

postulaty stają uprawomocnione na podstawie tego, że głosi je właśnie mniejszość, ich zaś treść nierzadko nie jest w ogóle przedmiotem oceny. Sam fakt, że dane roszczenia wysuwa mniejszość, czyni je zasadnymi. W kwestii religijnych dochodzi do następującego ciągu zdarzeń: 1) każda religia jest równoprawna, 2) żadna nie może być dyskryminowana, 3) religia większości jest przeszkodą dla różnych mniejszości.

Książka Pery jest ze wszech miar godna pozytywnej rekomendacji. Autor w nowatorski sposób interpretuje liberalizm, demitologizując konstatacje o jego antychrześcijańskiej proveniencji. Usuwa – w wielu kręgach uznawaną za niemożliwą do sforsowania – dychotomię między liberalizmem a chrześcijaństwem. Stara się niejako odzyskać liberalną myśl z rąk emisariuszy „postępu”, wykazuje ich aksjologiczne lawirowanie i zagubienie. Pera wskazuje, że najsilniej hołubione komponenty liberalnej myśli są na wskroś przepojone chrześcijańskim duchem. W spójny sposób ukazuje ponadto wpływ błędnego odczytania liberalizmu na obecną kondycję Europy i Unii Europejskiej. Nie stroni od krytycyzmu wobec mniejszości, czyniąc to z pozycji liberalnych, co winno się poczytać za gest intelektualnej odwagi. Współczesny liberalizm potrzebuje lektury tego formatu.

Damian Maziarz
doktorant w Katedrze Etyki Szczegółowej
na Wydziale Filozofii KUL

Jason T. EBERL, *Thomistic Principles and Bioethics*, New York: Routledge 2013, ss. 155. ISBN: 978-0-415-65457-9.

Jason T. Eberl jest adiunktem filozofii (Assistant Professor) w Indiana University-Purdue w Indianapolis. Biorąc udział w licznych konferencjach naukowych i współpracując z takimi czasopismami, jak „Bioethics”, „Journal of Medicine and Philosophy”, „The National Catholic Bioethics Quarterly” i „Review of Metaphysics”, opublikował w latach 2000-2006 kilkanaście artykułów naukowych z zakresu szeroko rozumianej metafizyki, antropologii filozoficznej i bioetyki. W tym miejscu trzeba zaznaczyć, że każdy z tych artykułów uznaje św. Tomasza z Akwinu za jednego z najważniejszych myślicieli filozofii zachodniej i podkreśla znaczenie jego dorobku naukowego w rozwiązywaniu wielu kwestii współczesnej bioetyki.

Książka *Thomistic Principles and Bioethics* po raz pierwszy ukazała się drukiem w 2013 r. i jest uporządkowanym, poprawionym oraz uzupełnionym o nowe myśli zbiorem wcześniejszych publikacji naukowych autora. Jej celem jest uświadomienie doniosłego znaczenia metafizycznych, antropologicznych i etycznych tez Akwinaty w bioetycznym dyskursie dotyczącym istotnych momentów życia ludzkiego.

W pierwszym rozdziale swojej pracy (s. 4-22) Eberl przeciwstawia się postmodernistycznym koncepcjom ludzkiej natury i moralności: utylitaryzmowi, emotywizmwowi, relatywizmowi, substancjalizmowi. Opierają się one na antropologicznym założeniu, że człowiek jest tylko organizmem biologicznym lub mózgiem w ciele. Status osoby przypisują w związku z tym jedynie osobnikom należycie sprawnym fizycznie i przejawiającym wystarczająco bogate życie umysłowe. Autor wskazuje, że ten antropologiczny redukcjonizm ma swoje źródło po części w błędnej interpretacji nauki Tomasza z Akwinu na temat koncepcji człowieka i prawa naturalnego.

Eberl podejmuje więc wysiłek, aby w oparciu o pisma Tomasza zrekonstruować rzeczywiste poglądy Akwinaty. Eksplicjuje tezy, które składają się na Tomaszową koncepcję człowieka, podkreślając jedność psychofizyczną bytu ludzkiego, wynikającą z faktu, że dusza jest formą, która tworzy wraz z ciałem *compositum*. Zdaniem Eberla to całkowicie eliminuje wszelki dualizm substancjalny, który często ujawnia się w debacie bioetycznej o człowieku (s. 9).

Niezmiernie ważna dla autora jest teza Tomasza o zdolności człowieka do zaktualizowania wszelkich ludzkich doskonałości gatunkowych. Dlatego też po rozważaniach dotyczących koncepcji człowieka przywołuje teorię prawa naturalnego Akwinaty (s. 9-17) i objaśnia, w jaki sposób jest ono wplecione w kontekst prawa wiecznego i ludzkiego (s. 11-12). Eberl podkreśla, że Tomaszowa teoria prawa naturalnego jest ważna dlatego, że w porządku prawa natury zawierają się inklinacje, które są przez rozum pojęte, uświadomione i sformułowane jako konkretny, choć ogólny sąd praktyczny. A ponieważ pierwsza zasada, jaką kieruje się rozum praktyczny, brzmi: dobrem jest to, czego wszystko pożąda, to pierwszym przykazaniem prawa naturalnego jest: dobro należy czynić i dążyć do niego, a zła należy unikać. Autor, podążając za Tomaszem¹, przekonuje, że na tym właśnie przykazaniu opierają się wszystkie inne przykazania prawa natury i mają one wyraźnie bioetyczne konsekwencje (s. 9 i 13). Kończąc rozważania tego rozdziału rekonstrukcją *Zasady Podwójnego Skutku*, Eberl stwierdza, że z jednej strony bioetycy zaniedbują lub wręcz odrzucają metafizykę jako bezużyteczną dla rozstrzygających argumentów na temat początku i końca ludzkiego życia, a z drugiej strony milcząco zakładają jakieś metafizyczne rozumienie ludzkiej natury w podejmowanych na ten temat zagadnieniach bioetycznych. Dlatego zaprezentowane teorie natury ludzkiej, prawa naturalnego i zasada podwójnego skutku mogą być rzetelnym fundamentem w pluralistycznych, świeckich dyskusjach na tematy bioetyczne, gdyż są spójnie sformułowane i zrozumiałe bez teologicznego odniesienia. Co więcej, powinny być one angażowane w takich dyskusjach jako konkurencyjny i wcale nie gorszy punkt wyjścia. W konkluzji tej części pracy znajdujemy zatem wyrażenie przez autora chęci dokonania takiej właśnie aplikacji

¹ Św. TOMASZ Z AKWINU, *Summa theologiae cum Supplemento et commentariis Caietani*, [w:] SANCTI THOMAE DE AQUINO, *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 4-12, Roma 1888-1906, I-II q. 94, a. 2 resp. [dalej cyt. *STh*].

zasad tomistycznych do oceny wybranych zagadnień bioetycznych na marginesie życia ludzkiego (s. 21-22).

W drugim rozdziale, zatytułowanym „Początek życia osoby ludzkiej”, spotykamy dyskusję na temat momentu animacji (hominizacji, personalizacji) embrionu ludzkiego (s. 23-42). Koncentruje się ona na pytaniu, które można sprecyzować następująco: czy embrion ludzki jest osobą ludzką? Jeżeli tak, znaczy to, że jest on przedmiotem aktów świadomych ze strony otoczenia; wówczas wszelkie czynione wobec niego działania podpadają pod taką samą ocenę moralną jak w przypadku noworodków i osób dorosłych. Jeżeli zaś embrion nie jest osobą ludzką, to wtedy należy zapytać: w którym momencie staje się on osobą? Argumentacja za opóźnioną animacją opiera się na takich przesłankach jak: (1) brak *czynnej potencjalności* w embrionie do spełniania aktów intelektualnych; (2) uznanie zarodka preimplantacyjnego tylko za konglomerat pojedynczych, totipotencjalnych komórek nie będących jednością organiczną; (3) możliwość wystąpienia ciąży bliźniaczej do czternastego dnia po zapłodnieniu; (4) problematyczność w kwestii unikalnej tożsamości genetycznej zygoty ze względu na możliwość ciąży bliźniaczej; (5) brak w początkowej fazie embrionalnej swoistego *centrum sterowania*, które regulowałoby biologiczny rozwój i funkcjonowanie zarodka jako jednego osobnika. W polemikę z powyższymi argumentami na gruncie metafizycznym Eberl wprzęga rozważania Akwinaty na temat jedności i dwojakiej potencjalności (czynnej oraz biernej), co ostatecznie dyskwalifikuje przesłanki (1) i (2) (s. 26-40). Animację natychmiastową, tj. w momencie zapłodnienia, wspiera jedna racja wyrażona w słowach: jądro DNA zygoty jednokomórkowej jest podstawowym organem ludzkim regulującym metabolizm preimplantacyjnego zarodka i ukierunkowującym jego dalszy rozwój jako dynamiczne, jednolite wzrastanie istoty ludzkiej. Ten argument pokazuje zwolennikom opóźnionej animacji, że już w momencie zapłodnienia pojawia się *podstawowy organ ludzki*, którym nie jest ani mózg z funkcjonującą korą mózgową, ani tzw. smuga neuralna (smuga pierwotna), lecz jądro zygoty, które: (1) zawiera cały genom (informację) odpowiedzialną za budowę dojrzałego ludzkiego ciała z jego mózgiem jako podstawowym organem i instrumentem intelektu; (2) jest pierwszą proporcjonalną *przynajmniej sprawczą* do rozwoju dojrzałego ludzkiego organizmu (s. 40-41). Warto nadmienić, że na s. 39-40 omawianego rozdziału znajdziemy też propozycję Eberla co do kwestii rozwiązania problemu momentu animacji w przypadku ciąży bliźniaczej, która może wystąpić do czternastego dnia po zapłodnieniu. Odpowiedź autora na pytanie: „ile dusz ludzkich [form substancjalnych], w przypadku bliźniaczenia organizuje materię embrionu od momentu zapłodnienia i jak możemy wyjaśnić ten proces? broni indywidualności i jedności substancjalnej zarodka. Od momentu zapłodnienia mamy do czynienia z istotą ludzką, z osobą. Za takim wnioskiem – pisze autor – przemawia nie tylko antropologia filozoficzna, ale także współczesna embriologia (s. 41-42).

Kontrowersje dotyczące początku życia osoby ludzkiej mają swoją kontynuację w rozdziale trzecim (s. 43-61). Autor nie ma wątpliwości, że debata naukowa na

temat początku osobowego życia ludzkiego generuje dyskurs o śmierci istoty ludzkiej. W rozdziale tym znajdziemy zatem konfrontację trzech różnych stanowisk na temat adekwatnego kryterium śmierci. Poszukiwanie takiego kryterium przez Eberla jest o tyle ciekawe, że zwolennicy każdej ze stron, tj. (1) klasycznego kryterium oddechowo-krażeniowego, (2) postulatu śmierci wyższych partii mózgowych, (3) kryterium śmierci całego mózgu, forsując aprobatę swojego stanowiska, deklarują zgodność swoich racji z nauką Tomasza z Akwinu na ten temat. Autor dostrzega w polemice wszystkie błędnie przypisane Akwinacii założenia i argumentacje adwersarzy. Wydobywa z pism Tomasza rzeczywiste jego poglądy i kreuje swoje własne, koherentne z nauką Tomaszową, wnioski na temat śmierci osoby ludzkiej. Ponieważ w drugim rozdziale autor ustalił, że jądro DNA dla zygoty, embryoblast dla blastocysty, smuga neuralna dla gastruli, zawiązki systemu nerwowego dla embrionu i mózg dla płodu są *centrum koordynacyjnym* integralnego funkcjonowania i ukierunkowanego rozwoju jednostki ludzkiej, dlatego należy przyjąć, że koniecznym i wystarczającym warunkiem określającym śmierć człowieka jest nieodwracalne zaprzestanie funkcjonowania całego mózgu. Tylko bowiem to wydarzenie skutkuje, od strony klinicznej, utratą integralnej jedności somatycznej, a z perspektywy filozoficznej – rozpadem *compositum* duszy i ciała (s. 60). Ewentualnym wyjątkiem od tej reguły czyni autor bardzo małe dzieci, u których zaobserwowano, że w momencie zaprzestania funkcjonowania całego mózgu inny alternatywny organ przejmował trud integrowania metabolicznych funkcji życiowych. Eberl nalega zatem, aby w takich wypadkach do kryterium śmierci, obok poprawnie zdiagnozowanej śmierci całego mózgu, dołączyć jeszcze nieodwracalne ustanie akcji serca (krążenia) i funkcji oddechowych (s. 61).

W rozdziale czwartym (s. 62-94) autor omawia problematykę aborcji, komórek macierzystych i klonowania. Znajdziemy tu definicje, typologie i ocenę moralną (dokonaną z pozycji tomistycznej) aborcji, poronienia oraz klonowania. Najcenniejszą jednak wartość tej części pracy stanowią analizy dotyczące: (1) metafizycznego i moralnego statusu ludzkich blastocysty oraz klonu (s. 66-72 i 80-88); (2) moralnych granic czerpania korzyści z badań nad ludzkimi embrionalnymi komórkami macierzystymi (ESC) (s. 72-77); (3) dopuszczalnych moralnie alternatyw względem badań ESC (s. 77-78); (4) etycznej aprobaty klonowania terapeutycznego i reprodukcyjnego (s. 78-80 i 88-94). W całość tej debaty Eberl umiejętnie włącza teorię prawa naturalnego i *Zasadę Podwójnego Skutku*, a także refleksję na temat znaczenia naturalnej więzi między genetycznymi rodzicami a ich potomstwem, dla której zagrożeniem jest klonowanie reprodukcyjne.

Metafizyczne rozumienie ludzkiej natury, które pozwoliło Eberlowi ustalić filozoficzne i kliniczne kryteria śmierci ludzkiej, znajduje wyraźne konsekwencje w ostatnim – piątym – rozdziale książki. Dla autora nie ma żadnej wątpliwości, że takie kwestie, jak leczenie pacjentów znajdujących się w trwałym stanie wegetatywnym (PVS), samobójstwo, eutanazja czy też pobieranie, przechowywanie i dystrybucja ludzkich organów, wiążą się z końcem ludzkiego życia. Dlatego też, przywołując

zasadę *naturalnej skłonności do życia*, wyrażoną przez Akwinatę w *STh* II-II q. 64, a. 5 resp., Eberl najpierw poddaje krytyce błędne interpretacje nauki Tomasza dokonane przez D. Novaka i L.S. Cahill (s. 99-105), które rzekomo pozwalają uzasadnić samobójstwo i wszelkie formy aktywnej/czynnej eutanazji, a następnie analizuje możliwość usprawiedliwienia jej alternatywy, tj. eutanazji biernej (s. 105-116). Znajdziemy tu zatem spekulacje na temat: (1) metafizyczno-moralnego statusu bytowego pacjentów PVS; (2) moralnych kontrowersji związanych ze słusnością terapii paliatywnej, terminalnej sedacji oraz zaprzestania działań podtrzymujących życie u śmiertelnie chorego pacjenta. Szczególnie cenne wydają się deliberacje ukazujące sposób aplikacji *Zasady Podwójnego Skutku* do kompletnej oceny etycznej terminalnej sedacji połączonej z rezygnacją ze sztucznego odżywiania i podawania płynów pacjentowi, które autor kończy wskazaniem sześciu warunków koniecznych i wystarczających do podjęcia moralnie uzasadnionych działań sedacyjnych (s. 108-110).

Z problematyką pobierania, przechowywania i dystrybucji ludzkich organów spotykamy się w drugiej części omawianego rozdziału (116-126). Oscyluje ona wokół takich pytań jak:

- czy wiara w zmartwychwstanie może być rzetelnym uzasadnieniem sprzeciwu wobec dawstwa organów ludzkich?
- kiedy *Zasada Całościowości* omawiana przez Akwinatę wyklucza pozyskiwanie narządów od dawców żywych?
- skoro tak rzadko orzeka się śmierć całego mózgu (1-2% pacjentów umierających w szpitalu), to czy nie jest zasadny powrót do kryterium krążeniowo-oddechowego w celu orzeczenia śmierci bez jednoczesnego zdiagnozowania śmierci całego mózgu?
- jaki standard nieodwracalności powinniśmy przyjąć dla orzeczenia utraty funkcjonowania serca w przypadku dawców z zatrzymaną akcją serca (NHB)?
- ile czasu powinno być przydzielone między zaprzestaniem funkcjonowania serca a pobieraniem organów od pacjentów NHB?
- czy aplikowanie (na krótko przed śmiercią) leków niekorzystnych dla pacjenta bądź nawet mogących przyspieszyć jego zgon, w celu podtrzymania dobrej kondycji organów, może być usprawiedliwione moralnie?

Poszukując odpowiedzi na te i im podobne pytania, J.T. Eberl zauważa, że niektórzy ludzie zasadnie mniemają, iż pacjenci, którzy mogliby zostać uratowani, są zabijani w celu pozyskania ich organów. Na kanwie tych obaw odsłaniają się cele prezentowanej tu polemiki *organ donation*: (1) uniemożliwienie zaistnienia sytuacji, w której pojawia się choćby cień podejrzeń, że jakaś osoba została zabita dla pozyskania jej narządów; (2) ugruntowanie przekonania, że darowanie organów stanowi bezwarunkowy akt ludzkiej dobroci.

Oceniając książkę od strony formalnej, czytelnik niemal natychmiast zauważy, że nie wyszła ona spod pióra początkującego naukowca. Z jednej strony język jest prosty i komunikatywny, co wydaje się rzadkością w anglojęzycznych publikacjach nauko-

wych, a z drugiej strony dobór technicznego słownictwa i umiejętność klarownego objaśniania podejmowanych problemów wskazują na wieloletnie doświadczenie naukowe i szerokie *spectrum* zainteresowań autora. Pamiętajmy, że skomplikowane, trudne do zrozumienia terminy zawsze czynią język tekstów naukowych nieprzeźroczystym, a zatrzymując uwagę czytelnika na sobie, nie pozwalają mu wypełnić właściwie jego funkcji, którą jest przekazywanie myśli. Eberl doskonale uniknął tej negatywnej konsekwencji. Drobną niedogodnością jest jedynie fakt, że wszystkie przypisy zostały umieszczone na końcu książki, co dla bardziej wybrednych czytelników może okazać się męczące.

Merytoryczna wartość omawianej książki, w takich aspektach jak umiejętność opracowania i przedstawiania osiągnięć naukowych, trafność rozumowania i wnioskowania, dobór i umiejętność korzystania z literatury, również jest bez zarzutu. Zważywszy jednak na dążenie do poznania prawdy i uzupełniany cel autora, tj. rekonstrukcję rzeczywistych poglądów Akwinaty, wydaje się, że poprawność rzeczowa dotycząca tematu opóźnionej animacji jest niesatysfakcjonująca. Eberl, powołując się na fragmenty tekstów zawartych w *Questiones de anima*, *Questiones disputatae de potentia Dei*, *Summa Theologiae*, *Summa Contra Gentiles*, *Compendium Theologiae*, *Questio disputata de spiritualibus creaturis*², przypisuje św. Tomaszowi pogląd opóźnionej animacji, wedle którego w momencie zapłodnienia najpierw przenika embriion ludzka dusza wegetatywna. Następnie dusza ta ginie i następuje po niej doskonalsza dusza, która jest równocześnie wegetatywna i zmysłowa. Gdy zaś ta dusza ginie, natychmiast następuje dusza rozumna, która jest jednocześnie wegetatywna, zmysłowa i rozumna (s. 23-26). Istnieje kilka przesłanek, które pozwalają stwierdzić, że formułowanie tezy o rzekomej przychylności Akwinaty do opóźnionej animacji jest zbyt pośpieszne i nieuprawnione. Pierwszą z nich jest racja historyczna, która przemawia za tym, że niektórzy interpretatorzy myśli Tomasza, opierając się na średnio-wiecznych komentarzach do Arystotelesa, błędnie przypisywali mu pogląd, jakoby przyjmował za Arystotelesem opóźnioną animację. Tymczasem faktem jest, że św. Tomasz zdawał się uświadamiać sobie, iż w odniesieniu do popularności arystotelizmu i jego problemów mógł w swoich rozważaniach pójść dwiema drogami: albo

² ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *Quaestio disputata De anima*, [w:] P. BAZZI, M. CALCATERRA, T. CENTI, E. ODETTO, P. PESSON (ed.), *Sancti Thomae Aquinatis. Quaestiones disputatae*, t. 2, Taurini 1953, a. XI ad. 1 (dalej cyt. *QDA*); TENŻE, *Quaestiones disputatae de potentia Dei*, [w:] P. BAZZI, M. CALCATERRA, T. CENTI, E. ODETTO, P. PESSON (ed.), *Sancti Thomae Aquinatis. Quaestiones disputatae*, t. 2, q. III, a. 9 ad. 9; TENŻE, *Summa contra Gentiles cum Commentariis Francisci de Sylvestris Ferrariensis*, [w:] SANCTI THOMAE DE AQUINO, *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 13-15, Roma 1918-1930, lib. 2, cap. 89 (dalej cyt. *SCG*); TENŻE, *Compendium theologiae seu Brevis compilatio theologiae ad fratrem Raynaldum*, [w:] SANCTI THOMAE DE AQUINO, *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 42, Roma 1979; lib. 1, cap. 92; TENŻE, *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, [w:] SANCTI THOMAE DE AQUINO, *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 24/2, Roma-Paris 2000, a. 3, ad. 13; *STh* I q. 76, a. 3 ad. 3 i q. 118, a. 2 ad. 2.

przyjął język Arystotelesa, odrzucając podstawowe zasady jego filozofii (jak to uczynił Bonawentura), albo przyjęł zarówno język Arystotelesa, jak i zasady, lecz zmienić ich filozoficzną interpretację. Św. Tomasz zdecydował się na to drugie rozwiązanie. W efekcie po śmierci Akwinaty podjęta przez jego sympatyków obrona potępionych (w 1277 r.) centralnych tez jego metafizyki zaowocowała pojawianiem się niedokładnych interpretacji jego myśli, a nawet ukształtowaniem błędnego poglądu, że jest ona tożsama z myślą Arystotelesa. Krótko mówiąc, wielu zwolenników Akwinaty w tamtym czasie podejmowało nieudane próby pójścia za Tomaszem aż do końca, nie mając pewności co do prawdziwego znaczenia jego zasad i często przyjmując jego język, lecz nie zawsze rozumiejąc głębszy sens tego języka³. Kolejną racją podważającą zasadność przypisania opóźnionej animacji św. Tomaszowi jest klasyfikacja tekstów, w których wypowiada się on na ten temat. Są wśród nich różnego rodzaju komentarze (np. do Arystotelesa) oraz teksty samodzielne, ujęte w tzw. kwestie. Andrzej Maryniarczyk przekonuje, że w tekstach-komentarzach Akwinata omawia i wyjaśnia stanowisko Arystotelesa, nie oznacza to jednak, że je podziela⁴. Jeżeli chodzi o teksty-kwestie, to trzeba zaznaczyć, że wypowiedzi na temat problemu animacji embrionu ludzkiego nie pochodzą bezpośrednio z głównej części wykładu (*respondeo*), lecz z tzw. odpowiedzi na zarzuty. To oznacza, że w takim tekście zawsze jest akcentowany postawiony na początku danej kwestii zarzut, a nie główny problem danej kwestii. Przykładowo, gdy czytamy kwestie *STh* I, q. 118, a. 2 ad. 2, *SCG* lib. 2, cap. 89 ad. 4 czy *QDA* a. XI ad. 1, to od pierwszego momentu widzimy, że podejmowany przez Tomasza zarzut dotyczy stanowiska Arystotelesa co do możliwości bądź niemożliwości pochodzenia duszy z materii, tj. nasienia. Poczynione w tych tekstach przez Akwinatę odniesienia do myśli Stagiryty mogą iluzorycznie sugerować, że głosi on za Arystotelesem następstwo dusz w embrionie i w konsekwencji następstwo doskonałości istnienia. Chwilę później jednak Tomasz wyklucza taką interpretację, dodając, że do żadnej formy substancjalnej nie można czegoś dodać czy odjąć, ponieważ dodanie większej doskonałości dodałoby inny gatunek. Co więcej, główny ciężar wyjaśnienia, w omawianych tu tekstach-kwestiach, kieruje Akwinata w stronę ukazania, że według Arystotelesa z przemian materii (nasienia) mogą pochodzić zarówno dusza wegetatywna, jak i sensorywna, ale nie umysłowa. Trzecią przesłanką eliminującą możliwość przypisania Tomaszowi opóźnionej animacji jest analiza tez, w któ-

³ Zob. J.P. TORRELL, *Saint Thomas Aquinas. The Person and His Work*, vol. 1, trans. R. Royal, Washington 1996, s. 236-246 i 296-316; J.P. TORRELL, *Aquinas's „Summa”. Background, Structure, & Reception*, trans. B.M. Guevin, Washington 2005, s. 86-105; E. GILSON, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, przeł. S. Zalewski, Warszawa: PAX 1987, s. 361-367; S. SWIEŻAWSKI, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa-Wrocław: Ossolineum 2000, s. 704-709 i 722-728.

⁴ Zob. A. MARYNIARCZYK, *Spór o opóźnioną animację. Prawdziwy czy pozorny problem*, [w:] P.S. MAZUR (red.), *Wokół genezy człowieka. Studia i rozprawy*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2013, s. 72.

rych Akwinata niejako wprost odrzuca sukcesję dusz w ludzkim embrionie. Z uwagi na ograniczone ramy niniejszej recenzji zacytuję tylko trzy z takich tez, a mianowicie: (1) „jeżeli od początku materii płodu znajduje się dusza wegetatywna, która potem stopniowo bywa doprowadzana do stanu doskonałego, to w takim razie zawsze będzie dodawanie następnej doskonałości bez zniszczenia doskonałości poprzedzającej: a to jest sprzeczne z istotną treścią rodzenia czy powstawania”⁵; (2) „dusza (samoistne istnienie) przynosi materii cielesnej i dzieli z nią to istnienie, dzięki któremu jest samoistną: z tej to materii z duszy umysłowej powstaje jedno, i to takie, że istnienie całego owego scalenia jest zarazem istnieniem samej duszy. Nie zachodzi to w wypadku form niesamoistnych. I dlatego – po rozkładzie ciała – dusza ludzka zachowuje swoje istnienie”⁶; (3) „forma przypadłościowa zasadniczo nie daje istnienia, [...] stąd to, gdy pojawia się forma przypadłościowa, nie mówimy o rzeczy, iż staje się lub powstaje zasadniczo, ale że staje się taką lub inną [...]. Forma substancjalna daje istnienie zasadniczo. [...] Gdyby więc poza duszą umysłową uprzednio istniała w materii jakakolwiek inna forma substancjalna, przez którą podmiot duszy stałby się bytem istniejącym w rzeczywistości, to wniosek byłby taki: dusza nie dawałaby zasadniczo istnienia; co za tym idzie: nie byłaby formą substancjalną; z jej pojawieniem się nie zachodziłoby zasadniczo powstawanie, a z jej ustąpieniem nie zachodziłoby zasadniczo zniszczenie. [...] W człowieku nie ma żadnej innej formy substancjalnej poza samą tylko duszą umysłową, która zawiera w sobie moce duszy zmysłowej i wegetatywnej”⁷. Ostatnim powodem dla odrzucenia tezy przypisującej Akwinacie opóźnioną animację jest odwołanie się do analizy całego systemu Tomasza. Podkreślmy tu jednak, że rozumienie systemu w metafizyce realistycznej, różni się od rozumienia jakie spotykamy na terenie nauk formalnych (logiczno-matematycznych). Zdaniem A. Maryniarczyka słowo „system” na terenie rozważań metafizycznych, wskazuje na wewnętrzną spójny sposób istnienia bytu, który jest fundamentem koherencji formowanej teorii, uzasadnienia wyprowadzanych twierdzeń i konsekwencji ich wynikania⁸. Wspomniana analiza systemowa odnośnie do problemu sukcesji dusz opiera się na rozpatrywaniu dwóch argumentów⁹: (1) z pierwszeństwa w bycie duszy jako aktu istnienia i (2) z powszechnych właściwości bytów realnych. Jej konkluzje ukazują, że przypisywanie Tomaszowi poglądu opóźnionej animacji jest zabiegiem nieuprawnionym, gdyż przyjęcie tego poglądu naruszy wszystkie prawa rządzące istnieniem realnych bytów (jak np. embrion ludzki) i stanie w sprzeczności z powszechnymi (transcendentalnymi) właściwościami bytów.

⁵ *STh* I q. 118, a. 2 ad. 2.

⁶ *STh* I q. 76, a. 1 ad. 5.

⁷ *STh* I q. 76, a. 4 resp.

⁸ Zob. A. MARYNIARCZYK, *System metafizyki. Analiza przedmiotowo-zbornego poznania*, Lublin: RW KUL 1991.

⁹ Zob. A. MARYNIARCZYK, *Spór o opóźnioną animację*, s. 77-87.

Trudno jednoznacznie określić, dlaczego Eberl przypisał Tomaszowi z Akwinu pogląd opóźnionej animacji. Jedną z wielu przyczyn tego zabiegu może być fakt, że autor sam przyjmuje pogląd opóźnionej animacji (s. 41-42) i chce go uzgodnić z nauką Tomasza na temat początku ludzkiego życia. Innym wyjaśnieniem może być fakt, że autor nie do końca właściwie zrozumiał to, czym jest *compositum* duszy i ciała, tzn. zapomniał, że zakresy funkcji konstytutywnych duszy i ciała w jedności złożonej, jaką jest człowiek, nie pokrywają się wzajemnie. Rozpatrując ten problem w aspekcie istnienia, stwierdzamy, że istnienie duszy nie zależy bynajmniej od istnienia ciała, a jest wręcz odwrotnie – dusza jako forma substancjalna ma w samej sobie akt istnienia, i to w takim stopniu, że jest ono również istnieniem ciała, którego jest aktem. Tak więc jedność człowieka nie polega na jakimś dopasowaniu składających się nań części, lecz jest jednością samego aktu jego istnienia. To sprawia, że człowiek jest czymś więcej niż *compositum* duszy i ciała, on jest jednością psychofizyczną, w której element duchowy (dusza) jest od początku duszą ludzką, dającą istnienie ciału, formującą, transcendującą i podciągającą je pod prawa ducha. Zapominając o tym fakcie, sformułowanie Akwinaty – że dusza ludzka i ciało stanowią dwie niekompletne substancje, z których zespolenia powstaje kompletna substancja, człowiek – może łatwo doprowadzić do uproszczenia poglądów Tomasza według wzoru: rzecz dla każdego pojęcia, pojęcie dla rzeczy. Wówczas wyobrażanie sobie bytu ludzkiego jako jedności, a zarazem jako złożenia z dwóch różnych bytów (duszy i ciała) będzie czymś niebezpiecznym i sprzecznym. Ostatnią przyczyną uczynienia z Tomasza teoretyka opóźnionej animacji może być świadome wyodrębnianie zdań/tez bez uwzględnienia ich kontekstu tak, aby pasowały one autorowi w danej dyskusji, którą prowadzi na kartach książki. Jest taki moment w dyskusji, gdzie Eberl przywołując *Zasadę całościowości* w darowaniu organów, przekonuje czytelnika, że Tomasz z Akwinu podporządkowuje dobro całego ludzkiego ciała dobru wspólnoty i pozwala władzy na obcięcie jakiejś części ciała dla dobra społeczeństwa bez zgody jednostki. Gdy jednak czytelnik otworzy tekst Tomasza, do którego odsyła autor (*STh* II-II, q. 65, a. 1 resp.), to nagle poznaje cały kontekst, którego Eberl w książce nie uwzględnił, tj. władza może pozbawić kogoś części ciała bez jego zgody, ale tylko w ramach kary za czyn haniebny. Pominięty w dyskusji przez autora kontekst kary zmienia bardzo wiele i prowadzi do przypisania Tomaszowi poglądów, których on nie głosił. A skoro autor raz pozwolił sobie na taką dowolność interpretacji Akwinaty, to można przypuszczać, że w podobny sposób postąpił, przypisując Akwinacie pogląd opóźnionej animacji, manipulując jego tekstami wyrwanymi z kontekstów, w których zostały one osadzone.

Wydaje się, że pomimo nakreślonych wyżej uwag merytorycznych Eberl osiągnął zarysowany na początku książki cel. Niektórzy czytelnicy mogą odczuwać pewien niedosyt, że podjęta w pracy problematyka jest niewystarczająca i mogłaby być poszerzona o szeroko dyskutowaną współcześnie problematykę genetycznego ulepsza-

nia natury ludzkiej¹⁰. Stając w obronie autora, należy powiedzieć, że nie jest możliwe objęcie w sposób wyczerpujący wszystkich aspektów ludzkiej egzystencji w jednej książce. Tym samym autor nadał swej publikacji charakter otwarty zarówno na dopełnienie, jak i na dalszą dyskusję.

Kończąc prezentację książki „Tomistyczne zasady i bioetyka”, należy podkreślić, że praca ta przedstawia ważny filozoficznie punkt widzenia, który motywuje do dalszego dialogu na arenie metafizyczno-bioetycznych poszukiwań dotyczących życia człowieka. Jest to o tyle ważne, że coraz częściej na polu bioetycznym próbuje się dokonywać fundamentalnych rozstrzygnięć teoretycznych pod wyraźną presją tego, co dzieje się w praktyce. Nie jest to obojętne dla samej filozofii, w której trudno wówczas toczyć wyważony, racjonalny i odpowiedzialny dyskurs na temat ludzkiego życia. Książka Jasona T. Eberla będzie zatem dobrą lekturą dla naukowców i studentów interesujących się metafizyką, antropologią, etyką, bioetyką, a także teologią moralną.

Ks. Tomasz Mamelka
doktorant na Wydziale Filozofii KUL

¹⁰ Na temat tej debaty zob. J. SAVULESCU, R. TER MEULEN, G. KAHANE (red.), *Enhancing Human Capacities*, Oxford: Wiley-Blackwell 2011; J. SAVULESCU, N. BOSTROM (red.), *Human Enhancement*, Oxford: Oxford University Press 2011; T. KRAJ, *Granice genetycznego ulepszania człowieka. Teologicznomoralny problem nieterapeutycznych manipulacji genetycznych*, Kraków: Wydawnictwo św. Stanisława BM 2010.