem na pytanie, jakiego rodzaju interwencje można uznać za terapię. Czy terapią jest jedynie naprawa genetycznych defektów, czy też „ulepszanie" kondycji człowieka polegające na korekcie defektów nie mających wprost charakteru choroby (np. wszczepianie hormonu wzrostu). Kolejny „stopień" to rozstrzygnięcie, czy przeprowadzana terapia dotyczy komórek somatycznych czy komórek tzw. linii rozrodczej – gamet i bardzo wczesnych stadiów embrionalnych. Problematyczne z punktu widzenia moralnej dopuszczalności są ingerencje genetyczne dotyczące drugiego z wymienionych rodzajów komórek. Pojawiające się tutaj kwestie sporne to problem dopuszczalności eksperymentów na embrionach i – konsekwentnie – niebezpieczeństwo naruszenia tożsamości osoby. Ostatnie i najbardziej kontrowersyjne „piętro dyskusji" dotyczy moralnej dopuszczalności takiego rodzaju udoskonalania genotypu, które polega na projektowaniu zupełnie nowych cech potomstwa. Argumentacja etyczna odnosi się do każdego z kolejnych poziomów dyskusji, na każdym z nich jest też „wspomagana" wiedzą o współczesnych osiągnięciach genetyki. Nie znaczy to jednak, że pozostaje od genetycznych odkryć wprost

[9] Por. N. Holtung, *Human Gene Therapy: Down the Slippery Slope?*, „Bioethics", vol. 7, 5(1993), s. 406–407; por. też: J. Harris, *Is Gene Therapy a Form of Eugenics?*, „Bioethics", vol. 7, 2/3(1993), s. 181.

[10] Por. J. Harris, *Is Gene Therapy a Form of Eugenics?*, s. 184. Aby podjąć dyskusję z autorem, trzeba oczywiście najpierw przeanalizować, co rozumie przez dysfunkcję organizmu i jaką przyjmuje definicję zdrowia. Zdaję sobie sprawę z kontrowersyjności tez cytowanych przeze mnie autorów, moim celem w niniejszym artykule jest jednak przedstawienie podawanej przez nich argumentacji, a nie krytyka ich poglądów.

uzależniona. Inne są tutaj kompetencje etyki, a inne genetyki. Jak pisze Hans Mohr: biologiczne granice medycyny można wskazać, etycznych trzeba się doszukać.[11]

Typy argumentacji etycznej

Znając możliwości współczesnej genetyki oraz próby typologii genetycznych interwencji, łatwiej zrozumieć dylemat, przed którym staje uczeń czarnoksiężnika, konkretnie: argumenty podnoszone „za" i „przeciw" genetycznym ingerencjom. Argumentacja „obnaża" z kolei etyczno–antropologiczne założenia reprezentujących ją autorów, które jedynie sygnalizuję, nie podejmując z autorami dyskusji.

Eric T. Juengst, próbując sklasyfikować argumenty wysuwane „za" i „przeciw" terapii genetycznej linii rozrodczej człowieka (*Germ–Line Gene Therapy*), wymienia pięć podstawowych argumentów po stronie jej adwersarzy i tyleż samo po stronie jej obrońców.[12] W niniejszym artykule przejmuję systematykę autora modyfikując ją tam, gdzie wydaje mi się zbyt wąska, po stronie adwersarzy ingerencji genetycznych znajdzie się stąd aż siedem argumentów. Prezentację rozpoczynam od argumentów entuzjastów technik genetycznych.

Argumentacja zwolenników terapii genetycznej

1. Użyteczność terapii w medycynie. Terapia genetyczna komórek rozrodczych (bądź bardzo wczesnych stadiów rozwojowych) polega na rzeczywistej korekcie genetycznych defektów. Terapia komórek somatycznych może być jedynie paliatywna, łagodzi symptomy choroby, ale nie potrafi jej zaradzić. Zdaniem takich autorów, jak R. Munson i L.H. Davis rozwijanie terapii genetycznej komórek rozrodczych jest moralnym obowiązkiem medycyny, i to z dwóch powodów: po pierwsze przynosi nadzieję na przezwyciężenie istniejących jeszcze dzisiaj „technicznych trudności" inżynierii genetycznej, po drugie, można wskazać na sytuacje, w których jej zastosowanie jest oczywiste. O oczywistości takiej można mówić na przykład wówczas, gdy przyszli rodzice uważają zabicie nie narodzonego, obciążonego defektami genetycznymi dziecka za moralne zło lub w sytuacji gdy homozygotyczni[13]

[11] Por. H. Mohr, *Biologische Grenzen der Medizin*, „Zeitschrift für Medizinische Ethik" 41(1995), s. 3–8.

[12] Por. E.T. Juengst, *Germ–line gene therapy: back to basics*, „Journal of Medicine and Philosophy" 16(1991), s. 587–592. Interesującą analizę argumentacji w literaturze europejskiej znaleźć można w artykule: A. Mauron, J.M. Thévoz, *Germ–Line Engineering: A Few European Voices*, „The Journal of Medicine and Philosophy" 16(1991), s. 649–666.

[13] Homozygoty dają tzw. „czyste linie", tzn. nie tyle prawdopodobieństwo, co pewność dziedziczenia genetycznego defektu.

rodzice obciążeni są tym samym defektem genetycznym.[14] Burke K. Zimmerman podkreśla, że moralny obowiązek medycyny streszcza się tutaj w zasadzie, zgodnie z którą działania medycyny muszą być pierwszorzędnie podporządkowane interesom pacjenta. W przypadku terapii genetycznej komórek linii rozrodczej do definicji „pacjenta" należy włączyć nie narodzone czy nawet nie poczęte jeszcze dziecko. Postępowalibyśmy nieetycznie wstrzymując interwencje, które mogłyby uleczyć patologię lub jej zapobiec.[15] Jeszcze jedną sytuację „oczywistości terapii genetycznej" wskazują R.V. Lebo i M.S. Golbus – przekazywanie zdefektowanych genów jest ich zdaniem „skazywaniem" przyszłych pokoleń na genetyczne choroby, czemu mogłaby zaradzić terapia genetyczna komórek rozrodczych.[16]

2. Medyczna konieczność. Strategia terapii genetycznej polegająca na oddziaływaniu na komórki rozrodcze jest jedynym skutecznym sposobem leczenia genetycznych defektów, stąd też wypływa jej konieczność.

3. Skuteczność profilaktyczna. Dzięki zapobieganiu transmisji wadliwych genów terapia ta wstępnie rozwiązuje problem kosztownej i złączonej z ryzykiem terapii komórek somatycznych. John C. Fletcher, jeden z pierwszych entuzjastów możliwości inżynierii genetycznej, już w roku 1983 akceptuje terapię komórek rozrodczych (lub wczesnych stadiów rozwojowych), uzależniając jej zastosowanie od spełnienia trzech warunków: (1) terapia okaże się korzystna zarówno dla pacjentów, jak i dla ich potomstwa, oszczędzając im zarazem nadmiernego bólu, (2) będzie się ograniczać do tradycyjnych celów medycyny, (3) w praktyce nie będzie naruszać etycznych systemów uznanych przez społeczeństwo.[17]

4. Respekt dla rodzicielskiej autonomii. Medycyna powinna akceptować i korzystać z możliwości stworzonych przez terapię genetyczną, jeśli tylko życzą sobie tego przyszli rodzice. Wspomniani Lebo i Golbus podkreślają, że ludzka godność oznacza godność natury rozumnej, a nie natury biologicznej. Nie można zatem argumentować przeciw terapii genetycznej, powołując się na naruszenie identyczności osoby. Czasami musimy pogwałcić przysługujące człowiekowi prawa, jeśli wymaga tego podjęte leczenie. Społeczeństwo zabezpiecza się wówczas przed nadużyciami, podkreślając wymóg zgody pacjenta na

[14] Por. R. Munson, L.H. Davis, *Germ-line gene therapy and the medical imperative*, „Kennedy Institute of Ethics Journal" 2(1992), s.137–158.

[15] Por. B.K. Zimmerman, *Human Germ-Line Therapy: The case for its Development and Use*, „The Journal of Medicine and Philosophy" 16(1991), s. 596.

[16] R.V. Lebo, M.S. Golbus, *Scientific and Ethical Considerations in Human Gene Therapy*, w: „Baillière's Clinical Obstetrics and Gynaecology", vol. 5, 3(1991), s. 697–713.

[17] Por. J.C. Fletcher, *Moral problems and ethical issues in prospective human gene therapy*, „Virginia Law Review" 69(1983), s. 515–546; por. też: B.K. Zimmerman, *op. cit.*, s. 597–598.

prowadzoną terapię. Nie ma jednak przekonujących racji dla przyjęcia, że potencjalne potomstwo posiada jakąś autonomię, która mogłaby zostać naruszona. Rodzice natomiast, podobnie jak w przypadku wyboru metody *in vitro*, mają pełne prawo do genetycznej interwencji, jeśli mogłoby to zagwarantować zdrowie ich przyszłego dziecka.

5. Wolność nauki. Badania nad rozwojem technik terapii genetycznej, jeśli pozostają w granicach zaakceptowanych przedmiotów badawczych, są chronione przez prawa naukowców do wolności poszukiwań. Wiedza jest rezultatem badań naukowych polegających na wnikaniu w naturę rzeczy, w oparciu o nią tworzone są technologie. Proces przechodzenia od teoretycznych zasad do praktyki wymaga przejścia przez stan pośredni, w którym rozwijane są nowe techniki i metody. Każdy wielki projekt badawczy „ma na swoim koncie" nieudane próby, nim osiągnie się wystarczającą wiedzę o przedmiocie.

Argumentacja przeciwników terapii genetycznej

1. Naukowa niepewność i kliniczne ryzyko tego rodzaju terapii apelują do poczucia odpowiedzialności za przyszłe pokolenia. O ile człowiek może wyrazić zgodę na ryzyko związane z genetyczną interwencją dotyczącą jego samego, ryzyko to w mniejszym stopniu jest usprawiedliwione w stosunku do potomstwa. Pamiętać należy, że konsekwencje genetycznych interwencji nie są do końca przewidywalne, mogą na przykład wystąpić szkodliwe mutacje na skutek błędów w rekombinacji genów. Adwokaci genetycznych interwencji powołują się na rzekomo ciążący na naszym pokoleniu obowiązek ulepszania puli genowej następnej generacji, a przynajmniej zapewnienia jej nie gorszej niż nasza kondycji. Tego rodzaju wymóg nie musi się jednak wiązać z zastosowaniem technik genetycznych – nie wiemy przecież, jakie będą wymagania fenotypu w środowisku, w którym przyjdzie żyć kolejnym pokoleniom. Genetyczne ingerencje mogą pomóc w ukryciu wad genetycznych jednego pokolenia, wady te mogą jednak ujawnić się w pokoleniu następnym.[18] Inżynierię genetyczną można stąd określić mianem „medycznego hazardu". Włączenie w genotyp nowego genu w nadziei jego „polepszenia" może zachwiać metaboliczną równowagą komórki. W praktyce stosowanie inżynierii genetycznej grozi nadto dyskryminacją pacjentów. Trzy pytania, jakie winny zostać w tym miejscu postawione, to:

(1) Jak określić, które geny winny zostać dostarczone? W przypadku ciężkich anomalii moralnie dopuszczalne jest zastosowanie inżynierii

[18] Por. Lappé, *Ethical Issues in Manipulating the Human Germ Line*, s. 129.

genetycznej do terapii komórek somatycznych. Jak jednak odróżnić poważną chorobę od mniej uciążliwej, a mniej uciążliwą od stanu, który raczej należałoby nazwać poczuciem „dyskomfortu" niż chorobą? Czy nieobecność hormonu wzrostu, której skutkiem jest wysokość zaledwie dwóch stóp, stanowi genetyczną chorobę? A jeśli tak, to jak określić granicę wzrostu, poza którą można by zalecić terapię?

(2) Jak określić, kto winien otrzymać potrzebny gen? Jeśli uznać, że tylko ciężka choroba kwalifikuje do genetycznej terapii, odpowiedź na postawione wyżej pytanie jest podobna do znanych już dylematów związanych z podziałem środków nadzwyczajnych (np. dializowanie pacjentów). Inaczej jest natomiast w przypadku, gdyby „deficytowym" genem był gen wspomagający pamięć. Jakie racje przemawiają za wszczepieniem pacjentowi takiego genu? Czy kierować się wyjątkowymi umiejętnościami pacjenta i płynącymi stąd korzyściami dla społeczności, czy też posiadanymi przez niego w tym względzie brakami? Czy przy wyborze pacjenta posłużyć się metodą losową, czy może ustalić za tego rodzaju interwencję specjalną cenę?

(3) Jak ustrzec się przed dyskryminacją? Czy w czasie narodowego kryzysu robotnicy zatrudnieni w ważnej dla kraju gałęzi przemysłu i pracujący w niebezpiecznych dla zdrowia warunkach nie mogliby zostać „wyposażeni" w gen chroniący ich zdrowie? Czy społeczeństwo ma prawo zmuszać rodziców świadomych własnych, genetycznych obciążeń do poddania się terapii genetycznej celem uchronienia potomstwa od genetycznych anomalii? Jak uniknąć tworzenia się „elity", której udostępniana by była terapia genetyczna?

Działaniom podejmowanym przez inżynierię genetyczną brak moralnej pewności – pisze Anderson – a to oznacza, że pozostanie ona problemem nawet wówczas, gdy postęp techniki wykluczy ryzyko medyczne. Autor wskazuje wyraźnie, że to nie „błędy w sztuce" dyskwalifikują terapię, gdzie indziej zatem niż w bilansie strat i zysków kryje się powód jej odrzucenia. Innego zdania jest Zimmerman, który argumentując przeciw terapii genetycznej linii rozrodczej wyraża równocześnie nadzieję, że wraz z postępem nauki techniki biotechnologiczne zostaną dopracowane, eliminacja ryzyka miałaby zatem stanowić o moralnej dopuszczalności genetycznych interwencji.

2. Argument równi pochyłej (*Slippery slope*). Dopuszczenie terapii genetycznej komórek rozrodczych kryje w sobie niebezpieczeństwo stopniowego dopuszczania interwencji mających na celu udoskonalanie ludzkich cech. Istota tego argumentu (odnoszonego również do aborcji, eutanazji i FIVETE) polega na tym, że akceptacja praktyki wydającej się na początku zgoła niewinną, prowadzi ostatecznie do spełniania lub dopuszczania czegoś moralnie karygodnego. Argument

ten, podobnie jak dyskutowana genetyczna terapia, ma swoich zwolenników i przeciwników. Zdecydowanym obrońcą argumentu jest Jeremy Rifkin. Biorąc za podstawę argument *slippery slope* Rifkin dowodzi, że kiedy raz wyrazimy zgodę na stosowanie technik inżynierii genetycznej, nie znajdziemy logicznej racji, by w jakimś momencie zrezygnować z ich kontynuacji. Jeśli cukrzyca, anemia sierpowatokrwinkowa i rak mogą być wyleczone przez zmianę struktury genetycznej jednostki, dlaczego nie zastosować inżynierii genetycznej do eliminowania innych „defektów natury": krótkowzroczności czy leworęczności.[19]

3. Niedopuszczalność przeprowadzania badań na embrionach.[20] Nawet dopuszczalne skądinąd interwencje przeprowadzane na komórkach somatycznych muszą – jeśli mają się zakończyć powodzeniem – być przeprowadzane we wczesnych stadiach rozwojowych człowieka, wiążą się więc z niedopuszczalną manipulacją na ludzkich embrionach. Eksperymenty genetyczne przyznają przyszłym pokoleniom rolę nieświadomych, nie mogących wyrazić swojej opinii przedmiotów badań.[21]

4. Wykorzystanie możliwości terapeutycznych. Techniki terapeutyczne inżynierii genetycznej nigdy nie będą wystarczająco skuteczne, aby zasłużyć na społeczny priorytet w obliczu alternatywnych metod terapii. Problem w tym, czy wysokie koszty związane z ingerencjami genetycznymi nie powodują braku środków na klasyczne metody leczenia. Zimmerman dowodzi, że genetyczna terapia linii rozrodczej człowieka nie jest konieczna, a jej stosowanie jest kwestią czasu. Z chwilą perfekcyjnego opracowania metod badań prenatalnych i selekcji zygot przed implantacją techniki genetyczne okażą się zbędne. Nie sposób nie zauważyć braku spójności wywodu autora z wymienioną w pkt. 3 niedopuszczalnością przeprowadzania badań na embrionach, co wskazuje dodatkowo, że problem moralnego statusu poczętego życia jest logicznie wcześniejszy.

5. Integralność genetycznego rodzicielstwa. Terapia genetyczna komórek rozrodczych (lub wczesnych stadiów rozwojowych) narusza prawo do dziedziczenia przez przyszłe pokolenia nie modyfikowanego intencjami rodziców genetycznego zapisu. Wśród indywidualnych praw jednostki wynikających z ludzkiej godności mieści się również prawo do pierwotnego, genetycznego dziedzictwa. Przez

[19] Por. J. Rifkin, *Algeny*, New York 1983, s. 232.

[20] Odchodzę w tym miejscu od klasyfikacji Juengsta. Wymieniony przez niego w pkt. 3 „problem zgody przyszłych pokoleń" wydaje mi się problemem podporządkowanym problemowi badań na embrionach oraz wymienionej przez Juengsta w pkt. 5 kwestii naruszania integralności genetycznego rodzicielstwa.

[21] Por. J.M. Varaut, *Możliwe, lecz zakazane. O powinnościach prawa*, tłum. S. Szwabski, Warszawa 1996, s. 72–83.

manipulacje genetyczne potomstwo traci swoją identyczność. Manipulacje genetyczne mogą doprowadzić do sytuacji, w której dzieci stracą poczucie „genetycznej przynależności". Problem ten pojawia się obecnie w kontekście metod sztucznej reprodukcji.[22]

6. Sprawiedliwość rozdzielcza. Jak, wziąwszy pod uwagę niebagatelne koszty terapii, dokonać wyboru osób, które mają być jej poddane? Problem sprawiedliwości rozdzielczej umieszczam w formie osobnego argumentu, ponieważ wydaje mi się kwestią bardziej fundamentalną niż problem dyskryminacji. Nadto, dotyka on bezpośrednio formalnej struktury stosowanej dzisiaj w etyce argumentacji, stąd warto poświęcić mu nieco więcej uwagi.

7. Terapia genetyczna linii rozrodczych jest przejmowaniem roli przynależnej Bogu. Argument ten ma charakter teologiczny.[23]

Autorzy optujący za dopuszczeniem genetycznej terapii komórek linii rozrodczej powołują się najczęściej, jak mieliśmy okazję zauważyć, na dobroczynne skutki terapii, uzależniając moralną dopuszczalność tego rodzaju działań od globalnego „bilansu strat i zysków". Postulat sprawiedliwości rozdzielczej w tym sensie przełamuje konsekwencjalny schemat argumentacji, że podkreśla moralne zobowiązania względem poszczególnych osób. Nie można zatem usprawiedliwiać ryzyka związanego z konkretnymi ingerencjami powoływaniem się na dobro społeczności, nie tylko obecnej, ale i przyszłej.

Argumentację przeciwną genetycznym ingerencjom poddają również klasyfikacji (w sposób bardziej formalny) Alex Mauron i Jean-Marie Thévoz. Wskazują w niej na dwie zasadnicze klasy argumentów: (1) pragmatyczne, oparte na bilansie strat i zysków lub istnieniu alternatywnych, bardziej „przyjaznych człowiekowi" technik medycznych oraz (2) argumenty apelujące do podstawowych ludzkich praw. Klasyfikacja ta zasługuje na uwagę, ponieważ wyraźnie odwołuje się do racji stojących za argumentacją.[24] Ich refleksja przywołuje jeszcze jednego autora, Hansa Jonasa, podkreślając jego wpływ nie tylko na bioetykę, ale i na wszelkie problemy związane z rozwojem technokratycznych społeczeństw. Jonas jest zdania, że dobre i złe konsekwencje wynikające z zastosowań technologii są ze sobą ściśle sprzęgnięte, nie istnieje bowiem żaden dystans dzielący samo posiadanie nowych technologii od ich zastosowania. „Przesuwają się" one automatycznie z poziomu laboratoryjnych doświadczeń na poziom zastosowań i nawet

[22] Por. R. Chadwick, *Ethics, Reproduction and Genetic Control*, London 1987, s. 126–127.
[23] Por. D. Resnik, *Debunking The Slippery Slope Argument Against Human Germ-Line Gene Therapy*, „The Journal of Medicine and Philosophy" 19(1994), s. 26.
[24] Por. Mauron, Thévoz, *Germ-Line Engineering: a Few European Voices*, s. 652–653.

nie jesteśmy świadomi, w którym momencie tracimy nad nimi kontrolę. Proroctwu zatraty – jak zauważa Jonas – należy się jednak przysłuchiwać baczniej niż proroctwu szczęśliwości.[25] Grozi nam bowiem, że „produkt" ucznia czarnoksiężnika zacznie podążać własną, nieprzewidzianą przez ucznia drogą...

Ambiwalencja argumentacji

Chociaż rozstrzygnięcie sporu o moralną dopuszczalność ingerencji genetycznych nie wydaje się w wielu sytuacjach sprawą łatwą, dodatkową trudność może sprawić uczniowi czarnoksiężnika ambiwalencja stosowanej argumentacji.

Przedstawiciele odmiennych stanowisk wspólnie odwołują się do poczucia odpowiedzialności za przyszłe pokolenia. Odpowiedzialność ta dla jednych oznacza usilne starania o wyeliminowanie defektów genetycznych przy pomocy inżynierii genetycznej, dla drugich powstrzymywanie się od interwencji mogących w sposób istotny naruszyć tożsamość genotypu. Przedstawiciele obu stanowisk wyraźnie stwierdzają, że mają na uwadze dobro nie narodzonego jeszcze dziecka, zgodnie deklarują też obronę ludzkiej godności, przy czym protagoniści ingerencji genetycznych zarzucają ich adwersarzom zbyt naturalistyczne rozumienie ludzkiej natury. Naruszanie identyczności rozumnej osoby nie dokonuje się wszak – jak twierdzą entuzjaści genetycznych technik – przez naruszanie „genetycznej natury". W obu grupach argumentów pojawia się problem autonomii pacjenta – prawo do autonomii zostaje przez jednych przyznane wyłącznie rodzicom (gamety nie są wszak jeszcze osobami), drudzy stają w obronie autonomii i genetycznej tożsamości potomstwa. Dla entuzjastów technik genetycznych problematyczne staje się samo przyznanie statusu pacjenta: inżynieria genetyczna ma z jednej strony chronić zdrowie nie narodzonego dziecka jako potencjalnego pacjenta, z drugiej – „bardziej uprzywilejowanymi" pacjentami są rodzice, których decyzji podporządkowane jest nie tylko poddanie się terapii, ale nawet diagnoza o jej konieczności. W obrębie pozornie jednorodnych argumentów również tkwią istotne rozbieżności: jedni z oponentów konieczności terapii przy użyciu technik inżynierii genetycznej bronią praw osoby ludzkiej od momentu poczęcia, drudzy uważają, że terapię tę winna zastąpić

[25] Por. H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilization*, Frankfurt 1992², s. 70–73 (polskie wydanie: *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, tłum. M. Klimowicz, Kraków 1996, s. 70–73); tenże, *Technik, Medizin und Ethik: Praxis des Prinzips Verantwortung*, Frankfurt 1985. Wypowiedź Jonasa odpowiada merytorycznie argumentacji *„slippery slope"*, chociaż sam autor nie posługuje się takim terminem.

selekcja embrionów z wykrytymi wadami genetycznymi. W głosach obu stanowisk pojawia się problem ryzyka związanego z genetycznymi interwencjami. Podczas gdy jedni snują apokaliptyczne wizje zniszczenia natury ludzkiej, drudzy chłodno stwierdzają, że ryzyko nieodłącznie związane jest z każdą dziedziną wiedzy, w tym również z każdą alternatywną terapią w medycynie, trzeba tylko przeprowadzić rozsądną kalkulację „strat i zysków".

Czy którykolwiek z argumentów będzie dla ucznia dość przekonujący, by zrezygnować z twórczych ambicji? A może dopiero wtedy, gdy głęboko wniknie w tajemnicę własnego istnienia, gdy zrozumie, co niesie prawdziwą radość, co przyprawia o smutek, a co naznaczone jest cierpieniem, gdy zrozumie, kim jest..., będzie wystarczająco dojrzały, by podjąć właściwą decyzję?

BARBARA CHYROWICZ SSpS, ur. 1960, dr filozofii, asystent w Katedrze Etyki Szczegółowej KUL.

NOWOŚĆ WYDAWNICTWA znak

BOGOWIE DEMONY HEROSI
Leksykon

redakcja Zbigniew Pasek

Bogowie, demony, herosi – leksykon opracowany przez zespół krakowskich religioznawców UJ jest pierwszym polskim słownikiem zawierającym postacie z panteonów religii żywych i wymarłych z sześciu kontynentów:
– zawiera ponad 1300 haseł dotyczących bogów dobra i zła, mitycznych herosów i otoczonych religijnym kultem historycznych bohaterów;
– streszcza fragmenty mitów i podań;
– wymienia funkcje w panteonie, atrybuty i miejsca kultu;
– podaje zaktualizowaną polsko– i obcojęzyczną bibliografię;
– zawiera wykaz haseł w układzie działowym umożliwiający studiowanie poszczególnych tradycji religijnych.

EKSPERYMENTY BIOMEDYCZNE NA LUDZIACH

PONURA PRZESZŁOŚĆ – JAKA PRZYSZŁOŚĆ?

Mariusz Biedrzycki

W ciągu ostatniej dekady przyzwyczailiśmy sie do tego, że jeśli dyskusja dotyczy bioetyki, to najważniejsze wątki koncentrują się wokół zagrożeń, jakie stwarza postęp w dziedzinie inżynierii genetycznej. Problematyka gwałtownego rozwoju biotechnologii i konsekwencji etycznych tego zjawiska zdominowała również obecny numer miesięcznika „Znak". Tymczasem wiele problemów domagających się z amerykańskiej perspektywy natychmiastowego rozwiązania zupełnie nie przystaje do polskiej rzeczywistości. Powodem są nie tylko inne możliwości technologiczne naszego kraju, których bardzo znaczącym wskaźnikiem jest wielkość nakładów na badania biomedyczne, ale również zupełnie inna rzeczywistość prawna. Wszak zawiłości amerykańskiego prawa pozwalają na opatentowanie nie tylko zmienionych metodami inżynierii genetycznej żywych organizmów, ale również na przykład komórek zawierających rzadkie geny. Co to oznacza w praktyce, pokazuje chociażby sprawa Johna Moore'a, bulwersująca dziesięć lat temu opinię publiczną w USA. Pacjent Moore, chory na jeden z rodzajów białaczki, poddał się operacji usunięcia śledziony. Naukowcy z Uniwersytetu Kalifornijskiego w Los Angeles (UCLA) uzyskali z tkanki pobranej od Moore'a nieśmiertelną linię komórek, która otworzyła nowe perspektywy w badaniach nad nowotworami. Zgodnie

z tradycją uczczono dawcę, nadając komórkom nazwę Mo. Kiedy jednak opatentowano komórki Mo, John Moore pozwał UCLA do sądu, zarzucając naukowcom kradzież własności prywatnej. Ten przykład może się wydać humorystyczny, lecz ilustruje on budzący wiele kontrowersji dylemat, czy ciało ludzkie należy traktować jako własność czy jako dar. Zważywszy przyjęcie przez Sejm zasady zgody domniemanej, dotyczącej pobierania narządów do przeszczepów od tragicznie zmarłych osób, polski ustawodawca przychyla się do drugiej odpowiedzi. Sygnalizując jedynie, że nie jest to rozwiązanie powszechnie stosowane (w wielu krajach europejskich oraz w USA zgodę na pobranie narządów musi wyrazić rodzina zmarłego), pominę problematykę etycznych konsekwencji dostępu do nie znanych wcześniej technologii. Chciałem poruszyć temat rodzący moim zdaniem co najmniej tyle samo wątpliwości etycznych: problem doświadczeń biomedycznych prowadzonych na ludziach.

Większość czytelników z hasłem „doświadczenia na ludziach" skojarzy zapewne eksperymenty prowadzone w nazistowskich obozach koncentracyjnych. Przylgnęła do nich etykietka eksperymentów pseudomedycznych i większość z nich w pełni zasługuje na to miano. To prawda, że okultystyczny instytut Deutsches Ahnenerbe prowadził w Dachau badania m.in. nad „paranormalnymi zachowaniami ludzi w sytuacjach granicznych". Równocześnie faktem jest, że wiele unikalnych obserwacji, dotyczących wpływu gwałtownej dekompresji na ludzkie ciało, efektywności leczenia sulfonamidami ran postrzałowych, użyteczności elektrowstrząsów w leczeniu depresji, wpływu stresu na przebieg menstruacji i owulacji, a także reakcji fizjologicznych spowodowanych ekspozycją na zimno, zostało dokonanych w Dachau, Neuengamme, Ravensbrück czy Oświęcimiu. Obecnie poważne kontrowersje towarzyszą próbie podjęcia decyzji, co należy zrobić z wynikami powyższych eksperymentów. Czy aby uczcić pamięć więźniów obozów, którzy często życiem przypłacili postęp w znajomości fizjologii człowieka, należy milczeć, powstrzymując się od publikacji i powoływania się na informacje zebrane podczas badań nazistowskich? Czy wręcz przeciwnie, należy oddać hołd pomordowanym, maksymalnie wykorzystując ich przymusowy wkład w rozwój wiedzy medycznej? Zwolennicy tego drugiego rozwiązania uważają, że dzięki dostępności tych informacji oraz podkreślaniu przy każdorazowej prezentacji, że publikowane dane uzyskano w sposób nieetyczny, można uniknąć pokusy powtórzenia takich badań w przyszłości.

Dyskusję nad postępowaniem w stosunku do danych zebranych w sposób nieetyczny komplikuje co najmniej kilka innych faktów. Po pierwsze, wyniki eksperymentów przeprowadzonych w obozach kon-

centracyjnych były już intensywnie wykorzystywane w przeszłości (np. do projektowania urządzeń mających zapewnić pilotom przeżycie w wypadku rozhermetyzowania się kabin lotniczych). Opinia publiczna nie była o tym informowana, albowiem czyniły to armie: amerykańska i radziecka, które wyzwalając obozy w roku 1945, stały się właścicielami przechowywanej tam dokumentacji. Po drugie, dane zdobyte nieetycznie nie ograniczają się wbrew pozorom do tych uzyskanych w niemieckich obozach koncentracyjnych. Zaryzykuję stwierdzenie, że co najmniej tak samo nieludzkie były niektóre eksperymenty medyczne prowadzone w naszym stuleciu w Stanach Zjednoczonych. Aby nie być gołosłownym, podam kilka przykładów. W roku 1932 wybuchła epidemia kiły, której centrum znajdowało się w okolicach Tuskegee w stanie Alabama. W tzw. Tuskegee Study, nadzorowanej i finansowanej przez U.S. Public Health Service, przez okres ponad 30 lat setki czarnoskórych chorych otrzymywało placebo (czyli środek mający wygląd leku, lecz zawierający neutralną pod względem fizjologicznym substancję) zamiast leczących chorobę antybiotyków. Pozorowane leczenie powodowane było chęcią dokładnego poznania etiologii kiły, zarówno od strony demograficznej, jak i rozwoju poszczególnych faz tej choroby. Ponieważ pełny rozwój kiły trwa bardzo długo, aż do końca lat sześćdziesiątych, kiedy z objawami tzw. kiły późnej zmarło kilkanaście osób zarażonych w latach trzydziestych, wstrzymywano się z podawaniem lekarstw. Warto zaznaczyć, że już od połowy lat czterdziestych z dużą skutecznością zaczęto używać penicyliny w zwalczaniu krętków bladych, drobnoustrojów będących przyczyną kiły. Oto inny udokumentowany przykład. W latach 1949–1954 trwały w USA badania procesu trawienia z użyciem nowo odkrytych znaczników radioaktywnych. Ponieważ niska czułość instrumentów pomiarowych wymuszała użycie dużych stężeń izotopów promieniotwórczych, a wiedziano już wtedy o chorobie popromiennej, do eksperymentów wybrano kilkaset (różne źródła podają od 100 do 400) dzieci z syndromem Downa. Badania przerwano, kiedy na chorobę popromienną zmarło prawie 90% *human subjects*. Jeszcze innym przykładem są badania nad skutecznością chemicznych środków bojowych, prowadzone w latach 1942–1975 przez armię amerykańską na „ochotnikach" wybieranych spośród rekrutów. Na różne choroby spowodowane ekspozycją na toksyczne substancje zmarło już kilkudziesięciu mężczyzn będących uczestnikami tych eksperymentów. Podobne badania były z pewnością prowadzone w krajach tzw. bloku wschodniego. Od doświadczeń amerykańskich różni je to, że ich wyniki są znacznie trudniej dostępne. Wprawdzie mass–media informowały o przerażających skutkach „leczenia hormonalnego" stosowanego u sportowców w byłej NRD i Bułgarii,

sposobach testowania nowych leków w szpitalach psychiatrycznych byłego ZSRR, czy też doświadczeniach prowadzonych na więźniach w Chinach, jednak trudno stwierdzić, jaka jest wiarygodność tych informacji. Jedyne dane, do jakich mam zaufanie, dotyczą wyników badań nad wpływem długotrwałej ekspozycji na niskie dawki promieniowania, jakiej poddanych było w byłej NRD 450.000 ludzi pracujących przy wydobyciu uranu w latach 1949–1989. Szczegółowa dokumentacja medyczna świadczy o tym, że doskonale zdawano sobie sprawę z zagrożenia zdrowia górników – 20.000 z nich zmarło na raka płuc w wyniku napromieniowania.

Wydawać by się mogło, że doświadczenia na ludziach ograniczają się do podanych powyżej drastycznych przykładów. Tymczasem rzadko zdajemy sobie sprawę, że są one nierozerwalnie związane z procesem leczenia. Zostało to wymuszone powolną metamorfozą sztuki lekarskiej w gałąź nauk ścisłych, których fundamentem jest testowanie hipotez za pomocą starannie zaplanowanych eksperymentów. Wyprodukowanie nowego leku czy opracowanie nowych sposobów terapii wymaga nie tylko obserwacji, ale podjęcia ryzyka doświadczeń. Aby zapobiec nadużyciom, lub wręcz zabijaniu pacjentów w imię nauki, opracowano wiele szczegółowych przepisów. Chyba pierwszą próbą regulacji na skalę międzynarodową był opracowany w roku 1947 Kodeks Norymberski, w którym czytamy: „eksperymenty nie powinny być prowadzone, jeżeli istnieje uzasadnione przypuszczenie, że mogą spowodować śmierć lub uszkodzenie prowadzące do inwalidztwa; wyjątek może być uczyniony tylko w wypadku, gdy lekarze prowadzący eksperyment są równocześnie obiektami doświadczalnymi". Ostatni fragment może wydać się szokujący, jednak eksperymentowanie lekarzy na sobie ma w medycynie zachodniej długie tradycje. Jednym z pionierów był Max von Pettenkofer, który wypijając w latach osiemdziesiątych XIX wieku roztwór zawierający żywe przecinkowce cholery, próbował dowieść, że nie mogą one powodować tej choroby. Później, podczas tworzenia nowych szczepionek, często pierwszymi zaszczepionymi byli ich twórcy, na przykład Hilary Koprowski w latach pięćdziesiątych testował na sobie szczepionki przeciw wściekliźnie i gorączce Gór Skalistych. Victor Herbert, stosując wyniszczającą organizm dietę, dowiódł, że niedobór kwasu foliowego jest przyczyną anemii. Wreszcie przełom w badaniach nad chorobą wrzodową spowodowało zidentyfikowanie czynnika odpowiedzialnego za nadżerki w ścianie żołądka, gdy Barry Marshall zdecydował się wypić roztwór bakterii *Helicobacter pylori*, aby potwierdzić zaproponowaną przez siebie hipotezę.

Doświadczenia, jakie prowadzą na sobie lekarze, nie mogą być jednak alternatywą badań klinicznych, prowadzonych na dużych popu-

lacjach pacjentów. Poza ryzykiem, na które nie godzą się zatrudniające lekarzy instytucje (i towarzystwa ubezpieczeniowe), uzyskane w ten sposób dane mają charakter anegdotyczny – niemożliwe jest ich statystyczne opracowanie, a więc wykluczenie elementów losowych. W praktyce może to pacjentom bardziej zaszkodzić niż pomóc, czego dowodzą losy szczepionki przeciwko cholerze, którą testował na sobie Jaime Ferron y Clua, czy przeciw polio, którą zaszczepił się John Kolmer. Ich wczesne wersje powodowały rozwój choroby, zamiast przed nią chronić. Podobny skutek mają działania lekarzy, którzy z przyczyn etycznych nie respektują losowego przydzielania pacjentów do grupy zabiegowej i kontrolnej. Ostatnio ujawniono, że co najmniej kilka spośród wieloletnich programów testowania leków w Stanach Zjednoczonych jest niewiarygodnych, ponieważ lekarze celowo podawali nowe, obiecujące preparaty pacjentom będącym w bardziej zaawansowanych stadiach choroby. Można tutaj zadać pytanie: czy chęć natychmiastowej pomocy choremu, której efektem jest lekceważenie metodologii w odniesieniu do całości projektu, nie jest sprzeniewierzeniem się zasadzie *primum non nocere*? Wszak takie działania mogą spowodować zafałszowanie wyników prowadzące do akceptacji potencjalnie niebezpiecznych leków. Pomimo to powstałe w USA grupy w rodzaju ACT–UP uważają, że zbytnia ostrożność w testowaniu leków powoduje niepotrzebne cierpienia osób chorych w tej chwili. W przypadku epidemii w rodzaju AIDS, kiedy istnieją ochotnicy gotowi poddać się każdej terapii rokującej jakiekolwiek nadzieje powstrzymania choroby, nieludzkie jest podawanie placebo, wymagane, aby zachować obiektywność wyników.

To właśnie gwałtowny wzrost zarażeń wirusem HIV i zainteresowanie mass–mediów tym zjawiskiem spowodowały, że wykluczające się rowiązania zaczęły być szeroko dyskutowane. W początkowej fazie epidemii AIDS pogląd, że testowanie nowych leków jest zbyt asekuranckie i trwa za długo, przeważył, co w efekcie spowodowało znacznie szybsze wprowadzanie nowych specyfików. Obecnie uważa się, że pośpiech był niepotrzebny. Na przykład Ganciclovir, lek zwalczający cytomegalowirusy powodujące zwyrodnienie siatkówki (jedną z tzw. chorób oportunistycznych, pojawiających się, gdy układ immunologiczny zaatakowany przez HIV przestaje pracować prawidłowo), był jednym z pierwszych środków dopuszczonych do stosowania w nadzwyczajnym trybie, bez zastosowania grupy kontrolnej. Co łatwe do przewidzenia, lek ten posiada znacznie mniejszą skuteczność i więcej efektów ubocznych niż środki testowane w tradycyjny sposób, które powstały później. Złagodzenie procedur testowania wykorzystano też w nowatorskich terapiach innych schorzeń. Przeszczepianie mioblastów

(komórek tworzących mięśnie) spotkało się z taką samą nadzieją dzieci chorych na zanik mięśni jak krytyką lekarzy, twierdzących, że zbyt szybko przeniesiono na ludzi metody niedokładnie sprawdzone na szczurach. Ponadto istnieje uzasadnione przypuszczenie, że to leki immunosupresyjne (podawane, aby uniemożliwić odrzucenie przeszczepu przez organizm pacjenta), a nie nadzwyczaj kosztowna terapia, powodują wzrost siły mięśnia. Przeciwstawny trend można także przybliżyć, odwołując sie do kontrowersji, która wynikła z chęci skutecznego opanowania epidemii AIDS. Zarażone wirusem HIV matki mogą przenieść infekcję na swoje dziecko, najczęściej podczas porodu. Kiedy okazało się, że podawanie w czasie ciąży azydotyminy (AZT) zmniejsza ryzyko okołoporodowego zarażenia o dwie trzecie, zalecono, aby ciężarne kobiety leczono tym środkiem. Ponieważ nie ma pewności, czy AZT nie powoduje uszkodzeń płodu, które mogą się objawić nawet długi czas po urodzeniu, większość wytypowanych kobiet odmówiła uczestniczenia w terapii, argumentując, że nie chcą służyć jako króliki doświadczalne. W efekcie towarzystwa ubezpieczeniowe zagroziły rozwiązaniem umów z chorymi matkami. Do chwili obecnej konflikt trwa. Również kontrowersje dotyczące grup kontrolnych (a więc tych pacjentów, którzy podczas eksperymentalnych terapii nie otrzymują lekarstw, lecz imitujące je placebo) ujrzano w nowym świetle, kiedy okazało się, że „efekt placebo" (znacząca poprawa stanu zdrowia, mimo że pacjent tylko pozornie otrzymuje lekarstwo) może sam w sobie być potężnym efektem terapeutycznym. Paradoksalnie, efekt placebo zaobserwowano nawet wtedy, kiedy pacjent wie, że tabletka, pigułka bądź zastrzyk nie zawiera niczego oprócz glukozy lub roztworu soli fizjologicznej. Stwarza to nowe perspektywy na przykład w uśmierzaniu bólu za pomocą opiatów, gdzie bez osłabienia efektu można zastąpić część nieobojętnych dla zdrowia zastrzyków morfiny zastrzykami soli fizjologicznej.

Problemem często pojawiającym się w kontekście eksperymentów, których obiektem badawczym są ludzie, jest pytanie: czy w ogóle należy prowadzić takie eksperymenty? W naszym kręgu kulturowym pojawiła się wcale niemała grupa osób, która kontestuje osiągnięcia nauk empirycznych. W ich mniemaniu badacze powinni ograniczać się co najwyżej do obserwacji i zbierania faktów, przy zaniechaniu doświadczeń angażujących ludzi, ssaki, kręgowce, zwierzęta, bądź w skrajnej formie – wszystkie żywe istoty. Ten sposób myślenia, który zaawocował między innymi powstaniem licznych ruchów wyzwolenia zwierząt z rąk „oprawców w białych kitlach", może w trudny do przewidzenia sposób zmienić pojmowanie tego, jakie działania lekarzy będą w przyszłości dopuszczalne, a jakie uważane za nieetyczne.

Dotychczas wzorce etycznego postępowania ewoluowały wraz z rozwojem medycyny. Przecież w czasach renesansu sekcje zwłok były ciężkim grzechem i potworną zbrodnią, karaną śmiercią. Obecnie są rutynowymi zajęciami na studiach medycznych, a nawet okazją do niewybrednych żartów. Czyżby teraz nadszedł czas odwrócenia tej tendencji? Popularność alternatywnych uzdrawiaczy, leczących „uniwersalną energią kosmosu", może zapowiadać taką przemianę. Lecz z drugiej strony, czy sam efekt placebo wystarczy, aby zmagać się z licznymi chorobami, jakich nie szczędzi nam „Matka Natura"?

Dziękuję panu dr hab. Leszkowi Kordyłewskiemu za udostępnienie materiałów, które wykorzystałem przy pisaniu tego tekstu.

MARIUSZ BIEDRZYCKI, ur. 1971, absolwent biologii UJ, dziennikarz sportowy. Publikował między innymi w czasopismach: „bruLion", „Świat Nauki", „Universitas". Przygotowuje książkę o ewolucji kulturowej. Mieszka w Krakowie.

WYDAWNICTWO MISJONARZY KRWI CHRYSTUSA

poleca książki Winfrieda Wermtera CPPS,
inicjatora ruchu „Wspólnot Krwi Chrystusa"

EUCHARYSTIA NA DRODZE DO WOLNOŚCI
(143 strony; 9.80 zł)

ŻYĆ EUCHARYSTIĄ
(84 strony; 4.80 zł)

oraz broszurkę tegoż autora
EUCHARYSTIA. KRYTYCZNE PYTANIA ZWYCZAJNEGO CZŁOWIEKA
(32 strony; 1.20 zł)

Wydawnictwo Misjonarzy Krwi Chrystusa
ul. Św. Kaspra del Bufalo 2/18
42–221 Częstochowa
tel. (034)620–800, fax (034)620–507

NAUKI MEDYCZNE A OSOBA LUDZKA

WOBEC REWOLUCJI BIOMEDYCZNEJ

Maria Dąmbska

Przeżywany obecnie, na przełomie wieków, gwałtowny rozwój nauk biologicznych daje między innymi nowe możliwości w zakresie poznania dziedzicznej informacji genetycznej człowieka, kształtującej zespół jego cech psychofizycznych, również tych, które niosą zagrożenie dla jego zdrowia. Jednocześnie wzrastają możliwości ingerowania w procesy zachodzące w organizmie ludzkim, służące modyfikowaniu tych podstawowych cech, i kierowania przebiegiem życia człowieka od momentu jego powstania aż do śmierci. Nauka przestała być odkrywaniem praw natury, a weszła na drogę manipulacji, zmian, naginania tych praw. Wobec tej sytuacji Chargoff (1988), profesor biochemii w Columbia USA, w artykule poświęconym inżynierii molekularnej podkreśla, że życie każdego człowieka jest niepowtarzalnym doświadczeniem, i przestrzega przed manipulacją nim.

Nauki medyczne powstały w celu ratowania i podtrzymywania tych niezaprzeczalnych wartości, jakimi dla człowieka są jego życie i zdrowie. Jakiż więc jest, jaki powinien być ich stosunek do tego, co przynosi rewolucja biomedyczna? Poszukiwanie odpowiedzi na to pytanie każe nam przede wszystkim pamiętać, że jej zastosowania odnoszą się do o s o b y ludzkiej. Od tego, kim jest człowiek, zależy nasz stosunek do niego.

Genetyka, przeszedłszy już około 30 lat temu przez okres badań garnituru chromosomów, doszła do możliwości poznania poszczególnych genów i zbliża się do poznania pełnego genomu człowieka, zawierającego informację wyznaczającą cechy poszczególnych osob-

ników odziedziczone od obojga rodziców. Coraz więcej zagrażających, a nawet rozwijających się cech chorobowych można rozpoznać już u płodów w ramach badań prenatalnych. Wykrywalne są pewne genetycznie uwarunkowane defekty enzymatyczne (np. mukopolisacharydozy – charakteryzujące się spichrzaniem w różnych narządach glikozamiglikanów; w najbardziej typowych w tej grupie zespołach występuje zahamowanie wzrostu, deformacja kośćca, a w wielu także upośledzenie umysłowe), aberracje chromosomalne (np. mongolizm czyli zespół Downa), niektóre choroby monogeniczne (np. zespół kruchego chromosomu X wyrażający się niedorozwojem umysłowym chłopców), a wreszcie wady cewy nerwowej i układu kostnego kanału kręgowego i czaszki, od lekkich, nie dających ciężkiego zaburzenia w stanie zdrowia, do bardzo poważnych uniemożliwiających dziecku przeżycie. Diagnostyka tego typu skłania do poszukiwania możliwości leczniczych, właściwego prowadzenia ciąży i porodu. W przypadkach jednak, gdy badania wskazują na chorobę nieuleczalną, ich wynik stanowi pokusę zabicia płodu. Alternatywą jest tu zdeterminowana postawa matki, która godzi się żyć z perspektywą, że urodzi dziecko chore. Dochodzi do tego w pewnej liczbie przypadków, mimo że, statystycznie oceniając, więcej samoistnych poronień dotyczy płodów nieprawidłowych niż zdrowych. W przypadku zagrożenia ciąży obarczonej patologią płodu nie mamy też obowiązku stosowania nadzwyczajnych środków leczniczych dla jej podtrzymywania. Trzeba jednak zdać sobie sprawę, że zabijanie płodów, zwłaszcza zagrożonych zmianami chorobowymi, jest szeroko stosowane. Doszło nawet do sformułowania pytania, czy „wina zabójstwa zmienia swój ciężar w zależności od tego, jakie byłoby życie osobnika?".

Możliwość „selekcji" potomstwa przed urodzeniem może stać się szczególnie łatwa do zrealizowania w przypadkach zapłodnienia pozaustrojowego. Metoda ta stwarza przede wszystkim problem nadliczbowych zarodków; ich produkowanie budzi protest tych wszystkich, którzy uznają, że winniśmy szanować osobę ludzką od momentu, kiedy połączenie materiału genetycznego obojga rodziców stwarza byt odrębny, wyposażony w zaprogramowane charakteryzujące go cechy. Dramatyczna sytuacja, która doprowadziła ostatnio w Anglii do zabicia bardzo licznych zamrożonych embrionów ludzkich, unaoczniła, do czego prowadzi ich pozaustrojowe tworzenie. Bliższe omówienie tego problemu, który wiąże się z rozważaniami na temat eutanazji, przekracza zakres niniejszej wypowiedzi. Trzeba jednak przypomnieć, że naruszane przez eutanazję prawo i nakaz, iż powołaniem medycyny jest „zmniejszanie cierpienia i opóźnianie śmierci" (Bernard 1990), a nie jej zadawanie, jest szczególnie często przekraczane właśnie w odniesieniu do obarczonych genetyczną chorobą płodów.

Używanie zarodków powstałych pozaustrojowo do badań i manipulacji genetycznych – w nadziei na osiągnięcia poznawcze – jest ich dodatkowym zagrożeniem. W przypadkach zastosowania metody FIV (zapłodnienie pozaustrojowe i wszczepienie zarodka) dojść może do dokonywania między nimi wyboru nie tylko pod kątem obciążenia określoną patologią, ale również wyposażenia w pożądane czy nawet zamówione cechy (np. wybraną płeć). Testart (1986), jeden z prekursorów metody FIV, przerwał własne doświadczenia i wypowiedział się przeciw ich kontynuowaniu w obawie przed skutkami, jakie mogą przynieść „ingerencje w powstawanie i modyfikowanie życia osobniczego".

Rozpoznanie genetycznie uwarunkowanego zagrożenia chorobowego osób w różnym wieku, od urodzenia do dorosłości, lub obciążenia ich tzw. recesywnymi cechami chorobowymi, stawia wobec nowych problemów. W wielu wypadkach znaczącą rolę odgrywają postępy w zakresie diagnostyki, za którymi nie nadążają jeszcze propozycje terapeutyczne. Wiemy, że połączenie pewnych recesywnych cech chorobowych występujących u obojga rodziców i możliwych u nich do wykrycia może doprowadzić do urodzenia chorego potomstwa. Świadomość tego łączy się z kwestią odpowiedzialnego rodzicielstwa. Spotkałam się w USA ze zdaniem rabina, który uznawał za konieczne by oboje narzeczeni przed zawarciem małżeństwa sprawdzali, czy nie są nosicielami genu ciężkiej, śmiertelnej dla dzieci choroby Tay–Sachsa, względnie częstej wśród populacji Żydów pochodzących z Polski i Rosji.

Znajomość własnych obciążeń genetycznych może stworzyć szansę dla dotkniętego nimi osobnika, dając mu możliwość leczenia, a nawet profilaktyki własnej choroby lub choroby dziecka – przykładowo młode kobiety z fenyloketonurią powinny – o ile chcą urodzić zdrowe dziecko – już przed poczęciem stosować odpowiednią dietę. Leczenie genetycznie uwarunkowanych chorób dziedzicznych budzi ogromne oczekiwania, gdyż dziś za należące do tej grupy uznano już około 5000 chorób. Rodząca nadzieję terapia genowa, która w XXI wieku przyjmie prawdopodobnie nazwę medycyny molekularnej, ma jak dotąd ograniczone osiągnięcia. Jest to jednak niewątpliwie droga, na której można rychło oczekiwać postępu, zwłaszcza wobec chorób jednogenowych. Kilkanaście z nich jest wymienionych (Niazi, Shibata 1995) jako kandydujące do takiej terapii, choć często nauka znajduje się jeszcze tylko na etapie ich rozpoznawania. Badania tzw. przedobjawowe mogą już dziś ujawnić, że na przykład dany młody człowiek zachoruje za kilka lub kilkanaście lat na pląsawicę Huntingtona. Będzie narastał u niego zespół ruchów mimowolnych i postępująca demencja. Jak informować

takiego pacjenta, jak pomóc mu w ustosunkowaniu się do zagrożenia? A czy „przeciek" takiej informacji nie utrudni mu już dziś życia? Jakież to wyzwania dla odpowiedzialności za zachowanie tajemnicy lekarskiej i dla refleksji nad ogromem skutków społecznych szeroko pojętej stygmatyzacji genetycznej poszczególnych jednostek, gdyby stało się możliwe do poznania przez osoby trzecie.

Szczęśliwie w przypadku pewnych schorzeń, na przykład chorób nowotworowych, wyniki badań genetycznych prawdopodobnie w bliskiej przyszłości przyniosą rezultaty lecznicze. Postępują one w kierunku zapobiegania chorobom i ich leczenia. Terapia genowa komórek somatycznych polegająca na wprowadzaniu do nich właściwego genu otworzy duże możliwości w onkologii, m.in. przez wzmacnianie działania genów przeciwnowotworowych czy pobudzających inne reakcje obronne oraz przeciwdziałanie funkcji onkogenów. Istnieje również nadzieja na jej zastosowanie w leczeniu AIDS.

Przywołane powyżej przykłady ukazują, jak obiecujący z punktu widzenia leczniczego jest postęp w zakresie nauk i technik biomedycznych, a z drugiej strony – ile stawia trudnych do rozstrzygnięcia czy życiowego udźwignięcia problemów. Przede wszystkim należy pamiętać, że przynosi on pokusę ingerowania w genetyczne wyposażenie człowieka nie tylko w celach terapeutycznych. Wiadomo, że można „izolować, klonować i zmieniać niemal każdy gen" (Niazi, Shibata 1995). Trzeba ponadto zdać sobie sprawę, że w miarę upływu czasu i postępu wiedzy problemy szczegółowe w obliczu nowych osiągnięć będą lawinowo narastać. Musimy ciągle powracać do pytania, co z tego, co możliwe, jest dopuszczalne.

Jean Bernard (1990) już kilka lat temu przewidywał, że postęp w zakresie nauk biomedycznych (wśród których na czoło wybija się obecnie poznanie genomu ludzkiego i możliwości manipulacji w jego obrębie) wzbudzi w najbliższej przyszłości zarazem niepokój i nadzieję. Obawiał się, że potem nastąpi okres, kiedy biotechnologia (w powiązaniu z bodźcami ekonomicznymi) zaangażowana w sprawy związane z prokreacją i dziedzicznością doprowadzi do zracjonalizowanej amoralności. (Problem „własności" ludzkich genów jest już dziś rozpatrywany z punktu widzenia finansowego.) Dopiero w następnym, odległym o kilkadziesiąt lat okresie ma nastąpić, wedle przewidywań Bernarda, renesans wartości duchowych, intelektualnych i etycznych. Z tymi niepokojącymi prognozami współbrzmią już dziś wypowiedzi naukowców, zwłaszcza amerykańskich i niemieckich, przestrzegające przed popełnianiem zbrodni w imię nauki. Zalecenie refleksji nad moralnymi aspektami poszukiwań biologicznych, których postępy mają uszanować każdego człowieka, powtarzają liczne międzynarodowe

konferencje oraz powstające w poszczególnych krajach komitety i komisje. Bernard (1990), określający osobę ludzką jako „jednostkę biologiczną, byt o relacjach psychospołecznych, który ukazuje się jako wartość", zaznacza, że na terenie Francuskiego Narodowego Komitetu Doradczego Etyki jego członkowie zarówno o poglądach spirytualistycznych, jak materialistycznych zgadzają się co do uznania wartości osoby.

Wydaje się, że tylko na tej drodze można dążyć do właściwego ukierunkowania badań, i to przez jasne sformułowanie, że osoba ludzka jest nie tylko organizmem żywym w znaczeniu biologicznym, ale bytem indywidualnym, pozostającym w wolnym stosunku do rzeczywistości i innych bytów, transcendentnym wobec natury materialnej świata, rządzonej prawami fizycznymi. Może zbliżymy się wówczas do uznania, że naruszenie jej integralności i ingerowanie w innych celach niż – będące powołaniem medycyny – „zmniejszanie cierpienia i opóźnianie śmierci" byłoby niedopuszczalnym wynikiem postępu nauk medycznych. Jan Paweł II, zwracając się do lekarzy, sformułował podstawową zasadę, że „osoba w istocie jest miarą, kryterium dobra i zła w każdym działaniu ludzkim".

Wobec szybkiego postępu biomedycyny tylko świadomość tego i konsekwentne stosowanie wynikających stąd zasad moralnych może pomóc w przeciwdziałaniu nadużyciom wiedzy i przyczynić się do uczciwego rozwiązywania nowych problemów, przed którymi staniemy, tak abyśmy w miarę możliwości nie narażali się na przeżywanie przewidywanej przez Bernarda „zracjonalizowanej amoralności".

Bibliografia:

J. Bernard, *De la biologie à l'éthique*, Ed. de la Seine, 1990 (tłumaczenie polskie: *Od biologii do etyki*, PWN, Warszawa 1994).
E. Chargoff, *Engeneering a molecular nightmare*, „Nature" 1988, 327, s. 199–200.
G.A. Niazi, S. Shibata, *Human gene therapy: a medicine of the future*, „Kawasaki Medical Journal" 1995, 21, s. 1–18.
J. Testart, *L'oeuf transparent*, Flammarion, Paris 1986.

MARIA DĄMBSKA, neurolog, neuropatolog, profesor w Instytucie Centrum Medycyny Doświadczalnej i Klinicznej PAN w Warszawie.

PIERWSZEŃSTWO ETYKI I BIOETYKI PRZED GENETYKĄ

Kazimierz Kloskowski

1. Kontekst pytań natury etycznej

Inżynieria genetyczna pozwala ingerować w geny człowieka w sposób dotychczas niespotykany, równocześnie jednak stwarza ogromne zagrożenia. Jest to bowiem ingerencja w obszary ciągle tajemnicze; dlatego też musi ją poprzedzać adekwatna ocena etyczna, nie tylko zaś pasja odkrywcza czy poznawcza bądź też uszczęśliwianie pewnych grup ludzi sukcesami genetycznymi. W takim kontekście nasuwa się podstawowe pytanie, czy inżynieria genetyczna gwarantuje rozwój człowiekowi, czy w swej istocie pozwala zachować szacunek dla człowieka jako osoby, a nie tylko jako „dobrego" modelu do przeprowadzenia określonego eksperymentu. Nie wszystko przecież, co dla inżynierii genetycznej jest możliwe do zrealizowania, trzeba uznać za dobre dla człowieka i etycznie dozwolone. Karl Rahner wyraźnie stwierdza: „stworzenie technicznej możliwości genetycznej manipulacji człowiekiem zmniejsza zakres jego wolności i bezpieczeństwa, gdyż dostarcza niepojętych możliwości sięgających do korzeni bytu, możliwości manipulowania człowiekiem przez zorganizowane społeczeństwo i państwo".[1] Natomiast Th. Dobzhansky twierdzi, że „w gatunku ludzkim rozwinął się unikalny sposób współdziałania z otoczeniem. Jest nim kultura. Nie jest ona przekazywana z pokolenia na pokolenia przez geny, choć w ten sposób przekazywana jest biologiczna podstawa

[1] K. Rahner, *Zum Problem der genetischen Manipulation aus der Sicht des Theologen*, [in:] *Menschenzutung*, red. von F. Wagner, München 1970, s. 161.

kultury. Kulturę nazywa się »nadorganiczną«, choć opiera się ona niewątpliwie na organicznych podstawach. Człowiek jest zwierzęciem, ale jest tak niezwykły, że jest więcej niż zwierzęciem."[2] Co więcej[3], jeśli nawet przyjmie się, że najrozmaitsze manipulacje są możliwe z punktu widzenia socjologicznego, medycznego czy etycznego, to pojawi się pytanie, kto o nich ma decydować. Przecież decydent (badacz, pacjent, jakiś komitet) jest omylny, a tutaj trzeba pewności. Czyżby same możliwości techniczne inżynierii genetycznej miały się stać jedynym punktem odniesienia? Nadto ingerencje genetyczne mogą spowodować proces rozwoju określonego typu społeczeństwa, w którym niewielki jego procent uzyskuje korzyści. Inaczej mówiąc, nawet najbardziej niewinne manipulacje mogą powodować tragiczne skutki.

2. Poszukiwanie zasad etycznych postępowania genetyka

Źródłem decyzji, co wolno czynić uczonym, a czego robić nie należy, najczęściej jest wyłącznie niejasna intuicja moralna. Niestety, niektórzy uczeni ową intuicję zagłuszyli fascynacją osiągnięciami naukowymi inżynierii genetycznej. Toteż wydaje się ważne, aby obiektywnie i jasno przedstawić moralne kryteria, którymi powinni kierować się uczeni, oraz konsekwencje ich przyjęcia, powodujące nie tylko niebezpieczeństwo naruszenia zdrowia, ale przede wszystkim niosące z sobą zło moralne.

Preambułą fundamentalnych rozstrzygnięć bioetycznych jest konieczność dokonania pierwotnego wyboru.[4] Chodzi po prostu o wybór pomiędzy „etosem ułatwiania" a „etosem granicy". W ramach „etosu ułatwiania" akceptuje się, jako dopuszczalne zawsze i wszędzie, wszystko, co czyni życie człowieka wygodniejszym. Natomiast „etos granicy" utrzymuje, że istnieją nieprzekraczalne granice w działaniach ludzkich. Ten etos obowiązuje nawet wówczas, gdy owo przekraczanie sprzyja rozwojowi nauki czy postępowi cywilizacyjno–technicznemu. „Etos granicy" tworzy normy, które obowiązują zawsze, niezależnie od najbardziej nawet humanitarnych celów.

2.1. Bioetyka „ułatwiania"

U źródeł tego typu bioetyki leżą najrozmaitsze „skrzywienia" w rozumieniu człowieka i jego godności, systemu wartości (wiele z nich jest traktowanych równoważnie i w związku z tym nie są

[2] Th. Dobzhansky, *Różnorodność i równość*, tłum. z ang. A. Makarewicz, Warszawa 1979, s. 122 i n.

[3] Por. T.A. Shannon, *An introduction to bioethics*, New York 1987, s. 134–136.

[4] M. Iłowiecki, *Przedmowa do wydania polskiego:* J. Testart, *Przejrzysta komórka*, tłum. z franc. J.A. Żelechowska, Warszawa 1990, s. 5–20.

hierarchicznie porządkowane), nauki, w tym przede wszystkim genetyki i techniki inżynierii genetycznej; innym wynikiem sprzyjającym „etosowi ułatwiania" jest lekceważenie aprioryczności zasad etycznych jako zawsze obowiązujących, niezależnie od miejsca i czasu. Charakterystyczne jest więc relacjonistyczne traktowanie człowieka; jego godność zasadza się na walorach relacji do społeczeństwa i do siebie, nie zależy więc od osobowej struktury ontycznej i psychofizycznej każdego człowieka. Natomiast „skrzywienie" naukowe polega po prostu na poszukiwaniu racji etycznych w samym dorobku nauk biologicznych, szczególnie w genetyce.

W konsekwencji wykorzystywanie metody inżynierii genetycznej sprowadza się jedynie do realizacji technicznych możliwości, nie jest zaś zagadnieniem etycznym. Co więcej, owe możliwości techniczne są zależne od celu ich użycia. Dlatego też moralność działania człowieka zależy od celu: cel więc uświęca środki. Nieliczenie się z fundamentalnymi wartościami pozwala uzależnić działanie człowieka w ramach inżynierii genetycznej od sytuacji, w której ma to miejsce. A przecież z żadnej sytuacji nie można wyprowadzić jednoznacznej normy postępowania. Etyka sytuacyjna to etyka relatywistyczna. Badacz często wybiera nie wartość przyjmowaną *a priori*, osadzoną w płaszczyźnie ontologicznej, ale *a posteriori*. Jak sądzę, zwolennicy tego typu myślenia etycznego kierują się następującymi priorytetami.

(1) Zasada prymatu rozwoju nauki i rozkwitu cywilizacyjnego i technicznego nad etycznym postępowaniem człowieka stanowi cel uświęcający i usprawiedliwiający wszystko, czego dokonuje inżynieria genetyczna (cel uświęcający środki).

(2) Osiągnięcia inżynierii genetycznej (w ogóle nauki) stają się normą postępowania etycznego (pomieszanie płaszczyzny naukowej i etycznej).

(3) Człowiek i przyroda są traktowani instrumentalnie, przedmiotowo, ze względu na ich relacjonalny charakter.

(4) Ocena działań związanych z inżynierią genetyczną jest uzależniona od sytuacji, w której się je przeprowadza.

(5) Normy etyczne są akceptowalne o tyle, o ile „zaadaptują się" do nauki, i to nie w ramach całego systemu wartości, a tylko niektórych, przydatnych dla doraźnych celów.

(6) Dozwolone jest wszystko, co daje się uzasadnić racjonalnie (wybór mniejszego zła); nie istnieją więc żadne ograniczenia przeprowadzania badań inżynierii genetycznej, a jeśli nawet się je uznaje, to nie są one absolutne i w pewnych okolicznościach można je pomijać.

Wymienione normy niewątpliwie dają możliwość osiągnięcia po-

stępów w manipulacjach genetycznych doprowadzonych aż do „absurdu" (tj. tworzenia ludzi o jedynie słusznych cechach genetycznych), ułatwiają także wszelkiego typu badania społeczności ludzkich, ich wartości biologicznej i produkcyjnej. Jednakże wszelkiego typu diagnozowanie chorób na podstawie badań genetycznych może okazać się przekleństwem dla tych, którzy uzyskali na ten temat informację. Może to bowiem wywołać utratę sensu życia, a u rodziny stan zagrożenia. Badania te, chociaż teoretycznie wykonywane dla dobra osoby badanej, *de facto* w ramach akceptowanej bioetyki „ułatwienia" mogą, choć nie muszą, służyć różnym organizacjom, tj. firmom ubezpieczeniowym i zakładom pracy, do „napiętnowania" chorego. W konsekwencji zasady etyki przeniesione zostają na płaszczyznę nauk biologicznych i interpretowane w ich świetle. Dopuszczalne moralnie staje się wszystko, co jest pożądane z punktu widzenia nauk biologicznych oraz ich rozwoju. Chodzi tutaj zarówno o środki, jak i cel. Etyka zostaje więc podporządkowana nauce, w tym wypadku genetyce. Zależność odwrotna: genetyka uzależniona od etyki rzekomo ogranicza i znacznie opóźnia wszelki rozwój inżynierii genetycznej. Omawiana tu postawa traktuje naukę jako instytucję wszechwiedną i wszechmocną.

Problematyka etyczna, czy w ogóle humanistyczna, zostaje zredukowana do minimum, a niekiedy nawet wyeliminowana z intelektualnych zainteresowań uczonego. Ważne staje się to, aby jak najwięcej odkryć, a przez swoje odkrycia i eksperymenty zadziwić świat. A przecież nawet zastosowanie najskuteczniejszych technik nie uczyni z manipulacji genetycznych instytucji zbawczej, eliminującej wszystkie bolączki i kłopoty. Wręcz przeciwnie, jeśli nie będzie się traktować manipulacji genetycznych wyłącznie jako środka i narzędzia pomocnego człowiekowi i podporządkowanego wartości osoby, to człowiek bardzo łatwo może przestać rozumieć sens swojej egzystencji.

Skuteczność myślenia przyrodniczego jest imponująca, ale tylko w płaszczyźnie nauk przyrodniczych. Wcale nie musi być ona taka sama w innych płaszczyznach. Ze względu na niebezpieczeństwo popełnienia błędu metodologicznego (pomieszanie dwóch płaszczyzn poznawczych: przyrodniczej i etycznej) nie wolno rozumowania typowego dla nauk przyrodniczych stosować w etyce. Tego faktu nie zmienią ani dane statystyczne o skuteczności określonych ingerencji genetycznych, ani dobre intencje ratowania tego, co wydaje się możliwe do uratowania. Wszelkie próby podważania owego oczywistego wymogu niemieszania płaszczyzn badawczych są – z punktu widzenia logiki, a także metodologii poznania – po prostu błędne. Ostatecznie przecież fakt, że większość ingerencji genetycznych jest udanych, nie jest wystarczającym „argumentem" na rzecz ich konieczności. Statys-

tycznie obliczoną skutecznością nie można bowiem udowodnić etycznej wartości takich manipulacji.

Oczywiście skuteczność owych ingerencji będzie się zwiększać – mam nadzieję – jednak nadal nie rozwiąże to problemów etycznych. Etyczna wartość owych manipulacji nie jest i nie może być bowiem przyrodniczo mierzalna czy też rekonstruowalna. Przeciwnicy takiego wniosku, m.in. Jacques Monod, wskazują na tzw. etykę wiedzy.[5] Naczelną wartością w tej etyce jest sama obiektywna wiedza. Ale przecież wiadomo, że wiedza o świecie czy o człowieku jest zdobywana nie tylko dzięki nauce, lecz także dzięki filozofii, sztuce oraz religii. Konsekwentnie, etyka wiedzy nie może w pełni wyjaśnić świata i człowieka, a tym bardziej tak złożonych relacji, jakie zachodzą pomiędzy nimi podczas wykorzystywania techniki inżynierii genetycznej.

2.2. Bioetyka „granicy"

Bioetyka tego rodzaju nie sprowadza się wyłącznie do formułowania jakichś wskazań, zaleceń, zachęt. Ustala ona imperatywne normy oraz jednoznaczne werdykty moralne dla manipulacji genetycznych, uwzględniając wiedzę o faktycznym stanie rzeczy. Warto więc odpowiedzieć na pytanie, jakie są najważniejsze reguły korzystania z inżynierii genetycznej, mieszczące się w ramach obiektywnego ładu moralnego.

(1) Możliwość przeprowadzania badań genetycznych na podstawie inżynierii genetycznej jest ograniczona zasadą pierwszeństwa dobra człowieka nad jego wolnością.

(2) Psychofizyczna i osobowa (ontyczna) struktura człowieka, godność człowieka (autonomiczna, nie zaś relacyjna) i nieinstrumentalne traktowanie przyrody to fundament świadomej działalności człowieka w ramach inżynierii genetycznej.

(3) Normy etyczne stanowią granicę wykorzystania możliwości inżynierii genetycznej (nauki w ogóle).

(4) Odpowiedzialność – w swoim najgłębszym sensie – za przeprowadzone manipulacje genetyczne nakazuje odwoływanie się do najwyższej wartości (dla mnie jest nią Bóg).

(5) Przedmiotem działania człowieka w ramach inżynierii genetycznej jest dobro, nie zaś zło.

Zło moralne nie jest nigdy usprawiedliwione.

[5] J. Monod, *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Paris 1970, rozdz. 9.

3. Potrzeba edukacji bioetycznej

Ze względu na ową wyraźną różnicę w samym rozumieniu bioetyki zachodzi konieczność wypracowania płaszczyzny, w ramach której współczesny człowiek, zafascynowany skutecznością eksperymentów genetycznych i w ogóle osiągnięć naukowo–technicznych, zdolny byłby właściwie wartościować swoje działania. Odgórne narzucenie normatywnej definicji bioetycznych rozstrzygnięć jako jedynie słusznej człowiek współczesny mógłby odebrać jako zamach na swoją wolność. Jednocześnie przyjęcie „ułatwiającej" wersji podejścia do zagadnień bioetycznych niesie zagrożenia, o których mówiłem wcześniej.

Wydaje się, że kluczem do rozwiązania tego dylematu jest pokazanie możliwości przejścia z interpretacji opisowo–przyrodniczych i statystycznych eksperymentów genetycznych do ujęć normatywnych. Możliwość przejścia traktuję jako obronę współczesnego człowieka przed alienacją i wyzuciem z ludzkiego wymiaru. Dopiero po uporządkowaniu tego problemu można – jak sądzę – zrozumieć i zaakceptować obligatoryjne bioetycznie normy postępowania człowieka („bioetyka granicy"). Tak więc w tym fragmencie moich analiz spróbuję podjąć się takiego uporządkowania. Wzorując się na greckich myślicielach starożytnych, spróbuję ukazać wartość miłości mądrości w odniesieniu do wszelkich wyborów etycznych dokonywanych w związku z manipulacjami genetycznymi.

Seneka twierdził, że wymóg stosowania długotrwałych środków przeciwko ciągłym i pleniącym się niegodziwościom istnieje nie po to, żeby ustały, lecz by nie odniosły zwycięstwa.[6] Jakie środki trzeba zastosować, aby niegodziwości były traktowane przez współczesnego człowieka właśnie jako niegodziwości?

Fundamentalną sprawą jest dzisiaj skorelowanie dwóch oczywistych faktów. Pierwszy odnosi się do określenia człowieka podanego przez Arystotelesa w *Likeionie*: człowiek to zwierzę obdarzone rozumem (*zoon logikon*). Akcentuję tutaj ową zwierzęcość. Drugi zaś związany jest z rozumnością, umiejętnością poznawania związków przyczynowych ludzkich zachowań (*gnothi seauton*). Te fakty są nagminnie lekceważone albo jednostronnie wyakcentowywane. W konsekwencji współczesny człowiek pogubił umiejętność rozróżniania sensu i bezsensu, piękna i brzydoty, prawdy i fałszu, dobra i zła. „Najlepszą szkołą – twierdzi Konrad Lorenz – w jakiej młody człowiek może się nauczyć, że świat ma swój sens, jest bezpośredni kontakt z przyrodą. Nie mogę sobie wyobrazić, aby dziecko ludzkie z normal-

[6] L.A. Seneka, *Myśli*, tłum. z łac. S. Stabryła, Kraków 1989, s. 83.

nymi skłonnościami, które ma dane po temu, żeby nawiązać zażyły kontakt z istotami żywymi, tj. z wielkimi harmonijnymi bytami przyrody, mogło odczuwać świat jako coś bezsensownego."[7] Chodzi więc o to, aby w ramach procesu wychowywania człowieka umieścić go w przyrodzie, a nie obok niej, jest on bowiem jej istotną częścią. Osadzony w przyrodzie, dostrzegający jej harmonijność i piękno, człowiek stosunkowo szybko nauczy się właściwie reagować na dysharmonię w środowisku ludzkim.

Następnym krokiem jest – jak się wydaje – wychowywanie młodych ludzi do empatii. Chodzi o nauczanie ich umiejętności uczuciowego utożsamiania się z inną osobą i współodczuwania sytuacji, w jakich znalazł się człowiek żyjący obok, bliźni. Owo wczuwanie się pozwoli nie tylko zrozumieć zachowanie innego człowieka, ale umiłować wszystko, co żyje. A to z kolei może stanowić swoistą *katharsis*.[8]

Jeżeli uznałem wymienione wyżej zasady za podstawowe w wychowaniu normalnego człowieka, to tylko ze względu na to, aby jego normalne, czyli naturalne (wpisane w naturę) widzenie siebie, innego człowieka i świata nie było odrażające. Jakże łatwo człowiek może, odrzucając rozumność, stać się zwierzęciem, ale stanie się nim również niewłaściwie używając rozumu, traktując innego człowieka jako środek dla siebie i swoich interesów. Człowieczeństwo bowiem musi być dla nas świętością. Wynika to z samego faktu, że człowiek jest osobą. Osoba zaś stanowi podstawę moralnego imperatywu, zgodnie z którym każdego człowieka należy traktować jako cel, nie zaś jedynie jako środek działania. W takim kontekście szokujące, aczkolwiek precyzyjne intelektualnie, wydaje się sformułowanie Władysława J.H. Kunickiego–Goldfingera. Ten sławny biolog stwierdził, że „punktu widzenia fizyko–chemii pod względem termodynamicznym kwasy nukleinowe człowieka i świni nie różnią się niczym. Człowiek jednak od świni różni się, a nawet są ludzie, którzy nie są »świniami«."[9] Zaproponowany sposób edukacji ma służyć właśnie temu, aby wśród współczesnych ludzi było jak najmniej „świń".

KS. KAZIMIERZ KLOSKOWSKI, ur. 1953, dr hab., prodziekan Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej ATK. Publikacje: *Zagadnienie determinizmu ewolucyjnego. Studium biofilozoficzne* (1990), *Między ewolucją a kreacją* (1994), *Bioetyczne aspekty inżynierii genetycznej. Wybrane problemy* (1995).

[7] K. Lorenz, *Regres człowieka*, tłum. z niem. A.D. Tauszyńska, Warszawa 1986, s. 174.
[8] K. Lorenz, *Tak zwane zło*, tłum. z niem. A.D. Tauszyńska, Warszawa 1976, s. 349.
[9] W.J.H. Kunicki–Goldfinger, *Redukcjonizm w biologii, czyli o drogach poznania życia*, „Delta" 117 (1983) 9, s. 12.

PASCAL A NIESKOŃCZONOŚĆ

Witold Marciszewski

1. Blaise Pascal (1623–1662) należy do trzech koryfeuszy problemu nieskończoności w wieku XVII, stanowiąc w chronologii ogniwo pośrednie między dwoma innymi, którymi byli René Descartes (1596–1650) i Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716). Tych dwóch tym bardziej wspomnieć się godzi, skoro rozważania o Pascalu prowadzi się w roku, w którym świat filozoficzny obchodzi rocznice ich urodzin.

Descartes zasłużył się dla idei nieskończoności co najmniej na dwa sposoby. Jako twórca geometrii analitycznej odegrał znaczącą rolę w ewolucji pojęcia punktu, co wywarło wpływ na filozofię Pascala. Jako autor dociekań metafizycznych, znajdował w idei nieskończoności trop naprowadzający na istnienie Boga. Odczuwał bowiem jako niemożliwe, by skończony umysł miał ideę nieskończoności sam z siebie; a zatem – musi ją mieć od umysłu nieskończonego. I ten motyw zostanie podjęty przez Pascala.

Leibniz nie mógł wpłynąć na Pascala, skoro żył później; nie był też pod wpływem Pascala w okresie, gdy kształtowały się jego wizje nieskończoności, nie znał bowiem wtedy tekstów Pascala na ten temat. Poznał je potem, gdy jego poglądy, podobnie jak u Kartezjusza związane po części z własnymi odkryciami matematycznymi, mianowicie rachunkiem różniczkowym, były już ukształtowane. W późniejszych jednak latach napotkał pewien tekst Pascala o nieskończoności, który głęboko go poruszył; znalazł tam bowiem idee, które zdały się mu zapowiedzią tego, do czego sam już

doszedł. Istotnie, wspólny im obu jest motyw nieskończonej złożoności świata fizycznego, skontrastowanej z prostotą tego, co jest duchem, dającą się porównać do punktu. Leibniz widzi między sobą a Pascalem tę relację, którą nazywamy kongenialnością, co dostarcza też pewnego tropu do interpretacji Pascala.

2. N i e s k o ń c z o n o ś ć ś w i a t a, jak widzi ją Pascal, brana w sensie nieskończoności aktualnej, stawia badacza dziejów myśli przed zadaniem, by prześledzić nowożytne źródła tej idei. Nie jest to myśl, której dzieje można by wywodzić od starożytności i traktować jako przywróconą wiekom nowożytnym na fali Renesansu. Starożytni bowiem tak skutecznie dali się do niej zniechęcić przez paradoksy Zenona, że została ona wygnana zarówno z greckiej filozofii, jak i matematyki. Także ten kanon filozoficzny, którym w wieku XVII była doktryna Tomasza z Akwinu, nie dopuszczał nieskończoności świata zarówno ze względu na autorytet Arystotelesa, jak i z tego powodu, by z atrybutu nieskończoności móc uczynić ostrą granicę oddzielającą Stwórcę od stworzenia. A jednak był w wieku XVII jakiś klimat sprzyjający takiemu infinityzmowi, sięgający być może Giordana Bruna (1548–1600) i związanej z jego postacią tradycji kabalistycznej. Ale jeśli nawet zachodzą tu wpływy i zależności, wnioski, jakie Pascal wysnuwa z wizji nieskończoności na temat granic ludzkiego poznania i natury wiary, są zaskakująco oryginalne, gdy weźmie się je w kontekście poglądów na wiedzę panujących w jego czasach.

Zawieszeniu między nieskończonością kosmosu a nieskończoną złożonością każdej najmniejszej drobiny jest poświęcony obszerny fragment [72][1] z jego dramatycznym pytaniem „I czem jest człowiek w nieskończoności?" Odpowiedź na to pytanie jest rozpisana na wiele aspektów, a że w ramach tego eseju nie da się ich wyczerpać, pozostaje skupić się na jakimś wybranym. Niechaj to będzie aspekt epistemologiczny, ponieważ w tym względzie nasz wiek XX dopisał do myśli Pascala zdumiewający komentarz. Jego treścią jest to, że po trzech wiekach optymizmu poznawczego, w którym przewodzili ongiś Descartes i Leibniz, a który do XX wieku przenikał filozofię nauki, dochodzimy do świadomości naszych ograniczeń poznawczych. Posłuchajmy jednak samego Pascala.

3. Z a w i e s z e n i e m i ę d z y n i e s k o ń c z o n o ś c i a m i. Pytanie, czym jest człowiek, wyłania się z wizji kosmosu jako „nieskończonej kuli, której środek jest wszędzie, powierzchnia nigdzie". W zestawieniu z tą nieskończonością człowiek – jako rzecz skończona – jest niczem. Ale oto rozpoczyna się po owym pytaniu następna wędrówka, tym razem w głąb złożoności rzeczy skończonej. I ta głąb okazuje się nieskończona.

Obiektem proponowanego eksperymentu myślowego jest najmniejsze

[1] W odniesieniach do Pascala korzystam z numeracji przyjętej w przekładzie *Myśli* przez Tadeusza Żeleńskiego (Boya), wyd. Księgarni Św. Wojciecha (brak roku wydania, przedmowa tłumacza z 1921 roku).

ze wszystkich żyjątko (za takie uchodził owad zwany kleszczem). Jego struktura jawi się jako nieskończenie złożona, tak że śledząc myślą kolejne poziomy złożoności, umysł wreszcie się gubi w tej otchłani („oto ukażę mu nową otchłań, (...) niechaj zagubi się w tych cudach"). Niezależnie od tego, czy podzielamy tę koncepcję materialnego kosmosu, z której czerpie ów myślowy eksperyment, trzeba w świetle obecnej wiedzy zgodzić się z towarzyszącą mu refleksją nad ludzkim poznaniem. Idzie ta refleksja pod prąd doktryn epistemologicznych własnego wieku i dwóch następnych. Kluczowy dla tej sprawy jest tekst następujący:

Człowiek oświecony rozumie, że skoro natura wyryła obraz swój i swego twórcy we wszystkich rzeczach, mają one prawie wszystkie coś z tej podwójnej nieskończoności. Tak tedy widzimy, iż wszystkie nauki nieskończone są w rozciągłości swoich badań; któż bowiem wątpi, że geometrja, naprzykład, posiada nieskończoną nieskończoność twierdzeń, które może rozwinąć. Są one zarówno nieskończone w mnogości jak i w subtelności swoich zasad; któż bowiem nie widzi, że te, które przedstawiono nam jako ostateczne, nie wspierają się na samych sobie i że oparte są na innych, które znowuż wspierając się na innych, nie dopuszczają nigdy kresu? Ale my czynimy z ostatniemi rzeczami, dostrzegalnemi dla rozumu tak, jak czyni się w rzeczach materjalnych, gdzie nazywamy n i e p o d z i e l n y m ten punkt, poza którym zmysły nasze już nic nie spostrzegają, mimo iż jest podzielny w nieskończoność wedle swej natury.

Mamy tu analogiczną jak w przypadku materialnego kosmosu symetrię dwóch nieskończoności natury logicznej. Każde twierdzenie nauki (co musi się też odnosić do poglądów potocznych) jest usytuowane między nieskończoną liczbą swych konsekwencji, jak i nieskończoną liczbą przesłanek. To pierwsze jest oczywiste (przynajmniej przy znajomości elementarnej logiki), drugie wymaga jednak pewnej egzegezy, w której pomocne będzie Pascalowskie pojęcie *esprit de finesse* z fragmentu [1] (harmonizujące z pojęciem „języka myśli", *language of thought*, we współczesnych badaniach nad naturalną i sztuczną inteligencją).

Mając na uwadze tamto pojęcie, zauważamy, iż na przykład trzeci postulat Euklidesa – że z dowolnego punktu, trzymając się równego odstępu, można zakreślić koło – choć przyjęty bez dowodu, na pewno nie należy do punktów startu ludzkiego poznania. Jego status można dobrze oddać we współczesnym języku, gdy się powie, iż jest on wynikiem pewnego procesu przetwarzania informacji, który to proces w decydującej części jest pozawerbalny, tj. dokonuje się w owym wspomnianym „języku myśli", powiązanym z *esprit de finesse*, czyli ze zdolnością umysłu do ujmowania rzeczy aż po najdrobniejsze szczegóły, nieuchwytne dla języka używanego w komunikacji z innymi.

Istotnie, pojęcie punktu jest zapewne nieosiągalne nawet, powiedzmy, dla najinteligentniejszych i najlepiej tresowanych szympansów (pono najbliższych mózgowo ludziom). Jakąż drogę musiał przejść umysł, by dojść do tego pojęcia! Mieści się ona w kategoriach przetwarzania informacji,

a więc procesów, których kontynuacją jest dedukowanie twierdzeń geometrii m.in. z zacytowanego postulatu, dedukowanie potencjalnie nieskończone.

Ewolucjonistyczny punkt widzenia w epistemologii, choć nie brany pod uwagę przez Pascala, pozwala podłożyć uchwytną empirycznie treść pod tezę o nieskończoności „od dołu", to jest od strony tych transformacji informacyjnych, które tkwią głęboko u podstaw trzeciego postulatu. W dotychczasowym wywodzie wykazano, że łańcuch ten jest niezwykle długi, mierzony na przykład dystansem między inteligencją człowieka i szympansa, ale to jeszcze nie znaczy, że jest on nieskończony. Przyjmijmy jednak, że aby układ przetwarzający informację osiągnął ten stan, w którym jest zdolny do wytworzenia pojęć punktu czy okręgu, a więc stan obecny już u pewnych ludzi z okresu antyku, musiał go poprzedzić stan przygotowawczy, bardziej prymitywny, ten z epoki paleolitu, powiedzmy, a ten – przez jeszcze bardziej prymitywny. Cofając się tak w czasie ewolucyjnym, wejdziemy w stadia prehominidów, a wędrując dalej, dojdziemy do bakterii i dalej, do wirusów. A ponieważ stadium jeszcze bardziej podstawowe to samoorganizacja materii nieożywionej, ta zaś może znowu iść nieustannie w głąb dziejów kosmosu, pozostaje przyjąć, już nie jako teorię empiryczną, lecz hipotezę metafizyczną bądź tezę, zamykanie się gdzieś tego łańcucha lub jego powiększanie się do nieskończoności.

Pascal przyjął to drugie założenie, co prawda nie w podanej tu wersji ewolucyjnej, lecz w jakiejś na tyle niedookreślonej, że ta ewolucyjna jest jedną z możliwych interpretacji, pożyteczną w tym wywodzie w celu ustalenia uwagi na czymś konkretniejszym. Korzystając z tego ukonkretnienia, będziemy mogli się przekonać, jak Pascal wyprzedził swą epokę, przezwyciężając jej wielki optymizm metodologiczny na trzy wieki przed współczesną epistemologią, która stała się świadoma ograniczeń umysłu w wyniku przełomowych odkryć w fizyce i w logice.

4. Optymizm epistemologiczny i jego przezwyciężenie. Ów optymizm jest to przekonanie, że każdy problem poznawczy jest rozstrzygalny w skończonym czasie. Trudno powiedzieć, czy stanowisko to było wyraźnie uświadamiane przed wiekiem XVII, ale od tego czasu mamy dokumentację świadczącą o jego żywotności. Descartes zapewniał, że o ile się zastosuje właściwą metodę, to każdy problem naukowy i filozoficzny zostanie definitywnie rozstrzygnięty. Także Leibniz w pewnej fazie postulował rozstrzyganie wszelkich problemów przy pomocy odpowiedniego rachunku (przysłowiowe „*calculemus*"; w innej jednak fazie okazał się właśnie kongenialny z Pascalem). Później zaś słynny fizyk Hermann von Helmholtz (1821–1894) wyrażał pogląd naonczas powszechny, że zostały poznane podstawowe składniki materii i wszystkie oddziałujące między nimi siły. Wielki matematyk David Hilbert (1862–1943) sformułował listę problemów matematycznych do rozstrzygnięcia w zaczynającym się wieku XX, a wśród nich doniosłe, także filozoficznie,

zadanie dowiedzenia niesprzeczności matematyki; temu ostatniemu on sam i jego uczniowie poświęcili blisko pół wieku.

Pierwsza połowa tego wieku przyniosła przewrót, często określany wręcz jako szok, a właściwie dwa przewroty. W fizyce była nim zasada nieoznaczoności Wernera Heisenberga (1901–1976), głosząca zasadniczą niemożliwość uzyskiwania pewnych danych o stanach cząstek elementarnych. W logice matematycznej były to twierdzenia Kurta Gödla (1906–1978) o niemożliwości dowiedzenia niesprzeczności matematyki oraz o istnieniu w matematyce zdań, których nie da się dowieść, choć są prawdziwe. Tak to za sprawą nauk ścisłych skończył się definitywnie optymizm epistemologiczny poprzednich generacji uczonych.

Wielkim samotnym przeciwnikiem tego optymistycznego stanowiska był wcześniej Pascal. Pisał on (kontynuując cytowany wyżej tekst): „widoczny ogrom świata przewyższa naszą możność. Potrzebna jest [do jego poznania] zdatność nieskończona; zdaje mi się, że kto by pojął ostateczne pierwiastki rzeczy, mógłby również dojść do poznania nieskończoności." Akompaniował mu niedługo potem Leibniz – ten, który w *Monadologii* głosił nieskończoną złożoność tego, co nazywał boskimi maszynami czyli monadami, zaliczając do nich wszelkie organizmy (choć nie podzielał tego Leibniz z fazy „*calculemus*").

Uzyskane w naszym wieku wyniki w fizyce i w logice dotyczące ograniczoności naszego poznania wciąż czekają na gruntowną analizę filozoficzną (analizy takie się prowadzi, ale daleko im do konkluzywności). Powinna ona pokazać, na ile założenie o nieskończoności przedmiotu poznania jest warunkiem koniecznym owych twierdzeń na temat ograniczoności. Na pewno jednak to założenie jest warunkiem wystarczającym, a więc przynajmniej w tym sensie tak Pascal, jak i Leibniz jako monadolog byli prekursorami współczesnej opozycji przeciwko temu, co wyżej nazwano optymizmem metodologicznym.

By tę opozycję wyróżnić jakimś specjalnym terminem, nazwijmy ją „infinityzmem metodologicznym" (słowo „pesymizm" byłoby nie na miejscu, ale realistyczna świadomość ograniczeń jest implikowana przez treść terminu „infinityzm"). Taki infinityzm nie dopuszcza radykalnego optymizmu, ponieważ uniemożliwia wiarę, że dla każdego problemu istnieje rozwiązanie w skończonym czasie. Istotnie, widać to z cytowanych tekstów Pascala. Jego powołanie się na budowę systemu wiedzy, którą wzorcowo w owym czasie reprezentował system Euklidesa, służy do wskazania na dwie nieskończoności: zbioru wniosków i zbioru przesłanek danego twierdzenia, powiedzmy T.

Uzasadnienie dla T, gdy ma być niezawodne, dokonuje się przez znalezienie prawdziwych przesłanek, z których T wynika logicznie; a gdy dopuszcza się wykazanie tylko prawdopodobieństwa, można poprzestać na wskazaniu odpowiednio dużego zbioru prawdziwych wniosków, czyli konsekwencji. Gdy oba zbiory są nieskończone, nigdy nie ma pewności, czy

nie znajdzie się problem, którego rozwiązanie nie będzie wymagać przesłanki lub konsekwencji tak dalekiej, że nie starczy czasu, jaki ma się do dyspozycji. A jeśli Stwórca zrobi cud i tego czasu nam dorzuci, to znowu nie wiadomo, czy jakieś inne zagadnienie nie będzie wymagać jeszcze dłuższego czasu, a więc kolejnego cudu.

5. Nieskończoność umysłu a struktura czasu. Słowo „czas" pojawiło się w kontekście poprzedniego odcinka, by zasygnalizować pewien związek. Związek to tak skomplikowany, że przy tym pierwszym sygnale pojęcie czasu musi się pojawić w sposób ogromnie uproszczony, jako przybliżenie w najwyższym stopniu niedoskonałe.

Rozważając czas (jak wyżej) w ten sposób, że gdy zagadnienie jest bardziej złożone, to do jego rozwiązania trzeba dodać więcej czasu – tj. do odcinka czasu będącego już do dyspozycji dołożyć nowy odcinek – modelujemy go na wzór ciągu liczb naturalnych. Taki model prolongaty jest najbardziej swojski, narzucający się w wyniku potocznego doświadczenia, ponieważ jest to czas mierzony zegarem. Składa się on z odcinków, z których absolutnie najmniejsze odpowiadają ruchom strzałki sekundnika. Te odcinki są numerowane kolejnymi liczbami naturalnymi. Mówiąc technicznie, jest to czas przeliczalny (w sensie teorii mnogości).

Dla potrzeb obecnego wywodu można taki czas nazwać ekstensywnym, rezerwując dla drugiej odmiany pojęcie intensywności. Tę drugą odmianę technicznie nazwać trzeba czasem ciągłym – w tym sensie, że odpowiada on ciągowi liczb rzeczywistych, których jest więcej niż liczb naturalnych. Nie da się więc ponumerować wyrazów tego ciągu kolejnymi liczbami naturalnymi (co zostało wykazane w słynnym dowodzie Cantora); stąd taki zbiór elementów nazywa się nieprzeliczalnym, a dokładniej – ciągłym, czyli mającym moc *continuum*.

W ten sposób możemy się domyślać, jaki pomysł mógł mieć Stwórca na konstrukcję ludzkiego umysłu, by umożliwić mu rozwiązywanie w skończonym czasie nieskończenie złożonych zagadnień. Powinien on dać umysłowi do dyspozycji czas intensywny, a nie ten ekstensywny, którym dysponują maszyny cyfrowe. A więc dać mu czas umysłowy o mocy *continuum*, niezależnie od tego, jaką ma strukturę czas w świecie fizycznym.

Czy istotnie tak uczynił, nie wiemy. Nie wiemy nawet, czy dla jego wszechmocy byłoby to „technicznie" wykonalne. Ale taka spekulatywna fantazja ma pomóc w przedstawieniu związków między problemem nieskończoności a problemem mocy umysłu, które stanowią istotę komentowanego tu tekstu Pascala. Być może jakieś przyszłe generacje filozofów będą w stanie zaatakować ten problem na gruncie rodzącej się właśnie dyscypliny nazywanej matematyką i fizyką umysłu (Roger Penrose). Jeśli tak, to potwierdzi się tym mocniej wysunięta w tym wywodzie teza o antycypacji przez Pascala zrozumień oddalonych o wieki od jego czasu historycznego. Antycypacji tym trudniejszej, że brakowało mu aparatury

pojęciowej dzisiejszej teorii mnogości, cały więc ciężar przeczucia zrozumień musiał być podjęty przez *esprit de finesse*.

6. Nieskończoność Boga a wiara religijna. Była dotąd mowa o zmaganiu się ludzkiego umysłu z nieskończonością. Drugi tekst Pascala na temat nieskończoności dotyczy Boga; jest to fragment [233], w którym pojawia się słynny „zakład", operujący pojęciem nieskończonego dobra. Pominiemy tu jednak temat owego zakładu, by skupić się na rozważaniu, które względem tamtego będąc przygotowawcze, ma zarazem samo w sobie tyle treści, że i tak nie da się go tu wyczerpać (będzie to raczej „muśnięcie" po wierzchu). Jako kluczowym tekstem posłużmy się następującymi słowami: „Znamy tedy istnienie i naturę skończoności, ponieważ jesteśmy skończeni i rozciągli jak ona. Znamy istnienie nieskończoności, a nie znamy jej natury, ponieważ ma ona rozciągłość jak my, ale nie ma granic, a my je mamy. Ale nie znamy ani istnienia, ani natury Boga, ponieważ nie ma ani rozciągłości, ani granic."

Powiedzenie, że nie znamy istnienia Boga, jest zaskakujące. Nie wygłosił go przedtem żaden bodaj myśliciel chrześcijański; przeciwnie, nawet ci negatywnie nastawieni do rozumu przyznawali mu zdolność poznania istnienia Boga, a tak zwane dowody istnienia należą do kanonu zorientowanej religijnie filozofii. Odosobniona pozycja Pascala tłumaczy się jego ideą nieskończoności, gdy brać ją z jego epistemologią i metodologią ukształtowaną na analizie poznania matematycznego. Był on nie tylko pionierem nowych koncepcji matematycznych (np. gdy stworzył teorię prawdopodobieństwa), lecz także wybitnym pionierem myślenia o myśleniu matematycznym. Toteż nie dziwmy się temu, że jego koncepcja wiary religijnej bierze się z analizy procedury matematycznej zwanej dowodem nie wprost, a stosowanej do idei nieskończoności.

Ujawnia się w tym kontekście jeszcze jedna niezwykłość Pascala, bez której nie byłoby rozważanej obecnie konstrukcji. Odważył się on zakwestionować dogmat ustalony od czasów matematyki greckiej (od którego nie potrafił się wyzwolić nawet Leibniz), głoszący, iż nie istnieją liczby nieskończone. Dopiero Cantor zakwestionował ten rzekomy pewnik i na jego zaprzeczeniu zbudował matematykę. Pascal postąpił odwrotnie niż na przykład Leibniz: pominął trudności, jakich upatrywano w pojęciu zbioru nieskończonego, a zaakcentował to, „że fałszem jest, aby liczby były skończone". Istotnie, gdy jesteśmy wierni naszej intuicji liczb, nie krępując jej jakimiś wziętymi skądinąd ograniczeniami (np. tymi z paradoksów Zenona), to mamy nieprzepartą świadomość, że dla każdej liczby istnieje liczba od niej większa, a przy tym nie ma powodu, by istniały tylko te, do których doszliśmy w naszym liczeniu; a zatem istnieje nieskończenie wiele liczb.

Wiemy więc, powiada Pascal, że „istnieje nieskończoność, ale nie znamy jej natury. (...) Zatem prawdą jest, że istnieje nieskończoność w liczbie." Związek tego powiedzenia ze sprawą istnienia Boga byłby

niezrozumiały bez pewnego szerszego kontekstu myśli Pascala. Szczęśliwie, kontekst ten przywołują uczeni wydawcy oryginału *Myśli*, a za nimi podąża tłumaczenie Boya. Podaje więc Boy przypis cytujący kapitalne zdanie z innego dzieła Pascala:

Uwagi nad *Duchem geometrycznym:* „Za każdym razem, kiedy jakieś twierdzenie jest nie do pojęcia, trzeba zawiesić sąd co do niego i nie przeczyć mu z tego powodu, ale rozpatrzyć twierdzenie przeciwne; jeżeli się okaże jawnym fałszem, można śmiało uznać za pewnik pierwsze, mimo jego niezrozumiałości."

I tak dochodzimy do sedna analogii. Fałszem jest, aby ciąg wszystkich liczb był skończony, a więc istnieje liczba nieskończona (tj. liczba wyrazów tego ciągu), choć nie jesteśmy w stanie pojąć jej natury. Podobnie, fałszem jest twierdzić, że nasz umysł egzystuje jedynie w wymiarze skończonym (przeczy temu owo doświadczenie zawieszenia między nieskończonościami), a więc należy uwierzyć w istnienie Boga. Dlaczego tylko uwierzyć, a nie uznać, że dowiedliśmy jego istnienia, skoro na trop jego istnienia naprowadza owo doświadczenie nieskończoności?

Trudno tu podać interpretację w pełni uzasadnioną, skoro tekst komentowany nie jest dyskursywnym traktatem, lecz luźnym zapisem refleksji. Nasuwa się jednak klucz w postaci słynnego zdania Pascala, że „Bóg nie jest Bogiem filozofów, lecz Abrahama, Izaaka i Jakuba". Wszak Pascal jako matematyk miał pełną świadomość, że dowód naukowy winien być intersubiektywny (przynajmniej w gronie specjalistów), a więc być czymś z zupełnie innej kategorii niż owo przemożne, lecz niewyrażalne, najgłębiej osobiste (i w tym sensie subiektywne) doświadczenie nieskończoności. Wiara tak pojęta nie jest wierzeniem komuś z zewnątrz, lecz zawierzeniem samemu sobie, wiernością wobec własnego doświadczenia; to, że stanu takiego nie można nazwać dowodem, samo przez się nie umniejsza jego wartości poznawczej (nawet gdyby ją kwestionować z jakichś innych powodów).

7. Nieskończoność Boga a wiara konfesyjna. Próba opisania Pascalowskiej koncepcji wiary, choćby najbardziej skrótowa, nie powinna pomijać faktu, że pisał on apologię wiary chrześcijańskiej, a więc wyznawanej przez rzesze ludzi pod kontrolą urzędu nauczającego, nie zaś apologię indywidualnego przeżycia wiary. To drugie miało służyć obronie tego pierwszego.

Dramat intelektualny Pascala miał wiele wymiarów. Dochodzimy do kolejnego, który jest tak osobliwy, że wymaga osobnego wprowadzenia. Będzie to interpretacja wzięta po części spoza tekstów Pascala, korzystająca z pewnego założenia przyjętego przez autora interpretacji, a więc proponowana pod dyskusję na prawach hipotezy. Będzie ona bardziej przekonująca dla tych, co podzielają owo założenie, a mniej może dla innych.

Jest to założenie, że wiara konfesyjna, a więc cechująca jakąś zwartą społeczność, wyposażona w dogmaty, obrzędy i władzę kapłańsko–nauczycielską, nie godzi się *de facto* z ideą Boga jako nieskończonego.

K o n f e s j o n a l i z a c j a w y m a g a f i n i t y z a c j i ! Jest to fakt psycho–socjologiczny, niezależny od tego, czy dogmaty danego wyznania zawierają czy też nie formułę o nieskończoności Boga. Jeśli ją zawierają, to pozostaje ona formułą papierową, a lud wierny dobrze sobie z nią poradzi, powołując do istnienia zastępy świętych, patronów, aniołów itd., a więc istot skończonych (nawet jeśli duchowych) będących reprezentacją Nieskończonego. Teoretycznie to tylko reprezentacja, ale praktycznie zastąpi to kontakt z Absolutem. Teologowie, nawet jeśli czują niepokój, czy to aby jest w porządku, mają praktyczne powody, by nie przeszkadzać, a nawet dyskretnie wspierać ów żywioł w gruncie rzeczy pogański, lecz usprawiedliwiony pewną cechą ludzkiego umysłu.

Gdy zmagał się z tą cechą u swych oponentów twórca nowoczesnej matematyki nieskończoności Georg Cantor, żeby zlokalizować ją przez nazwanie, określił mianem *„horror infiniti"* (przez analogię do znanego *„horror vacui"*), czyli lęku przed nieskończonością. Ma ten lęk odmianę elitarną, gdy matematyk lub filozof, kierując się etosem intelektualnym, nie chce akceptować tego, co nie dość jasne, a ma też odmianę popularną, którą dobrze oddaje idiom „to przekracza ludzkie pojęcie". Zwykły człowiek robi z religią to, co Hilbert chciał zrobić z matematyką: zredukować nieskończoność do skończoności, by się utrzymać w swojskich dobrze znanych granicach myślenia. Ta postawa jest tak nęcąca i powszechna, że nie może nie wpływać na typ wiary masowej, jaką jest zawsze wiara konfesyjna, nie może więc nie spowodować finityzacji Absolutu.

Co na to Pascal? Zacznijmy od przypomnienia Pascala jako trzeźwego obserwatora realnych ludzi i realnego społeczeństwa (dział *Racja pozorów*, [328 nn]). Godził się on na przeróżne zachowania niezgodne z prawdą, na „kłanianie się pozorom", upatrując w tym konieczności wynikającej z zepsucia natury ludzkiej; konieczności, której zwalczanie przyniosłoby w realnym świecie więcej szkody niż jej tolerowanie. Można by więc na tej drodze dopatrywać się tolerancji Pascala dla religii wyznaniowej, biorącej pozór Absolutu za sam nieskończony Absolut. Ten moment trzeba mieć na uwadze jako pewien czynnik sprzyjający, choć w sposób może tylko nieświadomy, asymilacji Pascala w pewnym otoczeniu wyznaniowym, którym było w jego przypadku środowisko jansenistyczne w Port–Royal. Ale nie w tym jest sedno rzeczy.

Pascal bowiem traktował na serio cały ładunek dogmatyczny katolicyzmu (poprawka jansenistyczna nie ma tu większego znaczenia). Czy było mu to potrzebne, skoro jak Abraham sam osobiście doświadczał nieskończonej obecności? To pytanie rodzi serię dalszych pytań, bo różne próby odpowiedzi prowadzą do różnych założeń, a z tymi wiążą się kolejne pytania. Może uważał, pod wpływem owego wspomnianego realizmu, że choć sformułowania dogmatyczne deformują prawdę, są to przekłamania nieuniknione, a brak wszelkich sformułowań przyniósłby szkodę jeszcze większą niż to nieprzystawanie dogmatu do prawdy.

A może adresował on swą apologię wiary do nielicznego grona wybranych, przeznaczonych do zbawienia? Wedle surowego jansenizmu, czerpiącego z Augustyna, a zbliżonego do nauk Kalwina, musiało to być istotnie grono nieliczne. W tak elitarnym gronie nie byłoby więc może miejsca na *„horror infiniti"* i biorącą się zeń finityzację Absolutu (która jest swoistą redukcją do pogaństwa). A może nie miał Pascal żadnej dobrej odpowiedzi, ani nawet jej przeczucia, i dlatego ta problematyka była dlań kolosalnym ciężarem, prowadzącym do fizycznego nawet wyniszczenia?

To są pytania do dalszych badań nad Pascalem. Należy je podjąć, o ile podziela się tezę obecnych wywodów, iż pojęcie wiary u Pascala przenika się do głębi z jego wizją nieskończoności, a ta wyprzedza wiele z tego, do czego potem doprowadził rozwój matematyki. Powiązanie epistemologii religijnej z matematyczną jest na wskroś naturalne, gdy próbujemy odczytać myśl autora, który sądził [282], że „znajomość przestrzeni, czasu, ruchu i liczby czerpiemy z serca i instynktu".

WITOLD MARCISZEWSKI, ur. 1930, prof. zwyczajny, kierownik Zakładu Logiki, Metodologii i Filozofii Nauki (UW, Białystok), redaktor periodyku elektronicznego „Mathesis Universalis" (dostępnego w Internecie pod adresem: gopher plearn.edu.pl), członek zw. TNW i Leibniz Gesellschaft; 1986–1990 kierownik międzyuczelnianego projektu *Systemy logiczne i algorytmy do komputerowego testowania poprawności dowodów*. Wydał trzy encyklopedie logiczne (jedna po angielsku, Haga 1981), napisał m.in. serię studiów o logice i filozofii Leibniza. Nowe publikacje książkowe: *Logic from a Rhetorical Point of View*, Berlin 1994; *Sztuka rozumowania w świetle logiki*, 1994; *Sztuka Dyskutowania*, 1994; *Tajniki Internetu*, 1995; *Mechanization of Reasoning in a Historical Perspective* (wspólnie z R. Murawskim), Amsterdam 1995.

PO OBU STRONACH DRZWI PASCALA

Ewa Bieńkowska

Jedna z piękniejszych pieśni Henry Purcella, kompozytora angielskiego z XVII wieku, zaczyna się od słów: „*O solitude, my sweetest, sweetest joy!*" – i chwali w egzaltowanych strofach ten dar, dar samotności, do której wyrywa się człowiek jak do swojej „najsłodszej radości", spośród hałaśliwego i rozproszonego życia. Odnajdywano w samotności macierzyste łono wszystkich pozytywnych poczynań: twórczości, refleksji, rachunku sumienia. Moralistyka ukazywała samotność jako prawdziwą próbę dla jednostki, próbę rzeczywistej autonomii osobowej. Religia widziała w niej miejsce otwarcia na Transcendencję, rozmowy z Bogiem. Samotność przeciwstawiała się „światu" – rzeczywistości doraźnej, skazanej na zatratę i produkującej występek i grzech. Osiągnąć ją to już stanąć na drodze cnoty, reszta przyjdzie potem, zrodzi się z aktu odcięcia od świata produkującego wielokształtne zło. Filozof zaczyna od kroku dystansującego względem otoczenia: może, jak Kartezjusz, wdrapać się na piec podczas długiej zimy, może, jak u Rembrandta, zamknąć się w pracowni, skąd nie ma widoku na ulicę i odgrodzić się pajęczą siecią medytacji od krzątaniny po tamtej stronie. W sztuce samotności towarzyszy najczęściej smutek, nawet gdy będzie to czasem smutek ekstatyczny (ekstazy świętych na pustkowiu). Jest w dawnym malarstwie motyw zwany Melancholią lub Vanitas: zamyślona postać na pustkowiu z wyraźnie zaczerwienionymi oczami trzyma czaszkę w ręku, obok na ziemi poniewierają się księgi. Tak więc samotność nie tylko nie jest łatwa, nie jest też wesoła. Zdobywa się ją z trudem, ale nie dla radości – dla rzeczy poważniejszych niż radość. Kojarzyła się z Saturnem, posępną planetą, i odpowiadała temperamentowi, z którym przychodziło się na świat i który skłaniał do ucieczki od ludzi i do rozmyślań.

Tworzyła jakby odrębne plemię saturnian z piętnem ponurości na czele, ale i przeznaczonych do wysokich celów, przekraczających zwykłe ludzkie zamierzenia. A więc dar czy raczej przekleństwo? Jedno i drugie naraz?

Pascal pogodził zwolenników jednej i drugiej koncepcji: samotność to i przekleństwo, i dar. Dar zawarty w przekleństwie. A więc najpierw jednak przekleństwo. Autonomiczny człowiek Renesansu już wiek później zostaje określony jako najnieszczęśliwsze, najbardziej chore zwierzę. Jego nieszczęściem i chorobą jest pozostawienie go samemu sobie. Człowiek sam – co za horror! Sam w czterech ścianach pokoju – to znaczy tyle samo co sam na świecie, sam w kosmosie. Cóż z tego, że już za drzwiami, w drugiej sali, na ulicy znajduje się wielobarwny tłum, ludzie oddani setkom możliwych zajęć. Gdy znaleźliśmy się sami w zamkniętym pokoju, odpowiada to dla nas wyludnieniu całego uniwersum. Myśl o innych, obok, nie pomoże w uczuciu opuszczenia, może je jeszcze rozognić, bo oni, tam, są wyswobodzeni z tej okropnej rzeczy, która na nas spadła. Wyobraźmy sobie króla, władcę ziemi, pozostawionego samotnie w pokoju. Będzie nieszczęśliwszy niż najnędzniejszy z jego poddanych nie wystawionych na tę próbę. Przeżyje trwogę rozpadu, nicości własnego ja, zimne poty niebycia, wsysania w jakąś lepką pustkę. I nie może się przed nią niczym obronić, bo nie ma naprzeciw żadnego przeciwnika, nie ma do pokonania żadnego zła. Tym złem, tym przeciwnikiem jest ostatecznie on sam – jak bronić się przed sobą w tak nieuchwytnym rozdwojeniu?

Pascal ironizuje: człowiek może i jest królem stworzenia, lecz to „król bez rozrywki" – metafizyczny nędzarz. Bo jednak jest ratunek na tę wrodzoną chorobę bytu: rozrywka. Zająć się czymś, czymkolwiek, natychmiast. Dlatego warto być królem – ten ma możność takiego ułożenia swego życia, by nigdy nie być sam, nie cierpieć na samotność. Może bawić się, prowadzić wojny, skazywać, nagradzać, wynosić, strącać. Jego funkcje wyraziście dotykają samej istoty ludzkiego bytu, ponieważ są stałą walką z nicością przez powoływanie do istnienia czegokolwiek, byle by było. Godności, urzędy, etykieta – niezliczone gry, którymi musi się otaczać, aby nie popaść w rozpacz, gorzej – w pustkę. A my, nie będąc królami, wymyślamy zabawy, na jakie nas stać: całość życia społecznego, praca, kultura są naszą odpowiedzią na straszne zagrożenie.

Czymże innym jest ciekawość odkrywcy, wysiłek uczonego czy artysty? W obliczu grozy samotnego pokoju można na wszystko się rzucić, do wszystkiego dojść: wymyślić geometrię i rachunek prawdopodobieństwa, malować, pisać, co tylko chcemy. Te wymyślane, pisane rzeczy mają u Pascala dziwny status: są zapewne niezbędne, ale nic pozytywnego – bytowo – nie składa się na ich istotę, są naszą reakcją na strach przez niczym, są więc emanacją nicości. Fenomenalna jest pogarda, jaką Pascal darzy te w końcu błogosławione pomysły, bo pozwalające pokonać okropność czyhającą po t a m t e j stronie drzwi pustego pokoju. Nie tylko ta łagodząca nasze przyrodzone boleści rola kultury i obyczaju nie rozczula

go, lecz właśnie wyzwala gniew. Człowiek powinien wymusić na sobie odmowę tych kojących sztuczek, rozstać się z zajęciami, które naruszają samotność, stanowiącą jego wewnętrzną prawdę. Bo samotność to brak towarzystwa, brak rozrywki. Póki mamy w ręku pióro, pędzel lub – powiedzmy – talię kart czy haft jesteśmy w towarzystwie.

Teoria rozrywki u Pascala jest w istocie teorią samotności, prawdziwej sytuacji człowieka. Chyba nikt nie pisał o tym tak bezwzględnie jak on. Po pierwsze, jest ona jedyną rzeczą realną w ludzkim doświadczeniu, podczas gdy inne są pozorem i kłamstwem, bez pokrycia w jakiejkolwiek strukturze bytu. Po drugie, nie może i nie powinna być przezwyciężona, nie wolno nam pragnąć jej przezwyciężenia, ponieważ prowadzi nas to tylko w dół, ku nicości – z jednym jedynym wyjątkiem zjednoczenia mistycznego, które należy już do innej, nieskończenie wyższej dziedziny.

To niepokojąca decyzja, zważywszy, że Pascal należał – równocześnie – do dwóch społeczności, o których można powiedzieć, że były jednymi z najbardziej „towarzyskich" w historii. Jedna to społeczność francuskich klas wykształconych, które w XVII wieku poczuły się koroną całej cywilizacji, jej punktem dojścia, jeśli idzie o wyrafinowanie, smak, umiejętność życia. Wytworzyły pojęcie *l'honnête homme*, człowieka na swój sposób doskonałego, przepojonego wypracowanymi przez tęże cywilizację wartościami, posiadającego horyzonty szerokie, na ile pozwalała na to epoka. Otóż *l'honnête homme*, „człowiek przyzwoity" (to dość kalekie tłumaczenie), z samej swojej esencji był istotą towarzyską. Wszystkie jego cnoty odnosiły się do towarzystwa i towarzystwo było ich jedynym sprawdzianem. Ono go najpierw formowało, wykuwało kształt jego osoby, karmiło właściwie zastosowanymi wartościami, a potem trwało dzięki niemu, dzięki umiejętności, z jaką opanował zasady jego funkcjonowania. Być w towarzystwie, być godnym towarzystwa to właściwie główne zadanie w życiu „człowieka przyzwoitego". To tutaj, w sztuce obcowania z innymi objawia się stopień, w jakim przyswoił sobie kulturę, stopień zaawansowania w ideał „pięknego człowieczeństwa" (to termin z innej epoki, ale zdaje się tu dobrze pasować). Sztuka życia to rozmowa, wymiana, dyskusja o bliższych i dalszych wydarzeniach, na przykład o wydarzeniach artystycznych, które można razem przeżywać: o aktualnej premierze teatralnej, o nowej książce, teorii naukowej, o klasykach, ich wyższości lub nie nad współczesnymi. Odnosi się wrażenie, że wydarzenia, dzieła, koncepcje istnieją po to, by można było je podzielić z innymi podczas spotkania towarzyskiego, by zaistniało krążenie myśli, arbitraż ocen pomiędzy składającymi się na nie osobami. Kultura to właśnie to: wiedzieć o ciekawych sprawach świata po to, by je rozważać wspólnie, w sposób inteligentnie lekki, bezinteresowny, jakby to nic nie kosztowało, chociaż stoi za tym poważne wykształcenie i solidna edukacja w dziedzinie form współżycia. Społeczność *honnêtes gens* ma się za jakiś idealny areopag ludzkości, spełnienie oczekiwań, jakie można pokładać w człowie-

ku – ale patrząc na niego nie jak na jednostkę, lecz jak na członka zżytej, równej kulturą i statusem grupy: towarzystwa. Oto kwiat społecznych urządzeń, a więc prawdziwe ukoronowanie stworzenia! I co dziwniejsze, w jakimś stopniu Pascal tak właśnie sądził, nawet już po nawróceniu; by się o tym przekonać, czytajmy *Myśli*.

W takiej perspektywie wezwanie do samotności jest czymś niepojętym. Dla towarzystwa określającego się z taką siłą samoafirmacji samotnik to mizantrop, sensat, figura i nieszczęsna, i śmieszna. To ktoś, kto nie potrafi wyjść ze skorupy, podzielić się, sprawdzić, przejrzeć w lustrze, jakim są dla niego inni. Samotność w tej optyce to defekt duszy, kto wie, może przesłanka dla wszelkich wad i zbrodni – być samotnym to znaleźć się z wyboru poza ogładzoną ludzkością.

Inna społeczność, do której należał Pascal w chwili spisywania swoich *Myśli*, to społeczność chrześcijańska, gdzie element wspólnotowy, różnie w rozmaitych epokach podkreślany, ma znaczenie ogromne – i właśnie metafizyczne. Być chrześcijaninem to nie zamykać się w religii indywidualistycznej, lecz należeć do tych, którzy razem uczestniczyli w posiłku w Wieczerniku, razem zostali nawiedzeni ognistymi językami i przemawiali w mowach nieznanych ludów. Prawda, że religia potrydencka w różnych formach sprzyjała indywidualizmowi (po stronie protestanckiej i katolickiej). Stawiała jednostkę naprzeciw jej Sędziego w dziwnej pustce, tak jakby stół wieczernikowy został tymczasem ogołocony i wymieciony, jakby rozeszło się gdzieś, rozproszyło po zakrętach historii zgromadzenie sproszone na wspólną ucztę. Pascal był posłusznym, synem swojego Kościoła, posłusznym, chociaż dość rogatym, w głowie mu nie postało na przykład zakwestionować oficjalną eklezjologię. Ale nie znajdziemy jej śladu w jego myśleniu, nie znajdziemy też śladu refleksji, że istnieje wspólnota duchowa, która nie jest ani wspólnotą wybranych, ani wspólnotą potępionych, ani tylko potencjalna, ani tylko symboliczna. Wspólnota po prostu może być czymś konkretnym i żywym, nasycającym codzienne działania, intelektualne czy praktyczne, nowym ciepłem, które płynie z faktu, że jest się odpowiedzialnym duchowo nie tylko za siebie. Samotność religijna tak ścisła jak ta, na którą wskazuje nastawienie Pascala, jest czymś niepokojącym, czymś nie do wchłonięcia przez teologię Ciała Mistycznego, będącą przecież centralnym punktem, pośredniczącym między dwoma miejscami człowieka: ziemskim i wiecznym. Nie pierwszy to raz, kiedy osobista wrażliwość jednostki i koncepcje, które wyznaje ona intelektualnie, znajdują się w rozdźwięku i kiedy jednostka wykorzystuje elementy tej koncepcji trochę przeciw niej, by zbudować sobie niszę wewnątrz systemu, gdzie będzie mogła dać upust przekonaniom bardziej do niej pasującym. W historii myśli chrześcijańskiej jest to sytuacja nieustająca, można ją określić jako swoistą dialektykę części i całości, bez której chrześcijaństwo nie byłoby myślą i praktyką żywą. Jak w wypadku Pascala (a już zwłaszcza wybitnych reformatorów religijnych) osobowość jest tym współczynnikiem

nieprzewidzianego, przypadku historycznego, który w pewnych okresach nadaje nowy smak całości.

Ciekawe, że i kultura świecka, i kultura religijna Pascala miały charakter z gruntu „towarzyski" – można powiedzieć, że i w jednej, i w drugiej człowiek nie zbawia się samotnie. I w jednej, i w drugiej uczestniczył on, jak możemy sądzić, żarliwie, stał się nawet teoretykiem obu tych rzeczywistości. Tymczasem okazuje się nieuważny – nie śmiem powiedzieć głuchy – na zasadniczy ton obu. Doświadczeniem pierwszym, wyjściowym jest dla niego pustka, straszna i niezbędna. Pustka wokół jednostki, która bierze na serio własne istnienie i pragnie je świadomie formować. Idea r o z r y w k i budzi w nim protest, ponieważ oznacza wypuszczenie z ręki kierowania sobą, zdanie się na falę, która gdzieś nas niesie, gdzieś – czyli na zewnątrz nas. Pascal nie chce się uczyć od przypadku, od błahostki, chociaż *Myśli* są właśnie zbudowane z drobnostkowych obserwacji, w których najlepiej widać ludzką kondycję. Utrzymać samotność to zredukować w swoim życiu porcję przygodnego i błahego, uesencjalnić je, aby stało się jedną myślą, jednym zajęciem – troską o własne zbawienie. I to zajęcie też jest pojęte w sposób bardzo ograniczony: nie wiąże w całość ludzkiego istnienia, a raczej dokonuje cięć wyłączających z sensu ogromne połacie życia. Ponieważ Pascal potrzebuje, by wszystko w jego poczynaniach było powiązane z tą sprawą główną, nie potrafiąc dostrzec sensu zbawczego w innych zainteresowaniach, naukowych, artystycznych, towarzyskich, spycha je w przepaść zła. Co nie jest za moim zbawieniem, jest przeciwko mnie. Zadziwiające! ten filozof, matematyk, fizyk, *honnête homme* pełen niebywałej finezji, kultywujący głęboką przyjaźń, zanim skaziło ją z jego strony sztywne kaznodziejstwo, nie widział żadnej materii soteriologicznej w kulturze, ani w jej wytworach, ani w pracy wewnętrznej, jakiej poddaje ona człowieka. W perspektywie zbawienia jest ona nie tyle neutralna, ile po prostu szkodliwa.[1] A jeśli zapytamy: dlaczego? – odpowiedź jest następująca: ponieważ jest sposobem ucieczki od samotności, jest rozpaczliwym szukaniem towarzystwa. W kategoriach Pascala jest ona – w całości – rozrywką.

Z jego pism wynika, że oprócz wysokiej spekulacji matematycznej zdawał się nieźle czuć tylko wśród wytworów ekspresji językowej, filozofii i literatury (choć na tę ostatnią miał poglądy dość ciasne). O malarstwie wypowiada raz w *Myślach* smutne głupstwo, w którym wydaje się trzymać kurczowo jakiejś pseudo-logiki (nie zachwyca nas prawdziwa gruszka – dlaczego niby ma nas zachwycać namalowana?). O muzyce nie zabiera głosu, ciekawe, co miałby do zaobserwowania, jeśli nie byłby to wariant ze znanego repertuaru na temat próżnej zabawy polegającej na drażnieniu zmysłu słuchu. Na całą sferę kultury spada ciemna zasłona lekceważenia

[1] Por. Jacek Woźniakowski, *Czy kultura jest do zbawienia koniecznie potrzebna*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1988.

i podejrzliwości. Wyrafinowana osoba składa w ofierze swoje bogactwo ludzkie, owoc pracy stuleci wysokiej cywilizacji, i bezwzględnie depcze to, co otrzymała od innych i zdobyła przez lata własnych wysiłków.

Filozofia kultury jak i filozofia historii – dwie niezbędne, zdawałoby się, gałęzie myśli chrześcijańskiej – są w tych warunkach nie do zbudowania. Natomiast jest do zbudowania, mimo wszystko, filozofia człowieka, gdzie tamte dwie dziedziny zieją nicością. Słynna jest antropologia Pascala oparta na paradoksie małości – wielkości, skończoności – nieskończoności i na zasadzie zaprzeczania każdej raz zdobytej pewności. Wydaje się ona jednak znacznie pojemniejsza niż użytek, jaki on sam z niej robi, skazując ją na obracanie się w metafizycznej pustce. Paradoks wielkość – małość, nieskończoność zawierająca się w skończoności nadaje się świetnie na wstęp do prawdziwej teologii kultury. Pascal był jak przeznaczony na autora jeśli nie takiej teologii, to takiego wstępu, który powinien wyjść nie spod pióra specjalisty, lecz pióra *honnête homme*, „człowieka przyzwoitego". Ale nie, uparł się, że to przedsięwzięcie godne potępienia: filozofować o nicości, gdy całą duszą napiętym się jest ku nadludzkiej Pełni. Kultura nie spełnia funkcji pośrednictwa, nie należy do prac poszukiwawczych na drodze do uchwycenia całości sensu. Duch nie rozpostarł swoich skrzydeł nad niezliczonymi odmianami mowy człowieka. W istocie, z tak surowym i wyłącznym chrystocentryzmem jak u Pascala trudno (psychologicznie) zdobyć szerokie i swobodne spojrzenie na kulturę, na jej teologiczną podszewkę. Trzeba by je uzupełnić pneumologią, refleksją o Obecności Ducha w rzeczach skończonych wytwarzanych przez człowieka, rzeczach pisanych, malowanych, dźwięczących. Trzeba tylko umieć dostrzec ślad Ducha nawet w namalowanej gruszce.

Był przekonany, że wszelkie zło płynie stąd, że nie umiemy pozostać nieruchomo w zamkniętym pokoju. Pierwszy krok ku katastrofie to otworzyć drzwi. Wychylić głowę, dać się oszołomić przez ruch na zewnątrz, krzyki handlarzy, turkot pojazdów, odgłosy rozmów. Za uchylonymi drzwiami zaczyna się to wszystko, co określamy jako ludzkie doświadczenie, ważkie i błahe, mieszające dobro i zło. Gdyby w *Myślach* wyróżnić, jak w utworze literackim, narratora i bohatera, tego, kto opowiada, i tego, kto działa na naszych oczach, zobaczylibyśmy, że nie zachowują się oni tak samo. Narrator zna świat, ma szerokie zainteresowania, szukał sposobności dla nasycenia swojej ciekawości, obserwował ludzi, rozmyślał o różnych drogach, jakimi dochodzimy do jasności w rzeczach ziemskich. To dla niego nie tylko przeszłość, od której można się odciąć, to stale aktualizowany punkt wyjścia. Bohater wydaje się kimś różnym co do temperamentu i stosunku do świata. Z doświadczeń – własnych czy cudzych – wyciąga wnioski jednostronne, jakby obcięte z jednego boku. Jego reakcje mają coś z nie przezwyciężonego lęku, który zabarwia wizje świata. Ten ktoś – wymyślony ze względów wychowawczych przez Pascala? jego *ego alter*? – pragnie jak najszybciej zatrzasnąć drzwi, które są uchylone

w obecności drugiego, daje się zbyt łatwo omotać pomysłem zakładu (to on woła szybko: to wspaniałe! gdy tamten przedstawia mu uproszczoną interpretację rachunku prawdopodobieństwa). Wyczuwa się w *Myślach* pewne rozdwojenie biorące się z dwóch spojrzeń nakładających się na siebie i spoglądających jakby z różnych poziomów przeżywania.

Któremu z tych spojrzeń przyznać pierwszeństwo przy czytaniu Pascala? Zależy, oczywiście, czego szukamy w tej niedużej książeczce. Ma ona własną celowość, odpowiadającą intencji autora i niekoniecznie pokrywającą się z tym, czego szuka czytelnik. Wedle autorskiej decyzji w *Myślach* najistotniejsze jest poszukiwanie, które wiąże się z gestem zatrzaskiwanych drzwi. Trzeba wycofać się do zamkniętego pokoju, znaleźć oko w oko z własną nicością, żeby zrozumieć orędzie chrześcijaństwa. Dla Pascala nie ulegało wątpliwości, że to jedyna droga, otwierająca się w punkcie zanegowania świata. Był umysłem na tyle krytycznym i świeckim, że zdawał sobie sprawę z niemożności kontynuowania drogi do Boga od rzeczy świata, która jeszcze stulecie czy dwa wcześniej wydawała się najdogodniejszą z dróg. Z tej sytuacji wyciągnął wniosek, że do Boga dochodzi się paląc za sobą wszystkie mosty, pogrążając w całkowitą samotność, nie tylko zewnętrzną, również wewnętrzną, to znaczy zrywając z dawnym życiem intelektualnym i uczuciowym.

Za drzwiami nieprzerwanie trwa gęste, zmienne życie, niewiele się troszczące o trwogi i pragnienia samotników. Ale zamykając się, może już w chwili przekręcania klucza samotnik – tak świadomy i nie zadawalający się raz zdobytymi przekonaniami jak Pascal – przeczuwa, że nie starczy mu lat na uporanie się z doświadczeniami świata. Ma im za złe, że są interesujące, że odciągają go od głównego celu. Będzie bezlitosny w analizie, nie pozwoli, by umknęło mu cokolwiek z chwiejnej, wieloznacznej istoty spraw kultury, rzeczywistości międzyludzkiej. W ten sposób powstanie kontrapunkt *Myśli*, kontrapunkt Boga i świata, świata tak oślepiająco jawnego w swoich mechanizmach i Boga ciemnego, o którym nic – lub niewiele – da się powiedzieć, a którego nierozszyfrowalna Obecność wprowadza perspektywę sensu w nieznośny taniec paradoksów rzeczy.

EWA BIEŃKOWSKA, ur. 1943, uprawia eseistykę literacką i filozoficzną, tłumaczka. Wydała m.in.: *W poszukiwaniu królestwa człowieka. Utopia sztuki od Kanta do Tomasza Manna* (1981) i tryptyk nowelistyczny *Dane odebrane* (1985). Mieszka w Wersalu.

WYSIEDLENIA DO REICHU

PAMIĘĆ POLSKA I PAMIĘĆ NIEMIECKA

Jan Prokop

W *Dziennikach* Dąbrowskiej znajdziemy parę wzmianek o „Ziemiach Odzyskanych":

Jego [prof. Stanisława Lorentza] ciekawe opowiadania o Górach Olbrzymich, które nam teraz mają przypaść w udziale, o znalezieniu trzech arcydzieł Matejki w górskiej restauracyjce Waldschloschen i bytności u Gerharta Hauptmanna.[1]

Następna wzmianka to przytoczone opowiadanie prof. Steinhausa:

...w czasie jego pobytu w Ameryce, jakiś Amerykanin powiedział mu: „Cóż wy narzekacie na to, co Niemcy robili z wami. Przecież na ziemiach zachodnich wy robicie to samo z Niemcami." Steinhaus powiada, że mało go z irytacji nie zadusił. W samej rzeczy jest to zupełnie co innego i nasze obchodzenie się z Niemcami, które obserwuję we Wrocławiu, nie da się porównać z niemieckimi metodami. Ale... jeśli wolno ludność gdzieś od wieków osiadłą wysiedlać na inne miejsce, to w takim razie nie można mieć Niemcom za zbrodnie, że robili to, co robiła Rosja i co z jej woli robimy i my.[2]

Później tereny poniemieckie pojawiają się w opisach Szczecina. Ale znowu ani wzmianki o dawnych mieszkańcach u pisarki tak ceniącej wagę szczegółów, wagę charakterystycznych drobiazgów, a przytem piszącej „do szuflady", a więc bez obawy przed cenzurą.

Otóż wydaje się, że dotykamy tutaj niezwykle istotnego dla powojennej polskiej pamięci zbiorowej zjawiska. Czyżby częściowej amnezji? Wokół

[1] M. Dąbrowska, *Dzienniki powojenne, 1945–1965*, Warszawa, Czytelnik, 1996, t. I., s. 59 [22. 7. 1945].
[2] M. Dąbrowska, tamże, s. 244 [28. 6. 1948].

ziem odzyskanych powstał najpowszechniejszy *consensus omnium*, nie było liczącego się ugrupowania politycznego czy liczącej się osobistości, od komunistów do katolików, łącznie z biskupami i prymasem, która formułowałaby jakiekolwiek zastrzeżenia nie tylko pod adresem samego faktu przyłączenia Szczecina i Wrocławia do Polski, ale także i związanych z tym ruchów ludnościowych. Wypędzenie Polaków ze Lwowa i Wilna uważano za wielkie nieszczęście, choć pisano o tym bardzo powściągliwie ze względów oczywistych – by nie drażnić wschodnich „sojuszników". Wszyscy cieszyli się jednak, że wypędzeni znajdują oto nową ojczyznę na poniemieckich terenach. Owe poniemieckie tereny przechrzczono na odwieczne ziemie piastowskie, zaś osiedlenie nazwano powrotem do kraju przodków, odzyskaniem utraconej ongiś ojcowizny, nawiązując do roszczeń terytorialnych antyniemieckiej prawicy od dawna, a zwłaszcza od czasu wojny formułującej projekty przesuwania na zachód punktu ciężkości Polski. Ta niezwykle intensywna „ideologizacja" nowej granicy na zachodzie ustalonej w wyniku jałtańskich i poczdamskich przetargów między mocarstwami została przez wszystkich, niemal bez wyjątku, łącznie z Kościołem polskim, zaakceptowana w całej pełni.[3] Pokreślam, że zaakceptowano nie tylko fakt terytorialnej rekompensaty za utracone kresy, ale i osłonę „ideologiczną" owej decyzji, jej „historyczne usprawiedliwienie" – wracamy do ongiś utraconego swojego, restytuujemy Polskę Piastów. *Nota bene* rządzący komuniści umiejętnie wykazywali, że tylko oni są w stanie obronić owo przesunięcie granic kraju na zachód, że, innymi słowy, interes Polski tylko w ich osobie znajdzie najskuteczniejszego rzecznika, zaś alternatywą jest utrata i wschodu, i zachodu; był to atutowy as przebijający wszystkie niemal argumenty przeciwników:

> Polska skłócona ze wschodnim sąsiadem, orientująca się na mocarstwa zachodnie, byłaby państwem między linią Curzona (w najniekorzystniejszej jej wersji) a granicami sprzed 1939 r. poszerzonymi być może o Gdańsk, o skrawki Prus wschodnich i Śląska Opolskiego.
>
> Nie wszystkie jednak kierunki polskiej myśli politycznej dostrzegały, że nie ma już właściwie wyboru między „wschodem a zachodem", między Odrą a Dnieprem. Ich reprezentanci i rzecznicy rezygnując z trudniejszej według nich do osiągnięcia linii Odry koncentrowali siły na uratowaniu dla Polski tego, czego już uratować nie było można, i wkraczali w ten sposób na najniebezpieczniejszą dla narodu drogę. (...)
>
> Przyoblekając „ideę piastowską" w nowy kształt, przekształcając ją w składnik przebudowy społeczno-ekonomicznej i polityczno-ustrojowej państwa, wiążąc jej realizację z maksymalnym wkładem narodu polskiego do wspólnego zwycięstwa nad faszyzmem, sojuszem ze Związkiem Radzieckim, uregulowaniem sporów terytorialnych na wschodzie na gruncie prawa narodów do stanowienia o swym losie, montowaniem i umacnianiem rzeczywistej jedności narodowej – PPR wskazała narodowi jedynie możliwy i konstruktywny sposób ostatecznego rozerwania „zaczarowanego koła" zamykającego Polskę w absurdalnej pozycji „między dwoma

[3] Na ten temat pisałem zarówno w *Wyobraźni pod nadzorem* (Kraków 1994), jak i w książce *Pisarze w służbie przemocy* (Kraków 1995).

wrogami". Podejmując niezwykle odpowiedzialną i bolesną dla znacznej części Polaków decyzję o odwróceniu kilkuwiekowej historii narodu, inicjując gruntowną przebudowę psychiki i sposobu myślenia politycznego Polaków, przyoblekła ona ich marzenia o ojczyźnie „wielkiej i silnej" w najbardziej dojrzały i realny kształt.[4]

To rozumowanie wiodące do legitymizacji władzy Bieruta istotnie przemawiało do wielu konserwatystów czułych raczej na racje *Realpolitik* niż na racje doktryny świeckiego zbawienia.

Wszyscy zresztą mieli świeżo w pamięci gehennę kresowiaków, którym w brutalny sposób odebrano wszelkie posiadłości na wschodzie i którym teraz dano szansę zacząć życie od nowa na pozornie poniemieckich, a jak powszechnie podkreślano, właściwie dawnych rdzennych, polskich, piastowskich terenach. Zasiedlanie ziem odzyskanych stanowiło więc nie tylko rekompensatę za utracone mienie, ale, co więcej, stanowiło patriotyczny obowiązek utwierdzania polskości tam, gdzie żyła ona przed wiekami. Ogromna rana, jaką było utracenie Wilna i Lwowa, mogła zabliźnić się tu właśnie nad Odrą i Nysą.

Sporym kłopotem była uciążliwa obecność Niemców. Niektórzy, ale mniej liczni niż na ogół pisano, uciekli już w czasie działań wojennych do „Reichu", pozostawiając bezpański dobytek, „mienie porzucone", wielu wracało po kilku tygodniach czy miesiącach tułaczki do swoich domów w Kołobrzegu (Kolberg), Jeleniej Górze (Hirschberg) czy Kłodzku (Glatz). Zrazu pozostawali oni pod wojenną administracją sowiecką. Później, stopniowo, przechodzili pod władzę Polaków.

W myśl układów poczdamskich Niemcy winni byli zostać przesiedleni za Odrę, by na ich miejsce mogli wprowadzić się wypędzeni zza Buga Polacy. Przesiedleń tych dokonywano stopniowo, w różny sposób nakłaniając część ludności (tzw. autochtonów) do przyjmowania polskiej narodowości i polskiego obywatelstwa, a więc i pozostania na miejscu.

Te ruchy ludności pamięć niemiecka przechowała w odmienny sposób niż pamięć polska. Warto przyjrzeć się owym różnicom.

Po stronie polskiej przeważa stereotyp osadnika pioniera, dźwigającego z wojennych zniszczeń porzucone wioski i miasta. Oto w czytance Janiny Broniewskiej *Pontonówka*, w podręczniku dla IV klasy tejże autorki pt. *W nowej szkole* (Warszawa 1946), rodzina żołnierza, który walczył z armią hitlerowską, wyzwalając odwieczne ziemie piastowskie, obejmuje w posiadanie domostwo, dawniej należące do rodziny Niemca–hitlerowca, który żadną miarą nie został z niego wypędzony przemocą, ale zapewne sam porzucił je w strachu przed odpowiedzialnością za popełnione w czasie wojny na wschodzie zbrodnie. Dzisiaj żołnierz zamienił karabin na pług i kielnię. Odbudowuje zrujnowane domy i uprawia ziemię ongiś należącą do piastowskich przodków. Bez skrupułów jako wojenną zdobycz traktuje

[4] Marian Orzechowski, *Odra – Nysa Łużycka – Bałtyk w polskiej myśli politycznej okresu II wojny światowej*, Wrocław 1969, s. 286–288.

resztki poniemieckiego mienia (np. zegar z kukułką) przypadłe mu w udziale. Albowiem sprawiedliwości stało się nareszcie zadość. Skrzywdzony został wynagrodzony, ofiara hitlerowskich prześladowań otrzymuje nagrodę w postaci słusznie odebranych prześladowcom siedzib. Podobny obraz całkowitego porzucenia przekazuje Broniewska w reportażach wojennych[5]:

Poniemieckie miasteczko opustoszało do cna, z otwartymi na przestrzał drzwiami domów, gdzie widać nagrabione dobro z całej Europy. „Panów" nie ma. Uciekli w dzikim popłochu przed natarciem Czerwonej Armii i naszej Pierwszej Armii. Marcowy wiatr powiewa firankami z koronki, przez wybite okna widać kryształy, wspaniałe meble, stosy adamaszkowej bielizny.

Jednakże z porzuconych ruin wyrasta cywilizacja, z chaosu odradza się nowy ład i porządek. Na zniszczonych do cna terenach łatwiej jest budować od zera ustrój sprawiedliwości społecznej, pokoju i demokracji.

„Tu [na Dolnym Śląsku] w całym tego słowa znaczeniu budowano Polskę Ludową od podstaw", wspomina jeden z budowniczych.[6] Wrocławski Kongres Pokoju w 1948, jak pisze entuzjastycznie Ksawery Pruszyński[7], to budowanie od podstaw wykaże w całej pełni. Figura osadnika staje się zatem nie tylko figurą wynagrodzonego–skrzywdzonego, ale i budowniczego–twórcy, ojca założyciela, na pustyni niemal fundującego początek nowego świata. Iluż pisarzy wpisze się w tę rolę z wyraźnym entuzjazmem. Nowy początek jest wszakże powrotem do korzeni, do piastowskich prapoczątków, po których przyszła epoka niemieckiego zalewu, spod naniesionych przez tę epokę żwirowisk należy odkopać czysty ił rdzenności, prapolskiej, prasłowiańskiej ery. Jakież wdzięczne zadanie dla archeologa! Czy pisarza. Z czytanki dla szkół dowiadujemy się: „Podobało się Rojkom i obejście. Budynki murowane, obszerne, i stajnia piękna (...) przynieśliśmy Polskę na te ziemie. Była ona tu dawno, a teraz znów będzie."[8] Zaś Broniewska cieszy się: „udało nam się ciasto z polskiej mąki w poniemieckim piecu"[9].

Warto podkreślić także nacisk położony na normalność i pożytki płynące z używania rzeczy, które dawnej należały do kogoś innego, do Niemców, dzisiaj nieobecnych, niejako zdematerializowanych. Tylko marginesowo wspomina się o „najohydniejszych instynktach szabrownictwa", których ofiarą padają „Warmiacy i Mazurzy", a więc nasi rodacy, autochtoni; czy owe instynkty krzywdziły również rodowitych Niemców, o tym polscy autorzy nie informują.[10]

[5] *Na poniemieckiej ziemi*, w zbiorze: *W marszu na zachód*, Wyd. Głównego Zarządu Polityczno–Wychowawczego Wojska Polskiego, b.m. 1946, s. 34.

[6] *Tworzyliśmy cząstkę nowej Polski. Wspomnienia dolnośląskich działaczy PPR (1945–1948)*, pod red. B. Pasierba, Wrocław 1974, s. 294–295.

[7] Zob. *Pisarze w służbie przemocy*, dz. cyt.

[8] K. Lausz, K. Staszewski, Z. Zwierzchowska–Ferencowa, *O świcie* (czytanka dla V kl. szkoły powszechnej), PZWS, Warszawa 1946.

[9] J. Broniewska, *Nowy dom*, w: *W nowej szkole*, Warszawa 1948.

[10] Eugenia Kocwa, *Na Mazurach*, „Tygodnik Powszechny" 1945, wg przeglądu prasy w „Przeglądzie Zachodnim" 1945/2–3.

Po stronie niemieckiej zanotowano inny obraz. Zgodnie z tradycją autostereotyp cywilizowanego Niemca, uosabiającego porządek, przeciwstawiono „polskiej gospodarce" i polskiemu bałaganowi. Wkroczenie wojsk sowieckich i polska administracja to okres całkowitego bezprawia i chaosu. Ale interesujące są zapamiętane przez Niemców fakty związane z samą akcją przesiedleńczą. O ile pamięć polska selekcjonuje by tak rzec pozytywy „ruchów migracyjnych ludności", pamięć niemiecka wybiera inne barwy. U naszych historyków, na przykład u Krystyny Kersten, czytamy budzące zaufanie ścisłością wyliczenia cyfrowe transportów, wraz z zapewnieniem: „Warto dodać, że zapewniono wyjeżdżającym maksimum opieki w tym czasie. W praktyce, co prawda, nie wyglądało to tak dobrze, ale w żadnym wypadku nie ponoszą za to odpowiedzialności polskie władze."[11] Inny historyk (Bronisław Pasierb) także obficie cytuje liczne świadectwa dobrego traktowania: „Jakże humanitarnie przeprowadzano repatriację Niemców – pisała »Trybuna Dolnośląska« – zgłaszają się dobrowolnie do wyjazdu, przewożą ich tramwajami na dworzec odjazdowy, pozwalają im zabrać, co każdy unieść może, odstawiają czystymi wagonami pod opieką... Nikt ich nie bije, nikt ich nie kopie, nikt im nie wymyśla."[12]

We wspomnieniach spisywanych na gorąco, a opublikowanych w Niemczech Zachodnich spotykamy odmienne fakty i oceny. Oto bezbronna ludność cywilna – dzieci, kobiety, starcy – pada ofiarą rosyjskiego bestialstwa w pierwszych dniach po wkroczeniu Armii Czerwonej. Masowemu gwałceniu kobiet (informacja ta powtarza się we wszystkich świadectwach) towarzyszą mordy i rabunek, wreszcie bezinteresowne niszczenie – tak na przykład już po zdobyciu miasta podpalono gdańską starówkę, która z działań wojennych wyszła bez większych szkód. Rosyjscy żołnierze jednak, mimo wszystko, niekiedy zdobywają się wobec pokonanych na ludzkie odruchy, dzielą się chlebem z dziećmi itp.:

Kiedy dzieci głodowały, czasem dostały chleba od Rosjanina, ale nigdy od Polaków. Jeden Rosjanin dał mojej czteroletniej córce przed Loknitz trochę mięsa i chleba [s. 667]. Gwałty były na porządku dnia, choć tutaj Polaków mniej się trzeba było obawiać. Ale poza tym Polacy byli znacznie bardziej brutalni i sadystyczni, podczas gdy Rosjanom nie można było odmówić mimo wszystko jakichś bardziej ludzkich odruchów. Rosjanin litował się nad dziećmi, matkami małych dzieci i nad głodującymi. Dawał chleb i tytoń, gdy go o to proszono, za to Polak raczej chleb rozdeptał w błocie, niż dał proszącemu Niemcowi. Nienawiść Polaków do Niemców nie miała granic [353].[13]

[11] K. Kersten, *The Transfer of the German Population from Poland in 1945–47*, „Acta Poloniae Historica" 1964, t. X.

[12] „Trybuna Dolnośląska" 22 X 1945, wg B. Pasierb, *Migracje ludności niemieckiej z Dolnego Śląska w latach 1944–47*, Wrocław 1969.

[13] Zob. *Dokumentation der Vertreibung der Deutschen aus Ost-Mitteleuropa* I, *Die Vertreibung der deutschen Bevölkerung aus den Gebieten östlich der Oder-Neisse*. Band I/2, bearbeitet von Theodor Schieder, DTV Reprint, München 1984.

Po przejęciu administracji przez Polaków ustają masowe gwałty. Natomiast nasilają się szykany, nieraz wymyślnie złośliwe: „Po nabożeństwie na koniec roku w 1945 wszyscy wracający z kościoła zostali pobici pejczami i kolbami przez pijanych Polaków. Samo nabożeństwo odbyło się bez przeszkód."[14] Wszystkich Niemców od 14 do 60 roku życia dotyczy obowiązek w zasadzie bezpłatnej pracy na rzecz polskiej administracji lub indywidualnych obywateli polskich, zatrudniani są zazwyczaj przy porządkowaniu ruin itp., nieczęsto otrzymując – skąpe – wyżywienie podczas pracy, gdyż powinni przynosić własny prowiant. Do pracy muszą stawiać się w wyznaczonych miejscach, mogą też być do niej przymuszani w rezultacie ulicznych łapanek, przytem strażnicy biją i kopią z lada powodu:

Uderzenia w twarz, ciosy pięścią, kopniaki dostawaliśmy ciągle wszyscy, nie tylko od nocnych rabusiów. W jasny dzień, na samym miejscu urzędowe osoby biły bez opamiętania po twarzy panią profesorową Storm, panią profesorową Staller, właścicielkę domu pannę Blinzing, panią Elfriedę Hofflich, gdy zaszło jakieś nieporozumienie wobec brutalnego rozkazu, którego prawomocność wydawała się wątpliwa. Pani Luize Hartleb miała przez parę dni sine wybroczyny pod oczami z powodu uderzenia pięścią. Ja sama, kiedy w dzień przymusowej pracy biegłam w śniegu za moją wcześniej odprawioną grupą, spóźniłam się, gdyż musiałam oddać łopatę – pobiegł za mną z psami polski żołnierz i pognał mnie pod górę stromymi zakosami jak sztukę bydła bijąc po twarzy pięścią z całej siły i kopiąc.[15]

Jednocześnie ze strony polskiej nie ustaje masowy rabunek i zorganizowane plądrowanie niemieckich domów przez uzbrojone grupy, często dochodzi na tym tle do starć Polaków z Rosjanami, ci ostatni niekiedy występują w obronie Niemców. Mienie niemieckie uznane zostaje za mienie bezpańskie, a sami Niemcy za nie chronioną żadnym prawem zwierzynę łowną (*Freiwild*). Uzbrojone grupy Polaków pojawiają się zwłaszcza nocą i zabierają mieszkańcom wszystko, co przedstawia jakąkolwiek wartość, od odzieży, butów, narzędzi do zegarków, biżuterii, pieniędzy itp. Na ten temat po stronie polskiej interesujące są także, ze względu na swoiste poczucie praworządności twórców PRL, wspomnienia działacza PPR, wójta gminy. Opowiada on, jak jego podwładni ukradli Niemcom dwie świnie:

...referent zaś Pawlik od czasu do czasu kupował świnie od Niemców za marki. Starostwo wydało jednak zarządzenie, że na takie kupno trzeba mieć zezwolenie, które chętnie wydawało, ale pod warunkiem, że połowę mięsa z tej świni trzeba było im oddać. Starostwo żadnych kosztów nie zwracało i Pawlikowi wreszcie zabrakło marek. Zaczął się odgrażać, że niedostatek zagraża wszystkim, co korzystali ze stołówki. A tu święta się zbliżały. Pawlik zorganizował więc sobie pomoc bez mojej wiedzy. (..) Do tego planu Pawlik wciągnął wszystkich pracowników gminy, przyłączył się jeszcze rządca miejscowego majątku i piekarz. Pojechali w nocy i ukradli Niemcom dwie świnie, gdyż jednej było za mało. Dobrze, że sprawili je jeszcze w nocy, bo milicja już z rana przyjechała ich szukać.

[14] Tamże, s. 354.
[15] Tamże, s. 357.

Gdy przyjechali na rewizję, przyczepili się do piekarza, bo go ktoś poznał i doniósł milicji, i gdy go przyparli, przyznał się i wydał wszystkich. (...) Zabrali mi wszystkich pracowników gminy na powiatówkę i zamknęli ich tam w piwnicy. (...) Na drugi dzień pojechałem do powiatu i mówię do komendanta: Wypuśćcie mi ich, do licha, bo zostałem sam w gminie, chyba że zamknę gminę i pójdę dalej. Komendant odpowiedział mi: Cichojcie wójcie, wypuścimy ich na wieczór, niech ta jeszcze trochę posiedzą, boby z nimi rady nie było. Gdym powrócił, obległy mnie kobiety przestraszone, co z nimi będzie. Uspokoiłem, że wieczorem powrócą. I rzeczywiście wkrótce wszyscy przyszli. Zapanowała wielka radość. Uważali, że to mnie zawdzięczali swoje uwolnienie. Zrobiłem się też bardzo ważny w całej gminie, zdobyłem powagę u wszystkich chłopów.[16]

Rabunkowi i plądrowaniu mieszkań towarzyszą groźby, nękania, szykany jako odwet za zbrodnie hitlerowskie, także pobicia, czasem kończące się śmiercią, oraz wypędzania z domów. Polacy, pojawiając się w towarzystwie milicji, nakazują niemieckim rodzinom opuścić mieszkanie zazwyczaj w ciągu kilkunastu minut, przytem pozwalają zabrać nie więcej niż kilkanaście kilo ręcznego bagażu:

26 września 1945 przyjechali do gospodarstwa bryczką dwaj Polacy. Miałam natychmiast dostarczyć z lasu motorower i karabiny. Miałam zabrać łopatę. Obaj Polacy wzięli mię między siebie. Kiedy dojechaliśmy do skraju lasu, powiedziałam, że nie mogę tego dostarczyć, bo nic takiego nie posiadam. Wtedy musiałam natychmiast zacząć kopać grób, dla siebie i dla swoich dzieci. Ośmieliłam się spytać, czemu mam być zastrzelona, wtedy jeden z Polaków odpowiedział mi, że niemieccy esesmani w Polsce rozstrzeliwali także kobiety i dzieci. Popędzano mnie, żebym kopała prędzej. Moje dzieci strasznie krzyczały. Wtedy musiałam znów wsiąść do bryczki, żeby mnie zastrzelono w lesie. Wskutek próśb i błagań pozwolono mi wreszcie iść do domu. Dziś wydaje mi się, że dałam się wystraszyć, ale w największej biedzie i strachu pokazała się przecież moc Boża. Na początku października przyszli polscy żołnierze do domu, podeszli do wózka dziecka i wtedy powiedział jeden z nich – napierw popatrzyli, czy był to chłopiec, czy dziewczynka – że gdyby to był mały esesman, to musieliby mu już teraz poderżnąć gardło (...). 30 listopada przyszli w nocy polscy żołnierze i musieliśmy w ciągu dziesięciu minut bez zaopatrzenia i rzeczy (*mit nacktem Leben*) opuścić dom i gospodarstwo.[17]

Na regularny rabunek narażone są zwłaszcza transporty przesiedleńców udające się za Odrę. Także definitywne wysiedlenie do Niemiec często dokonuje się bez uprzedzenia, przesiedleńcom pozwala się zabrać trochę prowiantu na drogę i rzeczy osobiste, gdyż wszelkie mienie niemieckie uznane zostało ustawowo za podlegające generalnie konfiskacie. W niektórych wypadkach przesiedleńcy odbywają wielokilometrową drogę do stacji kolejowej pieszo, co zmusza ich do porzucenia większej części zabranych rzeczy, czyhają na to towarzyszący kolumnie Polacy. Sama podróż do granicy trwa zwykle wiele dni w najgorszych warunkach

[16] *Tworzyliśmy cząstkę nowej Polski*, dz. cyt., s. 174–175 (wspomnienia Józefa Kopacza *Z dziejów osadnictwa na ziemiach odzyskanych*).
[17] *Dokumentation*, dz. cyt., s. 233.

higienicznych, w ciągu podróży wysiedleńcy poddawani są wielokrotnym kontrolom bagażu polegającym na konfiskacie (kradzieży) cenniejszych rzeczy, natomiast zazwyczaj nie otrzymują żadnych posiłków. Najuciążliwsze są transporty zimą w wagonach towarowych bez ogrzewania, z wielogodzinnymi postojami na bocznicach. Powoduje to liczne wypadki śmierci, zwłaszcza wśród dzieci, starców i chorych (tzw. *Rummelsburger Totentransport*). Równie złe są warunki w obozach przesiedleńczych, gdzie przebywają osoby czekające na transport. Do znoszenia tych warunków egzystencji zmuszona jest cała ludność cywilna bez różnicy. Osoby, które naraziły się Polakom (władzom, milicji, osobom prywatnych), na przykład stawiając opór podczas rabunku ich mienia, wysyłane są do obozów karnych, w których warunki są jeszcze uciążliwsze:

Polska Służba Bezpieczństwa wprawdzie nas nie aresztowała, ale musieliśmy iść do obozu w Kruszwicy. (...) Tu odebrano nam resztkę naszych rzeczy, nawet część ubrania. Wyżywienie było tak nędzne, że trudno mówić o wyżywieniu. Oprócz cienkiej wasersupki w południe dostawaliśmy na siedem do ośmiu dni dwie całe pajdy chleba! Po czterech tygodniach takiego traktowania wielu zmarło z wyczerpania. Tych musieliśmy nago wrzucać do dołu. W kwietniu chorych na dyzenterię przy dość chłodnej pogodzie wpędzano do jeziora, gdzie musieli się myć – w większości ludzie starzy i osłabieni. (...) W obozie Kruszwica musieli wszyscy Niemcy zgodnie z pisemnym regulaminem obozowym witać polskich zwierzchników pozdrowieniem: „Jestem niemiecką świnią!" Jeśli powiedzieliśmy po polsku „dzień dobry", dostawaliśmy gumową pałką. (...) 6 sierpnia zabrano [matkom pracującym w majątku Janowice, poza obozem] wszystkie dzieci w wieku od roku do dziesięciu lat i wsadzono do obozu dziecięcego, wybuchł wielki płacz i biadania, że serce pękało. Po sześciu tygodniach wprawdzie mogły matki odebrać z powrotem swoje dzieci, ale tymczasem bardzo wiele dzieci (*ein grosser Teil*) zmarło wskutek złego wyżywienia albo dostało wszawicy i świerzbu.[18]

Skoszarowani w barakach, bici przez strażników kolbami, źle żywieni więźniowie chorują i umierają masowo (Kruszwica, Potulice, Jaworzno). Niekiedy wymyśla się szczególne atrakcje, na przykład w Inowrocławiu (Hohensalza):

Musieliśmy podchodzić w dwóch szeregach. Na lewo od nas ustawiali się nasi poganiacze w dwóch szeregach. Musieliśmy przez ogień gumowych pałek biegać gęsiego tam i z powrotem. (...) Rano o 5.00 wstawanie. W spodniach z koszulą na ramieniu biegliśmy do mycia i kąpieli. Zaledwie ktoś dobiegł, musiał już kłusem biec z powrotem. W biegu trzeba było się ubierać, w tym samym tempie odbierać zupkę bez chleba i przełykać ją. (...) Wieczorem znowu ta sama zupka bez chleba. Na koniec wszyscy stawiali się do wieczornego nabożeństwa. Wszyscy musieli na kolanach śpiewać polską liturgię. Biada temu, co nie przyszedł i nie śpiewał, dostawał kopniaki od Polaków. Litania trwała godzinę. (...) Rano rozbierano trupy. Czterech mężczyzn brało zwłoki za ręce i nogi i śpiewając niosło do kostnicy.[19]

[18] Tamże, s. 540–541.
[19] Tamże, s. 551–2.

W niektórych obozach (Kaltwasser pod Bydgoszczą) administracja pozbywa się chorych i starców niezdolnych do pracy, opróżniając barak szpitalny nocą i rozstrzeliwując w lesie jego mieszkańców:

Jak zwykle najpierw rozdzieliłam kartki na wodnistą zupę, potem chciałam zajrzeć do starych, wynędzniałych ludzi i policzyć, ile porcji trzeba dla nich przynieść. Zastałam otwarte drzwi, a kiedy zajrzałam do wnętrza, zobaczyłam, że było całkiem pusto. Tu i tam leżały jakieś łachmany. (...) Wtedy powiedziała polska milicjantka: co się stało (...). Nic nie odpowiedziałam, tylko upadłam głową na stół. Wtedy podeszła do mnie i spytała, czy byłam w baraku na rogu obozu. „Co za zmartwienie, kiedy się tych śmierdzących Niemców zlikwiduje [*erschinden lasst*] Brak miejsca, brak jedzenia, won z nimi." – Wszystkich tych ludzi rozstrzelano w nocy, świętowali Zmartwychwstanie w niebie. Po południu w pierwszy dzień Wielkanocy wypędzono wszystkich z baraków i ustawiono na podwórzu. Zdrowi poniżej sześćdziesiątki mogli wrócić do baraków. Pozostałych „oglądano", z szykanami i biciem, zgodnie z regułami sztuki. Stałam w kuchni i przyglądałam się temu rozbestwieniu. (...) wybrano 60 kobiet (...) wszystkie wepchnięto do ciasnego pomieszczenia, nie dostały nic do jedzenia. Drzwi zamknięto i podparto ciężką belką... Kiedy rano w drugi dzień Wielkanocy maszerowaliśmy przez obóz, szukałam wzrokiem ciężkiej belki. Nie było jej. Drzwi stały otworem, wnętrze było puste! 60 osób znów zastrzelono w nocy. To, co zdarzyło się w te dwa dni Wielkanocy, wydarzyło się także wiele razy wcześniej. Opowiadali mi o tym ludzie, którzy byli w [obozie] Kaltwasser od początku lutego i którzy sami byli przy zakopywaniu zastrzelonych ludzi. (...) Pewnego ranka znowu w nocy zniknęło 20 kobiet (...). Po północy wypędzano niczego nie przeczuwających ludzi z baraku do lasu, który był zaraz za obozem. Tam znajdowały się rowy strzeleckie. Ludzie musieli ustawiać się na skraju okopu, rozbierać się do naga. Potem ustawiano na obu końcach karabiny maszynowe, komenda i długi szereg ludzi spadał do rowu.[20]

Ze strony polskiej nie próbowano weryfikować wiarygodności tych świadectw, wiarygodności mnóstwa konkretnych szczegółów, bowiem zachodnie głosy dotyczące wysiedleń uznawano generalnie za nie warte dyskusji kalumnie odwetowców. Niektórzy historycy, jak Bronisław Pasierb, wzmiankują o zachodnioniemieckich publikacjach:

Publikacje zachodnioniemieckie próbują (...) podważyć podstawy prawne wysiedlenia Niemców (...). Kwestionuje się też sam sposób wysiedleń (...) przypisując mu szczególnie w Polsce cechy okrucieństwa i odwetu. Twierdzi się, że „wypędzeni z ojczyzny" Niemcy byli wysiedleni w warunkach urągających najprymitywniejszym wymogom humanitaryzmu i kultury. We wspomnianych publikacjach lansuje się przy pomocy wszelkich dostępnych metod i środków polityczno–propagandowych tezy mające doprowadzić do zmiany ustalonego po drugiej wojnie światowej porządku. Szczególnie hipotezy historyczne, oparte na jednostronnej bazie źródłowej w postaci relacji, protokołów, zapisków i listów, są pozbawione najmniejszej dozy obiektywizmu i są świadomie wykorzystywane do celów propagandy rewizjonistycznej w NRF.[21]

[20] Tamże, s. 525.

[21] B. Pasierb, *Migracja ludności niemieckiej...*, dz. cyt., s. 8–9. Dopiero niedawno wydana

Pasierb jako kontrargument przytacza fotokopie pism kierowników transportów (Niemców), dziękujących władzom polskim za humanitarne traktowanie. W jakim stopniu owe podziękowania odpowiadają prawdzie, pozostawiam ocenie czytelnika. W wypowiedziach wysiedlanych Niemców nie pojawia się oczywiście refleksja na temat winy samych Niemców, ani pytanie o ich odpowiedzialność za rozpętanie wojny i o powody, dlaczego teraz płacą, oni osobiście, tak wysoką cenę za popełnione przez hitleryzm (a więc nie zawsze przez nich samych) zbrodnie. Czy wynika to tylko z ograniczeń zadanego tematu: opisać doznane prześladowania, nie wdając się w generalne rozważania? Czy z faktu, że opublikowane materiały są skracane przez wydawcę? Niewątpliwie od pokrzywdzonego trudno oczekiwać, by poświęcał wiele uwagi powodom – nawet może słusznym – doznanych krzywd. Ludzie, których wysiedlano, osobiście na ogół nie brali udziału w zbrodniach, subiektywnie sądzili, że są w porządku, zachowywali się jak cywilna ludność na tyłach, lojalna wobec władz państwowych. O prawomocność działań własnego państwa nie pytali zbyt dociekliwie. Stąd zdumienie wobec spadłych na ich głowy nieuzasadnionych, jak uważali, represji.

Polska pamięć zbiorowa nie zarejestrowała prawie nic na temat organizowanych przez administrację PRL i z pewnością zapamiętanych przez wielu świadków z naszej strony wysiedlań Niemców, choć mimo blokady cenzuralnej przechowała wieści (i legendę) o wywózkach Polaków z Kresów na Syberię i do Kazachstanu. Ta biała plama do pewnego stopnia wynika z ograniczeń cenzury. W czasach PRL nie dopuszczono by do rozpowszechniania niekorzystnych dla polskiej administracji świadectw samych wysiedlanych. Ale wolno przypuszczać, iż barierę zatrzymującą informacje stanowi także szeroko akceptowany klimat entuzjastycznej rekonkwisty, „budzenie stanów emocjonalnych", o których mówi Zygmunt Wojciechowski (zob. cytat dalej), wreszcie przeświadczenie, że Polacy zostali pokrzywdzeni w czasie ostatniej wojny tak bardzo, iż wszystko, co obecnie Niemców spotyka, jest nie tylko słusznym, ale i krzycząco niewystarczającym zadośćuczynieniem ich ogromnej winy. Stąd nie należy interesować się szczegółami spadających na winowajców represji: mają za swoje!

---

książka Marii Podlasek *Wypędzenie Niemców z terenów na wschód od Odry i Nysy Łużyckiej, relacje świadków*, Warszawa 1995, oparta na materiałach niemieckich, zwłaszcza na cytowanej i tutaj *Dokumentation*, wnosi zasadniczą zmianę w całościowym przedstawieniu wstydliwych dla polskiej strony wydarzeń. Podlasek zaczyna mottem z Jana Józefa Lipskiego: „Zło jest złem, a nie dobrem, nawet gdy jest mniejszym i niemożliwym do uniknięcia złem. To trudno: albo chce się być chrześcijaninem, albo nie... Jeśli nim się jest – wie się, że zasada zbiorowej odpowiedzialności nie ma nic wspólnego z etyką, którą wyznajemy; że nawet jeśli musielibyśmy wybrać mniejsze zło – nie wolno nam zła nazywać dobrem; że wyrządzenie zła stwarza zobowiązania moralne, choćby ten, kto go od nas doznał, wyrządził nam stokroć więcej zła – a na dodatek w słabym stopniu odczuwał potrzebę zadośćuczynienia." Niestety, książka jej znalazła bardzo słaby oddźwięk w mediach polskich.

Chętnie przyjmuje się, że cała niemiecka ludność cywilna sprawiedliwie ponosi konsekwencje rozpoczętej przez Hitlera, przy masowym poparciu narodu, wojny:

Ludność niemiecka tych ziem, przeżarta junkierskimi wpływami w przygniatającej swej masie stoi pod znakiem wojującej reakcji niemieckiej, uważa za swe naczelne zadanie być ekspozyturą teutońskiego „Drang nach Osten". (...) Usunięcie kilku milionów zaborczego, napływowego, kolonizatorskiego elementu niemieckiego zapewni bezpieczeństwo, zapewni twórczy rozwój kilkudziesięciu milionom Polaków i Czechów, powiększy bezpieczeństwo niemal dwustu milionów ludności ZSRR.[22]

Szczegóły i rodzaj tych konsekwencji, a także rozłożenie odpowiedzialności na różne kategorie społeczeństwa niemieckiego (np. dzieci i starców) nie są przedmiotem refleksji nie tylko ze strony „człowieka z ulicy", który obrzuca kamieniami czy opluwa idące do przymusowej pracy przy odgruzowaniu ulic gromadki Niemców, a często bierze udział w indywidualnym rabunku, ale także ze strony elit intelektualnych, w tym i ze strony katolików. Przyjmuje się tu powszechnie jako samą przez się oczywistą zasadę odpowiedzialności zbiorowej całego narodu za zbrodnie hitlerowskie. Wiedza o spadających na pokonanego przeciwnika represjach, zwłaszcza nieformalnych, pozostaje więc domeną ściśle prywatną indywidualnych sprawców, którzy dokonują rabunku i nie spieszą się o tym szeroko opowiadać, czy przypadkowych świadków, którzy uznają to, co przydarza się wrogowi, za słuszną karę za Oświęcim czy zniszczenie Warszawy i również nie dzielą się swoimi wrażeniami z otoczeniem. Zresztą dodatkowym moralnym usprawiedliwieniem tych sekowań będą – dość paradoksalnie – prześladowania spadłe na Polaków ze strony funkcjonariuszy NKWD, którzy równie bezwzględnie wyrzucali polskie rodziny z ich ojcowizny na Wołyniu czy Podolu. Skoro z nami i Niemcy, i sowieci postępowali nieludzko, mamy prawo do odwetu. Ale za winy własnych rodaków i za winy sowieckie płacą rachunek tylko Niemcy, bez uwzględniania stopnia ich osobistej odpowiedzialności.

W konsekwencji to, co działo się na Ziemiach Odzyskanych, pozostaje rodzajem tabu, tematem sekretnym, nie wchodzi do domeny publicznej pamięci, nie staje się przedmiotem etycznej refleksji „narodowego sumienia". Czy można porównać to do sekretnej domeny, jaką dla uczestników (żołnierzy SS i Wehrmachtu) stała się ich wiedza o zbrodniach hitlerowskich na wschodzie? Wiedzą tą zazwyczaj nie dzielą się z rodzinami w czasie krótkich urlopów z frontu? Na pewno na terenach pod polską aministracją nie dokonywano publicznych rozstrzeliwań zakładników, nie pacyfikowano wsi, wreszcie *last but not least* nie przeprowadzano *Endlösung* elementów rasowo obcych. Wysoką umieralność wśród ludności cywilnej przesiedlanej w warunkach bardzo ciężkich – bydlęce wagony

[22] „Trybuna Wolności" 14 XI 1944, wg M. Orzechowski, dz. cyt., s. 261.

w zimie, brak higieny, praktycznie brak posiłków w czasie wielodniowej podróży, mimo niewielkich odległości (trasę 240 km z Wrocławia do Forst pociągi przebywały w ciągu 4–5 dni. „Do wysiedlenia użyto 100 osobowego oddziału wojska, który otoczył teren podlegający wysiedleniu i ochraniał [*sic*?] wyjeżdżających Niemców"[23]) – trudno jednak położyć na karb sytuacji wojennej. Przesiedlania zaczynają się w kilka miesięcy po zakończeniu wojny. A więc w okolicznościach poniekąd porównywalnych do wywózek Polaków z Kresów w 1940–41 roku przez władze bolszewickie? Świadectwa, które posiadamy z tamtego terenu[24], zebrane przy okazji ewakuacji Armii Andersa brzmią dość podobnie, jak to, co możemy przeczytać w dokumentach strony niemieckiej, dotyczących zachowania Polaków wobec obywateli niemieckich wyjeżdżających na Zachód. Podobna obojętność na głód i chłód czy warunki higieny podróżujących dzieci, starców i kobiet? Przypominam, że odwet, szykany, złośliwości i prześladowania spadały nie na rzeczywiście winnych, na odpowiedzialnych za rozpętanie wojny i jej zbrodnie – aktywnych hitlerowców, esesmanów, gestapowców, wiernych Führerowi żołnierzy Wehrmachtu – tych wśród przesiedleńców było już bardzo niewielu, ale na bezradną ludność cywilną...

Niewątpliwie możemy podważać wiarygodność antypolskich uogólnień ze strony rozgoryczonych ludzi zmuszonych do porzucenia dorobku całego życia, ludzi, którzy subiektywnie nie czują się odpowiedzialni za holokaust i zbrodnie wojenne i odbierają to, co na nich spada obecnie, jako ślepą zemstę zwycięzców? Jednakże w świadectwach ofiar przeczytamy o szykanach, bezinteresownych złośliwościach, głodzeniu, rabunkach, pobiciach, gwałtach i torturach – w obozach, oprócz regularnego bicia, do powszechnie stosowanej kary należało wielogodzinne (całodniowe) stanie w bunkrze z lodowatą wodą po kolana – ale przeczytamy także o pomocy i ludzkich odruchach ze strony życzliwych Polaków (*wohlmeinende Polen*). Podobne zresztą przypadki życzliwości spotykały Niemców (zwłaszcza dzieci niemieckie) ze strony żołnierzy rosyjskich.

Czy należy wyprowadzać stąd wniosek o zarażeniu i strony polskiej cywilizacją śmierci? O takim zarażeniu pisał w oparciu o liczne listy Antoni Golubiew w „Tygodniku Powszechnym" wiosną 1948. Temat dyskutowano również z okazji „obrazoburczego" opowiadania Jana Józefa Szczepańskiego *Buty* drukowanego również w „Tygodniku Powszechnym". A więc czy wolno mówić o zbyt pochopnym przyjęciu zasady odpowiedzialności zbiorowej? Zgodnie z nią Niemcy, także ludność cywilna, jako odwieczni wrogowie nie zasługiwaliby na nic innego niż pogardę i długotrwałą, a może bezterminową karę wykluczenia z ludzkiej społeczności? Na pewno aktywnymi uczestnikami represji antyniemieckich byli szczególnie wysele-

[23] B. Pasierb, dz. cyt., s. 99.

[24] *„W czterdziestym nas matko na Sybir zesłali". Polska a Rosja 1939–1942*, wybór i oprac. Jan Tomasz Gross, Irena Grudzińska-Gross, Londyn 1983.

kcjonowani funkcjonariusze milicji i UB, ich ścisłe powiązania ze światem przestępczym, zwykłymi bandytami rabującymi bezkarnie, są oczywiste. Ziemie zachodnie („dziki zachód") w tych latach stanowiły teren działań elementu przestępczego z całej Polski, ale inicjatywy policyjne sterowane były przez aparat represji bezpośrednio zależny od Urzędów Bezpieczeństwa i jego to zbrodnie obciążają konto wszystkich Polaków. Jak dotąd nigdy przez nikogo z polskiej strony zbrodnie te nie były badane, historycy brali tu wodę w usta – i do dzisiaj biorą. O przeprowadzaniu śledztwa na temat niewątpliwych działań ludobójczych – jak opisane rozstrzeliwanie niedołężnych więźniów – nic nie wiadomo. Bezkarność okazała się tutaj jak dotąd całkowita. O ile zbrodnie Urzędu Bezpieczeństwa przeciw narodowi polskiemu powoli są wydobywane na światło dzienne, zbrodnie popełniane na przedstawicielach innych narodowości, niemieckiej czy ukraińskiej, pokryła szczególnego typu *omerta*, zmowa milczenia.

Dlatego warto wyświetlić pilnie strzeżone zbiorowe tabu w polskiej pamięci, dotyczące stosunków polsko–niemieckich zaraz po 1945 roku. Oto cytowany na wstępie odruch humanisty i profesora uniwersytetu (Steinhaus o mało go z irytacji nie zadusił) na uwagę cudzoziemca, Amerykanina, łamiącą to zbiorowe tabu: „przecież na ziemiach zachodnich wy robicie to samo z Niemcami". Ze wszystkich stron przyjęto bowiem regułę milczenia, raz złamaną przez słynny list biskupów polskich do biskupów niemieckich (1965) z formułą „Przebaczamy i prosimy o przebaczenie" – prośba o przebaczenie wywołała szok i ataki na Kościół, który bronił się, ale nie sięgnął (zapewne nie mógł w ówczesnych warunkach sięgnąć) do konkretnych materiałów wykazujących rozmiary polskiej winy, a więc i potrzebę także i polskiej prośby o przebaczenie za udział w zbiorowym odwecie i brutalnie przeprowadzanych „czystkach etnicznych". Jak głęboko zakorzeniło się owo antyniemieckie tabu, pokazuje sprawa wcześniejszego przesłania Piusa XI do biskupów niemieckich z 1.3.1948, w którym papież ujmuje się za skrzywdzonymi przesiedleńcami. List ten wywołał w Polsce falę oburzenia nie tylko ze strony oficjalnych, kontrolowanych przez władze mediów, ale także w środowiskach katolickich, utrzymujących, że „papież był źle poinformowany" o tym, co dzieje się w Polsce:

> Będziemy z pewnością zgodni z całą opinią katolicką w Polsce, z naszym episkopatem na czele, gdy oświadczymy, że Ziemie Odzyskane uważamy za ziemie nasze, które po wiekach rozłąki wróciły do Macierzy i na tej podstawie opieramy nasze prawa do nich. Ziemie te przed blisko tysiącem lat były zasiedlone przez naszych przodków lub słowiańskich pobratymców. Polska dała im światło wiary katolickiej przez chrzest ludności i utworzenie organizacji kościelnej na tych terenach w r. 1000. Niemcy w swoim brutalnym *„Drang nach Osten"* zagarniali je systematycznie w przeciągu paru wieków, wynarodawiając lub tępiąc bezlitośnie żywioł słowiański i narzucając ludności protestantyzm. Z tego względu przyłączenia Ziem Odzyskanych do Polski nie uważamy ani za akt zemsty w stosunku do Niemców, ani za wojenne odszkodowanie, lecz za naprawienie wiekowych krzywd

narodu polskiego. (...) Niestety musimy powiedzieć, że w tej sprawie [tj. wysiedlonych Niemców] Ojciec święty był jednostronnie poinformowany (...) z Polski wysiedlono po 1945 mniej niż 2 i pół miliona Niemców (...). Wysiedlanie Niemców z Polski nie było „bezprzykładnym" wydarzeniem ani historycznie, ani etycznie. Przesiedlanie grup ludności stosowane było już po pierwszej wojnie światowej, zaś masowego i przymusowego przesiedlania ludności nauczył Europę Hitler, na którego rozkaz milionom ludności polskiej (Śląsk, Poznańskie, Pomorze, Łódzkie, Zamojskie) odbierano całą własność rodziny, wyrzucano w przeciągu godziny z gospodarstw, ładowano do wagonów kolejowych, nie opalanych w zimie, pędzono do obcych okolic lub do fabryk „Reichu", a tysiące dzieci skazywano na śmierć w dusznych lub mroźnych wagonach. Jeśli przy wysiedlaniu Niemców z Polski nie zawsze dało się zachować etyczne zasady przewidziane dla takiej akcji, to tłumaczy się to psychologicznie nastrojami narodu śmiertelnie skrzywdzonego przez naród niemiecki i wrogim nastawieniem tej ludności niemieckiej do Polaków w czasie wojny, a już na pewno te metody polskie były o całe niebo bardziej ludzkie od metod stosowanych przez Niemcy w czasie wojny do Polaków

– czytamy w oświadczeniu redakcji „Tygodnika Powszechnego" z 1948/23. A obok w tym samym numerze o. Jacek Woroniecki pisze: „sposób, w jaki dokonano wysiedlenia, jakże się różnił od metod niemieckich w 1939–1940 nad Wartą, a później na Zamojszczyźnie".

Luki zbiorowej pamięci ułatwiają powstanie pochlebnych autostereotypów, narodowych mitów autogloryfikujących, do których bez wątpienia należy obraz Polaka Skrzywdzonego. Stereotyp taki może zmniejszać wrażliwość moralną i usprawiedliwiać odwet na wrogu także w kategoriach odpowiedzialności zbiorowej. Zaś luka w pamięci zbiorowej to zazwyczaj nie biała plama, ale wypełnienie pustego miejsca materiałem zastępczym. Takim zastępczym materiałem pamięci był fenomen „szabru". W powszechnym przeświadczeniu szaber był to rodzaj zbieractwa, polegającego na zagarnianiu bezpańskiego mienia w porzuconych przez Niemców domach na „dzikim zachodzie", ponieważ mienie poniemieckie w zasadzie należało do państwa, była to więc kradzież mienia państwowego, polskiego, i następnie handel nim na terenach Polski centralnej. W sumie proceder mało chwalebny, zbliżony do paserstwa czy drobnych kradzieży w zakładzie pracy, satyra współczesna używa sobie do woli piętnując szybko i nadmiernie bogacących się (tu tkwiło sedno) szabrowników. Winni byli oni kojarzyć się ze „spekulantami" i „handlem prywatnym" zbijającym fortunę na nędzy nas wszystkich. A więc sterowane media przesuwały problem z systematycznego i jawnie tolerowanego przez władze PRL rabunku przy użyciu przemocy (do zabójstw włącznie) na resztki „inicjatywy prywatnej", ona stawała się kozłem ofiarnym, odwracając uwagę od właściwych sprawców, jakimi były na wpół przestępcze środowiska milicji i Urzędu Bezpieczeństwa, rekrutowane chętnie z kryminogennych sfer lumpenproletariackich. Inna sprawa to łatwość, z jaką generalnie przyjmowano tę łagodną, „uniewinniającą" wersję wydarzeń. W szabrownikach

widziano zręcznych złodziejaszków, a nie kryminalistów działających w mafijnych powiązaniach z policyjną administracją państwową.

Kolonizacja Ziem Odzyskanych miała bowiem zmobilizować wszystkie siły narodu:

...celem najwyższej miary jest odzyskanie tych ziem rdzennych polskich, które w toku dziejów znalazły się we władaniu niemieckim, odzyskanie Pomorza Zachodniego, ziemi lubuskiej i Śląska, jak również wcielenie do Polski obszarów wschodnio-pruskich. Polityka Polska musi dążyć do tego, ażeby ze społeczeństwa polskiego wszystkie jego ukryte siły, ławę, o której pisał Mickiewicz, wieszcz przepowiadający również chwilę, w której

Orły nasze lotem błyskawicy
Opadną u dawnej Chrobrego granicy.

Dla tego celu koniecznym jest obudzenie w społeczeństwie polskim niezbędnych stanów emocjonalnych

– pisał Zygmut Wojciechowski.[25]

Wszyscy niemal budzili w Polakach owe niezbędne stany emocjonalne, ułatwiające praktykowanie moralności Kalego. I katolicy, i komuniści.

Jednakże ustawiczne apele do społeczeństwa, by traktowało osiedlanie się na Ziemiach Zachodnich jako powrót do domu, ujawniają, być może, istnienie jakichś oporów wśród tzw. szarych ludzi:

Może miasto kłuć nas w oczy tysiącami obecnych jeszcze Niemców, my wiemy, że jest nasze. Nie tylko prawnie, w skali międzynarodowej. Moralnie nasze. Na każdym kroku drzemie świeży jeszcze ślad polskości. Wracamy do domu. Trzeba to mocno, aż do znudzenia powtarzać sobie. Trzeba w to uwierzyć nie czekając aż badania historyczne nadrobią zaniedbania i rozłożą przed nami pełny wachlarz szczegółowych argumentów. Trzeba mieć wreszcie odwagę w to uwierzyć, że rzecz jest tak bardzo prosta: wracamy do domu...[26]

A Zygmunt Wojciechowski pisze: „Społeczeństwo musi odczuć, że idzie po swoje, że Wrocław, Legnica, Szczecin leżą na takich samych ziemiach polskich jak Kraków, Poznań, Gdańsk."[27]

Być może niektórzy osadnicy czuli się nieswojo w sytuacji jakoś analogicznej do tej, którą sami poznali, gdy im na Kresach odbierano dorobek całego życia? A więc odczuwali niepokój wobec perspektywy wypędzania z ich ojcowizny rodzin niemieckich – niepokój mniej dręczący autorytety moralne narodu, uczonych (zwłaszcza historyków i językoznawców), intelektualistów, pisarzy, przywódców politycznych, powodowanych „wyższymi koniecznościami"? Gdyż tymczasem zapewniano, że:

[25] Z. Wojciechowski, *Grunwald*, „Przegląd Zachodni" 1945/1.
[26] E. Maleczyńska, *O polskich tradycjach narodowych Wrocławia*, „Odrodzenie" 1945/46, wg przegląd prasy w „Przeglądzie Zachodnim" 1945/1.
[27] Z. Wojciechowski, dz. cyt.

„Ziemie zachodnie są w większej części puste, pozbawione ludności, a posiadają gotowe do objęcia, zwłaszcza na wsi, budynki mieszkalne i gospodarcze."[28]

Szantaż–pułapka były istotnie znakomicie skonstruowane – z groźbą–przynętą nie do zlekceważenia–odrzucenia. Zależność od ZSRR i rządy partii komunistów stanowiły filar polskiej państwowości – polskiej racji stanu... Za cenę „piastowskich Ziem Odzyskanych" godzono się na satelizację, a potem i sowietyzację kraju. A więc utratę duchowej tożsamości. *Better red than dead*?

Dlatego owa pilnie i wspólnie strzeżona niepamięć o realiach powojennej „czystki etnicznej" na zachodnich kresach Rzeczypospolitej. Zapewne też chęć zapomnienia własnej (współ)winy? Naród Pokrzywdzony nie poczuwa się bowiem do odpowiedzialności za dokonane zło? Owszem, gotów jest przyznać się do wielu grzechów: pijaństwo, słomiany ogień, nadmierny indywidualizm *etc.* Tak po rozbiorach dokonywano rachunku sumienia bijąc się w piersi za szlachecką anarchię, za ucisk chłopa przez panów, za prywatę. Wszystko to były jednak grzechy przeciwko sobie samemu, tak to zresztą rozumie Skarga w słynnej modlitwie o pomyślność ojczyzny, odczytywanej bardzo niedawno w kościołach w okresie wyborów prezydenckich...

Ale w polskiej świadomości dość wyjątkowo pojawia się pytanie o naszą winę wobec innych... Trzeba było Bośni, aby to pytanie wróciło? Chętniej wskazujemy źródło zła na zewnątrz: Niemcy, Moskale, Ukraińcy, Żydzi. Inne zbiorowości niejako biorą na siebie wszelkie zbrodnie, oczyszczając nas – niewinnie skrzywdzonych – z podejrzeń o udział w misterium nieprawości.

JAN PROKOP, ur. 1931, prof. dr hab., wykładowca WSP w Krakowie, pisarz, krytyk i historyk literatury, tłumacz. Publikował w czasopismach specjalistycznych i tomach zbiorowych, a także m.in. w „Tekstach", „Twórczości", „Tygodniku Powszechnym", „Znaku", „Zapisie", „Kulturze" paryskiej i periodykach „drugiego obiegu". Wydał tomy eseistyczno–krytyczne i historycznoliterackie, m.in. *Euklides i barbarzyńcy* (1964), *Lekcja rzeczy* (1972), *Żywioł wyzwolony. Studium o poezji Tadeusza Micińskiego* (1978), *Szczególna przygoda żyć nad Wisłą* (1985), *Universum polskie* (1993), *Parole partisane* (1993), *Wyobraźnia pod nadzorem* (1994) oraz zbiory wierszy i opowiadań.

[28] M. Kiełczewska i L. Glück, *Zagadnienie akcji migracyjnej na Ziemiach Zachodnich*, „Przegląd Zachodni", 1945/1.

NIEPEWNY SUBSTYTUT

Hans Jonas, ZASADA ODPOWIEDZIALNOŚCI,
tłum. Marek Klimowicz,
Wydawnictwo Platan, Kraków 1996, ss. 409

„Obowiązkiem każdego pana jest robienie roztropnego użytku z rzeczy, które mu podlegają, w korzystaniu z nich wystrzeganie się jakiegokolwiek nieumiarkowania czy tyranii" (Nemezjusz z Emezy, *O naturze ludzkiej* I, 8). Słowa autora z IV w. po Chr. mogłyby stanowić znakomite motto dla recenzowanej książki, bo odbiegają od schematu, który Hans Jonas nazywa „antropocentrycznym zawężeniem tradycyjnej etyki". Stanowisko Nemezjusza, niewątpliwie antropocentryczne, nie jest przecież „zawężone", skoro przyznaje człowiekowi nie tylko władzę (*imperium*) nad „wszelkim stworzeniem", ale i obowiązek czy też służbę (*officium*) wobec niego. Zapewne Jonas wolałby mówić o relacji między człowiekiem a innymi formami istnienia w kategoriach „powiernictwa", a nie panowania, lecz sama idea Nemezjusza, iż człowiek ma jakąś powinność wobec świata pozaludzkiego (a nie tylko wobec siebie samego i swoich bliźnich), i to powinność obejmującą czynienie roztropnego użytku i wystrzeganie się nieumiarkowania, byłaby mu, jak mniemam, bardzo bliska.

Podstawowe założenia i tezy postulowanej przez Jonasa „nowej etyki", ufundowanej na zasadzie odpowiedzialności, wyłożone zostały już w przedmowie do angielskiego wydania jego dzieła (*The Imperative of Responsibility*, Chicago–London 1984). Czytelnik zainteresowany pobieżnym jedynie poznaniem poglądów autora znajdzie tam ich kwintesencję, opracowaną w pięciu punktach, których uszczegółowienie, rozwinięcie i uzupełnienie składa się na zasadniczą treść książki. Jednak dla proponowanego tu całościowego odczytania tekstu *Zasady odpowiedzialności* niebłahe znaczenie mają również te fragmenty późniejszej argumentacji, w których Jonas prezentuje zarys ogólnej teorii wartości, własną interpretację dotychczasowych dziejów etyki, diagnozę obecnego stanu naszej cywilizacji, a przede wszystkim prognozę dotyczącą możliwego rozwoju sytuacji i przyszłej kondycji ludzkiej. Kluczowe dla tej ar-

gumentacji wydaje się twierdzenie uzasadniające podwójny imperatyw kategoryczny, etyczny i ontologiczny zarazem: „Tak dla bycia, nie dla niebycia." Orzeka ono mianowicie, iż „tworząc człowieka, natura zakłóciła samą siebie i jedynie w ludzkim uposażeniu moralnym (...) pozostawiła sobie niepewny substytut zdruzgotanej pewności swej samoregulacji. Przerażenie budzi myśl, że jej sprawa opiera się teraz na tak niestałym gruncie" (s. 253). Niestałym fundamentem tej kruchej konstrukcji, której ekspresją jest wspomniany imperatyw (zwłaszcza w sformułowaniu negatywnym: „nie dla niebycia", w pierwszej kolejności dla niebycia człowieka), niepewnym substytutem bezpowrotnie utraconej naturalnej samoregulacji podtrzymującej życie i gwarantującej jego trwanie w bezpiecznych ramach, miałaby być w opinii Jonasa właśnie odpowiedzialność – dotąd drugorzędna i zaniedbywana, a teraz centralna i konieczna kategoria nowej etyki, charakteryzowanej jako „etyka kryzysu" (s. 255) albo „etyka ochrony i zapobiegania, a nie postępu i doskonalenia" (s. 254).

Konieczność takiego właśnie usytuowania odpowiedzialności w całym systemie wartości i norm etycznych wynika wprost z odpowiedzi na pytanie, dlaczego postulowana etyka ma być etyką kryzysu? Albo inaczej: co takiego stało się ze światem, a zwłaszcza z człowiekiem, że dotychczasowe systemy etyczne, przyjmujące jako *constans* ludzką kondycję w świecie (zdeterminowaną przez naturę człowieka i naturę rzeczy) i zakładające, że kwalifikacja etyczna dotyczy wąskiego zakresu bezpośrednich okoliczności działania w relacjach międzyludzkich (por. s. 21, 27–29), okazują się teraz nieadekwatne i bezradne wobec wyzwań nowej sytuacji? W odpowiedzi jak refren wraca motyw radykalnej zmiany charakteru ludzkiego działania, zmiany co do jego właściwości, zasięgu i konsekwencji: „zmieniona, nieustannie rozszerzana natura działania ludzkiego (...), wydłużony zasięg naszych czynów" (s. 17), „działania tak nowe, jeśli idzie o ich skalę, obiekty i konsekwencje" (s. 30), „nowy rodzaj ludzkiego działania" (s. 33) *etc.* Ta zmiana bezpośrednio lub pośrednio wynika z nieograniczonego na pierwszy rzut oka i samonapędzającego się rozwoju techniki, którego dynamika otwiera przed człowiekiem nowe, niewyobrażalne wcześniej możliwości: najważniejszą z nich wydaje się – z punktu widzenia Jonasa – zdolność powodowania skutków odległych w czasie. Dokonuje się w ten sposób niesłychany przyrost mocy człowieka, która staje się mocą „dalekiego zasięgu", już dziś determinującą jego przyszłe losy, a w znacznym stopniu również losy świata jako całości. Można uznać, iż coraz większa władza człowieka nad naturą, jego decydujący wpływ na przyszły bieg zdarzeń w wymiarze makrokosmicznym, to nic innego jak udana realizacja Baconowskiego programu przyrostu wiedzy dającej moc działania, pozwalającej zapanować nad siłami natury i w konsekwencji (przynajmniej w zamierzeniu) przynoszącej poprawę ludzkiej doli. Jednak – zdaniem Jonasa – sukces programu Bacona ma swoje „drugie dno": doprowadził mianowicie każdą właściwie postać życia, w tym i nas samych – „uczniów czarnoksiężnika", niebacznie obdarzonych tą demiurgiczną mocą – na próg katastrofy (por. s. 256).

Okazało się bowiem, że cechą technicznej dynamiki, dającej moc powodowania skutków w odległej przyszłości, jest brak jakiegokolwiek wewnętrznego hamulca czy regulatora („opór materii" jest tylko przejściowym zakłóceniem

i bodźcem do dalszej ekspansji). Dlatego moc pozostająca w dyspozycji człowieka nie może być ot, tak po prostu używana lub nie; domaga się ona wręcz swego ustawicznego aktualizowania, wprawiając w ruch mechanizm, który dalej napędza się już sam i nie pozwala się tak łatwo zatrzymać. Co więcej, ów mechanizm nieograniczonego przyrostu mocy, działania nastawionego wciąż na więcej i więcej, nazywany nadal (przez niektórych) postępem, ma wszelkie cechy zachowania autodestrukcyjnego (por. s. 258). Jeśli ta dramatyczna diagnoza, przypominająca nieco retorykę współczesnych moralistów i ideologów rozprawiających o „alienacji", jest choć w przybliżeniu trafna, to zrozumiały staje się pogląd Jonasa, iż „sam Baconowski program (...) ujawnił na wyżynach swego triumfu swą niewystarczalność, polegającą na braku kontroli nad samym sobą. (...) I człowiek, i natura potrzebują teraz ochrony wskutek samego ogromu potęgi, jaką człowiek osiągnął w toku postępu technicznego, gdzie rosnąca moc zrodziła równoległą do niej rosnącą konieczność jej użycia" (tamże). Rozpoznanie tego paradoksu, czyli odkrycie, iż wciąż rosnąca moc, która jeszcze wczoraj była nadzieją i błogosławieństwem, a dziś jest niemal apokaliptycznym zagrożeniem, prowadzi do wniosku, że „potrzebna jest teraz moc nad mocą, zanim do zatrzymania się nie wezwie sama katastrofa" (tamże).

W tej perspektywie ujawnia się niewystarczalność dotychczasowych systemów etycznych: wobec nieobecności technicznej dynamiki, rzucającej cień na przyszłość, wobec ograniczonej zdolności przewidywania i niedoboru mocy, tj. kontroli nad losem i naturą, przy wspomnianych wcześniej założeniach co do kondycji ludzkiej i zakresu stosowania norm etycznych, koncentrowały się one na ustalaniu reguł czynienia tego, co powinno być czynione teraz i zorientowane na dobro najbliższych (por. s. 221–225). Tymczasem w nowej sytuacji potrzebna jest etyka na czas zagrożenia, zorientowana w przyszłość i ufundowana na zasadzie odpowiedzialności. Tej ostatniej bowiem – w koncepcji Jonasa – przypada rola zbawiennej „mocy nad mocą" – czynnika świadomej samokontroli i samoograniczenia ludzkiego działania. Powinność odpowiedzialności wyprowadza się zresztą właśnie z samej mocy i jej dalekosiężnych skutków, zgodnie z wielokrotnie powtarzanym aksjomatem, iż „odpowiedzialność stanowi korelat mocy i musi być współmierna z zakresem tej mocy i jej wykorzystania" (s. 17; por. s. 56, 229). Należy zauważyć, iż dowartościowanie odpowiedzialności, jej „przesunięcie do centrum sceny etycznej", nie oznacza w żadnym razie apoteozy jej hipotetycznego podmiotu – człowieka odpowiedzialnego. Przeciwnie, wedle Jonasa etyka odpowiedzialności jest projektem skromnym i podporządkowanym „sprawie", a nie prestiżowi osoby, sama zaś cnota winna kojarzyć się raczej z pokorą, tym bardziej, że jej postulowana korelatywność czy też współmierność względem mocy jest również odpowiedzią na odczuwalne niedostatki rozumu teoretycznego i władzy sądzenia. Chodzi tu o nowy rodzaj pokory – „nie wypływającej, jak niegdyś, ze znikomości naszej mocy, lecz z jej nadmiernej wielkości, która jest nadmiarem naszej mocy działania w stosunku do naszej mocy przewidywania oraz wartościowania i sądzenia" (s. 56). W ujęciu Jonasa odwołanie się do pokory ma jeszcze głębsze uzasadnienie: odpowiedzialność musi nie tylko wyrównywać braki naszej wiedzy prognostycznej i błędy naszego wartościowania, ale wręcz

wypełnić „próżnię etyczną", charakterystyczną dla naszej epoki, w której „zwykłej", powierzchownej relatywizacji norm towarzyszy zjawisko groźniejsze: erozja samych podstaw normatywności, uchylenie idei normy jako takiej (por. s. 58). Nawet jeżeli w niektórych patetycznych sformułowaniach Jonasa znać pewną retoryczną przesadę („drżymy w nagości nihilizmu"), to i tak jego wezwanie do pokory wydaje się uzasadnione w obliczu rażącej dysproporcji między tym, co fizycznie możemy zrobić (i co najczęściej robimy), a tym, co wiemy o wartości naszych czynów i ich odległych skutkach oraz o naszych powinnościach w tym względzie (czy i do jakich celów powinniśmy użyć posiadaną moc działania).

Obiektywna sytuacja zdaje się zatem wymagać etyki odpowiedzialności, skoro „to, co zawsze było najbardziej elementarnym z pewników (...), że istnieją ludzie, że istnieje życie i że dla obydwu istnieje świat – nagle (...) wysuwa się naprzód, w swym nagim zagrożeniu wskutek ludzkiego postępowania" (s. 253–254). Zgodnie zaś z poglądem Jonasa „odpowiedzialnym można być tylko za to, co zmienne i przemijające, co zagrożone jest zniszczeniem, za to, co śmiertelne" (s. 255). Przy tej okazji trudno sobie jednak nie postawić pytania, czy aby nasz autor nie dokonał nieuprawnionego przejścia od konstatacji kruchości i skończoności każdego znanego nam istnienia, w tym i – co szczególnie nas obchodzi – naszego własnego istnienia, a być może i od uzasadnionych prognoz dotyczących potęgowania się rozmaitych zagrożeń dla życia na Ziemi do jednostronnych katastroficznych przepowiedni i czarnowidztwa. Można odnieść wrażenie, że niektóre argumenty przemawiające za absolutną wyjątkowością i dramatyzmem naszej sytuacji i wzmacniające żądania etyki odpowiedzialności są nieco „wysilone" czy też wydumane. Zresztą sam Jonas przyznaje się do stosowania specjalnej procedury, a mianowicie „heurystyki strachu", która wymagania obiektywnej sytuacji ma „przełożyć" na subiektywną motywację do podjęcia i dźwigania odpowiedzialności. Ten kontrowersyjny zabieg, który ma rozbudzać lęk wobec tylko domniemywanych i odległych zagrożeń dla losu przyszłych pokoleń i całej biosfery, a niekiedy wręcz musi uciec się do pomocy wyobraźni, by wzbudzić lęk wobec zła nieobecnego i jeszcze nieznanego („twórczo wyobrażone *malum* musi zatem przejąć rolę *malum* przeżytego" – s. 65), odwołuje się do dość powszechnej intuicji: „spostrzeżenie *malum* jest dla nas nieskończenie łatwiejsze od spostrzeżenia *bonum*; to pierwsze jest bardziej bezpośrednie, bardziej przekonujące (...) nade wszystko zaś narzuca się nam samo, choćbyśmy go nie szukali. (...) Znacznie prędzej poznajemy to, czego nie chcemy, niż to, czego chcemy" (s. 64). Ale to namacalne doświadczenie zła, zdaniem Jonasa bardziej pierwotne i powszechne niż doświadczenie dobra, jeszcze nie wystarczy: potrzebna jest praca wyobraźni, która podsunie nam maksymalnie sugestywny obraz możliwych zniekształceń natury ludzkiej (i natury w ogóle) w przyszłości, i w ten sposób – wzbudzając lęk przed takimi konsekwencjami – upewni nas co do tego, co naprawdę cenimy i chcemy chronić. Pewna przesada i jednostronność są więc jak gdyby celowo wpisane we wspomnianą „heurystykę strachu" jako efektywne środki pobudzania odpowiedzialności. W tym kontekście zrozumiałe stają się postulaty głoszące, iż „musimy nasze życzenia poprzedzić przebadaniem (...) naszych obaw" (s. 64), a „proroctwu zatraty należy baczniej się przysłuchiwać niż proroctwom

szczęśliwości" (s. 71), w każdych zaś okolicznościach prognozie niepomyślnej należy przyznawać prymat nad prognozą pomyślną.

Na szczęście autor *Zasady odpowiedzialności* zapewnia nas, że „heurystyka strachu z pewnością nie jest ostatnim słowem w poszukiwaniu dobra" (s. 65), a co najwyżej może być słowem pierwszym, użytecznym dla sformułowania ważnego aksjomatu etycznego, który zabrania nam traktować istnienie w ogóle, a istnienie ludzkości w szczególności, jako stawkę w ryzykownej grze. Zakaz gry *va banque* w sprawach ludzkości, zakaz ryzykowania nieistnienia przyszłych pokoleń dla polepszenia życia obecnej generacji, szczególnie często i mocno akcentowany przez Jonasa (por. s. 39, 81–82, 90–91), wspiera się bowiem z jednej strony na „pierwszym imperatywie ontologicznym" („nie dla niebycia"), ale z drugiej – na emocjonalnie podbudowanej „heurystyce strachu". Następny krok w argumentacji uzasadniającej powinność bycia i konieczność jego ochrony, a tym samym i konieczność odpowiedzialności, należeć już będzie nie do perswazyjnej taktyki, lecz do rzetelnej teorii wartości, której ogólny zarys Jonas odważył się włączyć do swego dzieła, mimo iż sam dość sceptycznie oceniał stan tej filozoficznej dziedziny („niepewny i pełen zamętu" – s. 101). Nie wchodząc w fundamentalne spory o status wartości, o ich sposób istnienia, o możliwość ich poznania i hierarchicznego uporządkowania, powiedzmy tylko tyle, iż imperatyw: „tak dla bycia, nie dla niebycia" zakłada jasne rozstrzygnięcie aksjologiczne: istnienie jest wartością pozytywną, nieistnienie jest wartością negatywną, a zatem byt jako taki (niekoniecznie każda jego szczegółowa postać w każdych konkretnych warunkach) jest absolutnie lepszy od niebytu. Jonas ujmuje to tak: „W każdym z celów byt opowiada się za sobą samym, a przeciw nicości (...). Dlatego sam fakt, że byt nie jest obojętny względem samego siebie, czyni z jego odmienności od niebytu podstawową wartość wszystkich wartości, pierwsze »tak« w ogóle" (s. 152). Przy takim ugruntowaniu wartości w bycie można zasadnie orzec, iż „to, co dobre czy wartościowe (...) jest na mocy swojego pojęcia czymś, czego możliwość pociąga za sobą wymóg istnienia czy stania się rzeczywistym i co przeto – gdy wola może usłyszeć żądanie i przełożyć je na działanie – staje się powinnością" (s. 149). A zatem to, co jest wartością albo przynajmniej zdatne jest do przyjęcia wartości, jeśli tylko jest możliwe – powinno być. Powinnością człowieka jest odpowiedzieć na to roszczenie do istnienia, ponieważ w jego mocy jest to, czy wspomniane roszczenie będzie jeszcze miało szansę spełnienia („tak dla bycia, nie dla niebycia"), czy też zostanie unicestwione. Tam, gdzie wyczerpał się mechanizm naturalnej samoregulacji, konieczny jest przecież „niepewny substytut" – odpowiedzialność, czyli uznanie zobowiązania wobec tego, co istnieje jako wartościowe (por. s. 154–159). Jonas jest przekonany, iż taka interpretacja powinności bycia jako zasadniczej treści kategorii odpowiedzialności możliwa jest tylko na gruncie aksjologicznego obiektywizmu: „Jedynie z obiektywności wartości można by było wyprowadzić obiektywną powinność bycia, a stąd wiążące nas zobowiązanie strzeżenia bytu, to znaczy odpowiedzialności wobec niego" (s. 101). Można się domyślić, iż wszelkie teorie subiektywistyczne, odwołujące się do przekonań, odczuć czy nawyków podmiotu wartościującego, nie mogłyby zagwarantować tego, że wartość będzie mocnym uzasadnieniem dla

powinności bycia i skłoni podmiot do przyjęcia za to bycie odpowiedzialności. Poważne rozpatrzenie „kwestii aksjologicznej" wymagałoby jednak starannej i drobiazgowej analizy przedstawionych argumentów.

Takiej właśnie starannej i rzeczowej analizy samej kategorii odpowiedzialności może się spodziewać czytelnik w tych partiach książki, które prezentują podstawowe warunki i typy odpowiedzialności. Ponieważ jednak wolno sądzić, iż właśnie cała ta „systematyka" pojęcia to kwestie stosunkowo dobrze znane, ograniczmy się do przypomnienia, iż to właśnie Jonas jest autorem rozróżnienia odpowiedzialności naturalnej (której prototypem jest odpowiedzialność rodzicielska) i odpowiedzialności kontraktowej (podejmowanej np. przez polityka), przy czym charakterystyki obu rodzajów odpowiedzialności, zwłaszcza w przypadkach granicznych, mogą niekiedy wydawać się dyskusyjne (por. s. 174–179). Ze wspomnianym podziałem krzyżuje się inne znaczące rozróżnienie: wedle Jonasa czym innym bowiem jest odpowiedzialność „formalna" (odpowiedzialność za sprawstwo dokonanych już czynów), a czym innym odpowiedzialność „materialna" (odpowiedzialność za „sprawę" znajdującą się w zasięgu mojej mocy, albo inaczej: za to, co jeszcze do zrobienia w przyszłości). Niewątpliwie ten ostatni rodzaj odpowiedzialności, tj. „materialna" odpowiedzialność za „sprawę", która wysuwa roszczenie do istnienia w przyszłości, jest zasadniczym przedmiotem namysłu Jonasa i motywem przewodnim w rozważaniach o potrzebie nowej etyki zorientowanej na powinność bycia, i to bycia w przyszłości (por. s. 167–171). Stąd bierze się tak duży nacisk na to, że faktycznym przedmiotem odpowiedzialności nie jest taki czy inny czyn, takie czy inne zdarzenie, ale raczej życie jako całość, ze szczególną preferencją dla życia ludzkiego, jednak bez obciążeń właściwych egoizmowi gatunkowemu.

Gwoli uczciwości wypada odnotować, że dość obszerny fragment książki wystawia na ciężką próbę temperament recenzenta, zobowiązanego przecież do lektury *sine ira et studio* i zachowania maksymalnego obiektywizmu w opisie i ocenach. W tym przypadku wspomniana reguła oznacza przede wszystkim wolność od wszelkich emocjonalnych, przedrefleksyjnych uprzedzeń wobec marksistowskiego schematu myślenia i jego charakterystycznej, aż za dobrze pamiętanej frazeologii. Więcej jeszcze: zobowiązuje do chłodnego dystansu wobec historycznych realizacji założeń i ideałów marksizmu w Europie Wschodniej i Azji, tudzież wobec ich ideologicznych i propagandowych uzasadnień. Cała trudność bierze się stąd, iż Jonas traktuje marksizm i jego rozmaite praktyczne wcielenia w krajach „realnego socjalizmu" jako poważną i nader obiecującą – pod pewnymi warunkami – propozycję rozwiązania etycznych dylematów współczesności i podjęcia odpowiedzialności za przyszłość. Nie wydaje się czynnością szczególnie ekscytującą dochodzenie źródeł tego dość oczywistego nieporozumienia: możliwe, że mamy tu do czynienia ze swoistą kombinacją moralistycznego oburzenia stanem współczesnej cywilizacji „kapitalistyczno–demokratyczno–liberalnej", zniecierpliwienia nieadekwatnością i nieskutecznością dotychczasowych doktryn etycznych, przerażenia kasandrycznymi prognozami ekonomistów, ekologów i demografów, a w końcu i naiwności lewicujących intelektualistów zachodnich, podatnych na uroki rewolucyjnej propagandy. Ale równie możliwe, że za taką właśnie opcją,

obwarowaną – przyznajmy – wieloma zastrzeżeniami (zwłaszcza wobec potężnego ładunku utopijnej eschatologii w marksizmie), stoi osobliwa kalkulacja i – jak twierdzi sam Jonas – pewnego rodzaju cynizm, który prawdziwe czy rzekome zalety marksizmu miałby traktować wyłącznie instrumentalnie, „z uwagi na możliwość przysłużenia się (...) niepewnej sprawie zabezpieczenia przyszłości" (s. 270).

Faktycznie, wartość i zadania marksizmu Jonas opisuje w kategoriach „szlachetnego kłamstwa", „gry masowego oszustwa", „zmiany celów", „podstępu", „nadania skuteczności zasadzie strachu pod maską zasady nadziei" (por. s. 269–270). *Explicite* formułuje też swoje niebanalne oczekiwania wobec tak zinterpretowanego marksizmu: miałby on być jedynie strategią kryzysową, tj. strategią przetrwania, zachowania szans na przyszłe istnienie ludzkości. Mógłby zaś spełnić taką funkcję tylko pod warunkiem, że porzuci to, co było dotąd jego siłą napędową i atrakcją, tzn. utopijny projekt „lepszego jutra", i wyrzeknie się roli dawcy szczęścia, spełniającego odwieczne ludzkie marzenia, a przyjmie skromniejszą rolę obrońcy przed nieszczęściem. Jednak sam Jonas przyznaje, że „byłby to marksizm wielce zmieniony, niemal nie do poznania" (s. 263), zaś szanse na taką jego transformację w kluczowych krajach „realnego socjalizmu" (Rosja, Chiny) są z wielu powodów mocno dyskusyjne (por. s. 268, 271–272). Dla ideologicznie obciążonych polityków szczególnie trudne jest bowiem – konieczne zdaniem Jonasa – rozstanie się z utopią, a więc obietnicą nadejścia lepszych czasów („lepszych" w sensie materialnym i moralnym) i Baconowskim ideałem wiedzy dającej nieograniczoną władzę nad naturą. W tej sytuacji dysfunkcjonalny i niebezpieczny staje się zwłaszcza kult techniki w marksizmie (wspólny dla „ojców założycieli" i późniejszych „polityków realnych"), gdyż miast sprzyjać roztropnej „strategii kryzysowej" wyzwala to, co powinno być trzymane w ryzach, tzn. rodzi pokusę wykorzystania nowych możliwości technicznych dla realizacji utopii wzrostu i postępu (por. s. 290, 317, 319).

Jonas trafnie rozpoznaje nie tylko niebezpieczne uroki marksistowskiej utopii (w kontekście „melioryzmu" i „progresywizmu"), ale i całkiem niechwalebne konsekwencje wcielania jej w życie (w kontekście rewolucyjnego radykalizmu). Za etyczny czy wręcz metafizyczny grzech śmiertelny realizatorów utopii uważa stosowanie strategii „wszystko albo nic", zgodnie z którą „żadna cena może nie wydać się zbyt wysoka i żadna bezwzględność zabroniona" (s. 320; por. s. 329). W dobrej wierze, ale równocześnie dziwnie bezradnie stwierdza, że nie do zniesienia byłaby myśl, iż niegdysiejsi obrońcy ofiar przemocy sami mieliby się posunąć do aroganckiej uzurpacji i narzucania przemocą swoich projektów (por. s. 328, 329). Czy jednak faktycznie taka myśl jest nie do zniesienia? Wydaje się, że Jonas nie był całkiem konsekwentny w tym odruchu moralnego oburzenia, skoro w jego książce znaleźć można twierdzenia szczególnie zdumiewające dla krytycznego obserwatora i uczestnika eksperymentu zwanego realnym socjalizmem. Cóż bowiem myśleć o nadziejach wiązanych z komunistycznym autorytaryzmem, za sprawą którego możliwe byłoby zmaksymalizowanie dyscypliny społecznej i narzucenie ludziom niepopularnych decyzji, nie napotykających żadnego jednostkowego czy grupowego oporu, a niemożliwych do przeprowadzenia na drodze procedur

demokratycznych? Albo o żądaniu utożsamienia się społeczności z rządem nawet dyktatorskim, jeżeli ten domaga się długotrwałych poświęceń? Czyż nie jest naiwne i – jeśli wolno tak rzec – nonszalanckie wyznanie, iż „trzeba mieć nadzieję, że jest to tyrania cechująca się dobrą wolą, tyrania oświecona, dysponująca właściwym rozeznaniem sytuacji" (s. 266)?

Z kolei za naigrawanie się z ludzi poddanych długotrwałej reglamentacji podstawowych dóbr lub od nich odciętych, można uznać opowieści o „duchu umiarkowania", „naturalnej wstrzemięźliwości" i „gotowości do poświęceń" w krajach realnego socjalizmu, zgodnie z twierdzeniem, iż „rysy ascetyczne są wrodzone socjalistycznej dyscyplinie jako takiej" (s. 267). Jonas przyznaje pewną socjotechniczną wartość nawet gołosłownym deklaracjom propagandowym, bowiem „socjalizm jako oficjalna wiara państwowa, nawet wadliwie praktykowana, może w dużym stopniu psychologicznie ułatwić powszechną akceptację zarządzonego regulaminu wyrzeczeń" (s. 272). Ostatecznie więc chodzi o to, że marksizm jako ideologia państwowa byłby tą techniką władzy, która wydaje się dogodniejsza dla osiągnięcia postulowanych przez Jonasa trudnych celów (aktualne ograniczenia i wyrzeczenia dla zabezpieczenia przyszłości) niż propozycje alternatywne, bardziej liczące się z poglądami i interesami obecnych pokoleń. Zasadne jednak wydaje się pytanie, czy z troski i lęku o przyszły los „najdalszych" musi wynikać tak daleko posunięta ślepota i niewrażliwość na aktualny los „najbliższych", poddanych ideologicznemu eksperymentowi. Właśnie z tego względu – i to niezależnie od tego, czy predylekcja Jonasa dla marksizmu jako potencjalnej strategii kryzysowej bierze się z pobudek moralistycznych, ze zwykłej naiwności czy z makiawelicznego wyrachowania – uważam, że byłoby lepiej, gdyby niektóre projekty ocalenia ludzkości pozostawały w głowach filozofów bądź, co najwyżej, na cierpliwym ponoć papierze.

Chcąc oddać sprawiedliwość autorowi *Zasady odpowiedzialności*, trzeba dostrzec w jego dziele również inny ton, współbrzmiący poniekąd z niedocenianą tu etyką klasyczną (zwłaszcza Arystotelesowskiej proweniencji), a ponadto – w odczuciu piszącego te słowa – szlachetniejszy, bardziej wyważony, a może nawet bardziej pragmatyczny. Otóż Jonas kwestionuje sformułowaną przez Ernsta Blocha ontologiczną doktrynę „jeszcze nie", która przekonanie o dotychczasowej mizerii i nieautentyczności kondycji ludzkiej łączy z eschatologiczną nadzieją pojawienia się prawdziwego „nowego człowieka" w społeczeństwie porewolucyjnym. Według Jonasa to nieprawda, że człowieka autentycznego dotąd jeszcze nie było, i że dopiero będzie on tym, kim może i powinien być. Przeciwnie, „człowiek autentyczny zawsze jest już obecny i był obecny w ciągu całej znanej nam historii: w swych szczytach i upadkach (w przekładzie Marka Klimowicza – głębiach), swej wielkości i nikczemności, szczęściu i udręce, sprawiedliwości i winie – jednym słowem w całej dwuznaczności, która jest nieoddzielna od jego człowieczeństwa" (s. 353). W innym miejscu Jonas trzeźwo zauważa, iż „naszym trwałym przeznaczeniem może być (...) niepewność" (s. 338). Z tej dwuznaczności natury ludzkiej i niepewności naszej kondycji wyprowadza następnie zasady etyczne o całkiem „tradycyjnym" brzmieniu: „Ostrożność jest chyba lepszą częścią odwagi, a z pewnością stanowi nakaz odpowiedzialności" (tamże). Ostrożność właśnie nakazuje dawać

pierwszeństwo ostrzeżeniu przed złem, a nie nakazowi doskonałości moralnej. Jeżeli skutkuje to pewną jednostronnością proponowanej etyki, to zawsze jeszcze można znaleźć dla niej usprawiedliwienie w tym, że – jak w zgodzie z Arystotelesem pisał Jonas – dążąc do cnoty jako „środka" pomiędzy skrajnościami nadmiaru i niedostatku, bardziej należy zwalczać te błędy, na jakie się jest bardziej podatnym i raczej przechylać się na stronę przeciwną, mniej faworyzowaną przez skłonności i okoliczności (por. s. 358). Konkluzja tekstu Jonasa, ustalająca kluczowe „przykazania" postulowanej etyki odpowiedzialności zdaje się dobrze harmonizować z Arystotelesowską etyką cnót kardynalnych: „W dobie jednostronnych nacisków i piętrzących się zagrożeń, stroną tą [ku której należy się przychylić – przyp. J.K.] jest strona umiarkowania i rozwagi – strona, której przyświecają nakazy: strzeż się! i chroń!" (tamże). Wcześniej nakazem roztropności nazwał Jonas zalecenie, by tam, gdzie w grę wchodzi przyszłe istnienie ludzkości, przyznać większą wagę zagrożeniu niż obietnicy i unikać tego, co groziłoby Apokalipsą nawet za cenę rezygnacji z szans jakiegoś ostatecznego spełnienia, obiecywanego przez utopijne soteriologie (por. s. 72). Sam zaś – jako niepoprawny adwokat „niedokończonych rewolucji" – chętnie polecałbym inną regułę roztropności, która w wersji Jonasa brzmi tak: „Zastosowanie półśrodków, nawet niedoskonałych, trzeba przedkładać nad obiecującą radykalną terapię" (s. 81).

Merytorycznie samodzielną część książki Jonasa stanowi dodatek („apendyks") *Moc i niemoc subiektywności* (w tłumaczeniu Tomasza Kowalskiego). Świadczy on o wciąż utrzymującym się zainteresowaniu sławnym problemem psychofizycznym i rozmaitymi próbami jego rozwiązania. Zapewne warto wraz z Jonasem ponownie przemyśleć klasyczne argumenty w tej sprawie („argument z niezgodności" i „argument epifenomenalistyczny" oraz stanowiska wobec nich krytyczne), ale na szczególną uwagę zdaje się zasługiwać oryginalna propozycja samego autora: „spekulatywny model", zakładający istnienie obustronnej psychofizycznej „osmozy", jednak – paradoksalnie – „z pierwszeństwem dla strony psychicznej" (s. 385). Zgodnie z tym modelem, funkcjonowanie umysłu byłoby zdeterminowane nie tyle przez przyczynowość „ilościową" czy fizyczną konieczność, ile przez trudniej uchwytne podmiotowe „prawa intencjonalności": znaczenie, rozumienie, zamiary i wartości (por. tamże). Wskazując na tę specyficzną „moc subiektywności", autor lojalnie uprzedza, że jego podejście do problemu psychofizycznego spotkało się z polemiczną reakcją prof. K. Friedrichsa, który w swojej krytyce odwołał się nawet do teorii kwantów. Dyskusja na temat możliwości zastosowania tej teorii do rozstrzygnięcia historycznego sporu, a w każdym razie do weryfikacji (bądź falsyfikacji) propozycji takiego rozstrzygnięcia, doprowadziła jednak ostatecznie tylko do „częściowego sukcesu i częściowej porażki" (s. 402), a mówiąc wprost, do tak częstego w dziejach filozofii wyznania: *ignoramus*, „a być może też *ignorabimus*" (tamże). Co nie znaczy, że nie ma nadziei na żaden postęp w tej kwestii. Wszak prognoza co do naszej przyszłej niewiedzy nie jest wcale kategoryczna.

Jan Kiełbasa

JAN KIEŁBASA, ur. 1959, dr filozofii, wykładowca w Instytucie Filozofii UJ.

POTĘGA NONSENSU

Ludwig Wittgenstein, UWAGI O RELIGII I ETYCE,
tłum. Małgorzata Kawecka, Wojciech Sady, Wiesław Wałentukiewicz,
Wydawnictwo ZNAK, Kraków 1995, ss. 211

Uwagi o religii i etyce to wybór filozoficznych zapisków Wittgensteina (*Notatniki 1914–1916* i *Uwagi różne 1914–1951*) zaczerpniętych z jego prywatnych notatników. Ich uzupełnienie stanowią teksty wykładów o wierze wygłoszonych w Cambridge w 1938 roku oraz *Wykład o etyce*, który w 1929 roku Wittgenstein przygotował dla Stowarzyszenia Heretyków.

Słowo „uwagi" oddaje chyba najlepiej charakter tego tekstu. Wittgenstein filozofuje „zwracając uwagę", czyniąc spostrzeżenia. Każdy akapit tekstu jest próbą zatrzymania wzroku na jakimś aspekcie problemu. Czasem jedna i ta sama kwestia opracowywana jest w kilku kolejnych uwagach, czasem natrafiamy na zaskakująco radykalną zmianę tematu. Jest to oczywiście sposób filozofowania znany z *Dociekań filozoficznych*, czy choćby krótkiego późnego tekstu Wittgensteina *O pewności*.

Notatki zawarte w *Uwagach* nie pochodzą jednak wyłącznie z okresu *Dociekań*. Fragmenty notatników z lat 1914–16 powstawały równolegle z tekstem *Traktatu logiczno-filozoficznego*; część z nich w nieco tylko zmienionej formie została w *Traktacie* wykorzystana. Kiedy weźmiemy to pod uwagę, zaskakuje stylistyczna jednorodność wszystkich zapisków. Czytelnik nie uprzedzony o powszechnie przyjętym podziale filozofii Wittgensteina na I i II mógłby tej różnicy nie zauważyć. Może istotnie da się dostrzec we wczesnych notatkach zanikający później bardziej apodyktyczny ton, może więcej tu twierdzeń niż pytań, ale stąd przecież pochodzi uwaga: „Zdaję sobie sprawę z tego, jak całkowicie niejasne są te wszystkie zdania" (s. 66 – wszystkie cytaty w tekście pochodzą z recenzowanej książki).

Ponieważ taki właśnie styl pisania i filozofowania cechuje Wittgensteina, nie jest sprawą łatwą ustalenie, o czym pisał, co jest tematem jego pracy. Nieco łatwiej jest oczywiście w przypadku wykładów, bo one mają swój wyraźnie ustalony temat, w zapiskach natomiast poszczególne tematy pojawiają się na krótko (dwa, trzy akapity), by po jakimś czasie znowu powrócić, często w związku z innym problemem. Takich dających się uchwycić tematów jest kilka. W pierwszej części (lata 1914–16) na plan pierwszy wyraźnie wysuwa się problem woli i jej stosunku do tego, co Wittgenstein nazywa światem. W związku z tą podstawową kwestią rozpatrywane są też: szczęście, dobro i zło, problem sensu świata i problem Boga.

W porównaniu z pierwszą częścią ton *Uwag różnych* (1914–1951) wydaje się bardziej osobisty, a zakres tematów szerszy. Wiele uwag dotyczy muzyki,

przede wszystkim niemieckich kompozytorów końca XIX wieku. Wittgenstein pisze też o literaturze, architekturze, teatrze. Pojawiają się zdania o charakterze życiowych wskazówek, czy wręcz sentencji. Szczególnie istotne są chyba te zapiski, a jest ich niemało, w których Wittgenstein analizuje swój sposób pracy. Wiele jest tu narzekań na własne ograniczenie, wiele niepewności co do wartości rezultatów – najciekawsze jest jednak to, jak dużo umie Wittgenstein powiedzieć o własnej technice pracy. Przygląda się sobie myślącemu, sobie filozofującemu.

To jednak, co w lekturze *Uwag* i wykładów najciekawsze, to fakt, że rzucają one wiele światła na te poglądy Wittgensteina, o których zazwyczaj mniej się mówi i o których mówić jest trudno. Wiadomo, zwłaszcza z końcowych uwag *Traktatu*, że Wittgenstein pojmował swoją pracę filozofa znacznie szerzej niż tylko jako pracę logika czy filozofa języka. We wszystkim, co robił, deklarował zawsze, że chciałby w jakiś sposób – milcząc lub mówiąc – dotrzeć do tego, co naprawdę istotne, a co z pewnością leży poza obszarem tradycyjnej filozofii czy nauki. Religia i etyka zgodnie z deklaracjami autora są więc stale obecne w intencji jego filozofowania, nawet wówczas, gdy milczy się o nich w tekstach. Tym ciekawsze są zatem te fragmenty jego pracy, w których decyduje się powiedzieć coś o tym, co najważniejsze. W rekonstrukcji tych poglądów najbardziej pomocne są: *Wykład o etyce* oraz *Wykłady o wierze*. Można je potraktować jako swego rodzaju klucz umożliwiający odczytanie pozostałych, często bardzo enigmatycznych uwag zawartych w książce.

Pierwszy wniosek, jaki nasuwa lektura *Wykładów o wierze*, to ten, że Wittgenstein, mówiąc o sprawach religii, nie przestaje wciąż obracać się w kręgu badań nad językiem. Jego uwagi dotyczące religijności i wiary są więc przede wszystkim uwagami o dyskursie religijnym, o możliwości rozmowy wierzącego z niewierzącym. Podobnie jest zresztą w wypadku kwestii etycznych (*Wykład o etyce* poświęcony jest w dużej mierze analizie wypowiedzi o dobru). I myślę, że to, co religijne i etyczne, jest dla Wittgensteina na tyle jednorodne, że mogę obie te kwestie traktować łącznie.

Rozpocznijmy próbę zrekonstruowania jego poglądów od pewnych ustaleń dotyczących wypowiedzi. Otóż powiada on, że zarówno wypowiedzi dotyczące tego, co prawdziwie etyczne, jak i zdania religii należą do specyficznie Wittgensteinowskiej kategorii wypowiedzi nonsensownych. Na czym polega ta specyfika? Wittgenstein w odróżnieniu od neopozytywistów nie używa słowa „nonsensowny" w zwykłym pejoratywnym sensie. Nonsensowne jest dla niego zdanie, które nic nie mówi, to znaczy niczego nie opisuje – nie dotyczy żadnego faktu. W tym specyficznym znaczeniu nonsensowne są w szczególności tautologie, które nie opisują żadnej możliwej sytuacji. Wszelkie zdania logiki są warunkiem możliwości zdań sensownych – wyznaczają niejako od zewnątrz przestrzeń komunikowania się. To stwierdzenie o wyznaczaniu z zewnątrz jest bardzo istotne, ponieważ wskazuje na fakt, że tego typu wypowiedzi nie tylko nie opisują, ale także same nie dają się opisać (a przynajmniej ich opis nie może być sensowny – słynna przedostatnia teza *Traktatu*): leżą poza przestrzenią faktów.

Wittgenstein przypisuje podobną rolę wypowiedziom etycznym. „Etyka nie traktuje o świecie. Etyka musi być warunkiem świata, podobnie jak logika"

(s. 63). Oznacza to w pierwszym rzędzie, że wypowiedzi etyczne czy religijne nie są nigdy wypowiedziami o faktach, nie opisują żadnej, w szczególności ponadzmysłowej rzeczywistości. Krocząc dalej śladem analogii pomiędzy etyką a logiką, trzeba powiedzieć, że zdania etyki należą do rzędu tych, o których nic (sensownie) powiedzieć nie można, które jednak można w pewien sposób pokazać. Znaczenie zdań logicznych możemy zrozumieć wówczas, gdy obserwujemy działanie języka. Język w działaniu ujawnia niejako swoją strukturę, podobnie jak otwierające się drzwi ujawniają mechanizm zawiasów.

Również znaczenie wypowiedzi religijnych możemy odczytać obserwując, jak „pracują". Dlatego Wittgenstein tak wielką wagę przywiązuje do konsekwencji związanych z akceptacją pewnych twierdzeń religijnych. „Ale ma on coś, co nazwać by można niewzruszoną wiarą. Ujawni się ona nie w rozumowaniu lub przez odwoływanie się do zwykłych racji na rzecz wiary, ale raczej przez to, iż kieruje całym jego życiem" (s. 87).

Odnajdujemy tu oczywiście koncepcję z okresu *Dociekań* – myśl o tym, że podstawowym wyznacznikiem sensowności wypowiedzi jest użycie, myśl o działaniu językiem. Jednak Wittgenstein nie pozbył się przecież całkowicie poglądu, że język opisuje świat. Niewątpliwie w każdym języku istnieją zdania służące opisowi rzeczywistości, natomiast to, w jaki sposób świat zostanie opisany, zależy od tego, co Wittgenstein dość nieprecyzyjnie określa jako gramatykę języka. Od pewnych szkieletowych wypowiedzi (Wittgenstein w *O pewności* nazywa je korytem rzeki), które pozostają niewrażliwe na kwestionowanie, których nie można sensownie podważyć. Tak więc w każdym języku mamy swego rodzaju składniki regulatywne, które umożliwiają stosowanie danej „gry językowej", a jednocześnie determinują jej ograniczenia, określają, w jakim aspekcie język może opisywać świat. Zdania religii i etyki są takimi zdaniami gramatycznymi, z tym tylko, że nie wyznaczają gramatyki żadnego opisu. Jeśli działają regulatywnie, to regulują nie tyle nasze zachowania językowe, ile naszą życiową postawę, nasze postępowanie.

Wittgensteinowi szczególnie zależy na uchwyceniu różnicy pomiędzy językiem nauki, którego funkcją jest przede wszystkim opis świata, a językiem wiary. Istnieje tu bowiem niebezpieczeństwo fałszywych analogii. Język religii i etyki wydaje się opisywać. Mówimy na przykład o przymiotach Boga, Jego mądrości czy wszechmocy tak, jakbyśmy porównywali je do znanych nam z życia analogicznych cech ludzkich, jednakże zaznaczając ich boskość niweczymy wszelką możliwość porównania. Zmuszeni jesteśmy powiedzieć: myśl o tym jak o mądrości, ale w rzeczywistości jest to coś zupełnie innego. Krótko mówiąc – naprawdę nie opisujemy tu niczego. Znaczenie tych wypowiedzi polega na tym, że wymuszają one na nas pewnego rodzaju zachowania. „Przychodzi mi na myśl, że wiara religijna może być jedynie czymś w rodzaju gorliwego zdecydowania się na układ odniesienia. (...) Byłoby to tak, jakby ktoś z jednej strony pozwolił mi ujrzeć beznadziejność mojego położenia, a z drugiej przedstawił środki ratunkowe" (s. 180).

Wittgenstein przestrzega jednak przed traktowaniem owego „układu odniesienia" jako wyjaśnienia na głębszym poziomie. Mamy czasem pokusę, by ujmować wypowiedzi religijne i etyczne jako głębsze wyjaśnienie zagadki

świata kryjącej się za jego naukowym opisem. Wittgenstein wyraźnie podkreśla, że religia i etyka leżą całkowicie poza obrębem opisującego fakty rozumowego poznania. To ostatnie nie może zostać pogłębione czy usensownione przez jakiekolwiek odniesienia religijno–etyczne. „Czujemy, że gdyby nawet rozwiązano wszelkie możliwe zagadnienia naukowe, to nasz problem nie zostałby jeszcze tknięty" (s. 59). Religia leży poza obszarem rozumności. Wittgenstein znajduje się w rzędzie tych, którzy skłonni są całkiem serio potraktować pojęcie „szaleństwa wiary".

Jeszcze jedna kwestia pozostaje otwarta w związku z religijnymi i etycznymi poglądami Wittgensteina. Jest to mianowicie kwestia jego mistycyzmu. Często można się spotkać z określeniem „mistyczne partie *Traktatu*". Wojciech Sady we wprowadzeniu do *Uwag* pisze wprost o zbieżności pomiędzy myślą Wittgensteina a pewnymi mistycznymi koncepcjami buddyjskimi. Oczywiście do takiego postawienia sprawy prowokują liczne uwagi na temat niewyrażalności tego, co religijne, wszystkie te miejsca, w których Wittgenstein sugeruje, iż można to jedynie w pewien sposób zobaczyć. Czy jednak rzeczywiście można nazwać Wittgensteina mistykiem? Istotnie twierdzi on, że nasze wypowiedzi religijne i etyczne nie opisują żadnej ponadzmysłowej rzeczywistości, nie utrzymuje jednak, że istnieje jakaś ponadzmysłowa, nieopisywalna rzeczywistość.

Najwięcej na ten temat mówi Wittgenstein we wczesnych notatkach. Pojawiają się tam pojęcia Boga, dobra i zła oraz kluczowe, jak się wydaje, pojęcie wolnej woli. Tam, gdzie Wittgenstein mimo wszystko decyduje się mówić o Bogu, mówi jednocześnie o świecie. Wypowiada też twierdzenie, że etyczny punkt widzenia jest tożsamy z patrzeniem na świat z zewnątrz. (W *Wykładzie o etyce* „etycznym" nazwie Wittgenstein stan zdziwienia istnieniem świata jako całości). Tym, co w pewien sposób uruchamia taką możliwość patrzenia na świat, jest świadomość obecności granicy tego świata – podmiotu. Podmiot jest obdarzony wolą. Wola nie należy do świata faktów. Jednocześnie zaś podmiot obdarzony wolą i wkraczający w świat faktów z zewnątrz (tak jak oko pozostaje na zewnątrz pola widzenia) odczuwa, że jego wola jest od czegoś zależna. Zależna od tego, jak się rzeczy mają – to zaś, jak się rzeczy mają, jest Bogiem. Bóg jest więc tożsamy ze światem, jest światem oglądanym z zewnątrz, postrzeganym jako coś, od czego uniezależnić się można jedynie na sposób stoicki, próbując uzyskać z tym Czymś harmonię.

Etyczno–religijne myślenie Wittgensteina jednakże nigdy nie domaga się zniesienia podmiotu i roztopienia go w tym, co Boskie. Nie domaga się tak charakterystycznego dla mistyków zamilknięcia, które pozwala przemówić Bogu. Religijność dla Wittgensteina to raczej możliwość specjalnego kontaktu ze światem jako Bogiem, zdolność odczuwania świata jako cudu, zdolność, która jest swego rodzaju ćwiczeniem duchowym i w żaden sposób nie przesądza o pośmiertnych losach ćwiczącego.

Maria Mach

MARIA MACH, doktorantka Instytutu Filozofii UJ.

Interpretacyjne rECOlekcje

U. Eco, R. Rorty, J. Culler, Ch. Brooke-Rose,
INTERPRETACJA I NADINTERPRETACJA,
red. S. Collini, przeł. T. Bieroń, Wydawnictwo Znak, Kraków 1996

1. W jednym z wywiadów („Diacritics" 17, 1/1987) Umberto Eco tak określał swoją strategię pedagogiczną: „Wiesz, że musisz sprawić, by studenci pokochali cię w ciągu pierwszych trzech minut zajęć. Jeśli w tym czasie i miejscu ich nie pokonasz, jeśli studenci nie odczują, że ty także ich pokochałeś, wszystko przepadło. Równie dobrze mógłbyś pójść do domu." Jeśli z kolei „wygrasz bitwę w ciągu tych trzech pierwszych minut, nie ma się o co martwić". Wówczas zrealizować można podstawowy cel pedagogiczny: „Wchodzisz do sali, chcąc zmienić poglądy innych, zamierzasz zniszczyć ich przekonania i zaoferować inną perspektywę." Eco jak mówi, tak pisze. Retoryka jego tekstów nieodmiennie zmierza ku jednemu: wygrać bitwę z czytelnikiem, wciągając go uprzednio w przemyślnie skonstruowaną pułapkę oczarowania. Jak wiadomo, autor *Semiologii życia codziennego* jest mistrzem „manipulacji dyskursywnej" (*LI* 135)*. Przede wszystkim jako analityk cudzych przekazów kulturowych oraz konstruktor wielopoziomowych i wielowykładalnych fabuł („historii palimpsestowych" wedle określenia Christine Brooke-Rose, *IN* 122n). Po uważnej lekturze okazuje się jednak, że niewolne od manipulacji są także jego teksty poświęcone literaturze. W (skądinąd niezmiernie interesującym) eseju poświęconym listowi Pliniusza Młodszego do Tacyta Eco stosuje metaforę znanej wszystkim bywalcom jarmarków gry w trzy karty. Rozdający, jak wiadomo, tak szybko przesuwa (lub przekłada) po stole karty, że obserwującemu trudno się zorientować, jaki jest ich prawdziwy układ. Podobnie Eco: tak szybko i z wdziękiem przekłada kolejne elementy swojej teoretycznoliterackiej układanki, że trudno się w tym zawirowaniu połapać. Tym razem jednak postanowiłem autora *Fakes and Forgeries* złapać za rękę.

2. We wstępie do *Lector in fabula*, układanym w lipcu 1978 roku, Eco pisał: „Przypatrując się teraz z dystansu pracy dokonanej w latach, które nastąpiły po *Dziele otwartym* (...), uświadamiam sobie, że problem interpretacji, jej swobód i aberracji, był zawsze obecny w tym, co mówiłem" (*LIF* 9–10). To prawda. Całe dzieło teoretyczne Eco określić można jako uparte budowanie od podstaw konstrukcji, która umożliwi sformułowanie dwóch podstawowych tez: że czytelnik (czy szerzej – odbiorca) tekstu odgrywa kluczową rolę w tworzeniu sensu

* Używam następujących skrótów tytułów książek Eco: *IN – Interpretacja i nadinterpretacja*; *LI – The Limits of Interpretation*, Bloomington 1990; *LIF – Lector in fabula. Współdziałanie w interpretacji tekstów narracyjnych*, przeł. P. Salwa, Warszawa 1994.

danego tekstu, nie mogąc jednak – to teza druga – żądać dla siebie absolutnych (a tym samym i dowolnych) praw. Innymi słowy, czytelnik posiada pewną władzę nad tekstem, bo bez niego tekst pozostałby niespełniony, z drugiej jednak strony owa władza nie może być nieograniczona, co oznacza, że w interpretacji nie wszystko wolno. Dla polskiego (i niemieckiego) czytelnika brzmi to swojsko, to samo bowiem twierdził już pół wieku temu Ingarden, na którego zresztą Eco się powołuje. Nie chodzi jednak o to, by pokazywać wtórność myślenia włoskiego semiologa (tym bardziej, że obydwaj rozpoczynają od całkiem innych punktów wyjścia). Chodzi natomiast o to, że Eco tworzy swoją koncepcję, scala ją, opatruje coraz to wymyślniejszymi argumentami, konfrontując ją nieustannie z jasno określonym przeciwnikiem, którym jest dla niego – najogólniej mówiąc – poststrukturalizm, kryjący w swej nazwie tak rozmaite zjawiska, jak na przykład dekonstrukcjonizm i pragmatyzm. Gdybyż chodziło tylko o spór! Nietrudno spostrzec, że Eco – być może ostatni wielki muszkieter strukturalizmu – mistyfikując swojego antagonistę, w taki sposób konstruuje jego wizerunek, by swoje własne tezy przedstawić jako konieczną obronę przed absurdalnymi roszczeniami „paranoików" (*IN* 48). Jak można się spodziewać, publiczność jeszcze raz stanie po stronie zdrowego rozsądku, rozumu i zagrożonych wartości. Tym razem jednak na podstawie fałszywych przesłanek, albowiem takiego przeciwnika, z jakim walczy Eco, po prostu nie ma.

3. O co chodzi autorowi *Interpretacji i nadinterpretacji*? Przede wszystkim o trzy rzeczy. Po pierwsze, o czym już była mowa, o to, że interpretatorowi nie wszystko wolno. Po drugie, że interpretacja nie jest postępowaniem hermetycznym a interpretator kimś wtajemniczonym, kto poznawszy tajemnicę, wywyższa się ponad tłum profanów. I po trzecie, że konieczny jest metajęzyk, za pomocą którego (z pozycji którego) można dokonać trafnej oceny konkurujących ze sobą interpretacji i wskazać, które interpretacje są złe. Prześledźmy pokrótce to rozumowanie.

Punkt wyjścia jest jasny, choć nieco nieświeży: należy przekroczyć klasyczną opozycję (którą Eco nazywa „epistemologicznym fanatyzmem", *LI* 24), w ramach której sens tekstu zależy albo wyłącznie od intencji autora (co dla Eco stanowi odpowiednik „metafizycznego realizmu"), albo wyłącznie od czytelnika (co Eco nazywa „hermetyczną semiozą"). Jaki jest punkt dojścia? Dialektyka „między otwartością i formą, inicjatywą ze strony interpretatora i parciem kontekstu" (*LI* 21), „dialektyczny związek pomiędzy *intentio operis* i *intentio lectoris*" (*IN* 63). *Intentio operis*, czyli zamiar dzieła to kategoria wprowadzona przez Eco na określenie tej sfery oporu tekstu przed zawłaszczeniem ze strony interpretatora, która nie wyłania się z czeluści autorskiej świadomości, lecz kryje się w samym tekście, wobec czego może być – i powinna – przez interpretatora ujawniona. *Intentio operis* jest więc zobiektywizowanym reprezentantem intencji autora w tekście, podobnie jak Czytelnik Modelowy, którego wprowadza na scenę Eco, jest pozbawionym czystej subiektywności i dowolności przedstawicielem czytelnika. Ostatecznie akt interpretacji nie jest więc – jak dobrodusznie myślano dawniej – spotkaniem dwóch

świadomości, lecz dialektyczną konfrontacją Intencji Dzieła z Czytelnikiem Modelowym. Tekst w takim ujęciu nie może być śladem ekspresji, zapisem jednostkowego doświadczenia lub wyzwaniem rzuconym Innemu, lecz „mechanizmem, który ma za zadanie wytworzyć swego modelowego czytelnika" (*IN* 63, *LI* 148). Innymi – i o wiele brzydszymi – słowy, „tekst jest tworem syntaktyczno–semantyczno–pragmatycznym; przewidywana interpretacja stanowi część jego planu generatywnego" (*LIF* 97). Jeśli więc tekst jest urządzeniem do produkcji własnej wykładni, a jego intencja „nie przejawia się na jego powierzchni" (*IN* 63), to interpretacja musi być wypowiadaniem niewypowiedzianego. Nie takim jednak, o jakim myślał Heidegger, gdy pisał w książce o Kancie, że aby „dotrzeć do tego, co nie wypowiedziane", „każda interpretacja musi z konieczności stosować przemoc"[1]. Ten typ myślenia o nie wypowiedzianym Eco umieściłby oczywiście po stronie nadchodzącego z niebezpiecznej wobec tekstu zewnętrzności „gwałtu" (*LIF* 83). Nie wypowiedziane bowiem to dlań „to, co nie pojawiło się na powierzchni, na poziomie wyrażania" (*LIF* 73), czego brak „w manifestacji linearnej tekstu" (*LIF* 103), a co musi zostać przez czytelnika „zaktualizowane na poziomie aktualizacji treści" (*LIF* 73). Czym jest więc intencja tekstu? Zdolnością tekstu do wytwarzania swego Modelowego Czytelnika. Kim jest Modelowy Czytelnik? Tym, kto wypełnia plan tekstu, ujawniając i doprowadzając do spełnienia to, co nie pojawia się na jego powierzchni, a co z ukrycia steruje przebiegiem lektury. W takim ujęciu interpretacja nie jest tym, co przychodzi z zewnątrz, co narzucone zostaje tekstowi gwałtem przez samowolę interpretatora, lecz tym, co zostało zaprogramowane przez sam tekst i co wymaga określanej przez sam tekst kompetencji. Czytelników Modelowych jest bowiem dwóch: Czytelnik Naiwny, który stara się zrozumieć co dany tekst z n a c z y (o czym jest) i wpada w sidła zastawione przez teksty wyrafinowane konstrukcyjnie, i Czytelnik Krytyczny, który powinien zrozumieć, jak ów tekst (ale także Czytelnik Naiwny) został zrobiony i nie daje się wciągnąć w pułapki zastawione przez dzieło. Co to jednak znaczy dla Eco, „jak tekst został zrobiony"? Ni mniej, ni więcej niż to, w jaki sposób dany tekst jest przejawem ukrytych kodów i konwencji. Dlatego właśnie interpretacja nie jest poszukiwaniem „jednego sekretnego znaczenia" (*LI* 56), lecz „semantyczną aktualizacją tego, co tekst jako strategia chce powiedzieć wykorzystując współdziałanie swego Czytelnika Modelowego" (*LIF* 262). W tym miejscu zamyka się dialektyczne koło przebiegające od tekstu (*intentio operis*) do czytelnika (*intentio lectoris*) i z powrotem. Kto po Heglu mówi: dialektyka, mówi też (choć nieco ciszej): ostateczna instancja, na poziomie której zniesieniu ulegają wszelkie napięcia i przeciwności. Ową ostateczną instancją jest dla Eco Superczytelnik (mieszkający na III piętrze Instytucji Lektury, nad wymienionymi wyżej Czytelnikami Modelowymi), w świadomości którego znika jakiekolwiek napięcie między tekstem i czytelnikiem, a dystans między dwoma nieprzystawalnymi do siebie językami redukuje się do zera. O co tu chodzi? O to, że tak naprawdę, autora *Dzieła otwartego* (jak zresztą każdego strukturalistę) n i e i n t e r e s u j e i n t e r p r e t a c j a, l e c z r o z u m i e n i e t e k s t u. A ściślej: komunikacyjne warunki,

[1] M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, przeł. B. Baran, Warszawa 1989, s. 226.

jakie muszą zostać spełnione, by – jak to mówią pragmalingwiści – „fortunnie zdekodować komunikat językowy". I dlatego wszelkie sposoby lektury, które omijają ten poziom lub się nad nim nadbudowują, wszelkie odstępstwa od kulturowo usankcjonowanych norm i reguł odbioru Eco skłonny jest nazwać u ż y c i e m tekstu, które zawsze jest dlań n a d użyciem.

Równie dobre jest jednak także inne założenie. Zgodnie z nim interpretacja możliwa jest tylko wówczas, gdy między tekstem i czytelnikiem rozpościera się nieredukowalny dystans, wynikający z nieprzywiedlności języka tekstu i języka interpretacji. Eco pisze tak: „Jeśli jest coś do zinterpretowania, interpretacja powinna mówić o czymś, co musi być gdzieś znalezione i w jakimś sensie uszanowane" (*IN* 44). Co to jednak znaczy, że „coś jest do zinterpretowania"? Nie tylko to, że odczuwamy pewien brak, który trzeba przezwyciężyć, lukę, którą trzeba zapełnić, niepokój, który trzeba wyrugować, że trzeba przejść od zupełnej niewiedzy do wiedzy kompletnej. Także bowiem to, że tekst nie tylko jest – jak utrzymuje Eco – „sposobem redukowania świata do poręcznego formatu" (*LI* 21), przedmiotem, którego wartość mierzy się poziomem oswajalności, lecz także takim sposobem istnienia świata, który w żaden sposób zredukować się nie da i którego oswojenie więcej przynosi szkód niż pożytku. Innymi słowy: w świetle tego, co napisałem, niebezzasadne wydaje się twierdzenie, że w semiologii Umberto Eco nie ma miejsca na interpretację, jeśli oczywiście zgodzimy się co do tego, że interpretacja (a więc zdarzenie) nie jest możliwa tam, gdzie wszystko jest już z góry ustalone, konieczna zaś tam, gdzie otwiera się horyzont niepewności. Eco lubi powtarzać następujące zdanie: „w świecie zdominowanym przez Czytelników–Nadludzi (*Übermensch–Readers*)", starajmy się być „godnymi Sługami Semiozy" (*LI* 7; *NI* 44). Kim w takim razie jest Superczytelnik? Panem czy Sługą? Najlepiej widać to po spisie jego lektur. Jedynym arcydziełem tam obecnym, tekstem, któremu Eco poświęca osobno uwagę (w eseju *Joyce, Semiosis, and Semiotics*, w: *LI* 137–151) i do którego aluzje umieszcza w wielu miejscach, jest oczywiście *Finnegans Wake*. Dlaczego? Nie dlatego rzecz jasna, że jest to dzieło nieinterpretowalne, lecz dlatego, że najpełniej realizuje Ecowski model tekstu: superkomputera programującego wszystkie możliwe reakcje czytelnika, Tekstu Idealnego, przeznaczonego nie tylko – jak chciał Joyce – dla czytelnika cierpiącego na chroniczną bezsenność, lecz dla Superczytelnika, wyzwolonego z ograniczonego horyzontu własnej skończoności i obdarzonego absolutną kompetencją. Czy ktoś taki może być Sługą?

4. „Nie sposób – pisze Eco – orzec, która interpretacja tekstu jest najlepsza, można natomiast powiedzieć, która z nich jest zła" (*LI* 148). Dlaczego „zła" (*wrong*), a nie „fałszywa" (*false*)? Oczywiście dlatego, że wybór tego drugiego określenia odwoływałby się do klasycznej koncepcji prawdy, czego Eco, odrzucając „metafizyczny realizm", chciałby za wszelką cenę uniknąć. Co jednak mu pozostaje, gdy jednocześnie – spierając się z Rortym – broni się przed koncepcją pragmatyczną? Oczywiście koherencja i dlatego jedynym sposobem na weryfikację interpretacji jest „sprawdzenie jej z tekstem jako spójną całością" (*LI* 148–149). Oznacza to, że daną interpretację można

zaakceptować o tyle, o ile nie stoi ona w sprzeczności z innym fragmentem tekstu, i odrzucić, gdy ów fragment się temu stanowczo sprzeciwia. Owa „wewnętrzna spójność tekstu" sprawować ma, według Eco, kontrolę nad niekontrolowanymi skądinąd zakusami interpretacyjnych paranoików. Jeśli miałoby tu chodzić wyłącznie o odrzucenie błędnych odczytań na podstawie nie dość dokładnej czy całkiem arbitralnej lektury, to nikt przy zdrowych zmysłach nie mógłby się pod tym twierdzeniem nie podpisać (w pewnym miejscu sam Eco cytuje jednego z najbardziej znanych dekonstrukcjonistów, Hillisa Millera: „lektura dekonstrukcyjna nie jest samowolnym, subiektywnym narzucaniem tekstowi jakiejś teorii, lecz jest uwarunkowana przez same teksty" oraz: „nieprawdą jest, że (...) wszystkie odczytania są równie uzasadnione. Niektóre odczytanie są z pewnością mylne", *LI*, 60). O cóż więc chodzi? Jak zwykle o pryncypia, co w tym wypadku oznacza, że koncepcja interpretacji, zmuszona zrezygnować z kryterium gwarantującego pewność a pochodzącego spoza tekstu, musi oprzeć swoją argumentację na dodatkowym z a ł o ż e n i u, tym razem dotyczącym samego tekstu. Takim mianowicie, że 1) teksty posiadają pewną naturę, istotę, *eidos* itd. i że 2) jest nim właśnie spójność. Nie oznacza to, iż założenie Eco jest fałszywe (że, jak twierdzi Rorty teksty nie mają żadnej istoty, podobnie jak kwarki, oprogramowanie komputerowe czy *Wojna i pokój*), oznacza natomiast, że jest t y l k o z a ł o ż e n i e m, którego historia jest nie tak znów dawna. Mówiąc, że tekst jako „system wewnętrznych relacji" (*LI* 148) może stanowić kryterium prawdziwości interpretacji, założyć musimy – za klasycystami i ich późnymi wnukami strukturalistami – że teksty definiują się przez spójność (= wewnętrzną relacyjność), co oznacza, że teksty niespójne *ex definitione* nie są tekstami, a interpretacja, która starałaby się dowieść niespójności tekstu (czy jak w przypadku dekonstrukcjonizmu: nierozstrzygalnych napięć językowych) przestawałaby być interpretacją i wyrodniałaby w czyste (nad)użycie. Podobnie w innym przypadku, gdy Eco – tym razem za romantykami – mówi o organiczności tekstu. Tekst jest organizmem (*LI* 148) i to właśnie tłumaczy fakt, że interpretacja jest jedynie uważnym i kompetentnym towarzyszeniem rozwojowi tego, co w zarodku kryje się w samym tekście. Proponując kryterium wewnętrznej koherencji tekstu jako kryterium weryfikacji interpretacji, Eco nie odwołuje się do niego dlatego, że adekwatniej odpowiada ono rzeczywistości, ale dlatego, że tylko wówczas zachowuje szansę uspójnienia własnego systemu. A to w konsekwencji oznacza, że spór między nim i – powiedzmy – Rortym nie polega na tym, że któryś z nich ma więcej racji (bo jego teoria lepiej odpowiada rzeczywistości), ale że zderzają się dwie teorie, z których każda tak dobiera sobie podstawowe założenia, by w y g o d n i e j jej było sformułować podstawowe tezy. Tak więc teza: trafność interpretacji zależy od jej zgodności z tekstem zostaje przeformułowana na: trafność interpretacji zależy od jej niesprzeczności z całością tekstu. Ta z kolei sensowna jest o tyle, o ile założymy, że do istoty tekstu należy jego spójność i kompletność. Z tego zaś wynika, że interpretacja albo jest całościowa (bo pokrywa sobą cały tekst), albo nie ma jej wcale. Tak więc, co pozostaje? Konieczność p r z e k o n a n i a czytelnika o swojej wyższości nad przeciwnikiem. A w tej dziedzinie Eco nie ma litości. I gra niezbyt czysto.

5. Najlepiej widać to wówczas, gdy kwestią sporną jest metajęzyk.

Możliwość porównywania ze sobą interpretacji i jednoznacznego orzekania o ich błędności łączy się oczywiście z koniecznością wyjścia poza wszelkie interpretacje i zajmowania dogodnej, zewnętrznej wobec nich pozycji. A także: użycia metajęzyka, za pomocą którego nie tylko uda nam się oddzielić interpretacyjne ziarno od plew, ale też – lub przede wszystkim – skonstruować płaszczyznę weryfikacji danego odczytania. W tym momencie Eco pisze tak: „Rozumiem, że z punktu widzenia radykalnego dekonstrukcjonizmu założenie takie może wyglądać nieprzyjemnie neopozytywistyczne, a samo pojęcie dekonstrukcji podważa samą możliwość metajęzyka. Metajęzyk nie musi się jednak różnić (ani posiadać większej władzy) od języka potocznego" (*LI* 60).

Chcąc zniwelować różnicę między językiem przedmiotowym i metajęzykiem, a w efekcie obronić metajęzyk przed krytyką, Eco odwołuje się do Peirce'owskiej teorii interpretacji, której pierwsze założenie brzmi: każde wyrażenie musi być zinterpretowane przez inne wyrażenie sformułowane w tym samym języku, będące tamtego interpretantem. Gdy więc na przykład mówimy: termin „interpretacja" oznacza ujawnianie kodu danego tekstu, to interpretujemy jedno wyrażenie przez drugie używając t e g o s a m e g o języka. Oczywiście jest to racja, jednak w odniesieniu do interpretacji literatury racja o ograniczonym zasięgu. Krytykując krytykę metajęzyka (która nic głosi nic innego ponad przekonanie o nieprzystawalności języka literatury i języka ją opisującego) Eco robi to, co zawsze: tak szybko przechodzi od argumentacji dotyczącej literatury do argumentacji dotyczącej świata i języka potocznego, że ostatecznie nie tylko zamazana zostaje różnica między tekstami literackimi i repliką w ulicznym dialogu, *W poszukiwaniu straconego czasu* i serialem telewizyjnym, światem fikcji i konferencją prasową Ronalda Reagana (co jest wytłumaczalne w perspektywie semiologii jako nauki o wszelkiego typu komunikatach, nie tylko literackich), ale wręcz wszystkie argumenty przeciwko interpretacyjnej dowolności zostają zaczerpnięte ze sfery codziennej, potocznej komunikacji. „Pozwolę sobie na chwilę zamazać różnicę między tekstami literackimi i tekstami potocznymi" (*IN* 27), pisze na początku swych wykładów Eco i problem polega na tym, że chwila ta nigdy się nie kończy. Oczywiste jest, że chcąc porozumieć się z innymi, muszę założyć istnienie wielu ograniczeń uniemożliwiających błędne rozumienie mojej wypowiedzi: wiedzy odbiorcy, istnienia kontekstu rozmowy, możliwych zakłóceń, zamiaru komunikowania czegoś i zamiaru tego czegoś zrozumienia w sensie dosłownym itp. Równie jednak oczywiste jest to, że literatura rodzi się z zaprzeczenia norm językowej komunikacji i nie jest jednym z wielu komunikatów w powodzi emitowanych wypowiedzi, lecz komunikatem szczególnym, niesprowadzalnym do prostego schematu czyjejś wypowiedzi do kogoś skierowanej. Wypowiedzi, której reguły użycia można ujawnić, posługując się modelem wypracowanym w warsztacie semiologii życia codziennego. I tak, broniąc sensu dosłownego, Eco powołuje się na żart Reagana podczas próby mikrofonu („Za kilka minut nacisnę czerwony guzik i zacznę bombardowanie Związku Sowieckiego", *LI* 53–54), przypadek Kuby Rozpruwacza (którego zachowania nie powinno się tłumaczyć za pomocą słów Ewangelisty, *IN* 26), anegdotę XVII-wiecznego pisarza doty-

czącą zachowania Niewolnika–kuriera przenoszącego przesyłkę (*IN* 41–44, *LI* 1–7) itd. Zostańmy na chwilę przy tej ostatniej. Eco pisze: „Z pewnością zachodzi różnica między omawianiem listu, o którym wspominał Wilkins, i omawianiem *Finnegans Wake*. *Finnegans Wake* może wzbudzić w nas wątpliwości, czy podany przez Wilkinsa przykład rzeczywiście jest aż tak zdroworozsądkowy. Nie możemy jednak lekceważyć punktu widzenia niewolnika..." (*IN* 44). Ależ nie chodzi o to, by go lekceważyć, lecz o to, by widzieć, gdzie jest jego miejsce. Oznacza to, że: 1) interpretacja literatury bardzo często niewiele ma wspólnego ze zdrowym rozsądkiem oraz 2) istnieją teksty, w obliczu których interpretacja semiologiczna musi skapitulować, albowiem między ich językiem i językiem potocznym rozpościera się przepaść nie do przekroczenia. O tym właśnie milczy Eco i powiada tak: wiem, że istnieją teksty sprawiające kłopot mojej teorii (wiadomo, że Eco nie przepada za poezją i najchętniej analizowałby Dumasa), pozwólcie jednak, że na chwilę nie będę pamiętał o ich istnieniu, posługując się wyłącznie przykładami doskonale ilustrującymi moje tezy. „Postępowanie dowodowe" (*IN* 49), o którym pisze Eco, ma więc znaczenie czysto pragmatyczne: udowadniam to tylko, co korzystne dla mojej teorii i o czym mogę skutecznie przekonać czytelnika. Czasami jednak skuteczność bywa ograniczona.

6. I wreszcie kwestia ostatnia. Jeden z najciekawszych wątków rozważań Eco o interpretacji stanowi wywód na temat hermetyzmu dzisiejszych teorii interpretacji. Rzecz polega na tym, iż znakomity historyk średniowiecznej i renesansowej semiotyki (na tym polu jest zaiste nieprześcigniony) dostrzega w wielu współczesnych metodach czytania kilka fundamentalnych cech, których rodowodu szukać należy w renesansowym hermetyzmie, a szerzej: w myśli gnostyckiej. Najogólniej mówiąc, chodzi o trwałe oddzielenie powierzchni tekstu od jego głębi, w której ukryte jest sekretne znaczenie, wiarę w możliwość dotarcia do owego niejawnego matecznika, daną jedynie nielicznym wtajemniczonym, którzy zmuszeni są zresztą do zachowania milczenia, albowiem ezoteryczna tajemnica jest nieprzekazywalna. W przeciwieństwie do takiej „paranoicznej" wiary „zdrowa" teoria interpretacji powinna, jak należy sądzić, zakwestionować dwupłaszczyznowość tekstu, uznać, że wszystko rozgrywa się na powierzchni i że wszystko da się wysłowić. Bardzo łatwo jest ośmieszyć dziwaków tropiących nieobecne w tekście znaczenia, przesłania lub symbole i Eco – autor *Wahadła Foucaulta*, książki między innymi temu właśnie poświęconej – robi to z właściwą sobie gracją, szczególnie wówczas, gdy są to przypadki bardzo od nas odległe w czasie. Gorzej, gdy mowa jest o podstawowej tezie, na której opierają się wykłady Eco: że najnowsze radykalne teorie nadinterpretacji (czyli interpretacji całkowicie dowolnych) stanowią klasyczny przykład współczesnego hermetyzmu lub – mówiąc ściślej – „hermetycznej semiozy". Nie wdając się w bardziej szczegółowe rozważania powiem tylko, że argumentacja Eco chybiona jest o tyle, o ile to jego własna teoria stanowi dość szczególną wersję myślenia gnostyckiego. Główny przeciwnik Eco – dekonstrukcjonizm – nie tylko nie zakłada, że w tekście istnieje jakaś bliżej niesprecyzowana sfera głębinowa, a dotarcie do niej pozwoli nam na

uchwycenie tajemnicy, której ślady trzeba następnie zatrzeć, ale wręcz – za Nietzschem i za niektórymi wykładniami Freuda – buduje swoje postępowanie na zakwestionowaniu opozycji głębi i powierzchni, jak zresztą większości opozycji, których podtrzymywaniem trudni się Eco. Jeśli istnieje tajemnica tekstu, to nie jest ona ukryta: od tego paradoksu zaczyna się dekonstrukcja. „Intencja tekstu", powiada z kolei Eco, „nie przejawia się na jego powierzchni" (*IN* 63). Interpretator, jak pisałem, nie jest czytelnikiem naiwnym, lecz superkompetentnym odbiorcą, którego ostatecznym przeznaczeniem nie jest już nawet rola Czytelnika Modelowego, zajmującego się odsłanianiem struktur głębokich danego tekstu, lecz instancji jeszcze wyższej, która potrafi opisać jego zachowanie. Oczywiście istnieje zasadnicza różnica między herme(neu)tyką a semiologią i polega ona na tym, co zostaje odsłaniane: w pierwszym wypadku jest to tajemne przesłanie, w drugim tajemny kod. Mechanizm pozostaje taki sam: jest nim aktualizacja planu zamierzonego przez sam tekst, niezależnie od tego, czy będzie to Plan Boski, czy plan generowania znaczeń.

7. W *The Limits of Interpretation* Eco pisze: „obrona interpretacji przeciwko dowolnemu użyciu tekstu nie oznacza, że tekstów nie można nigdy użyć. Używamy tekstów codziennie i musimy to robić z wielu istotnych powodów. Chodzi jedynie o to, byśmy odróżniali użycie od interpretacji" (*LI* 62). Wydaje się, że spór między interpretacją a użyciem, tak dramatycznie stematyzowany przez Eco (po to tylko, by z wnętrza pozornie oblężonej twierdzy produkować niekoniecznie istniejące opozycje), nie jest tak radykalny, jak wygląda. Chodzi bowiem nie o spór, tylko o komplementarność dwóch modeli interpretacji. Z jednej strony – i jest to pozycja zajmowana przez Eco – mamy do czynienia z modelem e g z e g e t y c z n y m, w którym chodzi przede wszystkim o rekonstrukcję znaczenia (choć ściślej należałoby powiedzieć: warunków znaczenia, czyli kodów, a więc niejednostkowych konwencji i reguł układania wypowiedzi), z drugiej strony – i jest to na przykład stanowisko Rorty'ego, ale nie tylko – modelem t r a n s f o r m a c y j n y m, w którym nadrzędnym celem i n t e r pretatora jest – jak sama nazwa wskazuje – przeniesienie znaczenia z jednego kontekstu (kontekstu dzieła) do innego kontekstu (kontekstu czytelnika). Obie postawy są równie uprawnione, albowiem obie odnoszą się do dwóch różnych i dopełniających się wymiarów dialogu z tradycją: rekonstrukcji jej dyskursywnych mechanizmów i poszerzania jej granic. Nie jest to więc spór nie rozstrzygnięty, albowiem – jak pisał swego czasu Walter Benjamin – nie można j e d n o c z e ś n i e interpretować (wyjaśniać) i używać (rekontekstualizować). Jeśli się z tym zgodzimy, to gra w trzy karty nie będzie potrzebna.

Michał Paweł Markowski

MICHAŁ PAWEŁ MARKOWSKI, ur. 1962, dr, pracuje w Instytucie Filologii Polskiej UJ, autor dwóch książek czekających na druk: *Między filologią i filozofią. Friedricha Nietzschego teoria interpretacji* oraz *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura*.

POJĘCIE LĘKU

Søren Kierkegaard, POJĘCIE LĘKU.
Psychologicznie orientujące proste rozważanie o dogmatycznym problemie lęku pierworodnego.
Przez Vigiliusa Haufniensis,
przełożyła i posłowiem opatrzyła Alina Djakowska,
Fundacja ALETHEIA, Warszawa 1996, s. 212

„Jest u braci Grimm opowieść o młodym zuchu, który wyruszył w szeroki świat, aby nauczyć się lęku. Pozwólmy dziać się bajce, nie troszcząc się o to, jakie straszydła zuch spotka na swej drodze. Chcę natomiast powiedzieć, że każdy musi sam przeżyć tę przygodę: n a u c z y ć s i ę l ę k u." Tak zaczyna się piąty, zamykający rozdział *Pojęcia Lęku* Sørena Kierkegaarda. Jakże dziwnie i zagadkowo brzmi wezwanie autora, by uczyć się lęku. Sprzeczne jest bowiem z instynktownym pragnieniem, które każe nam lęk przezwyciężać, lęku unikać, od lęku się wyzwalać. A jednak bodaj żadne inne dzieło Kierkegaarda nie pozostawiło tak głębokich śladów w filozofii, literaturze i psychologii XX wieku.

Historia powstania tego utworu, nazywanego najtrudniejszą z prac autora *Albo–albo*, a dostępnego teraz w języku polskim w znakomitym tłumaczeniu Aliny Djakowskiej, jest dość powikłana. Pierwotnie miał się on ukazać sygnowany pseudonimem Emerentius Omphalopsychita; jak zwykle u Kierkegaarda, semantyka imienia jest ironiczną aluzją do figury i stylu narratora. Możemy się tylko domyślać, dlaczego emerytowany mnich, mistrz introspekcji i kontemplacji udał się na zasłużony spoczynek, ustępując miejsca innemu podstawionemu autorowi. Został nim Vigilius Haufniensis – bezsenny stróż, czuwający w nocy nad uśpionym miastem, wnikliwy i nieufny obserwator, a po trosze inkwizytor, ujawniający skryte tajemnice przesłuchiwanych. Wędrówka przez krainę lęku, do której zaprasza czytelnika, nie będzie podróżą łatwą i bezpieczną. Jednego zniechęci niepewność trasy, innego – dotkliwy brak komfortu, jeszcze innego – brak jakichkolwiek gwarancji, że przybędzie do celu. Lekarz nie zaleci też tej podróży czytelnikowi ze skłonnością do morskiej choroby i zawrotów głowy.

Na okładce wydania polskiego: owoc zakazany z drzewa poznania. Kuszące jabłko umieszczone jest jednak nieoczekiwanie w ciasnych murach pokoju (czy też celi klasztornej). Zdaje się pęcznieć i rosnąć, rozsadzając ściany. Za gotyckim oknem: skrawek nieba (czy też otchłani). Wielki sekret lęku, który dla Kierkegaarda jest nieuniknionym warunkiem wolności człowieka. A jednocześnie pułapką, w której ta wolność jest uwięziona. Dwuznaczność, owo ulubione

słowo Kierkegaarda, jest jednym z ważniejszych kluczy do zrozumienia tej książki. Migotliwość sensów, dwuznaczność i wieloznaczność nie tylko tworzą jej nastrój; są również jej kluczowym tematem, bo nie ma nic bardziej ambiwalentnego niż lęk, znaczenie którego rośnie, zagęszcza się i potężnieje w miarę czytania.

„Lęk daje się porównać z zawrotem głowy. Ten, kto zatopi wzrok w przepastnej głębinie, dostaje zawrotu głowy. Ale przyczyną jest w równym stopniu i oko, i otchłań, bo przecież ten ktoś mógł tam nie zaglądać." Czymże jest owa przyprawiająca o zawrót głowy przepaść? Tutaj elokwentny Vigilius staje się nader lakoniczny: „Jeżeli zapytasz, co jest przedmiotem lęku, to odpowiem tutaj, jak i wszędzie: to jest »nic«. Lęk i »nic« nieustannie ze sobą korespondują."

W interpretacjach od dawna utrwaliła się opinia, że lęk Kierkegaarda jest lękiem bezprzedmiotowym. Istotnie, w ujęciu Vigiliusa przedmiotem lęku jest „nic". W tym sensie lęk jest zasadniczo odmienny od strachu, niezależnie od tego, czy będzie to strach przed śmiercią, ludźmi, bólem, katastrofą życiową czy przed ciemnym pokojem. Przyczyną lęku nie jest realne czy wyimaginowane niebezpieczeństwo. Albowiem lęk jest gościem, który pojawia się bez uprzedzenia i bez żadnej rzeczywistej przyczyny. Czyha na swą zdobycz w samo południe słonecznego letniego dnia, gdy odpoczywamy na tarasie ogródka, leniwie przeglądając gazety. Dotykamy lęku, gdy „wszechmoc możliwości" napawa nas grozą i panicznym przerażeniem. „Dlaczego hipochondryk lęka się każdej drobnostki, a z nadejściem ważnych wydarzeń zaczyna swobodnie oddychać?", zapytuje Vigilius. „Dlatego że owa groźna rzeczywistość nie jest tak straszna jak możliwość, którą sam stworzył i zużył na to wszystkie swoje siły, zamiast użyć całej swojej siły przeciwko rzeczywistości."

Jedną z ulubionych bajek Kierkegaarda była znana z licznych interpretacji fabuła o uczniu czarnoksiężnika. Historia nieudolnego ucznia, który wykradł swojemu mistrzowi magiczną formułę. Nic dziwnego, że bajka źle się kończy, bo w nieumiejętnych rękach dyletanta magiczna moc doprowadzić mogła jedynie do zguby. Podobnie dzieje się z lękiem: może on potęgować witalne, twórcze siły człowieka, lecz jest śmiertelnie niebezpieczny dla słabych i nieumiejętnych. „Hipochondryk" jest oczywiście przykładem dyletanta, który nie zdał egzaminu z lęku. Przypomnijmy jednak ulubioną maksymę autora: *Unum noris omnes* – „znasz jednego, znasz wszystkich". W tej nauce wszyscy jesteśmy dyletantami i nie pomoże tu żadna filozofia. Cóż nam pozostaje, skoro nie chcemy wpaść w hipochondrię, a lęk tak czy inaczej zawsze nas dopadnie? Nasz wybór, mrocznie odpowiada Vigilius, przypomina sytuację pacjenta przed poważną i bolesną operacją. Operacji odwołać się nie da i nikt nie gwarantuje, że ją przeżyjemy. Możemy oczywiście zamknąć oczy, udając przed sobą, że wszystko jest w porządku. Albo też zwrócić się do chirurga, mówiąc: „Otóż, jestem gotów." Ten mrożący krew w żyłach wybór jest pozornie niewielki, a jednak nieskończenie istotny dla Kierkegaarda.

Lęk rozsadza i dezorganizuje wszystkie systemy i hierarchie. Łamie więc również system linearnego następstwa czasów. Czas lęku nazywa Kierkegaard okamgnieniem. Zawieszeniem czasu, które pojawia się, gdy już nie możemy się

cofnąć, a jeszcze nie przekroczyliśmy progu. Okamgnienie jest właśnie tym nieuchwytnym „jeszcze nie", gdy za chwilę się wszystko rozstrzygnie i to, co zostanie uczynione, już nigdy nie będzie wymazane. Bo żaden werdykt sądu przysięgłych, jak powiada Vigilius, nie może unieważnić rozstrzygnięcia jednostki w stosunku do samej siebie.

Lęk spada na nas w okamgnieniu. I tylko od nas zależy, czy nadamy mu jakieś znaczenie i rozpoznamy w nim zaszyfrowane wyzwanie, które nas bezpośrednio dotyczy. Do czego jednak wzywa i co sygnalizuje nam lęk? Dla czytelnika Kierkegaarda odpowiedź nie będzie tajemnicą: jest on wezwaniem do ryzyka wolnego wyboru samego siebie. Lecz lęk jest „chytry" i dopada człowieka w chwili największej słabości. Bardziej przewrotny niż Wielki Inkwizytor, przebieglejszy niż szpieg, bardziej przenikliwy niż agent policji. W opisach „chytrości" lęku surowy i pedantyczny zazwyczaj Vigilius nie szczędzi poetyckich metafor zaczerpniętych z instancji karnych. Albowiem, jak zapytuje w zakończeniu książki, któryż sędzia śledczy potrafi tak zbadać oskarżonego jak lęk?

Jaki jest stosunek lęku do winy? Jeżeli oskarżony oświadcza sędziemu: jestem mordercą, to jest to wypowiedź dosyć jednoznaczna. Oznacza to, że w przeszłości, pięć lat czy godzinę temu, popełnił zbrodnię. Sędzia nie uzna go nigdy za mordercę, jeżeli powie, że w pewnych chwilach zdolny byłby do zabicia człowieka. Jednakże Vigilius jest sędzią, którego zainteresuje właśnie taka odpowiedź. Ponieważ w lęku „wszystko jest równie możliwe", a zatracenie i destrukcja „mieszkają drzwi w drzwi z każdym człowiekiem". I nie mają racji bałamutni poeci, gdy opiewają „lekkość możliwości". Dlatego że „możliwość jest najcięższą ze wszystkich kategorii".

Co oznacza twierdzenie Vigiliusa, że w momencie lęku człowiek odkrywa aktualną „nicość" własnej egzystencji? Warto pamiętać, że Kierkegaardowskie „nic" nie jest ani metafizycznym niebytem, ani nicością w potocznym tego słowa znaczeniu. Jest raczej stanem przejściowym i nieokreślonym, stanem zachwiania się tożsamości i „zawrotu głowy". Bo jakże określić to przekroczenie samego siebie, w którym człowiek, uświadamiając sobie nieskończoność własnych możliwości, traci grunt pod nogami i staje się „wiązką mglistych przeczuć".

Historia świadczy o tym, że lęk jest równie nieusuwalny jak pragnienie człowieka, aby oswoić i nazwać owo „nic", które jest jego przedmiotem. Tak, lęk ma swoją historię, która jest integralną częścią omawianej książki. Antyczna Grecja podjęła pierwszą próbę oswojenia lęku. Sygnaturą lęku stał się los, a dwuznaczny język losu formułowany był przez wyrocznię. Z kolei Izrael dał narodziny zupełnie innej historycznej formie lęku, zastępując wyrocznię Prawem. Prawo mojżeszowe stało się instancją, w stosunku do której człowiek rozumiał samego siebie. Wyroki prawa były być może nie mniej dwuznaczne, albowiem różnie je interpretowano. A jednak judaizm, według autora, „przekracza światopogląd grecki". Co oznacza to wyrażenie i na czym takie „przekroczenie" polega? W koncepcji autora żydowskim odpowiednikiem losu jest wina – wina wobec Prawa. Jeżeli wyrocznia wzbudzała tylko grozę i przerażenie, to żydowski lęk wobec Prawa był bardziej ambiwalentny,

albowiem łączył w sobie bojaźń i miłość. Dlatego też judaizm „za żadną cenę nie zamieniłby go na bardziej płochą grecką ekspresję lęku: los, szczęście i nieszczęście".

Niezależnie od różnorodności kulturowych form lęku autor zdaje się wszędzie dostrzegać jedną wspólną tendencję: lęk nieodwracalnie rośnie i potężnieje w miarę duchowego rozwoju człowieka. „Gdyby człowiek był zwierzęciem lub aniołem, nie doznawałby lęku. Ponieważ jednak jest syntezą, może się bać – im głębiej lęka się, tym większym jest człowiekiem."

„W logice używa się negatywności niby sprężyny wprawiającej wszystko w ruch", zauważa z gorzką ironią Vigilius we wprowadzeniu. Nie interesuje go fantom negatywności logicznej, a rzeczywista negatywność lęku. Ruch tancerza baletu czy linoskoczka, skamieniałość postaci milcząco pogrążonej w rozpaczy, więcej mu o niej powie niż logiczny ruch pojęcia. Czwarty rozdział tej książki, traktujący o demonizmie i lęku przed możliwością dobra, ujawnia, że filozofia Kierkegaarda jest niesłychanie wrażliwa na gest, ruch i efekty sceniczne. „Nawet najstraszniejsze słowo rozbrzmiewające znad przepaści zła nie wywoła takiego efektu jak raptowność skoku, która leży w obszarze mimiki. Choćby słowo było straszne, choćby to jakiś Szekspir, Byron czy Shelley przerwał milczenie, słowo zachowa swą wyzwalającą moc, bo jeśli nawet cała rozpacz i cała groza zła skupi się w jednym słowie, nie jest ono tak okrutne jak milczenie. Raptowność może wyrażać się w mimice... Groza chwyta na widok Mefistofelesa, który wskakuje przez okno i zastyga w pozycji skoku! Dlatego w balecie *Faust* pierwsze wejście Mefistofelesa nie jest efektem teatralnym, a wielce głęboką myślą."

Pojęcie Lęku burzy całkowicie projekt egzystencji etycznej, której kontury wyłaniały się z argumentów Asesora Wilhelma w *Albo–albo*. Albowiem lęk jest mocą, która uniemożliwia istnienie w złotym środku normalności. W lęku człowiek przestaje panować nad sobą, nie jest już panem we własnym domu. A jednak właśnie w *Pojęciu Lęku* padają zagadkowe słowa o projekcie „drugiej etyki", którą Kierkegaard nazywa etyką grzechu, a więc etyką opartą na jakimś pierwotnym, nieusuwalnym konflikcie, rozdwojeniu i wewnętrznej sprzeczności natury człowieka. Na podobny trop naprowadzają antropologiczne uwagi Vigiliusa o heterogeniczności człowieka. Z niemieckiego filozofa Johanna Hamanna czerpie on wyobrażenie o naturze ludzkiej jako nader chwiejnej i niewspółmiernej syntezie, stworzonej z bardzo niejednorodnych budulców. „Ale ów lęk w świecie jest jedynym dowodem naszej heterogeniczności. Bo gdyby nam nic nie brakowało, bylibyśmy nie bardziej zaawansowani niż chłopi i filozofowie transcendentalni, którzy nic nie wiedzą o Bogu i jak szaleńcy upierają się przy drogocennej przyrodzie. I nie imałaby się nas żadna nostalgia."

Lęk, wolność i grzech. Te trzy kluczowe pojęcia traktatu Kierkegaarda okazują się równie zagadkowe i jednako wewnętrznie sprzeczne; nie dają się opisać jednym spójnym, uniwersalnym językiem. Jeżeli lęk nazywany jest nie bez racji odkryciem Kierkegaarda, to dwa ostatnie stanowią klasyczne tematy filozofii i teologii. W ujęciu Vigiliusa filozofia, etyka, psychologia i teologia zazdrośnie strzegą swej autonomii przed zaborczymi zamiarami „systemu".

Począwszy od motta traktatu nie przestaje on przypominać o wielkiej, choć zapomnianej sztuce rozróżnień. Bo czymże innym jest system, jak nie wiarą w to, że wszystko daje się przetłumaczyć na język uniwersalny? Pragnieniem, by o wszystkim można było opowiedzieć *uno tenore*, czyli jednym głosem?

„W naszych czasach doszczętnie zapomniano, że nauka na równi z poezją i sztuką zakłada jakiś nastrój, tak u nadawcy, jak u odbiorcy, że fałszywy ton może irytować nie mniej niż błędny tok myśli... A jednak każdy błąd rodzi swojego wroga. Błąd w rozumowaniu zostawia za drzwiami dialektykę. Nieobecność lub podmiana nastroju zostawia za drzwiami to, co komiczne – jako swojego wroga." Kierkegaard zawsze dążył do tego, aby mieć śmiech po swojej stronie, jako przyjaciela, a nie wroga za drzwiami. Jean Starobinski w eseju *Maski grzesznika* pisze, iż wieczne narodziny wciąż nowych pseudonimów Kierkegaarda świadczą o próbie konfrontacji ze swoim groteskowym *alter ego*.[1] Bezsenny Vigilius Haufniensis – teolog, szpieg, agent policji, inkwizytor, wielbiciel Szekspira, bywalec teatru i baletu – przemawia do nas nie *uno tenore*, a wieloma różnymi głosami. Jest jednak coś nieodparcie komicznego w metamorfozach autora, gdy z nieco przemądrzałego teologa przemienia się w błyskotliwego krytyka teatralnego, aby nagle znów wcielić się w terapeutę, autorytatywnie rozprawiającego o wychowaniu dzieci i zmysłowości kobiet. A jak skądinąd wiemy, są to tematy, w których nawet dzieła Kierkegaarda nie są wyrocznią.

W *Pojęciu Lęku* nie brak postaci i scen komicznych, bez których książka straciłaby swój nastrój, tak istotny dla Vigiliusa. Każda z nich przypomina nieco autora. Jako teolog *con amore* podobny jest do wiecznego studenta Tropa, który w każdej chwili mógł zdobyć zaświadczenie, że nieomal zdał egzamin z prawa rzymskiego. Jako demoniczny sędzia przywołuje groteskowy obraz „dziwnej zabawy" z rozdziału o demonach, w trakcie której dwoje okrytych jedną kapą udaje jednego człowieka. Wśród niezliczonych postaci przewijających się przez *Pojęcie Lęku* warto również przypomnieć roztargnionego żydowskiego antykwariusza Soldina, który w ferworze rozmowy zapalczywie zapytywał żonę: „Rebeka, czy to ja mówię?"

Jakże naiwnie brzmią dzisiaj słowa Waltera Lowrie, autora pierwszego tłumaczenia *Pojęcia Lęku* na angielski (1944), który pisał w przedmowie: „Przed nami pierwsza całkowicie poważna pseudonimowa książka Kierkegaarda. Ostrzeżenia Kierkegaarda, by odróżniać poglądy pseudonimów od jego własnych, nie mają tu żadnego znaczenia. Możemy zaufać, że każde zdanie tej książki wiernie oddaje prawdziwe poglądy Kierkegaarda."[2] Diametralnie przeciwny sąd wypowiedział niedawno angielski badacz Roger Pool, dla którego kluczowe dzieło Kierkegaarda jest farsą, napisaną, aby wydrwić „poważnego" czytelnika.[3] A więc czytelnika próbującego wydobyć na światło dzienne sens tego traktatu. Drwina zaczyna się już od tytułu, bowiem z lektury wynika, że lęk może być wszystkim, tylko nie „pojęciem". Podtytuł obiecuje nam „psycho-

[1] Jean Starobinski, *Les masques du pécheur et les pseudonymes du chrétien*, „Les Cahiers de Philosphie" 8/9, Automne 1989, s. 255–271.

[2] Søren Kierkegaard, *The Concept of Dread*, trans. Walter Lowrie, Princeton 1944, s. 1.

[3] Roger Pool, *The Indirect Communication*, University Press of Virginia, Charlotesville and London 1993, s. 83–100.

logicznie orientujące proste rozważania", wystarczy jednak spojrzeć na spis treści, aby przekonać się, że autor nie dotrzyma słowa i na próżno tu szukać prostoty: niejednego czytelnika odstraszy już ostentacyjnie „naukowa" i *quasi*–systematyczna kompozycja, złośliwa parodia systematycznych traktatów heglistów. Iluzja spójności rozwiewa się, w miarę jak zagłębiamy się w niespokojną, „tańczącą" myśl Vigiliusa, która gwałci wszelkie zasady naukowego wykładu. Według Rogera Poola autor nieustannie zmienia znaczenia pojęć, uparcie mnoży paradoksy i aporie, oksymorony i kontradykcje, jawnie zaprzecza sam sobie – a wszystko po to, aby zdezorientować czytelnika i stworzyć „aurę niepewności". Pool proponuje czytać książkę w oryginale i na głos, jak wiersz, zwracając uwagę na efekt fonctyczny, a nie sens. Dosłyszymy wówczas kuszące i natrętne „s"; syczenie węża, któremu w lęku uległa Ewa.

Farsa? Powaga? W moim przekonaniu obie propozycje są fałszywe. Niesforne *Pojęcie Lęku* nie daje się ująć w kleszcze poważnego traktatu filozoficznego czy teologicznego. Na pewno jednak nie jest ani farsą, napisaną, by wystrychnąć czytelnika na dudka, ani poematem, który trzeba czytać na głos. Nie przekonuje mnie też pogląd o „niemożliwości interpretacji", tak popularny wśród badaczy Kierkegaarda w ciągu ostatnich lat. Jak zwykle Kierkegaard wyprzedza tu swoich krytyków, zarówno gorliwie lojalnych, jak sceptycznych, poważnych, jak uśmiechniętych. Paradoksalne spotkanie śmiechu i powagi jest bowiem jednym z nieustannie powracających tematów jego twórczości.

Po stronie „powagi" pozostaną wątki filozoficzne, antropologiczne i psychologiczne, z których szczodrze czerpała myśl XX wieku. Koncepcja lęku jako nieusuwalnej podstawy jaźni człowieka. Trudny temat wolności, albowiem prawdziwe przyczyny lęku kryją się w samej konstytucji człowieka jako istoty wolnej w stosunku do samej siebie. Głęboka ambiwalencja lęku, określonego przez „antypatyczną sympatię" i „sympatyczną antypatię". Prawdą jest, że po przeczytaniu książki niemożliwe wydaje się podanie definicji lęku, prawdą jest także, że kluczowe pojęcia traktatu wciąż nabierają nowych znaczeń. Kierkegaard sam przyznaje, że na ogół niechętnie posługuje się definicjami. Jeżeli można mówić o jego „metodzie", to jest nią opis fenomenologiczny. Nie zapytuje wprost: co to jest lęk? Raczej: co lęk oznacza i jak się przejawia?

Mogłoby się wydawać, że nie ma większego przeciwieństwa niż lęk i śmiech, lęk i zabawa, lęk i taniec. Czy bawiąc się nie zapominamy o lęku? Czy nie przezwyciężamy go śmiechem? I odwrotnie: któż nie wie, jak trudno jest swobodnie poruszać się w tańcu, gdy paraliżuje nas lęk. A jednak właśnie do tego tańca zaprasza nas książka Kierkegaarda. Niezliczone figury, migające na stronach książki – przykłady graczy, z których każdy po swojemu rozgrywa partię z lękiem. I każdy przegrywa. Galeria bohaterów: Napoleon przed bitwą pod Marengo i hipochondryk, błyskotliwy Talleyrand i człowiek demoniczny, „geniusz religijny" i „geniusz bezpośredni", przestępca, którego przesłuchuje sędzia śledczy, i samotnik, który wycofał się w głąb samego siebie. Kogóż to nie zwiodła chytrość lęku? Czyżby nikt nie potrafił się zmierzyć z tym „najostrzejszym z egzaminatorów"? A jednak na ostatnich stronach pojawia się nowa, zagadkowa figura: „uczeń możliwości". Czy nie on jest tym właśnie „prawdziwym samoukiem", o którym marzy Vigilius? Samoukiem, który

nauczył się sztuki karkołomnej i prawie niemożliwej: tańca lęku. Bowiem ten, „kto prawdziwie nauczył się lękać, musi poruszać się jak w tańcu". Nawet wtedy, gdy nie odpowiada mu muzyka i wszyscy tracą głowę i odwagę. Kilka lat po wydaniu *Pojęcia Lęku* Kierkegaard zapisze w *Dzienniku*: „Latami ćwiczyłem się, nieustannie doskonaląc swój taneczny krok. I byłem tak pochłonięty tym ważnym zadaniem, że nawet nie zauważyłem, jak stopniowo stawałem się nazbyt uduchowiony w stosunku do tego świata, który spoczywa na wulgarnym rozsądku, bezczelnej prostolinijności i zwykłej podłości."

Aleksiej Fryszman

ALEKSIEJ FRYSZMAN, współpracownik wydziału slawistyki i historii religii uniwersytetu w Kopenhadze, przygotowuje pracę doktorską na temat antropologii Kierkegaarda. Autor artykułów o poetyce Kierkegaarda w pismach duńskich, rosyjskich i angielskich. Po polsku ukazał się *Dramat w teatrze Kierkegaarda* o *Powtórzeniu* w tłumaczeniu Bronisława Świderskiego („Zeszyty Literackie" 1994).

CUD BEZGRZESZNEJ ŚWIADOMOŚCI

Henryk Waniek, „OPIS PODRÓŻY MISTYCZNEJ Z OŚWIĘCIMIA DO ZGORZELCA 1257–1957,

Znak, Kraków 1996, s. 162, 1 il., seria „Esej"

„Nie ma mowy o sublimacji ludzkiego ducha, dopokąd przestrzenne ramy egzystencji nie są określone. Jak długo człowiek nie ma pojęcia, jak się nazywa i gdzie się znajduje jego »ziemia święta«, tak długo jest wrakiem ludzkim dryfującym z tragicznymi prądami. W moim przypadku »ziemię świętą« – raczej wybraną niż obiecaną – dostrzegłem w przestrzeni rozciągniętej równoleżnikowo od źródeł Wisły do zlewiska Nysy Łużyckiej i Odry".

Henryk Waniek, malarz i ezoteryk, autor *Opisu podróży mistycznej z Oświęcimia do Zgorzelca*, wybrał za swoją ojczyznę Śląsk. W tej to krainie jego duch ulega sublimacji. Jak wnosić możemy z kart książki, wybór w przypadku artysty i ogólnie człowieka wrażliwego dokonał się przez nazwanie określonej prze-

strzeni geograficznej i historycznej – „rozciągniętej równoleżnikowo" – ziemią świętą. Dokonał się zatem przez wyobraźnię. W tej przestrzeni i w jej historycznym czasie autor odnalazł to, co odpowiadało jego duchowym skłonnościom: fascynującą tradycję mistyczną, której czuje się spadkobiercą, tradycję nauk tajemnych, których czuje się adeptem, a także posmak niesamowitości.

Wszystkim tym, którzy próbują się zakorzenić lub szukają utraconej duchowej jedności, autor proponuje podróż śladami własnych objawień. Odtwarza przed czytelnikiem duchową strukturę przestrzenną tej krainy, troskliwie nanosi na Mapę system dróg i miejsc świętych, podobnie jak niegdyś czynili egipscy kapłani ze znanym sobie światem. Powstaje w ten sposób przed nami Mapa Duchowych Więzi: miejsca ziemskie i śląskie stają się punktami kosmicznymi łączącymi ten padół z Bożym uniwersum. Powstaje i odnawia się sieć kierunków oraz powiązań koniecznych dla hydrauliki duchowej człowieka i jego komunikacji z naturą.

Opowieść Wańka zawiera również szereg wskazówek i dobrych rad, które kierują czytelnika na ścieżki pozwalające czytać znaki ukryte w naturze, przygotowują go, jako adepta wiedzy wyższej, do przyszłych wtajemniczeń. W tym sensie ta opowieść nie jest podróżą, lecz jedynie przygotowaniem do podróży mistycznej, opisem możliwej „przeprawy z jednego końca egzystencji na drugi".

Schematem podróży, którą można odbyć, jest mapa Martina Helwiga z Nysy przedstawiająca Śląsk XVI–wieczny. Jak wiadomo, ciało historycznego Śląska rozciąga się ze wschodu na zachód, „z Oświęcimia do Zgorzelca", od granic ziemi krakowskiej do granic ziemi łużyckiej, tak jak porusza się Odra, jego kręgosłup. Na południu opiera się o góry, na północy o lasy, skąd – z północy na południe lub z południa na północ – biegną wody zasilające arterię główną (sama mapa zaczyna się od Krakowa, a kończy na Budziszynie). Autor książki przetworzył tę mapę w obraz olejny, opatrzywszy ją znakami alchemicznymi. Posłużył się zatem zabiegiem magicznym: odmalowując mapę Śląska wziął go niejako w posiadanie, uczynił własną krainą mityczną, a za pomocą figur alchemicznych podniósł do rangi Mapy pre–egzystującej poza czasem, uczynił Świątynią Natury. Obraz kupiło muzeum, zaś zbiór esejów, o którym mówimy, wynikł jako komentarz do zawartych w obrazie znaczeń. Są w nim piękne rozważania o tajemnej ikonografii mapy („pod jej powierzchnią ukrywa się sacrum odwołujące się do bóstw ziemi i podróżowania", jest „diagramem ziemskiego kosmosu" itd.), o odkryciu przez autora Śląska („moje oczy otwierały się stopniowo i z udziałem wielu akuszerów"), o Świątyni Salomona i jej pielgrzymowaniu („świątynia musi być odwzorowaniem kosmosu na najwyższym poziomie aktualnej wiedzy"), o XVII–wiecznym traktacie alchemicznym i tradycjach zielarstwa na Śląsku, wreszcie tytułowy *Opis podróży... 1257–1957*, który jest kolistą wędrówką szlakami czterech mistyków: Mikołaja z Oświęcimia, Anioła Ślązaka, Jakuba Böhmego i Henryka Wańka.

Powinienem teraz wskazać na ewentualne niebezpieczeństwa płynące z takiego sposobu podróżowania, pomijając najbardziej oczywiste z nich, iż czytelnik uśnie pod wpływem zbyt górnolotnej lektury. A jest to zagrożenie całkiem prawdopodobne – sam Śląsk mistyczny unosi się wysoko nad własnym uśpio-

nym ciałem, gdyż po to, aby mógł się urzeczywistnić, musi ono popaść w rodzaj odrętwienia. Zazwyczaj wywołuje je przedmiot błyszczący, którego świeceniem nadprzyrodzona rzeczywistość obezwładnia dusze marzycieli. Opowieść Wańka wydobywa raz po raz z mroku dziejów takie lucyniana: raz jest to „kompletnie łysa" głowa księcia Rogatki, raz cynowy talerz Jakuba Böhmego, które to przedmioty otacza aura – zdają się promieniować wrodzonym, jowialnym blaskiem...

Pierwsze niebezpieczeństwo leży w naturze Śląska i jego mieszkańców („mieszańców", powiada autor). Sama rozciągłość tej krainy nasuwa myśl o bezgrzeszności jej ludu, jak zauważył Tomasz Mann „łagodnego i o marzących, niebieskich źrenicach". Obojętne, czy za owym spostrzeżeniem kryła się skłonność homoseksualisty do powolnego mu obiektu adoracji, czy też urok słowiańskiej natury koegzystującej z germańską, każde takie spotrzeżenie niby to wysnute z obserwacji, za którym jednak bytuje idea uniwersalna, irytuje swoją mglistością i winno działać ostrzegawczo. Ilekroć je sobie przypominam, czuję się tak, jakbym wpadał do wody. Być może zresztą nie użył go Mann, choć jest to wysoce prawdopodobne, lecz Johann Wolfgang Goethe w okolicach Tarnowskich Gór, mówiąc o ludziach „z natury łagodnych i niebieskookich". W tym przypadku wyszłoby ono z ust naturalisty o inklinacjach mistycznych, wielbiciela kobiet i czytelnika *Die physikalisch–chemische Erklärung der Natur*, który przemierzał Śląsk z młotkiem i podręcznikiem mając na oku jego warstwy geologiczne. Jakkolwiek by nie było, należy zauważyć, że lud żyjący w największym na świecie okręgu przemysłowym, nie tylko nie wynaturzył się, lecz długo zachował pogodę ducha, szczęśliwość i wiarę, co można przypisać tylko jego wrodzonej naiwności lub anielskości. Jednakże u natur uduchowionych i marzycielskich, takich jak Wańkowa, drastyczny rozdźwięk pomiędzy nikczemnością przemysłowej cywilizacji a anielskością ludu może wywołać pragnienie ucieczki w rejony subtelnych, ezoterycznych przeżyć. Widać to zresztą w pewnej idiosynkrazji autora wobec Ślązaków. Mniej na przykład interesuje go konkretna osoba starego górnika Pohla, o którym wspomina, „sporadycznie gustującego w denaturacie", a bardziej mitologiczna figura Ahaswera, Wiecznego Tułacza nie gustującego w denaturacie, jakby nie było całkiem jasne, że to właśnie alkoholik Pohl był rzeczywistym aniołem, który zaszedł Wańkowi drogę.

Powstaje tu pytanie o podłoże sublimacji mistycznej, jak też sublimacji w ogóle. Zgłośmy je jako niebezpieczeństwo drugie. Myśl Wańka odwraca się od Śląska Górnego i podąża w kierunku Dolnego, który „choćby przez to, że stanowił teren spustoszenia, pełen śladów po czymś, co – jak za dotknięciem czarodziejskiej różdżki – zniknęło, był bardziej tajemniczy i wciągający". Różdżka czarodziejska... hm... no tak... możemy wzruszyć ramionami i przejść nad nią do porządku dziennego, gdyby nie to, że właśnie porządek nocny jest specjalnością mistyków. Można go przeżyć na dwa sposoby: pierwszym z nich byłoby cierpienie, drugim nieukojenie. W tym drugim przypadku natura ludzka, znajdująca się w stanie nierównowagi i zdeterminowana koniecznością ucieczki przed niewytłumaczalną grozą życia, poszukiwałaby niesamowitości wśród ruin i sublimowałaby własne wyobcowanie. Wówczas zagrażałoby jej niebezpieczeństwo zejścia na manowce czysto estetycznej kontemplacji wytworów

kultury. Jedynym ratunkiem byłyby wtedy „ćwiczenia Goethego", jak wiadomo, mistrza wewnętrznej równowagi oraz pogodnego realizmu pielęgnowanego do samej śmierci. W *Dichtung und Warheit* daje on zalecenia, jak uodparniać się na trzy przypadłości: lęk przestrzeni, okropności cielesne oraz grzeszność industrii. To pierwsze trzeba przezwyciężyć wchodząc na wieżę kościoła i stając na wysuniętej desce (ćwiczenie trzeba systematycznie powtarzać). Drugie należy zdusić przez uczestnictwo w sekcjach i naukową rozumność. Trzecie zaś przez poznanie procesów produkcji i zasad cywilizacyjnej ekonomiki. W ten sposób idee supranaturalizmu uzupełniają u Olimpijczyka idee realizmu, co czyni go całkowicie obiektywnym i powoduje, że z dystansem spogląda na romantyków skaczących na pysk z niemieckich wież i gór.

Wyobraźnia mistyka i alchemika powinna zaskarbić sobie te pouczenia z całkiem oczywistego powodu – aby skutecznie świat naprawiać, trzeba przejść przez jego cierpienie, a nie uciekać przed nim. Groza nie powinna być obiektem kontemplacji, gdyż byłby to przedmiot pusty, projekcja własnych, subiektywnych odczuć. Należy ubolewać, że mit Fausta w postaci opracowanej przez Goethego nie ma w polskiej romantycznej kulturze swego odpowiednika, dlatego spekulacja hermetyczna występuje najczęściej na kabalistycznym, czysto duchowym i mało praktycznym podłożu. Lud śląski, dla którego cywilizacja industrialna jest drugą naturą, oswojony z jej wynaturzeniami, mógłby być dla wrażliwej duszy polskiej pewną wskazówką. Niestety, wygląda na to, że autor *Opisu* nie bierze jej zbytnio do serca. Uważa on, że kultura winna być terapią, co zagraża niebezpieczeństwem trzecim. Tu – osobista dygresja.

Od kiedy moja rodzina przybyła z Warszawy do Rept, skąd rozeszła się po całym Śląsku i Niemcach, tj. od 1795 roku, odtąd konkretny Ślązek ludzkich losów, przekazywany w niezliczonych opowieściach, tkwi w mojej głowie – jest mną samym. W mojej wyobraźni i w sercu Śląsk to żywe słowo zwykłych ludzi, którzy gwoli słuchania opowiadają, stając się przez chwilę jego bohaterami. Opowiadając przekazują cały swój świat, wszystkie swoje strachy i radości, przesądy, zakazy i nakazy, którymi ich natura została obarczona w miejscu, w którym nań przyszli. Śląsk, jaki znam, kocha opowieści, gawędy, bajki, wice, zmyślenia, pierdoły, pieśni i rytuały. Bez nich chodziłbym smutny i tego, kim jestem, mógłbym się tylko domyślać. A tak wydaje mi się, że istnieje jakiś łańcuch rąk, za które wszyscy się trzymamy, niezależnie od tego, czy znajdujemy się w Kończycach czy w Bogucicach, w Aachen czy w Melbourne, pod Stalingradem czy pod Arnhem. Każdy zakątek tej krainy ma swoją mitologię i swoją opowieść, każdy jest zaludniony.

Autor książki, jak się domyślam, przybył na Górny Śląsk z zewnątrz, stopniowo, długo zaczynał rozumieć obcy dla siebie obyczaj i pozostał na tej ziemi, w głębi ducha, pielgrzymem. Chce zakorzenić się, dlatego szuka miejsc świętych, zakorzenia się z wysoka, przez kulturę. Wnika w historię i opisuje kryształy z domniemanych ludzkich losów, które są tropami jego wyobraźni. W ten sposób chce utworzyć jakby ornament wokół Śląska. Tylko – jaki to Śląsk? Czy tzw. Dolny, czy Górny, czy jakiś inny zapisany w księgach wieczystych... Wydaje się, jakby chodziło Wańkowi o Śląsk w ogólności, z korzeniami nie w ziemi, ale w kosmosie, ponieważ naprawdę chodzi mu

o Świętość w ogólności, a nie o konkretną, ludzką, małą świętość. Dlatego, nie będąc przeciwny powiększaniu obszarów mitycznej ojczyzny, muszę zgłosić swoje wątpliwości.

Aby człowiek mógł przezwyciężyć tułactwo, z pewnością nie wystarczy zachwycić się „olśniewającym barokiem sakralnym, oprawionym w pustkowie" ani opisać jego historii. Opowieść musi dotrzeć do serc innych ludzi, musi mieć konkretnego adresata i miejsce, podobnie jak i opowieści rodzime muszą zakorzenić się w nim samym. Obie muszą się przeniknąć. Ziemia rodzinna to żywi ludzie i ich zmarli żyjący w opowieściach. Łamigłówki z ludzkich losów, nawet gdyby były najpiękniejszym kryształem, będą zawsze konstrukcją sztuczną, widmowym naśladownictwem komplikacji życia. Można utworzyć mit i przekazać go innym, jednak musi on wyrastać z języka tej ziemi wyłożonego dopiero językiem symboli uniwersalnych. Konkret zbawia. A ponieważ poglądy mistyków wędrownych opierają się na czystym substancjalizmie i operują oni przeważnie uniwersaliami, zawsze zachodzi obawa, że utoną w dowolności. Czaszka imć Konrada Kreuza, fryzjera ze Świdnickiej we Wrocławiu, stanie się najpierw czaszką wszystkich mieszkańców ulicy, którzy kiedykolwiek byli fryzjerami, następnie jako Czaszka Fryzjera awansuje do rangi czerepu wszystkich fryzjerów świata, potem będzie Czaszką Adama, a więc czyjąkolwiek czaszką, na przykład Anioła Ślązaka. A to już nieładnie, to nie całkiem w porządku, tu konkretny właściciel mógłby ostro zaprotestować.

Jaki jest klucz do zakorzenienia? Według Wańka jest nim język alchemii i magii, wizualny język starych traktatów, który otwiera księgę natury. Według mnie, idę tu za Mickiewiczem, jest nim język ludu, który ziemię zamieszkuje, całe ukryte w nim bogactwo wierzeń i znaczeń. Jednak dylemat Śląska w granicach mapy Helwiga polega na tym, iż większą jego połać zamieszkuje teraz lud nowy. Wzgórza, lasy, rowy, drogi, zakątki wiejskie i miejskie zostały zasiedlone wyobraźnią przez dawnych mieszkańców, których wypędzono, zaś nowi długo jeszcze tej pustki nie zagospodarują. Praca Wańka pozwoli im może ponazywać niektóre miejsca święte i demoniczne, które za takie uznawano od zawsze, kierując się instynktem przestrzeni. Na swój mądry i poetycki sposób zwraca ona uwagę na niełatwe problemy kulturowej asymilacji, tej pełniejszej niż przesiedleńcza, dojrzalszej o pokolenie.

Są, jak widać, dwie ścieżki ku duchowej ojczyźnie. Jedna wiedzie z góry, druga z dołu. Ta z góry mówi: „z ciemności ku światłom", ta z dołu mówi: „przenikają się". Ta z góry powiada: „od płaczu ku radości", ta z dołu: „oka prawa radość dawa, oka lewa łzy wylewa". Choć adepci tej pierwszej uważają, że kultura powinna być terapią, a ci drudzy o tym nic nie wiedzą, obie ścieżki, „elitarna" i „ludowa", nie muszą być rozbieżne i mogą prowadzić do tego samego miejsca, w którym góra z dołem się łączą. Pod warunkiem, iż nie dzieli ich „bezgrzeszna świadomość".

Nie żywię niechęci do ezoteryków, ani do koncepcji natury jako tajemnej księgi, przeciwnie, uważam, że nadświadomość (jak zwał, tak zwał) nie wypływa tylko z wiedzy nabytej, ale jest darem nie każdemu danym, darem, który pozwala przeczuwać („widzieć") rzecz każdą w jej własnej istocie

wynikającej ze złączenia z przestrzenią i czasem świętym. Tę cudowną właściwość umysłu można wydoskonalić, w tych oczywiście granicach, w jakich się ją posiada. Jest rodzajem intuicji, często – wyobraźni artystów. Ponieważ jest własnością wewnętrzną, podróż mistyczna to figura zamknięta, tak jak probówka z odczynnikiem. Istnieje jednak rodzaj klucza, wspólnego wyobraźni wtajemniczonych hermetyków oraz poetów, którzy nie zajmują się naukami tajemnymi, a przekazują znaki. Czesław Miłosz odczytuje tak *Pana Tadeusza*, właśnie jak księgę mistyczną, w której szkle ma się zestalić substancja mitu. Otwierając tym kluczem księgę natury, poeta otwiera równocześnie księgę pamięci, powiększając i gruntując duchową ojczyznę utraconą w rzeczywistości. Przyświeca mu cel praktyczny: to, co święte, nie zostanie zapomniane, lecz będzie żywić i kształtować przyszłe pokolenia.

Jak z tego wynika podróż *per tenebras ad lucem* musi mieć cel praktyczny, który pozwala ją umiejscowić pośród grzesznych ludzkich dążeń, niech nim będzie w ostateczności nawet szukanie złota, czyli działanie na własną zgubę w oczach postronnych. Inaczej wiedzie na manowce. Tych niebezpieczeństw, moim zdaniem, nie do końca udało się uniknąć autorowi *Opisu podróży z Oświęcimia do Zgorzelca*. Zamiar jego rozumiem i szanuję. Mnie samemu, choć jestem Ślązak rodzony, nie udało się ich uniknąć. Pamiętam, jakie wrażenie robił na mnie romański kościółek św. Gotarda w Strzelinie, leżący pośród nowych bloków, wyrwany ze zniszczonej tkanki starego miasta. To i inne miejsca dalszego niż moje opłotki Śląska śniły mi się po nocach. Prosty zmysł podpowiada, że cierpienie nie może pozostać niewypowiedziane, lecz powinno znaleźć jakąś formę. Dopóki to się nie stanie, powrót do „bezgrzesznej świadomości", jak tego chce Waniek, nie nastąpi ani nastąpić nie powinien.

Jan Michalski

JAN MICHALSKI, ur. 1961, historyk sztuki i wydawca publikacji artystycznych, publikował m.in. w „Magazynie Artystycznym", „Obiegu", „Znaku" i „Kapitaliście Powszechnym".

MICKIEWICZ I JEGO „ŻYCIE"

Zbigniew Sudolski, MICKIEWICZ. OPOWIEŚĆ BIOGRAFICZNA,
Wydawnictwo Ancher, Warszawa 1995, ss. 920

Jakie symboliczne znaczenia biografii konieczne są, by odsłonił się wzorzec „życia"? Takie pytanie musieli sobie stawiać biografowie Mickiewicza, niezależnie od tego, czy ich rekonstrukcja dotyczyła koncepcji człowieka zupełnego, całościowego, czy przeciwnie – jak to zwłaszcza uwyraźniło się w ostatnich latach – człowieka fragmentarycznego, poznawanego poprzez ślady i fragmenty istnienia. Jeżeli syn poety, Władysław Mickiewicz, pisząc sto lat temu *Żywot Adama Mickiewicza*, kreował biografię ojca wedle wzoru „wieszcza", to modelując znaczeniami tworzył pewien wzorzec „życia", w którym nie wszystko mogło się zmieścić. Te fakty, które nie potwierdzały roli wieszcza i do niej nie pasowały, zostały po prostu przemilczane, usunięte. Odmienny wizerunek „życia" Mickiewicza pasjonował Boya, który w cyklu artykułów wystąpił przeciwko „brązownikom". Zarzucając im fałszowanie biografii, tworzenie człowieka spiżowego, dostrzegał Boy nazbyt jednostronnie „niejawne", „wstydliwe" oblicze poety, zwłaszcza erotyczne skandale z okresu towianistycznego. Snując domysły, posługując się relacją i plotką, proponował Boy inny wizerunek Mickiewicza: Mickiewicza zdjętego z piedestału wieszcza. Chciał odsłonić pełną prawdę zakrytą przez legendotwórców, pragnął ukazać człowieka żywego. Oczywiście wiele ustaleń Boya nie wytrzymało naukowej krytyki, ale samo wystąpienie – jeśli spoglądamy na nie z dzisiejszej perspektywy – było ożywcze, chociaż w efekcie wyzwoliło inną legendę, równie niepełną i dyskusyjną jak ujęcia Władysława Mickiewicza czy Józefa Kallenbacha. Inaczej jeszcze na biografię Mickiewicza spojrzał Jarosław Marek Rymkiewicz w cyklu eseistycznym zapoczątkowanym *Żmutem*. Mickiewiczowskie istnienie jest w jego ujęciu ciągle nie domknięte, niegotowe, ulotne, a ponadto wciąż przesłonięte przez legendę. W tej sytuacji należy odtwarzać nie tyle fakty z biografii poety, ile nade wszystko „stan istnienia" Mickiewicza, czy raczej – różne stany istnienia, różne odczucia istnienia, uobecniające się poprzez rozmaite świadectwa egzystencjalne.

Książka profesora Zbigniewa Sudolskiego opatrzona została podtytułem „opowieść biograficzna". Ten wyróżnik gatunkowy mógłby wskazywać na zbieżność z ujęciem modnych niegdyś *vie romancée*. Byłby to wszakże mylny trop. Nie jest to także biografia w stylu Boya ani Rymkiewicza. W odautorskim słowie wstępnym czytamy: „Pragnę w tej opowieści przede wszystkim dopuścić

do głosu samego poetę i jego najbliższych, wzmacniając w ten sposób walor autentyczności, wzbogacając opowieść o szczegóły i strzegąc rzetelności i ścisłości informacji. Narracja odautorska staje się tu tylko słowem wiążącym i uwypuklającym przywoływany materiał. Jestem przekonany, że fragmenty dokumentów, listów, wierszy przybliżą nam żywego człowieka, pozwolą pełniej poznać jego biografię, której odtworzenie jest pierwszym celem niniejszej opowieści."

Przytoczyłem dłuższy cytat ze wstępu, gdyż odsłania się tu metodologiczne *credo* historyka literatury, tworzącego całość o wyraźnym rysie dokumentarnym, gdzie ograniczeniu podlegają typowe procedury interpretacyjne (jak omówienie, parafraza, komentarz) na rzecz przytoczeń, często bardzo obszernych, dokumentów, listów, relacji powiązanych odsłaniającą się – coraz wyraźniej, wraz z wypełnianiem wzorca biograficznego – formułą „życia". Owa formuła została przez Sudolskiego przyporządkowana symboliczno–metaforycznym rolom biograficznym: część I książki nosi tytuł *Gustaw i Konrad*, część II – *Pielgrzym i Prorok*.

Te poszczególne etapy biografii – podobne do porządku biograficzno–pisarskiego zaproponowanego wcześniej przez Juliusza Kleinera czy Wacława Borowego – ukazują ogólniejszy zamysł „życia" Mickiewicza, „który od zainteresowań i bolesnych doświadczeń osobistych kochanka Maryli – Gustawa, przeradza się z biegiem lat w Konrada, żyjącego życiem coraz pełniejszym, odczuwającego gehennę narodu i działającego w imię jego wolności, by dojść do najpełniejszego i najszerszego rozumienia ideałów wolnościowych uosobionych w idei pielgrzymstwa i pielgrzyma, zdążającego z ziemi wygnania do ojczyzny wolnej". Czyli biografia Mickiewicza jawi się w określonym porządku patriotycznym jako swoiste „dorastanie" poety do roli Pielgrzyma i Proroka. Takie ujęcie wyrastające z tradycyjnej mickiewiczologii jest oczywiście opozycyjne i polemiczne wobec ujęć proponowanych w ostatnich latach (np. w książkach Rymkiewicza i Krzysztofa Rutkowskiego).

Sudolski wybrał więc jako nadrzędną perspektywę koncepcję człowieka zupełnego i – mimo swoistych „zapętleń" biografii – spełnionego. W tym miejscu pojawić się jednak może pewna wątpliwość, uwidoczniona zresztą przez autora omawianej monografii. Chodzi o dramatyczny rozziew między rolą a istnieniem. Wieszcz, pierwszy spośród poetów, żywa legenda, wielki autorytet emigracji – to byłby jeden porządek biografii. Istnieje wszakże drugi, równie istotny – to człowiek odczuwający swoje istnienie w kategoriach sprzeczności, nieusuwalnych antynomii, także odczuwający ciężar codziennej egzystencji, nieustannego lęku o materialne podstawy istnienia rodziny, żyjącej często na granicy ubóstwa. Czy te dwa porządki dadzą się uzgodnić?

W książce Sudolskiego dominuje perspektywa oglądu Mickiewiczowskiego „życia" poprzez wielkie toposy biograficzne; Mickiewicz staje się w ten sposób poniekąd człowiekiem „spiżowym". Jednakże z niektórych fragmentów książki, jakby wbrew autorskim intencjom, przeziera „inny" Mickiewicz, romantyczny świadek egzystencji. Podkreślmy więc: poeta w ujęciu zaproponowanym przez Sudolskiego jest człowiekiem heroicznej biografii, przekraczającym ograniczenia ról biograficznych, by dojść do syntezy żywota w latach czterdziestych.

Można powiedzieć, że jest człowiekiem rozpoznającym i utwierdzającym własną wielkość. Gustaw, Konrad, Pielgrzym i Prorok – to cztery konieczne etapy „życia" konstytuujące wypełnianie się wzorca człowieka zupełnego. Jak czytamy: „Każde z tych ogniw jest potrzebne, wyjaśnia bowiem część prawdy o człowieku i poecie, twórcy, który życiem i dziełem budował swą wielkość człowieka, moralisty, działacza i proroka." Także i dlatego opowieść biograficzna o Mickiewiczu utrzymana jest w konwencji dokumentarnej kroniki, w której wszystkie informacje są ważne, bowiem odsłaniają swoje miejsce w perspektywie wspomnianych toposów, a następnie w planie całości.

Zaproponowana w książce konstrukcja antropologiczna pozwala uporządkować sprzeczności, dramatyczne zwroty biograficzne, nie zrealizowane projekty, które niewątpliwie komplikują obraz Mickiewicza jako człowieka zupełnego. Trzeba mocno podkreślić, że Sudolski nie omija kontrowersyjnych zagadnień, nie opuszcza trudnych faktów, jak to czynili Władysław Mickiewicz czy Kallenbach. Pojawiają się w jego dziele nowe propozycje rozwikłania niektórych faktów biograficznych, dotychczas traktowanych jako wstydliwe epizody z życia Mickiewicza. Na przykład pozostawanie poety w Paryżu w okresie powstania listopadowego Zbigniew Sudolski, w świetle niedawno odkrytego listu poety do Ankwicza, interpretuje jako przygotowania Mickiewicza do wyprawy na Litwę drogą morską. Ostatecznie wyprawa nie doszła do skutku, gdyż powstanie na Litwie chyliło się ku upadkowi. Z kolei epizod wielkopolski z roku 1830 w ujęciu Zbigniewa Sudolskiego znajduje następujące wytłumaczenie: „obecność Mickiewicza w dworach wielkopolskich była służbą społeczną". Oczywiście ponieważ te ustalenia dotyczą tzw. kontrowersyjnego momentu biografii Mickiewicza, mogą być równie dobrze przyjęte, co odrzucone. Wydaje się, że na ten temat zgody w mickiewiczologii nie będzie, podobnie zresztą jak przy próbach rozwikłania kontrowersji z okresu towianistycznego. Negatywne opinie o Mickiewiczu, jakie pojawiły się na emigracji, zwłaszcza w okresie gdy poeta był gorliwym wyznawcą Towiańskiego, Zbigniew Sudolski dość jednoznacznie kwalifikuje jako niesłuszne, podszyte małostkowością. Zapewne wiele opinii wyrastało z „kompleksu" wieszcza, ale były i takie, które zostały oparte o odmienny od Mickiewiczowskiego system wartości. Owe polemiki można więc traktować także jako dramatyczny spór z wartościami wyznawanymi przez Mickiewicza, jawiącymi się jako „niebezpieczne". Utożsamienie Towiańskiego z Napoleonem, łączenie specyficznie rozumianej idei socjalistycznej z Ewangelią, wreszcie mesjanizm traktowane były nie tyle jako utopia przyszłości, ile zagrożenie dla tradycyjnego ładu, dotychczasowego porządku.

W recenzowanej książce proponowane jest więc własne spojrzenie na „czarną legendę" Mickiewicza, a także na inne „legendotwórcze" zabiegi dotychczasowych interpretatorów. Jeżeli zgromadzone dokumenty nie pozwalają postawić kropki nad i, Zbigniew Sudolski, przytaczając różne stanowiska, prezentuje i własne. Stara się jednak w oparciu o rozmaite świadectwa oddzielić możliwe warianty „prawdy" od oczywistego „zmyślenia". Choć zarazem ma świadomość, iż Goetheańska opozycja *Dichtung und Wahrheit* przynależy do porządku mickiewiczologii i nie zawsze musi być rozstrzygana na rzecz odrzucenia „zmyślenia". (Jak w otwierającym książkę rozdziale *W nowogródz-*

kiej stronie, gdzie obok faktów potwierdzonych, udokumentowanych, przypomniana została legenda o symbolicznym przecięciu pępowiny Mickiewicza na książce.)

Do najcenniejszych partii książki zaliczam te, w których zaprezentowany został nie dość dobrze przebadany problem religijności Mickiewicza. Mickiewiczowski katolicyzm, balansujący zwłaszcza w okresie paryskim na granicy herezji, raził wielu świadków epoki, na przykład George Sand. Niechęć wzbudzał mesjanizm. Sam poeta owładnięty był ideą zmiany „oficjalnego" oblicza katolicyzmu, w czym dzielił swoją pasję (i misję) z poszukiwaniami nowej religijności w epoce romantyzmu. Ze zgromadzonych w książce Zbigniewa Sudolskiego świadectw, dokumentów wynika, że „mocowanie się" poety z ówczesną oficjalną nauką Kościoła było doświadczeniem dramatycznym. W krytyce Kościoła urzędowego, w mesjanizmie, w towianistycznych „herezjach" – wyraziło się dążenie poety do odnowienia chrześcijaństwa, do obecności zasad Ewangelii w życiu politycznym i społecznym. Mickiewicz wierzył, że nadchodzi epoka takiej odnowy. Przyjęcie postawy Proroka stało się dlań koniecznością. To bardzo ważny aspekt omawianej książki: szczegółowe przedstawienie Mickiewiczowskich poszukiwań religijnych, całościowe spojrzenie na Mickiewicza z epoki „czynu" poprzez pryzmat religijnych – bardzo przecież różnych, wewnętrznie sprzecznych – doświadczeń. Szkoda tylko, że towianizm został jakby wyłączony spod tej przekonywającej interpretacji i potraktowany w kategoriach „obłędu religijnego". Sądzę, że w towianizmie odsłania się wielki temat wyobraźni religijnej Mickiewicza – ujęte w schemat mitu wegetatywnego przeświadczenie o zagładzie świata zasad i nadejściu świata ducha.

Mickiewiczowskie „życie" w ujęciu profesora Sudolskiego staje się wzorem, najpełniejszym może, romantycznej postawy polegającej na przyporządkowaniu własnego istnienia wielkim sprawom narodowym, politycznym, religijnym. Śmierć Mickiewicza w Konstantynopolu w roku 1855 rzeczywiście zakończyła całą epokę. Tę świadomość ujawniali już współcześni poecie. Warto się jednak zastanowić i nad tym, czy nie była ona równocześnie momentem gwałtownego przerwania jakichś innych poszukiwań Mickiewicza. Jakich – tego oczywiście w pełni nie da się wyświetlić. Ale snując dalej tę myśl, można postawić pytania. Jak dalej bibliotekarz Arsenału prowadziłby swoje nowe zamierzenia, pomysły? Czy dokonałby korekty swojego myślenia obserwując, że nowa epoka Ewangelii wcale nie nadchodzi, a gwałtownie przyspiesza epoka industrialna? Waham się – pozostając pod wrażeniem wyjątkowo dobrze udokumentowanej biografii Mickiewicza – jak napisać: czy na szczęście śmierć przyszła w samą porę (jak pisała Alina Witkowska), czy niestety – za wcześnie? To pytanie pozostawiam otwarte.

Arkadiusz Bagłajewski

ARKADIUSZ BAGŁAJEWSKI, ur. 1962, pracownik Instytutu Filologii Polskiej UMCS w Lublinie, redaktor naczelny „Kresów". Publikował m.in. w „Znaku", „Akcencie", „Twórczości", „Kulturze".

O KOMPONOWANIU FESTIWALU

JAZZ JAMBOREE '96

Słowa „komponowanie" użyłem w tytule z całą rozwagą. Festiwal to przecież – także w artystycznym sensie – wysokie piętro muzycznej złożoności. Także i tu, niby w pojedynczym utworze, panują prawidła smaku i reguły formy. Kompletowanie artystów, ustalanie proporcji i kolejności poszczególnych bloków programowych ma w sobie coś także z układania materiału na płycie długogrającej. Kolejność utworów, kontrasty instrumentacji i nastroju są tu tak samo ważne jak kolejność i kontekst, w jakim artyści są prezentowani publiczności. Przypomnę, że ostatni, 38. festiwal był drugim już festiwalem ekipy działającej pod nazwą „Konsorcjum Jazz Jamboree". Poprzedni „Zlot jazzowy" zrobiono trochę na zasadzie „ratuj się, kto może", czasu bowiem od chwili przejęcia imprezy od Polskiego Stowarzyszenia Jazzowego było niewiele, a szło przecież o jej kontynuację, spłatę długów, uspokojenie wierzycieli. Ale teraz, po roku przygotowań, można już spokojnie zastanowić się, jaki był ten ostatni festiwal, jaki w ogóle może, powinien czy też nie powienien być!

Na początku był Leopold Tyrmand. Postać pełnokrwista, ruchliwa i wszechobecna, od „Tygodnika Powszechnego" poczynając po magazyny „Świat" i „Dookoła Świata", od stołówki warszawskiego Związku Literatów po Krupniczą 22 w Krakowie. Przypominam o tym, ponieważ często zapominamy, jak dalece życie jazzowe w Polsce nosi piętno osobowości Tyrmanda, wliczając w to melodię sygnałową polskich festiwali i niepokornego ducha, który udzielił się pierwszym generacjom muzyków jazzowych, wreszcie – wiedzę i świadomość, czym jest jazz. Dość wziąć do rąk jego zbiór rewelacyjnych esejów ilustrowanych przez Jerzego Skarżyńskiego *U brzegów jazzu*, dość zajrzeć do *Dziennika 54*, *Życia towarzyskiego i uczuciowego*, *Złego Tyrmanda* (Mariusza Urbanka). Dość zacząć snuć wspomnienia z muzykami pierwszej i drugiej generacji polskiego jazzu: Dudusiem Matuszkiewiczem, Ptaszynem Wróblewskim, Andrzejem Kurylewiczem, Andrzejem Trzaskowskim, Krzysztofem Sadowskim, Zbigniewem Namysłowskim. Nie ma przesady w stwierdzeniu, że te pierwsze lata pod jego kuratelą zadecydowały o losach kolejnych pokoleń w taki sam sposób, jak pierwsze 3–4 lata w rozwoju dziecka decydują o całym jego życiu. „Jeden jest jazz, Tyrmand jego prorokiem" – brzmiało w połowie lat 50. towarzyskie hasło. To Tyrmand kształcił, gdy idzie o jazz, Stefana Kisielewskiego i cały szereg tęgich jazzowych piór. To Tyrmand niezmordowanie organizował prelekcje, wizytował imprezy jazzowe, ba! – układał programy koncertów i podpowiadał sposób interpretacji. „Panie Kuryl! Pan musi zagrać

boogie–woogie!", zadecydował przed Jam Session nr 1 w 1955 roku i Andrzej Kurylewicz tak zagrał. A sam Tyrmand ledwie umiał wydobyć kilka dźwięków z fujarki. Razem z Kisielem, Marianem Eile, Jerzym Skarżyńskim i ich kolekcjami płyt wykuwali ideologiczną zbroję jazzu, mającą chronić szybko dorastającego, zdrowego noworodka.

Tegoroczne Jamboree bodaj po raz pierwszy w swej historii miało w poniedziałek 21 października aż dwa początki (trwało z różnym natężeniem siedem dni). Najpierw ten nieoficjalny, kiedy na estradę wszedł zespół kierowany przez flecistę Krzysztofa Popka, aby przedstawić materiał muzyczny z najnowszego krążka kompaktowego *Letters and Leaves*. Przypomnijmy, że to coraz częściej praktykowany, także i u nas, stary jazzowy obyczaj, polegający na tym, że zespół prezentuje bądź przypomina publiczności materiał ze swej ostatniej płyty. Najpierw, jeszcze przed jej rejestracją, ogrywa muzykę w czasie trasy koncertowej, kiedy to pilnie bada reakcje odbiorców i przysłuchuje się opiniom fachowców. Potem po odpowiednich korektach nagrywa muzykę, sprzedaje ją i już znaną ogółowi prezentuje publiczności „na żywo". Drugi początek festiwalu, bardziej oficjalny, nastąpił po występie zespołu Popka i godzinnej (podobno) przerwie. Oznajmił go melodią *Swanee River* szacowny „jazzu polskiego ojciec i matka" (autor terminu – Marek Karewicz), saksofonista i klarnecista Jerzy Duduś Matuszkiewicz. Nostalgiczna melodia „pierwszego pieśniarza Ameryki" Stephena Fostera, znana także pod nazwą *Old Folks At Home*, jest nierozerwalnie związana z polskimi festiwalami jazzowymi właśnie dzięki Tyrmandowi. Ale po raz pierwszy – jak to się ogólnie uważa – nie zabrzmiała wcale podczas Krakowskich Zaduszek Jazzowych 1954 ani w Sopocie 1956, ani Warszawie 1958, ale grubo wcześniej, już w roku 1947, kiedy to Tyrmand, jako „charyzmatyczny" prezes jazz klubu warszawskiej YMCA, poprowadził w budynku tejże organizacji (znanym dzisiaj pod nazwą Teatru Buffo) pierwszy powojenny koncert jazzowy! Działo się to 30 maja 1947 roku! Melodia Fostera w czasie kolejnych Jamborees rozbrzmiewała w najróżniejszych, nieraz najdziwniejszych wersjach, ale zawsze jako pierwsza. W tym roku odstępstwo od tradycji okazało się dość niefortunne, wielu muzyków i bywalców sarkało na ten pomysł. Bo jakże to zaczynać Jamboree bez *Łabędziej rzeki*?! Ale, żeby było śmieszniej, był jeszcze trzeci początek festiwalu, tym razem związany z czwartkiem, który to dzień tradycyjnie wytyczał początek zasadniczych jazzowych harców.

Wspomniany koncert poniedziałkowy ściągnął do Kongresowej tłumy na występ Raya Charlesa, któremu towarzyszył jego własny zespół i orkiestra filharmonii łódzkiej (występ bardzo pono komercyjny w tonie). Wtorek z kolei zaznaczył się recitalem młodej wokalistki Anny Marii Jopek w Piwnicy pod Harendą, zatytułowanym „Po Polsku", tamże środę wypełnił popis Ewy Bem w programie „Bez Jagody", bowiem zabrakło przy fortepianie jej ulubionego akompaniatora Andrzeja Jagodzińskiego.

Nie będę mówił o pierwszych trzech dniach festiwalu, bo ich nie oglądałem i nie słyszałem. Niestety, nie stać mnie na tydzień jazzu w Warszawie. Na swoje usprawiedliwienie dodam, że muzykę Popka i jego kolegów znam dzięki kompaktowi o tytule jak wyżej, za Charlesem przepadam, ale tym z lat 50., zaś

„słupki" z Anny Marii Jopek i Ewy Bem odrobię przy najbliższej okazji. Przejdźmy zatem do flagowych imprez w Sali Kongresowej.

Był to smutny widok, kiedy czołowy zespół amerykański, kierowany przez jednego z najlepszych saksofonistów ostatnich lat – Joe Lovano grał dla niemal pustej sali. Na zdrowy rozum należało oddać tę część czasu duetowi Soyka–Nahorny. Nie jest w najlepszym tonie przytaczanie aktualnych notowań artystów w rankingach i ankietach krytyków czy też czytelników. Zbyt wiele oddziałuje tu najróżniejszych sił, by traktować je do końca poważnie. Jeśli jednak ktoś w miesięczniku „Down Beat" zdobywa miano Artysty Roku i Saksofonisty Tenorowego nr 1, nagrana przez jego zespół płyta staje się Albumem Roku, a do tego muzyka pozwala empirycznie potwierdzić ankietowe fakty, rzecz cała przenosi się w bardziej konkretny wymiar. Kierowany przez Lovano zespół Symbiosis, rewelacyjny w każdym calu (czytaj: muzyku), zaprezentował coś w rodzaju happeningu w uwspółcześnionej konwencji jazzu free, z wokalizami żony lidera Judi Silvano, śpiewającej trochę w stylu Kathy Barberian, z porażającymi partiami solowymi lidera i jego kolegów (Gary Valente – puzon, Ed Schuller – kontrabas, Bob Meyer – bębny). Na przemian partie *in rhythm* i free jazzowe „kotły". W jazzie wszystko zaczyna się (bądź kończy!) od sekcji rytmicznej. Już od pierwszych dźwięków (co miało się jeszcze powtórzyć tylekroć, ilekroć na estradę wchodzili Amerykanie), poczułem się niby żabie udko drażnione prądem przez Galvaniego! Rokrocznie przed festiwalem jestem gotów twierdzić, że mamy w Polsce sekcje rytmiczne porównywalne z amerykańskimi, po czym w konfrontacji z rzeczywistością znów rozbrzmiewają mi uszach prorocze słowa Andrzeja Trzaskowskiego, jakie wypowiedział w 1962 po powrocie z USA ze swymi The Wreckers: „Jazz polski oddziela od jazzu amerykańskiego przepaść nie do zasypania." Koniec, kropka. Jak oni (Amerykanie) to robią – nie wiem. Czy to niezmordowana praca po kilkanaście godzin dziennie przez dziesiątki lat, czy wpływ środowiska, czy tysiące jamów i koncertów w najlepszym towarzystwie, czy wreszcie miażdżąca konkurencja, która oszczędza jedynie najlepszych? *Time* bębniarza, *walking* basisty (syna słynnego trzecionurtowca Gunthera Schullera), agresywne, a jednak melodyjne sola puzonu w repertuarze spod pióra lidera (m.in. *Topsy Turvey, Sanctuary, Blackwell's Message, Luna Park*) – tego nie zapomina się szybko. Zaraz potem, przy pełnej już sali – niestety dramat *à la polonaise*. Zestaw utworów „ni z gruszki ni z pietruszki", czyli „od Sasa do lasa": *Mimozami jesień się zaczyna* i *My Funny Valentine*, *If I Fall In Love* i *Cała jesteś w skowronkach*, a do tego szereg innych jeszcze rozkosznych perełek z repertuaru aż nadto dobrze wszystkim znanego. Całość niestety miała z jazzem wspólnego tyle co nic. A tak lubiłem Staszka Sojkę kiedy śpiewał z Yaniną. Nie pomógł akompaniament Włodzimierza Nahornego, wybornego przecież speca od klawiatury. W partii wokalnej, wypranej z godnych uwagi pomysłów interpretacyjnych, dziwaczne – za wysokie bądź zbyt niskie – rejestry, łamiący się bezdźwięczny głos, wszechobecna nieznośna maniera. A to wszystko rozciągnięte w czasie – zda się – w nieskończoność. Wieczór mógł uratować już tylko kontrabasista Christian McBride ze swym kwartetem, ale nie uratował. Przez pierwszych kilkanaście minut znajdowałem się w jakże mi miłej sytuacji

„żaby Galvaniego", a to dzięki ukłonowi muzyków w stronę zespołu Jazz Messengers Arta Blakeya. Niestety potem, rozchwytywany przez wielkich jazzowych liderów słynny 25–letni partner Midori (!), ale też pupilek Brubecka (który poświęcił McBride'owi specjalną kompozycję) postanowił udowodnić, że umie niezgorzej grać także na gitarze basowej, do którego to celu posłużył się *You've Got a Bad Girl* Stevie Wondera. Nie powiem, było w tym programie wiele miłych przejaśnień, w sumie jednak więcej stylistycznego bałaganu. Nie zawiedli saksofonista Tim Warfield, pianista Charles Craig i bębniarz Carl Allen. W gruncie rzeczy jednak szkoda utraconej szansy na wielki koncert.

Był jeszcze tego samego wieczoru (wyświetlany grubo po północy, to także swoisty eksperyment!) w Sali Kongresowej film Roberta Altmana *Kansas City*. Nie jestem tu od recenzowania filmów, myślę jednak, że potwierdziła się jeszcze raz stara zasada, w myśl której niedobrze jest, kiedy płaskiej fabule melodramatu i papierowym postaciom towarzyszy zbyt dobra muzyka. Sekwencje jazzowe, którymi niestety reżyser nie pozwolił nam nacieszyć się do syta, to najjaśniejsze momenty tego obrazu. W ubiegłych latach Krystian Brodacki zwykł organizować obok Jazz Jamboree mini–festiwal wybitnych filmów jazzowych pod nazwą Jazz Film Salon. Szkoda, że pomysł ten zarzucono.

Także i w piątek o godzinie 18.00 w Kongresowej było pusto. Ale tę absencję można w pewien sposób zrozumieć, bowiem Roberta Majewskiego i jego kwintet mamy na co dzień. Powtórzyła się sytuacja prezentowania w Kongresowej materiału znanego już z kompaktu, tym razem z muzyką Krzysztofa Komedy, jedynego bohatera lat 50. i 60., który potrafił swą muzyką dotrwać do dzisiaj. Na bis – *Ballad for Bernt* z *Noża w Wodzie* Romana Polańskiego. Wszystko byłoby nieźle, gdyby nie fatalne nagłośnienie, zwłaszcza linii basu trzeba się było domyślać. Cieszę się, że Wojtek Majewski (brat lidera) poczynił spore postępy w stosunku do płyty nagranej we wrześniu ubiegłego roku.

Muzyka Karaibów i Ameryki Południowej rozbrzmiewała w Kongresowej wiele razy. Do wydarzeń sprzed lat zaliczyłbym koncerty Quinteto Cubano de Jazz, występ argentyńskiego alcisty El Gato Barbieriego z międzynarodowym zespołem, popis kubańskiego zespołu Irakere (grał tam także Sandoval). Rola Karaibów w historii jazzu nie jest opracowana do końca, niewątpliwie jednak z połączenia muzyki afrykańskiej z miejscowym folklorem powstał inny jazz, oparty na rytmice wyprowadzonej z podziałów parzystych, nie zaś triolowych. A zresztą wszystko tu jakby inne: poruszenia muzyków, melodyka, zestawy instrumentów perkusyjnych. Słuchając trębacza „stratosferyka" Arturo Sandovala, przymknąwszy oczy, można było odnieść wrażenie, że znajdujemy się znów na Kubie, w eleganckim klubie, gdzie jak za dawnych dobrych czasów rządzą Amerykanie. Teraz kluby tego rodzaju można znaleźć już tylko w Kalifornii i na Miami. Sandoval przedstawił bardzo nierówny program, z pogranicza taniej rozrywki i komercyjnego jazzu. Rządziła tu estetyka „nadmiaru": przegadanych partii solowych, nonszalanckich popisów wokalnych i komentarzy lidera. Ale Sandoval osiągnął to, co chciał: chłodna z początku publiczność tańczyła pod koniec w rzędach krzeseł. Najsympatyczniejszy okazał się stary numer z repertuaru Gillespiego i Chano Pozo – *Manteca* i rzadko u nas słyszana salsa. Do sztuki przez duże „S" nie zbliżyliśmy się jednak przez to ani na jotę.

I znów niestety wpadka organizacyjna. Już wcześniej przeciągnął swój występ Sandoval, a kiedy zbliżyła się północ, musieliśmy jeszcze przez ponad godzinę słuchać przesympatycznego skądinąd, choć niestety nudnego tria: Jarosław Śmietana – Wojciech Karolak – Adam Czerwiński. Cóż było począć – słuchaliśmy. A tymczasem za kulisami czekał na wejście kompozytor (to nie pomyłka – komponowanie jazzowych *originals* to wielka sztuka!) i aranżer Benny Golson oraz jego ludzie: puzonista Curtis Fuller, trębacz Brian Lynch, pianista Geoff Keezer, basista Dwyne Burno i *Master of Ceremony* – wokalista Jon Hendrix.

Fakt wyczekiwania Golsona przez dwie godziny na swoją kolej był wielkim skandalem. Obchodzący 40–lecie pracy artysta to twórca ogromnej ilości wyrafinowanych standardowych *evergreens*, na których w latach 50. chowała się także nasza młodzież. *Blues March*, *Killer Joe*, *Along Came Betty*, *Whisper Not*, *Stablemates* to linie melodyczne wielkiej urody, brzemienne w niewyczerpywalne zasoby inspiracji improwizatorskich. Śmiem twierdzić jednak, że niepotrzebnie zmuszono polską publiczność do wysłuchiwania stanowiących integralną część koncertu płytkich komentarzy, wygłaszanych przez przyodzianego w czerwony kubraczek Jona Hendrixa, uosabiającego postać w *minstrel show* zwaną *„Mr Intelocutor"*. Co gorsze, teksty te tłumaczył przez mikrofon zza sceny Andrzej Jaroszewski, co dodatkowo rozbijało narrację i nastrój. Całość uratowała wielka muzyka. To, co grali w sekcji rytmicznej partnerzy Golsona, to, co pokazał na puzonie Fuller – to prawdziwe klejnoty. Ich popisy należy zaliczyć do największych wydarzeń w historii Jamboree.

Sobota! Całkowita zmiana miejsca i nastroju. Sala Teatru Buffo, w roli *M.C.* – Ptaszyn Wróblewski (z saksofonem) ze sporą grupą polskich muzyków różnych generacji za plecami. To rodzima replika na Benny Golson Show, bliższa sercu i lepiej komentowana. Bo też popularny Ptak to urodzony gawędziarz i zarazem historia polskiego jazzu w jednej osobie. Świadek i czynny uczestnik historii polskiego jazzu poczynajac od lat 50. To jego wybrali w 1958 roku Brown i Wein na uczestnika Newport Youth Jazz Orchestra. Mało kto zdaje sobie dzisiaj sprawę z tego, czym był dla jazzmena taki wyjazd (pierwszy w Polsce) w tamtych czasach. To tak jakby Marsjanie wybrali Ptaka do udziału w Planet Mars Jazz Days. Było w tym koncercie wszystko: grupa Made In Poland i *In the Bar* Dudusia Matuszkiewicza, Jazz Believers i *Kołysanka* z *Rosemary's Baby* Komedy, Jazz Rockers i *Double Trouble Blues* Namysłowskiego, *I've Found a New Baby* w tradycyjnej wersji z Papą Majewskiem na czele, Polish Jazz Quartet i *Outline* Karolaka, Ewa Bem i *Shiny Stockings*, a po przerwie *Epitafium dla Krzysztofa Komedy* z Andrzejem Trzaskowskim przy fortepianie i niby–Studiem Jazzowym Polskiego Radia w charakterze akompaniatora. Był też Jarek Śmietana i na zakończenie Simple Acoustic Trio z własnym programem. W szczelnie wypełnionym Teatrze Buffo nikt się nie nudził ani przez chwilę. To najbardziej (jeśli wliczyć przedwojenną działalność YMCA) jazzowy budynek w Polsce. A do tego Tyrmand mieszkał tu na trzecim piętrze pod koniec lat 40. i na początku 50. Może ktoś kiedyś wmuruje tam stosowną tablicę?

Dzień siódmy (niedziela) festiwalu i ostatni udał się także dość dobrze. W sekstecie Leszka Możdżera przy bębnach zasiadł w miejsce Oltera Kazimierz

Jonkisz. To zdumiewający bębniarz, słuchałem ostatnio jego nagrań z roku 1959. Dla Jonkisza czas jakby zatrzymał się w miejscu. I do tego ciągle lubią grać z Kaziem młodzi! Także i Możdżer przypomniał muzykę z ostatniego swego kompaktu *Talk To Jesus*. Temu arcyzdolnemu i świetnie wykształconemu wychowankowi gdańskiej Akademii Muzycznej jazzowa kariera ściele się pod nogi. A towarzyszyli mu najlepsi reprezentanci młodego polskiego jazzu: Piotr Wojtasik, Adam Pierończyk, Maciej Sikała, Adam Kowalewski. Doskonały występ, choć w całości zbyt stonowany jak na tak dużą salę i publiczność. *Facin' the Wind, Sir Lester, Talk To Jesus, Taniec Mikołaja* oto kilka dobrych punktów występu.

Jak było do przewidzenia kwintet trębacza Roya Hargrove'a ponownie pokazał, kto tu naprawdę rządzi, kto jest oryginałem, a kto naśladowcą. Znów na estradzie sekcja rytmiczna swobodnie ogrywająca jazzowy *time* oraz najczystsza muzyka płynąca z trąbki lidera w jazzowych balladach, jak *Nostalgia, The Nearness of You, My Foolish Heart*. Hargrove – wzorem Bakera – także śpiewa; barwa głosu identyczna z barwą fluegelhornu, to samo frazowanie, atak dźwięku, wybrzmienie i oddech. To trzeci z „Wielkiej Trójki" współczesnych trębaczy, obok Marsalisa i Paytona.

W ostatnim koncercie wszystko zmierzało do wielkiego finału, czyli spotkania piątki trębaczy w *Trumpet Summit*, pamięci Louisa Armstronga, Clifforda Browna i Milesa Davisa. Ale wcześniej wystąpili jeszcze New York Voices, kwartet wokalny, kontynuujący tradycje tria Lambert–Hendrix–Ross, zespołów Manhattan Transfer i Take Six. Repertuar najbardziej strawny z możliwych: *Lady Be Good, Desafinado, In A Mellow Tone, Cottontail, Summertime, Stardust, Spinning Wheel* (w 1970 śpiewał tę piosenkę w tym samym miejscu Bobby Colomby razem z Blood, Sweat and Tears). Popis dopracowany pod każdym względem, bo to i ruch sceniczny, i stroje, solowe partie *scatem* i utworki *a capella*. Absolutna maestria w szerokim zespołowym wibrato, czego bodaj nikt wcześniej nie robił, zaś o technice wokalnej jako takiej nie wspomnę.

I wreszcie na scenie pięciu trębaczy: trzech czarnych Amerykanów – Clark Terry, Roy Hargrove i Nicolas Payton i dwóch Polaków – Wojtasik i Majewski. Ja odbierałem ten pojedynek niby walkę Gołoty z Bowem. Niestety, nie była ona tak wyrównana jak w przypadku bokserów. Bo to i słabsze nerwy i kondycja, i różnica wielu klas pomiędzy zawodnikami. Dobrze jednak, że doszło do takiej konfrontacji, choć można mieć pewne wątpliwości co do jej artystycznego sensu. Amerykanie, z Terrym na czele, atakowali ostro, bez wahania, z pełną koncentracją, przy całkowitej kontroli aparatu wargowego. Hargrove to wirtuozowski błysk, Payton – inwencja i pomysły, Terry – tradycja, rozwaga i doświadczenie. Polacy wykazali się inwencją, nie wahali się rzucać w wirtuozowskie szaleńcze samobójcze pasaże, robili, co mogli. Wskazałbym na Wojtasika jako trębacza bardziej rutynowanego, dysponującego lepszymi pomysłami i umiejącego je z zimną krwią realizować. Był więc szybki *Move* Parkera, blues (każdy improwizował po 6 chorusów) i ballady. W sumie jednak wydaje się, że sprowadzanie do Warszawy Terry'ego lub Paytona na ten jeden *summit* to chyba rozrzutność.

Był festiwal, będzie festiwal. Zaskoczyła mnie w tym roku ilość i rozmiary – przy tak doświadczonej ekipie organizatorów – szkolnych wręcz błędów

realizacyjnych. Nie można wrzucać zbyt wielu grzybów do barszczu, należy też ściśle egzekwować limit czasowy każdego występu. Odnoszę wrażenie, że „konsorcjum" ciągle brak jakiejś czytelniejszej koncepcji, gdy idzie o całość festiwalu. Czym miałby on być w latach 90. w relacji do innych polskich i ościennych zbliżonych formatem imprez? Deklaracje Kierownika Artystycznego Festiwalu odsłaniające jego predylekcje do jazzu akustycznego i ballad to za mało jak na festiwal. To tak jakby ktoś robił rokrocznie wystawę olejnego malarstwa sztalugowego lub komponował koncert z samych powolnych części klasycznych symfonii. Do trzech razy sztuka. Za rok znów (mam nadzieję) spotkamy się w październiku w Kongresowej i znów zabrzmi *Swanee River*.

Roman Kowal

ROMAN KOWAL, ur. 1942, teoretyk i krytyk muzyczny, wykładowca Akademii Muzycznej w Krakowie, współpracownik Polskiego Radia i „Jazz Forum". Wydał: *Polski Jazz – wczesna historia i trzy biografie zamknięte (Komeda, Kosz, Seifert)*.

GRY BARWNE KAPISTÓW

GRY BARWNE. KOMITET PARYSKI 1923–1939
Muzeum Narodowe w Krakowie – Gmach Główny,
czerwiec – wrzesień 1996

Koncepcja i scenariusz wystawy: Stefania Krzysztofowicz-Kozakowska

Kapiści jako studenci krakowskiej Akademii Sztuk Pięknych byli świadkami kryzysu formizmu, pierwszej polskiej formacji o cechach awangardowych. Później zresztą część formistów przystąpiła do nurtu kolorystycznego. Przytoczmy dosadną opinię o początkach kapistów w latach 20., wypowiedzianą zresztą przez kolorystę Wacława Taranczewskiego: „Na to przyjechał Pankiewicz – w momencie kiedy Cybis, Jarema i inni mieli największy swój życiowy gaz! – i wszystkich podkastrował. – Nauczył ich malować!" W 1923 roku rozpoczęła się historia Komitetu Paryskiego, w tym samym roku miała miejsce w Wilnie *Wystawa Nowej Sztuki*, pierwszy w Polsce pokaz o charakterze konstruktywistycznym. Kapiści wyjechali do Paryża, nie znając polskiej awangardy konstruktywistycznej, wyjechali przed i po awangardzie.

W następujących po awangardzie klasycznej latach 30., określonych mianem „reakcyjnej dekady", w latach, w których część badaczy doszukuje się pierwszych impulsów postmodernistycznych, Jan Cybis, pisząc o Karolu Larischu, zauważał: „co jest ważniejsze dla nas – że nurtowała go idea »obrazu« – obrazu,

jako samoistnego tworu (...). Szerzone przez niektórych przepowiednie o zmierzchu obrazu sztalugowego odrzucał instynktownie. Czułym zmysłem znajdował drogę wśród niebezpieczeństw teoretycznych spekulacji, które godzą nie tylko w obraz, ale często w malarstwo w ogóle." Dla awangardy – jak sformułował to Władysław Strzemiński – nie „namalowany obraz jest ostatecznym celem artysty, lecz przejście od niższych form organizacji życia do jego wyższych form". „Malarskość" przeciwstawiona została paradygmatowi awangardy.

Józef Czapski, podobnie jak pozostali członkowie Komitetu Paryskiego, nie zaakceptował dokonanego przez Marcela Duchampa podziału malarstwa na „malarstwo siatkówki oka" i „malarstwo kory mózgowej". Kapiści nie zgadzali się z możliwością oderwania myślenia od materii malarskiej. Grze intelektu, czy może raczej intelektualizacji sztuki, której przykładem jest „malarstwo kory mózgowej", nie liczące się z reakcją oka, a więc nie będące dla nich malarstwem, przeciwstawili uczniowie Józefa Pankiewicza prowadzone na płótnach „gry barwne". Jako że wszelką wrażliwość źrenicową przypisali tylko „malarstwu malarskiemu", w „malarstwie kory mózgowej" dostrzec jej nie potrafili. Obecnie badacze czynią porównania kompozycji unistycznych czy *Powidoków* Władysława Strzemińskiego z obrazami i koncepcją kapistów.

„Niemalarstwu", utopiom awangard, rodzącej się kulturze wyczerpania przeciwstawili kapiści „rozstrzygnięty po malarsku" obraz, wierząc w niewyczerpywalność możliwości rozstrzygnięć „gry barwnej" oraz jego długie trwanie. Zrekonstruowana przez nich – na łamach „Głosu Plastyków" – polska „tradycja malarskości" sięga głęboko w historię sztuki, do Piotra Michałowskiego. Jednak już po pierwszej w kraju wystawie kapistów w 1931 Mieczysław Wallis pisał: „Nie mogę się natomiast zgodzić z nimi, że malarstwo, które uprawiają, jest jedyną właściwą postacią malarstwa, że to, co jest poza nim, nie zasługuje już na miano »malarstwa«." Miłość i wiara była to niełatwa. W wiele lat później, po lekturze *Oka* Józefa Czapskiego, zanotował Cybis w 1960 w swoich *Dziennikach*: „Widocznie książka wyraża jakąś prawdę. Bardzo naszą. Mękę tych z nas, którzy tęsknią za malarstwem, naszą nieszczęśliwą miłością. Nie udaje nam się ona, nie umiemy jej, uczymy jej się (...) na sobie."

W dyskusji, która odbyła się w krótkim czasie po otwarciu wystawy w Muzeum Narodowym w Krakowie, Jerzy Bereś przywołał niespodziewanie Andy Warhola, zestawiając amerykańskiego pop–artystę z kapistami. Kilka lat temu ukazał się *Dziennik* Warhola, będący zaledwie wyborem z kilkunastu tysięcy stron. Nowojorski artysta codziennie rano telefonował do sekretarki, relacjonując swój dzień poprzedni, ta nagrywała relację Warhola na taśmę magnetofonową. „Więc kto go napisał? – pyta Kazimierz Brandys – Są dwie osoby i przestrzeń, dwa aparaty telefoniczne, powietrze i głos. Głos, który mówi co–u–mnie–słychać, po czym z kombinacji dźwięku i maszyny powstaje obraz czyjejś egzystencji, a z niego gruby tom. Coś się w tym przecież zatraca, jakiś wysiłek i powaga." (Można by spróbować zestawić *Dziennik* Warhola z *Dziennikami* Jana Cybisa.) W podobny sposób jak jego dziennik, kronika życia nowojorskiego *high life*'u, powstawały portrety Warhola – każdy za 25 tysięcy dolarów – będące powiększeniem polaroidowych fotografii wykonanym w technice serigrafii. Wysiłek i powaga, to, co – jak uważa Brandys –zatracił Warhol,

stanowiły istotę sztuki kapistów. Kapiści bronili przecież wiecznego porządku i wartości sztuki, stąd też wysiłek i powaga były jak najbardziej na miejscu. Postulując uprawianie „dobrego malarstwa", nie mogli kwestionować wartości sztuki czy mieć do niej krytycznego stosunku. Oni po prostu wierzyli w sztukę.

Komitet Paryski miał tylko siedem wystaw, w tym w Polsce cztery; ostatnia odbyła się w 1938 roku. Kiedy Zdzisław Kępiński na początku lat 60. planował zorganizowanie wielkiej zbiorowej wystawy kapistów, Cybis odmówił: „Co do siebie, wiem jedno, byłoby w tym wspólnym wystąpieniu starych dziadów, którzy od lat przestali być sobie potrzebni, coś dla mnie nieznośnego, fałszywego. Więc nie. Niech każdy żyje, jak potrafi, na własną odpowiedzialność. A na historię jeszcze czas, po co ją fałszować już teraz." Wystawa *Gry barwne*, największa z dotychczasowych muzealnych wystaw kapistów, w pewnym sensie respektuje zastrzeżenia Cybisa. Złożyły się na nią swoiste mini–wystawy poszczególnych członków Komitetu Paryskiego.

Zaskakującym płótnem jest *Scena mitologiczna*, szkic do polichromii wawelskiej Jana Cybisa z 1931 roku. Przecież to „literatura", tak zwalczana przez kapistów. „Malarskość" obrazu na tym jednak nie ucierpiała. Pozostałe płótna artysty to martwe natury, pejzaże, akty i portrety; typowa dla kapistów ikonografia. To malarstwo, „dotyk oka", zachowało cały swój zatrzymany blask, jędrność i podskórne brzmienie. Obraz dla Cybisa jest – jak pisze Zdzisław Kępiński – „przede wszystkim eksperymentalnym wyzwoleniem światła z materii ziemskich zjawisk i z farby – materii obrazu". Materia malarska płócien artysty była przedmiotem wielu analiz. Malatura z biegiem lat, zwłaszcza w okresie powojennym, stawała się coraz grubsza. Wydaje się, że odnosząc słowa Władysława Strzemińskiego: „Faktura – to jest stan powierzchni barwnej" właśnie do faktury Cybisa, można próbować znaleźć jej trafne wytłumaczenie. Dalej Strzemiński pisał: „Od sposobu nakładania farb zależą wrażenia barwne tak zróżniczkowane, że przez żadne połączenie kolorów nie możemy tego wrażenia osiągnąć." Malarski naskórek pozwala odczuć nie tylko wrażenia barwne, ale i czułą intymność *Aktu na zielonym posłaniu* z 1936 roku. Mikrostruktura tego obrazu, „malarska epiderma płótna" podobna jest porom skóry. Zawarta w nim siła zmysłowa nie może być odczytana pojęciowo, można ją natomiast odebrać właśnie zmysłowo.

Przy „malarskości" Cybisa zgrzytem jest i była „potworność" malarstwa Józefa Czapskiego. Za plecami wodza kapistów powieszono obrazy heretyków: Czapskiego i Potworowskiego. W Stawisku znajduje się nie pokazana na krakowskiej wystawie *Martwa Natura* z 1930 roku. To kapistowskie płótno Czapskiego jest mdłe i apatyczne, nie ma siły zmysłowej obrazów Cybisa. Dla nas, obytych z malarstwem Neue Wilde i polskich „nowych dzikich", Czapski nie jest potworny. Autor *Patrząc* poznał w latach 30. malarstwo Goyi i niemieckich ekspresjonistów. „Nie wiem, czy bym zaprzeczył obecnie zdaniu Pankiewicza, że współczesności nie da się nawet transponować na sztukę. A Czapski, czyż on koniecznie musiał – pytał Cybis – swój tramwaj malować, czy to nie program raczej i literatura?" Czapski usiłował jednak transponować współczesność na malarstwo. W jego obrazach, jak *Alejka w parku* z 1933 roku, pojawia się pewna „niedbałość" czy nawet zgrzytliwość. Gdy porównamy

Portret Turka z 1932 roku z nieco późniejszym, przy *Portrecie Turka* „piłowanym", *Portretem kobiety w pasiastym żakiecie*, to bardziej pociąga nas swą „błyskawicością" *Spahis*. Próbując doścignąć swą wizję, autor *Oka* potrafił zrezygnować z doskonałości, potrafił robić błędy, potrafił być potworny. Ale mimo że sam artysta w swych tekstach wielokrotnie usiłował przekonać nas o nieporadności artystycznej swego malarstwa z czasu międzywojnia, to obrazy Czapskiego z lat 30. świadczą o czymś zupełnie przeciwnym. Wystarczy spojrzeć chociażby na płótno *W parku* z 1937 roku.

Niektóre gwaszowe i akwarelowe pejzaże sprzed 1939 Piotra Potworowskiego zapowiadają jego późniejszą twórczość. Synteza krajobrazu bliska jest w nich „abstrakcji". Techniki te wymagają od artysty szybkich decyzji. Przeciwne jest więc to malarskiemu procederowi kapistów, którzy swe obrazy wykonywali długo, wielokrotnie je przemalowując. Położenie złego koloru, niewłaściwej plamy barwnej, rujnowało koncepcję obrazu, zmuszając malarza do wprowadzania kolejnych zmian. Nieraz nie kończących się. Blisko tu już chyba do idei *non finito*. Nie tyle pozostawiano nie skończone partie, co w zasadzie nieskończone były możliwości prowadzenia gry barwnej. Akwarela i gwasz to techniki intymne. Często służą do sporządzania szybkich notatek, które, zwykle nie wystawiane, poznajemy dopiero po śmierci artysty. Potworowski już w dwudziestoleciu międzywojennym malował obrazy niemal „abstrakcyjne", takim jest niewielka *Martwa natura* z 1938. Świetność i dekoracyjność osiągniętą w pracach na papierze na płótnie osiągnie jednak dopiero po wojnie.

W 1987 Józef Czapski napisał esej zatytułowany znamiennie *Ostatni kapista*. Hanna Rodzka–Cybisowa przez całe życie wierna była jednej idei twórczej, głęboko wierząc, że idea „dobrego malarstwa" jest tą właściwą. Jak mówiła: „zawsze sztuka będzie kontemplacją, gdyż inaczej przestałaby być tym, czym jest (...) właśnie kontemplacją". Rozkoszowanie się *qualité* materii malarskiej, kontemplacja misterium bytu zapisanego w martwej naturze i pejzażu, poddawanie się ich urokowi i sile zmysłowej przywodzi na myśl aurę zatracenia. Dla kapistów, jak twierdziła Rudzka–Cybisowa, „te nasze martwe natury były tak ważne...". Precyzyjnie sformułował to Jan Cybis pisząc: „Ale martwa natura demaskuje. Nie może być ani narodowa, ani religijna, ani folklorowa, ani robotnicza. Słabemu malarzowi wykazuje jego słabość bez ogródek." Program „dobrego malarstwa" stawał się programem etycznym. Malarska jakość i rzetelność, wysiłek i powaga przeciwstawione zostały „wielkim kwestiom".

Kapiści mieli wielu przeciwników, ich „długie trwanie" spowodowało liczne krytyczne wypowiedzi artystów różnych generacji. „Spektralna, kolorowa wizja świata – pisał Tadeusz Kantor – stworzyła im samym złudną zasłonę, która wyrugowała skutecznie istotne dla naszego wieku poszukiwania i pytania." Dla Kantora kontemplacja, tak ceniona przez Rudzką–Cybisową, równoznaczna była apatii. Dla Jana Lebensteina martwe natury kapistów w peerelowskiej rzeczywistości były egzotyką: „Widziałem martwą naturę Cybisa z butelką chianti. Gdzie tu bezpośredniość? Po pierwsze – czysta egzotyka – czytało się, że coś takiego jest, że pije się to podobno we Włoszech."

Niczawisłość to dla Joanny Pollakówny niewątpliwa cecha malarstwa Artura Nachta – „dziwnej piękności malarskiej materii". Odrzuca ona nawet znalezio-

ny przez Jerzego Zanozińskiego niezwykle kuszący termin „ekspresjonizm pikturalny". W związku z malarstwem Nachta–Samborskiego mówiono o „rysie *à la* Douanier Rousseau", Adolf Rudnicki widział w nim „poezję dzieci i strach dzieci". Odnaleźć ją można w takich płótnach, jak *Pejzaż z zatoką* z około 1928 roku i *Pejzaż z drzewami za murem* z około 1929 roku. Niezawisłość Nachta uświadamia nam tym wyraźniej niezawisłość innych kapistów, zbyt często wrzucanych do jednego worka. Z kilkunastu – aż kilku to najwybitniejsi polscy malarze XX wieku.

Pastisz i cytat są strategiami stosowanymi w postmodernizmie. Wydawałoby się, że Zygmunt Waliszewski, w którego malarstwie łatwo znajdziemy zarówno pastisz, cytat, jak i groteskę, powinien być uznany przez polskich malarzy lat 80. za jednego z patronów. Tak się jednak nie stało. Kapiści krytykowali Waliszewskiego za skłonność do zabawy i humoru w malarstwie. Jego koledzy nie mogli mieć poczucia humoru, bronili przecież wiecznych wartości sztuki. Trzeba było zachować powagę za wszelką cenę. Bliski kapistom Jerzy Wolff pisał: „dowcip Zygi raczej jest dowcipem niż groteską w sensie jakiegoś Bruegla, Boscha czy Daumiera. Stąd – wydaje mi się – jego krótkotrwałość..." Z kolei postmoderniści zarzuciliby chyba Waliszewskiemu, że jego dwocip jest dowcipem, a nie wyprzedzającą postmodernizm, uczynioną na jego modłę parodią. A pastisz i cytat stosowany przez Waliszewskiego nie wskazywał na niejednoznaczność i wyczerpanie malarstwa. Jednolitość organizmu malarskiego oraz „malarskość" jego obrazów nic na tym nie ucierpiała.

Ostatni członkowie Komitetu Paryskiego zmarli zaledwie kilka lat temu. Kapiści i koloryści ustalili w XX–wiecznej sztuce polskiej „tradycję malarskości", która jest najistotniejsza obok „tradycji awangardowej". Jest to sytuacja unikatowa. Niewiele jest miejsc, gdzie przetrwał postulat „malarskości" oraz gdzie malarstwo i idea „obrazu" są tak bardzo ważne. Tomasz Gryglewicz w swojej książce *Groteska w sztuce polskiej XX wieku* sformułował swoistą „teorię groteski" i przeciwstawił ją paradygmatowi awangardy. Można by chyba sformułować swoistą „teorię malarskości" w opozycji do awangardy czy „tradycji awangardowej" właśnie jako opozycyjnych modeli uczestnictwa w sztuce polskiej XX wieku. „Malarskość" i awangarda byłyby również zjawiskami granicznymi. Kapista Stanisław Szczepański w liście do Kazimierza Mitery z 1933 roku pisał: „Ja teraz badam m o d e r n i z m od strony teoretycznej i spotykam wiele punktów stycznych ze sobą teoretycznym." Wspominałem już, że obecnie badacze także odnajdują podobne zbieżności, przykładowo między malarstwem Strzemińskiego a koncepcjami kapistów. Powróciła do obrazu także I. Grupa Krakowska; jak twierdzili jej członkowie, „istnieje zawsze obraz i rzeźba jako czynniki samodzielne". Wystarczy zresztą odwiedzić stałą ekspozycję polskiej sztuki XX wieku w tymże krakowskim Muzeum Narodowym, ażeby przekonać się o zależności malarstwa artystów I. Grupy Krakowskiej od malarstwa kolorystów. Jerzy Nowosielski wspomina rozmowę ze swoim kolegą z II. Grupy Krakowskiej Tadeuszem Kantorem: „Kiedyś mu powiedziałem, że lubię malować, a on na to – ja też lubię malować, ale teraz są takie czasy, że nie wolno malować." Postmodernistyczny pluralizm sprawił, że po latach swoistego „terroru" awangardy „tradycja malarskości" jest

jedną z wielu tradycji. Wierze kapistów w malarstwo zawdzięczamy „tradycję malarskości", w naszych czasach mającą już niewielkie grono wyznawców, także w sztuce polskiej.

Janusz Antos

JANUSZ ANTOS, ur. 1966, historyk sztuki, pracownik Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie. Publikował w „Art & Business", „Pokazie" i „Znaku".

Kroniki krakowskie

PAŹDZIERNIK – LISTOPAD 1996

Jeszcze we wrześniu (trochę mi się te daty *Kronikowe* chwieją, bo przyplątują się różne zaległości) jubileusz 50–lecia Liceum Sztuk Plastycznych. Skromnie, ale smacznie odbyty w Teatrze Słowackiego (oficjalności), w Pałacu Sztuki i samym budynku Liceum (wystawy absolwentów, profesorów i uczniów).

Teraz te pięćdziesięciolecia są co krok, bo wiele instytucji zostało powołanych zaraz po wojnie w ramach budowania nowej struktury państwa ludowego. Takoż i LSP. Już kiedyś wspominałem w *Kronikach*, że i moja to była szkoła; jakoż czuję się w obowiązku, miłym skądinąd, bo to był najjaśniejszy punkt mego edukacyjnego życiorysu, poświęcić jej tu parę słów.

Szkoła była dziwaczna, bo splot ogólniaka z kształceniem artystycznym czasem iskrzył okropnie, zwłaszcza gdy przychodziło do konfrontacji, i to codziennej, przez pięć lat, szkolnego mundurka z wolnością sztuki. Tu niewola i wojskowa jednorodność, a tam swoboda i konieczna osobność, indywidualność. To się może wydawać głupawe z dorosłego punktu widzenia, ale jak się ma 15, 17 lat... Dziś, kiedy jestem już siwiejący ojciec dorosłej córki na studiach, myślę o tych mundurkach lepiej niż wtedy, bo nie pozwalały panoszyć się materialnemu głównie samochwalstwu, często poniżającemu dla uboższych kolegów (choć między nami mówiąc, co to za problem był wtedy, we wczesnych latach sześćdziesiątych... i jakież to cudzorodzicielskie bogactwo, co mogło nam w głowach poprzewracać, pożal się Boże...). Ale nas, wolnych artystów, mundurki bolały wręcz fizycznie i wojowaliśmy z nimi na wszelkie sposoby.

Było też sporo przedmiotów typowo licealnych, które nigdy nie miały nam się przydać, a głównie za nie obrywało się dwóje; można więc było mieć talent Wojtkiewicza, a wylecieć z budy za chemię, fizykę albo przysposobienie wojskowe. Ale nie narzekaliśmy. Rzeczywistość wokół nie była specjalnie fascynująca, gomułkowska bida z nędzą w domu i na ulicy, ale myśmy parę godzin dziennie żyli w innym świecie, między Fra Angelico, Rembrandtem

a Monetem, i jako potencjalni geniusze i geniuszki mieliśmy nadzieję zamieszkać kiedyś w nim osobiście.

Pedagogicznym fenomenem był Adam Hoffmann, znakomity rysownik i znawca psychologii sztuki, który uczył nie tylko widzenia, ale przede wszystkim tego, co to znaczy być człowiekiem sztuki. Że to nie są takie hetki pętelki i łatwy chleb. Wręcz przeciwnie, intelektualne i emocjonalne napięcie najwyższego rodzaju, maksymalna odpowiedzialność za swoje czyny – i świadomość, że to zwierzę, sztuka, bywa zachłanna i niebiezpieczna, lubi rzucać się na mózg i duszę. Uczył nas też odporności na fałsz i głupstwo, co patrząc po efektach jest może nauką najtrudniejszą i najmniej owocną; ale jeśli wiem, że wciąż mogę w życiu liczyć na kilku co najmniej przyjaciół z ławy szkolnej, pamiętam (i oni pamiętają), ile w tym zasługi Adama H.

Kiedy byliśmy w drugiej klasie, Hoffmann popadł w jakiś nieprzyjemny konflikt wewnątrzszkolny; jego ironiczno–weredyczna natura nie znosiła mętnych sytuacji; poszło, o ile pamiętam, o coś z harcerstwem. Na rok – bo potem wrócił – przejął nas na zajęciach z malarstwa Witold Damasiewicz.

U Hoffmanna głównie rysowaliśmy, żeby opanować rękę i oko. Damasiewicz kazał wszystko rzucić w kąt i wziąć się do malowania. I to olejnego! – dotąd pozwalano nam tylko na farby wodne, gwasze, tempery. I żeby chlapać, jak serce dyktuje. No to się wzięliśmy. Niewiele więcej trzeba było młodym wilczkom zgłodniałym barw i wolności smarowania. Szaleliśmy po łokcie. Potem wrócił Hoffmann. Kazał sobie przede wszystkim pokazać szkicowniki. Za jego rządów musieliśmy rysować słynne „trzy szkice dziennie", to była święta norma zapewniająca nieustanną sprawność dłoni i giętkość wyobraźni. W szkicownikach mogliśmy zresztą robić co nam się żywnie podoba, więc nie było to bynajmniej żadne zniewolenie. No, ale to była codzienna, ciężka robota domowa. Oprócz tego tłukliśmy normalne zadania licealne... Harówka, jednym słowem. A za Damasiewicza niczego nie musieliśmy. Każdemu by się podobało. Więc wrócił Hoffmann, kazał sobie pokazać szkicowniki (prawie puste), także prace robione na zajęciach. I oszalał. Wrzeszczał, że zmarnowaliśmy czas, cofnęliśmy się w rozwoju, wszystkiego zapomnieliśmy. Poustawiał gipsy, martwe natury, w rękę węgiel i ołówek i do roboty. Długo mu pamiętaliśmy te gipsy.

Ale miał rację. Szkoła była od cierpliwej, żmudnej nauki rzemiosła. Wyżywać mogliśmy się w szkicownikach, jako uzupełnienie i dodatkowe ćwiczenie. A myśmy wszystko postawili do góry nogami. Hoffmann i Damasiewicz byli wodą i ogniem tej szkoły, koncepcje nie do pogodzenia. Dziś myślę, że z obu można było po równi skorzystać, pod warunkiem, że się umiało mądrze gospodarować samym sobą. Ale kto mając 16 lat to umie?

Co zabawne, obaj byli w pewien sposób spowinowaceni, nie tyle przez sztukę, bo tu różnili się maksymalnie, ile przez wspólnego przyjaciela – Andrzeja Wróblewskiego. Przyjaźnili się z nim do jego przedwczesnej śmierci. Łączyła ich ponadto namiętna intelektualna praca refleksyjna wokół sztuki. W pewnym momencie Damasiewicz związał się całkiem bezpośrednio z ówczesnym – przełom lat czterdziestych i pięćdziesiątych – ASP–owskim kręgiem młodych malarzy stowarzyszonych w Grupę Samokształceniową, mającą dziś

swoje osobne miejsce w historii sztuki powojennej; byli w niej, obok Wróblewskiego, m.in. Wajda i Strumiłło, Bunsch (Ali) i Przemysław Brykalski.

Moim prywatnym stosunkom z Damasiewiczem ta Hoffmannowska awantura nie zaszkodziła. Lubiliśmy się chyba zawsze, długie lata używaliśmy wymyślonego jeszcze w szkole specjalnego kodu porozumiewania się, pełnego dziwacznych określeń, tajemnych haseł. To się nawet wzmocniło, kiedy poszedłem na polonistykę (nie dostałem się, jak zresztą wielu moich kolegów, na Akademię, profesorowie na ASP konsekwentnie obcinali wtedy na egzaminach wstępnych absolwentów LSP, to były pewne nieczyste rozgrywki prestiżowo–-personalne, ale zostawmy). Damasiewicz też skończył, zaraz po wojnie, polonistykę uniwersytecką, nim poszedł na Akademię, więc mieliśmy dodatkowe porozumienie. Potem kontakt się urwał, ale gdzieś ta dawna przyjaźń tliła się w tle, aż do czasów, kiedy z Maciejem Szybistem zafundowaliśmy sobie galerię sztuki na Floriańskiej, w latach osiemdziesiątych. Po jakimś czasie zaprosiliśmy go do współpracy i nawet udało się skompletować bardzo ładny zestaw kilku dużych obrazów z przestrzeni niemal czterdziestolecia jego malowania i sprzedać doskonałemu Muzeum Górnośląskiemu w Bytomiu. To jest chyba do dziś najlepszy w Polsce muzealny zestaw „Damasiewiczów".

Bywałem wtedy u niego w pracowni parę razy, kopaliśmy w obrazach, gadaliśmy. Było miło jak za dawnych lat. Jego malowanie... Dziwna sprawa. Kiedy je poznałem we wczesnych latach sześćdziesiątych, będąc jeszcze w szkole, bardzo mi się podobało. Miał wtedy w Krakowie dwie wystawy, wielką i małą, na większej były płótna właściwie całkiem abstrakcyjne, na tej mniejszej pokazał coś, co nazwał „Pracownią". To były bardzo wtedy modne pop–arty, deski malowane, zbijane, takie półprywatne „życie pracowniane". Niedawno widziałem w Warszawie wystawę Piotra Potworowskiego i całkiem podobne tam rzeczy z lat nawet trochę wcześniejszych, obrazy i takie same deski. Nie wiem, czy Damasiewicz mógł to kiedyś widzieć, ale nieważne, taka była moda i wielu tak malowało, składało i przybijało.

Abstrakcje Damasiewiczowskie miały bardzo ładny, ciepły nastrój, kolorystyczny głównie. O nic w nich poza zestawem barw nie chodziło, ale dużo było naprawdę pięknych. Teraz, kiedy kopaliśmy w obrazach z ostatniego trzydziestolecia, których prawie nie znałem, bo W.D. stał się zupełnym *outsiderem* i własnych poważniejszych wystaw nie miał, wyjąwszy warszawską w 1976 z okazji nagrody im. Cybisa, co i rusz popadałem w sprzeczne nastroje. Okazało się, że od jakiegoś czasu przerzucił się, szczęśliwie nie całkiem, na obrazy tak zwane znaczące, pełne metafor, symboli, wizji niemal. Niektóre przerażająco grafomańskie, pretensjonalne, że zęby bolały. Jakieś potworne słońca z poobcinanymi przy pomocy wielkich nożyc promieniami, ówdzie klowny za kratami, mistyczne ołtarze, wirujące planety, ki czort... Jak ze złego snu trzeciorzędnego symbolisty moralisty. Do rysunku to on nigdy ręki specjalnie nie miał, więc jeszcze nieudolnawo to było zrobione, aż przykro patrzeć. Najlepsze były nadal abstrakcje albo rzeczy do abstrakcji zbliżone, bo kolor i kompozycję zdarzało mu się po staremu czuć bezbłędnie.

Potem się znów trochę rozeszliśmy, bo choć zaproponowaliśmy mu wystawę u nas, dziwnie się wykręcał i odkładał, aż daliśmy spokój, bo co się będziemy

napraszać. Może mu się towarzystwo u nas wystawiające nie podobało, na przykład Sobocki, Beksiński czy Nowosielski; jego sprawa. Potem znalazł ciepły kąt w Galerii „Podbrzezie", u Krzysztofa Jeżowskiego, i bardzo dobrze.

I nagle umarł, w pierwszych dniach stycznia 1996. Fakt, długo chorował na serce, chodził o lasce. Ale zabiło go nie serce, a rak. Miał 76 lat. Napisałem kilka *Kronik* temu, po jego śmierci, że wrócę do Damasiewicza, bo był świetnym panem i z pewnością wartym czegoś dużo więcej niż kilka prasowych wzmianek z okazji pogrzebu. Myślałem, że pogadam sobie z nim – czy już z jego duchem – choćby poprzez zapowiadane czterotomowe *Rozmowy z Damasiewiczem*, prawdziwie imponujący hołd złożony mu przez najbliższego w ostatnich czasach towarzysza życia artystycznego i intelektualnego, rzeczonego Jeżowskiego, który te rozmowy przeprowadził, opracował i wydał nakładem własnej galerii. Ostatni tom wyszedł niedawno, dlatego wszystko trochę się przeciągnęło.

Zabrałem się więc zachłannie do tych czterech ksiąg. Czytałem, robiłem notatki. Było się do czego odnosić. Obaj opowiadali o podróżach artystycznych, o muzeach i obrazach, o sytuacji w kulturze bizantyjskiej i francuskiej, o życiu umysłowym w dzisiejszej Polsce i drodze twórczej samego bohatera *Rozmów*. Ale im dalej w las, tym bardziej te notatki czynione na marginesach zamieniały się w wykrzykniki i pytajniki, coraz grubsze i coraz częstsze. Co oni tam wygadują! Co za piramidalne brednie wysmykują się im co i rusz, podawane przy tym z niebywałą pewnością siebie! Jaka dezynwoltura sądów, rozdzielanych jak ciosy na boisku, po uważaniu; kogo nie lubię, tego pod obcas i ośmieszyć, kogo lubię, tego podnieść pod niebiosa. Oczom własnym nie wierzyłem.

O Picassie, Malczewskim i siedemnastowiecznych holenderskich malarzach martwych natur mówi się tam w najlepszym wypadku z niechętnym lekceważeniem; Kantor, Grzywacz i Klimt do piachu i zadeptać; ale Żupnik i Mamczur, koledzy z galerii, świetni. O obrazie Franza Halsa: „Szalenie swobodnie, dziewiętnastowiecznie potraktował ten portretowany pysk." O Nowosielskim, że to „teolog raczej domorosły, doktryner kultury i wizjoner raczej szalony". Z bzdur naopowiadanych o Nowosielskim, zwłaszcza przez Jeżowskiego, można by ułożyć osobny katalog nieporozumień estetycznych i pojęciowych. Jeżowski nienawidzi obsesyjnie naturalizmu i pewnego typu realizmu – jego w końcu sprawa; ale żeby w zaciekłości polemicznej uznać Nowosielskiego za „skrajnego naturalistę", to już trzeba skrajnego idiotyzmu.

I te niebotyczne komunały! „Nie można robić z pamięci śmietnika." „Stosunki z Litwinami to straszne kłębowisko namiętności, i trzeba to raz powiedzieć, że oni nas nie kochają." „Szopen to klasa niewyobrażalna. I bardzo to polska robota." Nienawiść i zazdrość na zmianę z samozachwytem hulają po tym czteroksięgu jak po ukraińskim stepie. Muzeum Narodowe w Krakowie to skandal, bo wiszą tam jacyś podejrzani artyści, a nie ma Damasiewicza i zapewne nie ma Mamczura. Damasiewicz by się należał, to prawda. Ale urządzać publiczną dintojrę, donosząc na prawo i lewo? Robiąc z „Wprostowców", głównie z Sobockiego i Grzywacza, niemal agentów kryptosocjalizmu, patrzących tylko za tanim poklaskiem? A jaka jest najlepsza galeria w Krakowie? Oczywiście „Podbrzezie", której właścicielem jest Jeżowski i głównym artystą Damasiewicz. Pozostałe śmiechu warte. Jeżowski zresztą się nie kryje ze

swoją naturą niwelisty i ekonoma kultury. Wie, komu trzeba by postawić pomnik, a komu zabronić malować. Ten pan na lewo, ten na prawo, a ten milczeć. „Cenzura w wydaniu państwa totalitarnego to ropiejąca narośl we wszystkich niemalże przejawach życia, politycznego, społecznego, kulturalnego. Jednakże cenzura, z istoty swojej nie jest niczym złym. (...) Jaki jest jej model w demokratycznym społeczeństwie? To istotne pytanie (...) Cenzura to nic innego jak forma kontroli, a ta, w jawnej, otwartej procedurze, wydaje się być podstawowym elementem demokracji." Kontrola = cenzura = demokracja. Żyć nie umierać.

Z zażenowaniem czytałem ten wywiad–rzekę, bo wydawało mi się, że znam zgoła innego Damasiewicza. Który w bardziej obiektywnych okolicznościach z pewnością nie zgodziłby się z wieloma opiniami swego interlokutora, zwłaszcza z jego nieopanowaną agresją i apodyktycznością. Był człowiekiem miłym i łagodnym, choć miał swoje zdanie i stać go było na twardą stanowczość, gdy się przy czymś uparł. Pozbawiony fałszywej skromności, całkowicie wierzył we wszystko, co robi. Na pewno czuł się osamotniony i niedoceniony. Aż wreszcie znalazł się ktoś, kto miłośnie popatrzył mu w oczy i powiedział, że cokolwiek robi, jest genialne... Urządził mu kilka wystaw, także za granicą... Mało kto odmówiłby zgody na adorację. A to miewa konsekwencje w sferze psychologicznej. Zadziwiająca zgodność sądów obu rozmówców jest dosyć podejrzana. Podobnie jak stylistyka wypowiedzi, często nieporadna i pretensjonalna; czyżby polonista z wykształcenia tak dalece nie panował nad językiem? A może już nie zdążył autoryzować swoich wypowiedzi? Pierwszy tom ukazał się z początkiem roku, w chwilę po śmierci Damasiewicza, ostatni niedawno, jesienią.

A przecież naprawdę tyle znakomitych obserwacji malarskich jest w tym wieloksięgu, umiejętności widzenia i czytania sztuki... Jaka szkoda, że wszystko utonęło w intelektualnej grafomanii i cenzorskiej wizji świata.

3 października. Nobel dla jednej znajomej. Przepraszam za tę familiarność, ale Wisia Szymborska należy do tych osób – i nie ma to nic wspólnego z Noblami, Herderami i innymi miłymi prezentami przez kogokolwiek ufundowanymi – o których jak się mówi „Wisia", to nikt się nie czuje wyróżniony, wywyższony, poniżony, wycwaniony, pochwalony czy dopuszczony, tylko jest całkiem zwyczajnie.

Oczywiście zaraz pojawiły się spekulacje, czy lepiej, że to ona, bo może Różewicz albo Herbert. Kwestia o tyle pozorna, że można było, jak wiadomo, tak i tak, a przypadek, wielce skądinąd ukochany przez autorkę *Wszelkiego wypadku*, wetkał tu, jak widać, swoje trzy grosze, może z wdzięczności. Ale to sama Szymborska dała szansę wyróżnienia właśnie siebie spośród tego zasłużonego grona konkurentów, pisując wiersze kompletnie niepodobne do tego, co się dziś praktykuje jako tak zwaną poezję. Uprawia, jak wiadomo, powiastkę filozoficzną wierszem, i gdyby Wolter, autor *Kandyda* i *Prostaczka*, albo Diderot, autor *Kubusia Fatalisty* i *Kuzynka mistrza Rameau*, żyli dzisiaj, to może byliby taką podwojoną Szymborską.

Spośród wielu porównań jej twórczości do innych twórczości najbardziej adekwatne wydają mi się dwa – do Mozarta i Lema. Głupio to brzmi tak zestawione, bo podstaw do sensownych porównań niemal nie ma, ale spróbuję od

tej strony: otóż każda z tych działalności zdaje się być napędzana niepowstrzymaną ciekawością podróżowania we wszystkich kierunkach, najlepiej maksymalnie od siebie odległych. Mikrokosmos wydaje im się równie fascynujący jak makrokosmos, mrówka warta równej uwagi co galaktyka, tragedia niemożliwa bez komedii i tak dalej. Mozart piszący *Eine kleine Nachtmusik* i *Requiem*, Lem piszący *Summę Technologiae* i *Cyberiadę*, Szymborska pisząca o tarsjuszu i nicości – to mało jako dowód koronny, ale może starczy za wstęp do dowodu.

Z Mozartem dajmy sobie spokój, bo jego gwiazda osobna i nic nam do jej wielkości zgoła pozaziemskiej, ale pewne pasje Lema i Szymborskiej zdają się krążyć po podobnych orbitach. Choćby bioewolucja, paleontologia, filozofia przypadku, futurologia wreszcie (z wszelkimi zastrzeżeniami co do terminu, bo nie o „przewidywanie" ani „przepowiadanie" przyszłości tu idzie, a o dalekie konsekwencje ludzkiego rozpychania się na naszej coraz bardziej samozjadającej się planecie).

W *Ludziach na moście* napisała Szymborska, że sama chyba nie bardzo pasuje do stereotypu Prawdziwej Poetki, bo chodzi „w butach z Chełmka / tupiąc, skrzypiąc / w niezdarnym zastępstwie anioła". A teraz, jak słyszę, firma Telimena szyje dla niej cały zestaw światowych kreacji, długich wytwornych sukni zgodnych z dworską etykietą Królestwa Szwecji, takoż żakiety, kostiumy, garsonki, co tam jeszcze. Zawsze chciała być z dala od szumu i blichtru wielkiego świata. Ale sama wywołała wilka z lasu. Jeśli się pisze o chmurce i kosmosie, to trzeba było wziąć pod uwagę, że opozycją do zwyczajności i skromności jest właśnie szum i blichtr. Coś za coś, Wisiu, szacowna Laureatko. Pamiętasz ten sławny cytacik: *Vous l'avez woulu, Georges Dandin*...?

I nie tłumacz się, że każdemu to, na czym mu mniej zależy. Świat nie jest taki subtelny.

Jak wielki świat, to wielki świat. Nobel dla W.S. wypadł w samym środku Festiwalu Unii Teatrów Europy, imprezy roku w Krakowie, w ramach kulturalnego programu „Kraków 2000". Ten rok, co właśnie mija, był pod patronatem Andrzeja Wajdy, następnemu ma pospołu patronować nasza dwójka literackich Noblistów.

O samym Festiwalu nie bardzo chce mi się już mówić ani pisać; zmęczenie materiału. Nagadałem się i nawypisywałem za wszystkie czasy, korzystając z okoliczności, że nie muszę wypowiadać się o polskim teatrze, co robić mi niezręcznie, odkąd w jednym z nich pracuję. Więc tylko gwoli dokumentacji kronikowej.

Impreza była nadzwyczaj udana, bo Kraków, pozbawiony większych przedsięwzięć tego rodzaju, nareszcie mógł zobaczyć i usłyszeć, co na najlepszych scenach Europy piszczy. Nie wszystko, co istotne, przyjechało co prawda (londyński Royal Theatre zamiast zapowiadanego *Otella* czy *Makbeta*, już nie pomnę, przywiózł skromniutki i mętnawo-przydługi monodram), ale co było świata, to było. Wielu niestety zawiódł Bergman dosyć staroświecką *Iwoną* Gombrowiczowską, rozgrywajac w niej jakieś swoje obsesje protestancko–antykatolickie, co do materii *Iwony* nie za wiele się ma, chyba że na siłę. Nie zawiódł Luca Ronconi, udowadniając, że można wyjść od alternatywnej awan-

gardy i wcale nie popaść ani w kombatancki anachronizm, ani akademickość zawodowstwa. Jeden z głównych kreatorów niezależnego teatru lat sześćdziesiątych, dziś na godnej posadzie dyrektora szacownego Teatro di Roma, pokazał swoimi wariacjami na temat *Peer Gynta*, że konwencje artystyczne tylko wtedy wygrywają z twórcami, gdy zaczynają być silniejsze od nich i gdy żerują na strachu z powodu przemijania świata, w którym artyści wyrośli i w którym odnieśli największe sukcesy. Wierność pomysłom młodości lubi się bowiem ponuro mścić, z biegiem czasu zżerając swoich wyznawców i żałosne ich szczątki włócząc po śmietnikach sztuki. Ronconi, dziś już pan po sześćdziesiątce, robi teatr młodszy, ciekawszy i odważniejszy niż ten, jaki bywa dziś produktem niejednego z kolejnych buntowników, co mogliby być jego synami albo i wnukami.

Ale ja bym chciał o czymś trochę innym, bardziej w związku z Wajdą.

Cały prawie listopad w Pałacu Sztuki, elegancko wreszcie odrestaurowanym za sprawą odrestaurowanego Towarzystwa Przyjaciół Sztuk Pięknych, trwała autorska wystawa Wajdy zatytułowana *To lubię*. Pokaz stu kilkudziesięciu prac malarskich i rzeźbiarskich wybranych przezeń z polskiej sztuki głównie ostatniego stulecia. Ulubionych, jak głosił tytuł? Myślę, że raczej w różny sposób ważnych dla niego; niektórych spośród pokazanych dzieł jako żywo i przy najlepszej woli „lubić" by się nie dało. Chyba że używając perwersji albo czegoś podobnego.

Wystawa o tyle ważna, o ile ważny jest sam jej projektodawca. Lata temu, drąc koty z Wajdą o któreś z jego dzieł scenicznych, bodaj o *Antygonę à la* stan wojenny w Starym Teatrze, napisałem, że jeśli ktoś chciałby poznać w pigułce naturę polskiej kultury i sztuki, jej zalety i wady, wzloty i upadki, szaleństwa i mądrości, efektywność i efektowność, głębię i pozór, pychę i pokorę, odkrywczość i banalność, powinien zacząć od Wajdy.

Niby zrobił tylko kilkadziesiąt filmów, kilkanaście przedstawień teatralnych. Ale przecież to nie cały Wajda. Jego obecność w polskiej kulturze powojennej jest obecnością instytucjonalną; myślę o Wajdzie–prezesie, Wajdzie–kierowniku czy Wajdzie–członku mnóstwa towarzystw, fundacji i związków. Wajda zajmuje stanowisko w sprawach publicznych, reprezentuje, bywa, udziela się, popiera albo zwalcza, i większość tych zachowań ma swoje konsekwencje, bo coś poruszają, przesuwają, dają do myślenia.

Wajda zachwyca mnie i denerwuje, pobudza i złości, ale dokładnie to samo czuję, wędrując po polskich muzeach i galeriach, polskich teatrach i kinach, czytając polskie książki dawne i nowe. Wystawa *To lubię* była o tyle ważna, że pokazywała najistotniejsze znaki upodobań jej autora. Każdy obraz, każda rzeźba była osobnym kluczem do jakiegoś fragmentu Wajdy, więc – do fragmentu polskiej kultury. Inspiracje Wajdowskie do *Popiołu i diamentu*, *Krajobrazu po bitwie*, *Wesela*, *Popiołów*, *Człowieka z żelaza* są oczywiście znane, i przypominanie z tej okazji o sarmackim portrecie trumiennym, Matejce, Michałowskim, Gierymskim, Malczewskim, Wojtkiewiczu, Wróblewskim czy Kantorze wydaje się kolekcjonowaniem intelektualnych banałów.

To, że na wystawie jest sporo kiepskich – artystycznie, myślowo – dzieł, wynika (chyba) też z tego, że celownik preferencji Wajdy często i bodaj

bezwiednie ulega przesuwaniu raz w stronę bardziej „formy", raz „treści", co nie dotyczy tylko tej wystawy, ale w ogóle całego życia Wajdy w sztuce. Kicz mógł spokojnie znaleźć się obok arcydzieła, jeśli mówił o czymś, o czym arcydzieło mówić nie chciało, bo brzmiało przyziemnie albo trywialnie, albo zbyt wprost. Takie zresztą bywały same filmy i spektakle Wajdy. Który nie wahał się pójść w tanie sentymenty, trywialne efekty, jeśli tylko uważał, że mogą współgrać z nastrojami Polaków, jakoś ich poruszyć, podtrzymać na duchu. Pod tym względem był – jest – niesłychanie „muzyczny", to znaczy umie bezbłędnie wsłuchać się w „głos narodu" i w odpowiedzi dać społeczeństwu to, czego w danej chwili oczekuje.

A jednak jest coś w tym, że wystawa robi wrażenie pamiątek z przeszłości... Wychodząc z niej nabrałem podejrzenia, że już dziś nie mógłbym powiedzieć o Wajdzie, że jest esencją polskości kultury. Już jest tylko jej fragmentem coraz bardziej zanurzonym w minione, choć na pewno nie przeminione. On był śpiewakiem woli wolności, romantycznym poetą brodzącym po ziemi udeptanej butami zaborców, jakichkolwiek. Teraz mamy wolność – i mieszane samopoczucie, bo skrzydła, choć rozwinięte na dowolną szerokość, wcale nas nie unoszą zbyt wysoko. Przybyło tematów i problemów, którymi Wajda już – bądź jeszcze – się nie zajmował. I tych uniwersalniejszych, i tych bardzo konkretnych, z tu i teraz. Pewnie jakoś pójdą w cenę takie jego filmy, jak *Panny z Wilka* czy *Smuga cienia*, choć kto to wie. Niedawno szło w telewizji *Wesele* i nie widać było na nim smugi cienia... Jakość, powiadają, przeżywa temat. Ale czy temat *Wesela* tak bardzo już historyczny?

Z ostatnich filmów Wajdy dwa układają się w zestaw jawnie symboliczny, myślę o *Pierścionku z orłem w koronie* i *Pannie Nikt*. Pierwszy zamyka stary świat Wajdy, drugi otwiera nowy. Chyba nie przypadkiem tamten o niebo gorszy od tego, co się może wydawać niepojęte, bo trudno o temat bardziej Wajdowski niż rozpaczliwy i heroiczny zryw powstańczy w sprawie wolności (Powstanie Warszawskie w *Pierścionku*). Kto się jednak dziwi, ten nie docenia ani nie rozumie Wajdy. On ma niezwykłą zdolność wyczuwania ducha czasu minutę albo godzinę przed innymi. Bez tego proroczego węchu nie zrobiłby wtedy, kiedy zrobił, ani *Człowieka z marmuru*, ani tego z żelaza. *Pierścionek* już w dniu premiery był beznadziejnie spóźniony, o czym Wajda musiał doskonale wiedzieć, ale traktował go bodaj jako spłacenie ostatniego długu Powstaniu, które kiedyś, dzięki *Kanałowi* przede wszystkim, uczyniło go sławnym. Był to też hołd złożony pewnej prawdzie historycznej, długo niemożliwej do publicznego wymówienia. Długów się nie kocha, długi się spłaca. Spłacając je, dłużnik czyni to zazwyczaj z perspektywy innego już życia, odległego od tamtych zaszłości. Robiąc *Pierścionek*, Wajda, jak sądzę, był już myślami gdzie indziej. *Panny Nikt* jeszcze wtedy na literackim świecie nie było, pojawiła się chwilę później, ale Wajda zdawał się już czekać na spotkanie raczej z trzema piętnastolatkami niż duchem powstańca ze stenem w dłoni.

Tadeusz Nyczek

TADEUSZ NYCZEK, ur. 1946, absolwent polonistyki UJ, krytyk, eseista. Ostatnio wydał *Określona epoka. Poezja Nowej Fali 1968–1993* (1994).

Kwartalniki, miesięczniki, tygodniki...

TRYUMF I NIEDOLA CIAŁA

Ciało stało się towarem. Ciało stało się obszarem walki o wpływy. Ciało to przedmiot ideologiczny, polityczny. Ciało jako bastion buntu. Ale też – jako „ostatnie schronienie", azyl naszej intymnej tożsamości. Ciało rozbite na tysiące fragmentów – w medycynie i w sztuce. Ciało cierpi, doświadcza przemocy, jest kruche, bezbronne, ulega zniszczeniu. Ciało nas „prowadzi", „podpowiada", co robić. Ciało „własne" i „obce", kochane i obrzydzane, „wierne" i „zdradzające". Stare ciało – „niczyje", wymykające się kontroli, ukrywane wstydliwie i dlatego tak bacznie obserwowane przez artystów. Ciało, które nas „sprawdza", które do każdej idei dorzuca anarchizujący komentarz...

Powyższy fragment gromadzi kilka popularnych formuł, jakimi posługuje się dzisiejsza „krytyka cielesności". Już i w Polsce oswajamy się powoli ze sztuką, która jest bebechowata dosłownie; jej treść i jej opis będą jeszcze przez jakiś czas prowokacją, potem punktowe światło zgaśnie, a okrucieństwo, drastyczność zrytualizują się. Jeszcze można na ciele robić eseistyczny interes. Ale coraz mniej – na ciele rozebranym, okaleczonym, „porcjowanym". Sztuka wizualna nie wyrzeknie się go, bo ma w nim pewną gwarancję „mocy". A sztuka słowa? Koniec z moralną cenzurą, cieszą się jedni. Poeci reagują roztropniej: opisują trupa, który miele próchniejącym językiem.

Mimo wszystko przygody ciała w XX wieku wydają się pasjonujące. Głównie przez swą paradoksalność. „Wszechobecne" i „nieobecne" zarazem, absolutyzowane i degradowane równocześnie – ciało (jakkolwiek by go nie definiować) przechodzi przez nasze stulecie z jakąś dziwną (bo trudną do nazwania), etyczno–estetyczną k r z y w d ą. Dla opisania tego zjawiska wspomniana krytyka posługuje się chętnie motywem karnealizacji („umięsowienia"). „Skoro reklama", pisze socjolog David Morris (*Dusza z ciała wyleciała*, „Kontrapunkt" 4/1996), „zajęła się ubóstwieniem ludzkiego ciała, sztuka współczesna, by zmącić nadmiernie dobre samopoczucie strasznych mieszczan, (...) skoncentrowała się na wegetatywno–fizjologicznych aspektach ludzkiej cielesności. Ciało przestało w niej być ciałem, stało się po prostu mięsem. Emocje, jakie wynikają z zetknięcia z cielesnością w sztuce, mają dziś najczęściej charakter negatywny, żerują na podstawowym ludzkim lęku, którym jest strach przed naruszeniem integralności ludzkiego ciała." Morris powołuje się tu na skrajny przykład francuskiej artystki Orlan (więcej na jej temat – w „Magazynie Sztuki" 1/1996), która „raczy zwabionych do galerii widzów

projekcją video i wykładem traktującym o jej dziewięciu operacjach plastycznych. (...) Orlan zmierza do przemiany, jak to sama określa, »w innego«, nakładając na własną twarz twarze z najsławniejszych malarskich portretów kobiecych." Drastyczność jej pomysłu polega na tym, że przebieg owej transformacji jest skwapliwie rejestrowany przez kamery i upubliczniany. Przykład Orlan jest o tyle dobry, że krwi i mięsa jest w tych projekcjach pod dostatkiem. Artystka nie waha się też pokazywać swej twarzy z bliznami i pooperacyjną opuchlizną. Każde cięcie skalpela jest gestem artystycznym. Z drugiej wszakże strony – operacje dotyczą głównie twarzy, a więc tej części ciała, która jest najbardziej podatna na symbolizacje i którą najtrudniej zredukować do „mięsa". Twarz jest zawsze trochę „nie z ciała". Bez trudu dałoby się wskazać w sztuce współczesnej bardziej jednoznaczne przykłady „umięsowienia" cielesności (znaleźć je można np. w podsumowującym dyskusję wokół wystawy *Antyciała* szkicu Piotra Kosiewskiego *Członki wszelakie*, „Czas Kultury" 3/1996, a także w bloku tekstów o „ciele artysty" w „Kresach" 1/1996).

Nie zmienia to faktu, że teza Morrisa jest zasadniczo słuszna. Ale też – niespecjalnie odkrywcza. Ciało nie stało się mięsem w latach osiemdziesiątych XX wieku. Zaczęto je tak postrzegać już znacznie wcześniej. Myślę, że I wojna światowa była tu momentem przełomowym. A proces despirytualizacji obrazu człowieka zaczął się na długo przedtem... I choć trudno łączyć wprost te dwa fakty, nie sposób oprzeć się wrażeniu, że współczesny kult zdrowego, młodego i „nienagannego" ciała zawdzięczamy „uśmierceniu" (wypędzeniu?) duszy.

„Paradoksalnie, działalność Orlan nie jest niczym wyjątkowym", podkreśla Małgorzata Lisiewicz (*Sztuka musi być niewygodna...*, „Nowy Nurt" 9/1996), „powiela ona przecież wyłącznie to, co dokonuje się masowo we współczesnych społeczeństwach konsumpcyjnych. (...) Oskarżenie Orlan o szaleństwo i niemoralność jest oskarżeniem milionów kobiet poddających się zabiegom chirurgii kosmetycznej. Artystka świadomie prowokuje takie sądy, aby ostrze krytyki skierować na system produkujący rozmaite formy mentalnego, psychicznego przymusu zmuszającego kobietę do kształtowania własnego wyglądu według obowiązujących kanonów urody." Powyższy fragment może razić zbyt natrętną (i zideologizowaną) retorycznością (znów ta „mowa ludzi uciemiężonych", o której pisał na łamach „Znaku" Jan Michalski, komentując działalność artystyczną Krzysztofa Wodiczki). Ale kontekst, jaki odsłania, jest godzien uwagi. Jeszcze dziesięć lat temu fotografia Cher – aktorki i gwiazdy muzyki pop – opatrzona licznymi strzałkami i informacjami o tym, co i ile razy miała ona operowane zanim osiągnęła tymczasowe *optimum* urody, była w stanie wywołać (nie tylko w Polsce) pewne poruszenie. Dziś wydarzeniami mają szansę stać się jedynie wstrząsające relacje pacjentek, których operacje zakończyły się niepowodzeniem. Powszechna zgoda na to, by z ciałem wyrabiało się „takie rzeczy", dotyczy, niestety, nie tylko chirurgii plastycznej. Jeżeli francuska artystka ofiarowuje swoje ciało sztuce, która ma być, jak pisze Lisiewicz, „przeciwna burżuazyjnym gustom, bezkompromisowa, zbuntowana i prowokacyjna" – to O.K., niech taka będzie. Zakładam, że zgadza się dobrowolnie dzielić los podobnych prowokacji. Mnie w tym szalonym dążeniu Orlan imponuje coś zupełnie innego, coś, co nie jest tylko „z ducha czasu" – jakiś

głęboki sprzeciw wobec „bycia sobie". „Lecz swe VETO kładą / Słabe me organa" – jak pisał Piotr Odmieniec Własz...

Metafora „mięsa" nie jest jedyną, za pomocą której próbuje się wyrazić współczesną dwuznaczną sytuację cielesności. Cóż innego oznacza na przykład obraz „ciała-maszyny", jak nie tęsknotę za perfekcyjnością i podległością zarazem? Andrzej Turowski w eseju *Utopia biomechaniki czyli maszyna ciałem obleczona* („Kresy", j.w.) relacjonuje m.in. wyobrażenia (i antropologiczne marzenia) XIX-wiecznych fizjologów. W 1873 roku Etienne-Jules Marey, badający krążenie krwi w organizmie ludzkim, publikuje symptomatyczne dzieło pt. *La Machine animale*. „Modernistyczny dyskurs Marey'a łączył w sobie mechanistyczną koncepcję ciała z kreacjonistyczną wizją człowieka. Gdy ciało, zgodnie z pozytywistycznym scjentyzmem, ujmował jako biomechaniczny splot ruchów, to człowiekowi – niejako bez cielesnej powłoki i miąższu – dawał prawo poznania i panowania nad ciałem (własnym i cudzym, przez kinetykę i medycynę). Równocześnie z fascynacją mechaniką (...) krystalizowało się u Marey'a marzenie d o s k o n a l e n i a n a w z ó r m a s z y n i s t y c z n y c i a ł a, czego konsekwencją mogło być stworzenie maszyny cielesnej, doskonałego ciała ludzkiego, a w efekcie doskonałego człowieka. Nie myśląc o dalekich konsekwencjach zuchwałego projektu, na razie mógł służyć znajomością reguł motoryki ciała w reformie edukacji fizycznej, opartej na zastąpieniu akrobatyki i atletyzmu przez ćwiczenia wynikające ze znajomości fizjologii a prowadzące ku właściwemu wykorzystaniu dynamiki i harmonii ruchów gimnastycznych." Na końcu tej drogi (biegnę tu na skróty przez pasjonujący tekst Turowskiego) są współczesne technologie zarządzania ciałem: „Celem *body building* jest metamorfoza, estetyczna transformacja ciała, która zastępuje pojęcie harmonijnego doskonalenia organizmu. (...) Nie chodzi tu o edukację fizyczną, lecz cielesne uczestnictwo w magii spożywania. Marzeniem Arnolda Schwarzeneggera jest konstrukcja »sal gimnastycznych naprzeciw każdego supermarketu«." Jednak w pobliżu supermarketów – zauważmy – zazwyczaj otwiera się apteki.

Winniśmy wielką wdzięczność medycynie za to, co zrobiła dla przedłużenia życia. „Jakże nie mam być zwolennikiem postępu", żartował na spotkaniu w „Znaku" Czesław Miłosz, „skoro postępowi w medycynie zawdzięczam to, że jeszcze żyję." Postępowi nauk medycznych (a także – nauk społecznych) zawdzięczamy też nową filozofię zdrowia: zdrowie to coś więcej niż tylko brak choroby lub niedyspozycji. Państwo, pisze Barbara Terlecka (*Zdrowy wspaniały świat?*, „Kontrapunkt", j.w.), ma obowiązek „stwarzać odpowiednie warunki i sprzyjające zdrowiu środowisko, minimalizować zagrożenia, kształcić, promować pozytywne zachowania i informować. Wybór zaś należy do obywatela. (...) Filozofia ta świetnie wpasowała się nie tylko w klimat polityczny, ale i kulturowy, dając doskonały upust konsumpcyjnym zapędom nowoczesnego rynku, podsycanego wiarą w to, że »zdrowe« życie można sobie kupić tak, jak się kupuje buty albo płaszcz (...)." Supermarkety pełne są produktów zachwalanych jako zdrowe, świeże, naturalne. Reklama stwarza fałszywe poczucie bezpieczeństwa i mnoży obietnice, których spełnienia nie gwarantuje. „Podsycany w ten sposób kult zdrowia i urody zbyt często prowadzi też do jeszcze groźniejszych

uproszczeń. Skoro bowiem niektóre przypadłości, jak choroby serca czy rak, są rezultatem trybu życia, to chorzy sami, przynajmniej częściowo, ponoszą za nie odpowiedzialność. W roku 1993 w Wielkiej Brytanii lekarze skreślili z listy oczekujących na operację serca (tak zwany *bypass*) pacjenta, który wbrew zaleceniom nie rzucił palenia. (...) Życie nieposłusznego pacjenta zostało sprowadzone do serii statystyk, z których istotnie wynika, że palenie sercu szkodzi." Ale tak samo szkodzić mu może otyłość i inne czynniki. „Nie trzeba chyba zbyt wielkiej wyobraźni, by uprzytomnić sobie, do czego może prowadzić praktyka redukująca pacjenta do serii cyfr wyznaczonych poziomem mniej lub bardziej domniemanego ryzyka. Paradoksalnie więc, nader gorliwe wdrażanie medycyny prewencyjnej, przy przecenianiu znaczenia rynku i niedocenianiu pozostałych złożonych czynników (...), stanowi zaprzeczenie całej filozofii zdrowia jako wspólnej odpowiedzialności – zbiorowej i indywidualnej. Wybór jednostki ogranicza się po prostu do omijania odgórnie wyznaczonego »pola minowego«."

Do kogo tak naprawdę należy nasze ciało? Może jednak ci, którzy przeciwstawiają je różnie pojętemu „systemowi", mają rację? Może przeczuwają coś, co dopiero nadejdzie: nasze ciała zostaną skatalogowane i ten katalog będzie czymś w rodzaju „więzienia bez krat", z którego nie sposób uciec? Agenci ubezpieczeniowi będą nas szantażować, znając nasze upodobania i nałogi, wiedząc doskonale z czym przyszliśmy na świat i przewidując z czym prawdopodobnie z niego zejdziemy... Rodzice, zanim wyrażą zgodę na wieczorne wyjście swojej córki z przyjacielem, najpierw sprawdzą jego genetyczną tożsamość... Otyli nie będą mogli znaleźć pracy... A ci, co mają słabe serca, nie będą mogli śpiewać w chórze, choćby nie wiem jak wspaniałe mieli głosy... I nikt już nie będzie mógł zmagać się z samym sobą, bo jakiekolwiek „upadki" (a więc i – konsekwentnie – „wzloty") będą zabronione.

Brzmi to jak bajka Misia Uszatka, którą czytam czasem mojemu synkowi – bajka o mieszkaniu, w którym wszystkie prace wykonuje robot i w którym z tego powodu jest strasznie, strasznie smutno. Oczywiście, że boję się tego, iż nasze życie – a więc i nasze ciało – będzie administrowane (i wykorzystywane) w coraz większym stopniu przez jakąś „władzę", niekoniecznie złą, a w każdym razie nie gorszą od wszystkich innych znanych mi „władz". Mówiąc całkiem serio, nie wymyślono jeszcze nic, czego nie można by źle użyć. Zdaje się jednak, że ta przerażająca wizja raczej się nie spełni. Nawet rynek musi się podporządkować wytrzymałości odbiorcy–konsumenta. *Veto* ciała nie od razu jest słyszalne, ale to nie oznacza, że ciało „milczy" albo tylko „potakuje".

Wojciech Bonowicz

WOJCIECH BONOWICZ, ur. 1967, absolwent polonistyki, poeta, prozaik, krytyk literacki. Publikował m.in. w „NaGłosie", „Tygodniku Powszechnym", „Nowym Nurcie", „Znaku", Opcjach".

Summary

Along with physics, genetics has probably been the most rampantly developing scientific domain in the twentieth century. Despite, though, the enticing prospect of putting its attainments to practice, for many it dangerously reeks of sulfur. What benefits and what perils ensue from this rapid progress in genetic enquiries? Are the researchers – „sorcerer's disciples" – bearing the burden of some particular responsibility on their shoulders? We have invited scientists themselves, as well as divines and thinkers, to join in a discussion over these questions. In the opening article Erwin Bischofberger, a theologian and expert in ethics, presents his view, according to which geneticists are under an obligation to maintain a keen awareness of the great responsibility related to the enormous power resting in their hands. These ethics of responsibility recognize the dignity of every man, regardless of his social status, creative aptitudes, weakness or strength. Andrzej Paszewski argues that although biomedical revolution is already rushing headlong and won't be stopped, its development ought to be accompanied by the cognizance of the irremovable fragility of human existence and a resistance against the menace of a „selective civilization", by taking the side of the frailest and the most defenseless. Jerzy Nowak depicts hopes and dangers connected to projects of genetic research aimed at drawing up a „map" of the human genome. January Weiner in his turn maintains that ethical dilemmas facing modern biologists and geneticists are no different from those experienced by the ancient mages. The only difference consists in the fact that today it is far more difficult to discern whether or not a given sittuation or decision comprises the ethical dimension. S. Barbara Chyrowicz – a philosopher – lists various, virtually inconceivable possibilities of introducing changes in the human genotype. Mariusz Biedrzycki takes up the subject of the admissibility of biomedical experiments and disputes over the tragic heritage of the horrible experiments carried out at Dachau and Auschwitz. A neurologist Maria Dąmbska and Kazimierz Kloskowski, a philosopher, stress the need to treat the value of each human person as a prerequisite of all biomedical research.

The issue also offers two essays: one by Witold Marciszewski and the other by Ewa Bieńkowska, both devoted to Pascal. The former treats of the notion of infinity, which in Pascal's understanding had both a mathematical and a religious aspect. The latter dwells on solitude and seclusion, which the author of the *Thoughts* always found so precious. In the „Subjects and Reflections" section readers will find Jan Prokop's touching text on the expulsion of Germans from their homes after the end of World War II.

The „Events – Books – People" section as usual has some book reviews to offer, followed by Roman Kowal's relation from Jazz Jamboree '96, *Cracow's Chronicles* by Tadeusz Nyczek, and Janusz Antos' coverage of the capists' exhibition.

Sommaire

Avec la physique, la génétique est probablement la discipline scientifique qui s'est le plus développée en ce siècle. Toutefois, et en dépit de la possibilité, très séduisante, d'en utiliser les résultats, bien des esprits y hument une odeur de souffre. Qu'en est-il exactement? Quels bienfaits et quels dangers apporte le développement impétueux de la génétique? Incombe-t-il quelque responsabilité particulière à ses adeptes, apprentis sorciers? Nous avons demandé à des savants, des théologiens et des philosophes de répondre à ces questions. Erwin Bischofberger, théologien et moraliste, donne le ton en démontrant que, vu l'énorme pouvoir qui repose en leurs mains, l'éthique de la responsabilité oblige les généticiens. Ethique qui respecte la dignité de chaque homme, quels que soient son statut social, ses possibilités de création, sa force ou sa faiblesse. Convaincu qu'il est impossible d'arrêter la révolution biomédicale, Andrzej Paszewski ajoute cependant qu'il faut avoir présent à l'esprit, alors que celle-ci progresse, la fragilité incontournable de l'existence humaine, contrer le danger d'une „civilisation sélective" et susciter une solidarité avec ceux qui sont le plus lourdement frappés par cette faiblesse. Jerzy Nowak mentionne les espoirs et les menaces que comportent les projets de recherche visant à dresser une „carte du génome humain". A son tour, January Weiner démontre que les dilemmes éthiques, auxquels sont confrontés nos biologistes et généticiens, ne se distinguent en rien des problèmes éthiques posés aux „mages" d'antan. La différence réside uniquement dans le fait que, de nos jours, il est bien plus difficile de reconnatre une situation où la décision implique un poids éthique. La philosophe qu'est soeur Barbara Chyrowicz expose l'inventaire vertigineux des possibilités d'ingérence dans le génotype humain. Mariusz Biedrzycki traite de la possibilité d'admettre les expérimentations biomédicales sur les hommes et sur les controverses suscitées par les séquelles tragiques des expérimentations inhumaines effectuées à Dachau ou à Auschwitz. Quant à Maria Dąmbska et Kazimierz Kloskowski, respectivement neurologue et philosophe, ils soulignent tous deux la nécessité de respecter la valeur de la personne comme condition *sine qua non* de l'expérimentation biomédicale.

Nous publions également dans ce cahier les essais de Witold Marciszewski et d'Ewa Bieńkowska consacrés à Pascal. Le premier touche au concept d'infini, qui, dans la pensée de Pascal, avait un caractère aussi bien géométrique que religieux, alors que le second insiste sur la solitude et l'isolement, tellement appréciés par l'auteur des *Pensées*.

La rubrique „Thèmes et réflexions" reproduit l'article de Jan Prokop, qui fait connaître au lecteur polonais des rapports écrits par les Allemands déplacés par force au Reich, au lendemain de la seconde guerre mondiale.

En outre, la rubrique „Evènements, hommes et livres", la relation du Jazz Jamboree '96 par Roman Kowal, les *Chroniques cracoviennes* de Tadeusz Nyczek et le compte-rendu de l'exposition des oeuvres des peintres capistes, par Janusz Antos, complètent ce cahier.

WARUNKI PRENUMERATY

PRENUMERATA
PROWADZONA PRZEZ ADMINISTRACJĘ MIESIĘCZNIKA ZNAK

1 PRENUMERATA KRAJOWA

1. Administracja zastrzega sobie prawo kwartalnej regulacji ceny w prenumeracie.
2. Informacja o nowej cenie podana będzie z wyprzedzeniem kwartalnym.
3. Cena prenumeraty w 1997 r. – 78.00 zł (780 000). Cena prenumeraty za półrocze 1997 r. – 39.00 zł (390 000). Cena prenumeraty za każdy kwartał 1997 r. – 19.50 zł (195 000). Wpłaty przyjmuje administracja Miesięcznika „Znak", 30-105 Kraków, ul. Kościuszki 37, konto PKO OM/Kraków nr 35 510-25058-136.

2 PRENUMERATA ZAGRANICZNA

Cena 1 egzemplarza wynosi 6$, prenumerata roczna za 1997 r. – 72$. Prenumeratę dewizową można rozpocząć od dowolnego miesiąca roku. Dopłata roczna za wysyłkę pocztą lotniczą: Europa – 10$, Ameryka i Azja – 20$, Australia – 40$. Konto dewizowe: SIW ZNAK Sp. z o.o. Bank PKO S.A. O/Kraków nr 5.35078-7000339-2511-30-1110. Dla adresatów z Europy Wschodniej istnieje również możliwość opłacenia prenumeraty w złotówkach. Cena i zasady jak w prenumeracie krajowej plus 100% za wysyłkę pocztą zwykłą. Konto PKO I OM/Kraków nr 35510-25058-136.

PRENUMERATA
PROWADZONA PRZEZ RUCH

1. PRENUMERATA KRAJOWA

Cena prenumeraty w I kwartale 1997 r. wynosi 19.50 (195 000) zł. Szczegółowe informacje we właściwych dla miejsca zamieszkania lub siedziby prenumeratora oddziałach „Ruchu" lub w urzędach pocztowych.

2 PRENUMERATA ZAGRANICZNA

Prenumerata zagraniczna jest o 100% droższa od prenumeraty krajowej i za I kwartał 1997 r. wynosi 39.00 (390 000) zł. Wysyłka pocztą zwykłą. Prenumeratę zagraniczną przyjmuje PK-H „Ruch" Centrala Kolportażu Prasy i Wydawnictw, Warszawa, ul. Towarowa 28, tel. 20-12-71, Konto P.B.K. XIII Oddz. Warszawa nr 370044-1195-139-11.

ISSN 0044-488 X
INDEKS 383716

Cena zeszytu w sprzedaży zł 6.00 (60 000)
w prenumeracie zł 5.00 (50 000)

Uwaga! Cena prenumeraty za I kwartał 1997 roku wynosi 19.50 (195 000) zł.

Zakład Poligraficzny Społecznego Instytutu Wydawniczego ZNAK,
Kraków ul. Kościuszki 37

ZNAK

MIESIĘCZNIK