

Marian Machinek MSF

Ciało ludzkie jako przedmiot kontrowersji w bioetyce

Dylematy i kontrowersje bioetyczne dotyczące konkretnych działań w różnych dziedzinach biologii stosowanej i medycyny, o jakich obszernie informują media, stanowią zazwyczaj jedynie symptom i konsekwencję sporów, których korzenie leżą znacznie głębiej. Fundamentalne dylematy dotyczą bowiem sporu o rozumienie człowieka i jego miejsca w świecie. Parafrazując znane powiedzenie z obszaru polityki, można stwierdzić, że jeżeli w bioetyce nie wiadomo, o co chodzi, to zapewne chodzi o koncepcję człowieka. Wśród najistotniejszych zagadnień antropologicznych wymienić należy niewątpliwie rozumienie ludzkiej cielesności. Człowiek był zawsze i pozostaje do dziś dla siebie samego zagadką, albo – jak powinien to powiedzieć teolog – tajemnicą. Od tego, w jaki sposób światłem swojego umysłu postrzega siebie, będzie zależała odpowiedź na większość kontrowersyjnych zagadnień bioetycznych, szczególnie w zakresie tzw. etyki medycznej. I właśnie do tego zakresu zostanie w niniejszym przedłożeniu zacieśnione pojęcie bioetyki, chociaż jego zakres znaczeniowy jest o wiele szerszy, obejmując wszelkie odniesienia człowieka do wszystkich istot żywych.

W większości opracowań odnoszących się do ludzkiego ciała, przywoływane jest nazwisko René Descartesa wraz z jego dualistyczną koncepcją człowieka. Niewątpliwie dalsze dzieje kartezjańskiej wizji istoty ludzkiej, chociaż u samego myśliciela jeszcze mocno zakotwiczonej w myśli chrześcijańskiej, wywarły decydujący wpływ na

współczesne rozumienie ciała. W tym obszarze można dzisiaj mówić o dominacji koncepcji postkartezjańskiej, przy czym nazwisko siedemnastowiecznego filozofa wyznacza pewien wspólny mianownik przy wielkiej różnorodności pojedynczych propozycji.

Postkartezjański dualizm, który obie sfery istoty ludzkiej – cielesną i duchową postrzega nie tyle jako integralnie ze sobą spojone, ale jako jedynie luźno powiązane elementy, staje się wyraźnie widoczny w niektórych obszarach współczesnych sporów bioetycznych, które warto pokrótce omówić. Zasadniczym jednak celem niniejszego przedłożenia będzie próba analizy wymiaru normatywnego ludzkiej cielesności, przy czym rozważania poniższe będą dotyczyły żyjącego¹ ludzkiego ciała.

Jeszcze-nie-ludzie

Jeżeli autonomicznie działający, samoświadomy, zdolny do formułowania pragnień na przyszłość ludzki umysł zostanie potraktowany nie tylko jako cecha wyróżniająca człowieka w świecie zwierząt, ale jako umiejętność decydująca o człowieczeństwie, wtedy trudno będzie w ramach takiej definicji pomieścić istoty ludzkie w pierwszych fazach egzystencji. Ludzki embrion nie ma nawet biologicznego substratu świadomości – mózgu, niezbędnego do uaktywnienia czynności umysłowych. Ludzki płód, ale także noworodek, dysponuje już rozwijającym się nieustannie mózgiem, nie potrafi go jednak w żaden sposób używać. Stąd zdaniem wielu współczesnych bioetyków, w pierwszych fazach rozwoju mamy do czynienia wprawdzie z *ludzką istotą*, ale jeszcze nie z *ludzką osobą*. Media stosują w odniesieniu do embrionów nierzadko pojęcie „grudka komórek”, co sugeruje, że chodzi jedynie o pewną żyjącą tkankę, jak wiele innych tkanek. Jest to zatem „tylko ciało”. Za charakterystyczną dla ta-

¹ Osobnym problemem jest status ludzkich zwłok. Chociaż jest to zagadnienie, które niesie z sobą odmiennie problemy etyczne, to jednak również w tym przypadku punktem odniesienia będzie status żyjącego ludzkiego ciała. Szeroko omawia tę problematykę P. Morciniec w innym miejscu niniejszego tomu.

kiego poglądu można uznać wypowiedź jednego z niemieckich parlamentarzystów, Petera Hintzego, wygłoszoną podczas dyskusji w Bundestagu nad regulacjami prawnymi dotyczącymi pozyskiwania embrionalnych komórek macierzystych: „Naszym zadaniem jest w poczuciu odpowiedzialności dokonać wyboru pomiędzy ochroną [odrobiny – przyp. M.M.] biologii na płytce Petriego wielkości 0,1 milimetra, a prawem do życia i zdrowia przyszłych pokoleń”². Co najwyżej można w myśl takiej koncepcji mówić o zwiększającym się (w miarę rozwoju) statusie owej 0,1 mm biologii, chociaż do chwili urodzenia i tak jej prawo do życia musi ustąpić wobec prawa do samostanowienia autonomicznego ludzkiego umysłu wcielonego w kobiece ciało maki.

Już-nie-ludzie

Analogicznie do „grudki komórek” w początkowym etapie rozwoju używa się chętnie określenia „żyjąca roślinka” w stosunku do istot ludzkich, które nieodwracalnie utraciły zdolność wyrażania typowo ludzkich zdolności, takich jak komunikacja z otoczeniem, autonomiczne podejmowanie decyzji, czy samoświadomość. Życie takich osób jest rzekomo jedynie wegetacją, życiem na poziomie roślin, co uwydatnia się chociażby w medycznym określeniu „permanentny syndrom wegetatywny”. Chorzy nim dotknięci nieodwołalnie utracili umiejętność nawiązania kontaktu z otoczeniem na skutek degeneracji lub uszkodzenia części mózgu, chociaż organizmy ich koordynują podstawowe czynności życiowe, w tym samodzielne bicie serca i oddech. W opinii niektórych, takie przypadki kwalifikują się, zaraz po pacjentach wyrażających prośbę o śmierć, do dokonania na nich eutanazji. Ich pielęgnowanie postrzegane jest jako zbyt wielkie obciążenie przede wszystkim dla najbliższych, ale w dalszej kolejności także dla całego społeczeństwa. Przyznać należy, że sytuacje te rodzą

² *Im Labyrinth der Moral. Auszüge aus der Bundestagsdebatte über die Zulässigkeit des Imports embryonaler Stammzellen*, „Süddeutsche Zeitung” z 31 I 2002 r., s. 6.

wiele głębokich dylematów moralnych, szczególnie, gdy mamy do czynienia z chorymi trwale nieprzytomnymi, którzy z racji pojawiających się dodatkowo problemów zdrowotnych, wymagaliby specjalistycznej interwencji farmakologicznej bądź chirurgicznej. Jednak przypadki śmierci Terry Schiavo w 2005 r. czy Piergiorgio Welbiego w 2006 r., wskazują na to, że społeczeństwa dzisiejsze mają wielkie problemy z integralnym postrzeganiem życia osoby ludzkiej jako życia duchowo-cieleśnego.

Ciało jako indywidualny projekt

Obydwa skrótowo omówione aspekty debaty bioetycznej są wyraźnie dominujące, chociaż odnoszą się do przypadków pojedynczych, choć coraz częstszych dzięki poszerzaniu arsenału środków ratujących życie. Warto jednak zwrócić uwagę na zjawisko bardziej powszechne, które ujawnia dualistyczne postrzeganie osoby. Chodzi o medykację zdrowego ciała oraz o jego modelowanie w ramach nieterapeutycznych interwencji i zabiegów farmakologicznych. Przemysł farmaceutyczny produkujący hormonalne preparaty antykoncepcyjne opiera się na logice sprzecznej z klasyczną koncepcją medycyny. O ile zazwyczaj interwencje medyczne mają na celu przywrócenie normalnego funkcjonowania ludzkiego organizmu (według zasady: należy pomóc organizmowi, by mógł pomóc sobie sam), o tyle w tym wypadku jeden z istotnych dynamizmów ciała – płciowość, zostaje uznana za błąd natury, który należy zmodyfikować i na nowo przeorganizować. „Modyfikacja fenotypu”, jak niektórzy określają antykoncepcję, oznacza „leczenie” zdrowego ciała, a więc działanie, które nie poraża konsekwencją.

W tym obszarze można chyba najbardziej wyraźnie dostrzec diametralnie odmienną logikę, jaką kieruje się wielu nam współczesnych w odniesieniu do własnego ciała. W miejsce uznania ciała jako strukturalnego wymiaru osoby, pojawia się postrzeganie i traktowanie go jako surowca, jako materiału wyjściowego, żywej plasteliny, którą każdy może i powinien urabiać według własnego projektu. Coraz

rzadziej mówi się o akceptacji swojej cielesności i o „pojednaniu” z nią jako zadaniu, które pozwoli dobrze czuć się „we własnej skórze”. W miejsce autoakceptacji wkracza cały przemysł oferujący wiele środków farmakologicznych, ale także możliwości chirurgicznej modyfikacji szczególnie tych części ludzkiego ciała, które stanowią o seksualnej atrakcyjności osoby. Mogą one ponadto, jak twierdzą zwolennicy operacji plastycznych, nie tylko zwiększyć szanse na zdobycie partnera oraz sukcesu zawodowego, ale redukują stres związany z brakiem akceptacji własnego ciała³. Konkretny kształt własnej cielesności stał się niewątpliwie dla wielu współczesnych ludzi źródłem poważnych zaburzeń osobowościowych. Paradoksalnie jednak ich rozwiązania nie szuka się metodami psychoterapeutycznymi, ale chirurgicznymi.

Ujawnia się tu radykalnie dualistyczne nastawienie, w myśl którego autonomiczny ludzki umysł posługuje się ciałem jak narzędziem, które jest obrabiane i dostosowywane do potrzeb i wyobrażeń⁴. Nie jest to podejście nowe: od zawsze towarzyszyło ono zjawisku prostytucji, w ramach której, jak twierdzą ludzie z tej w międzyczasie bardzo wpływowej i intratnej branży, osoba jedynie zarabia swoim ciałem, sprzedając dostęp do jego seksualnych dynamizmów i doznań, co rzekomo nie oznacza, że osoba ta sprzedaje siebie.

³ Zagadnienie etycznego wymiaru nieterapeutycznych ingerencji chirurgicznych zostało obszernie omówione w serii artykułów opublikowanych w czasopiśmie „Imago hominis” 4 (2007).

⁴ Por. Benedykt XVI, *Encyklika „Deus Caritas est”*, nr 5: „Jednakże sposób gloryfikacji ciała, jakiego dzisiaj jesteśmy świadkami, jest zwodniczy. *Eros* sprowadzony jedynie do «seksu» staje się towarem, zwykłą «rzeczą», którą można kupić i sprzedać, co więcej sam człowiek staje się towarem. W rzeczywistości to nie jest wielkie «tak» człowieka dla swojego ciała. Przeciwnie, człowiek uważa teraz ciało i seksualność jedynie jako materialną część samego siebie, którą można używać i wykorzystywać w sposób wyrachowany. Zresztą jedna część, która nie ukazuje mu się jako zakres jego wolności, natomiast jako coś co on, na swój sposób, usiłuje uczynić zarazem przyjemnym i nieszkodliwym. W rzeczywistości znajdujemy się w obliczu degradacji ciała ludzkiego, które już nie jest zintegrowane z całą wolnością naszego istnienia, nie jest już żywym wyrazem całości naszego bytu, lecz jest jakby odrzucone w dziedzinę czysto biologiczną. Żłudne wywyższanie ciała może bardzo szybko przekształcić się w nienawiść do cielesności”.

Ludzie bezcieleśni

I wreszcie czwarty obszar współczesnych problemów z ciałem, który – w odróżnieniu od trzech już omówionych – dotyczy raczej sfery projektów, niż codziennych dylematów bioetycznych. Chodzi o plany stworzenia tzw. „sztucznej inteligencji” (*Artificial Intelligence*). Na pierwszy rzut oka prace naukowców w tej materii w żaden sposób nie dotyczą problematyki bioetycznej, jednak przy bliższym oglądzie taki osąd okazuje się nie w pełni uzasadniony. Projekty stworzenia sztucznej inteligencji są zazwyczaj rozwijane w ramach prób stworzenia „sztucznego życia” (*Artificial Life*), tzn. cybernetycznego ekwiwalentu istot żywych. Próby te są o tyle ważne, że pozwalają lepiej zrozumieć zasady funkcjonowania organizmów żywych. Jednak wielu naukowców nadaje im jeszcze inne znaczenie. Tworzone konstrukcje mają stanowić potwierdzenie pewnych hipotez o naturze istot żywych, a także o naturze człowieka. Gdyby udało się stworzyć sztuczne organizmy, które wykazywałyby wszystkie cechy istot żywych, byłby to, jak oczekują protagoniści takich projektów, koronny dowód na „mechaniczną” strukturę życia na ziemi i jego samoistne powstanie z przyrody nieożywionej. Hipoteza ta nabiera szczególnego znaczenia w odniesieniu do człowieka. I właśnie tu wspomniane eksperymenty dotyczą tematu niniejszego przedłożenia – zagadnienia ludzkiej natury w jej cielesno-duchowym wymiarze. W pracach nad sztuczną inteligencją chodzi o weryfikację i potwierdzenie naturalistycznych założeń projektu. Jak w Husserlowskiej fenomenologii świadomości⁵, podobnie i tu rozumienie ludzkiego umysłu będzie miało bezpośrednie konsekwencje w zakresie rozumienia ciała. Punktem wyjścia jest bowiem założenie, że ludzka świadomość jest wyłącznie efektem procesów biochemicznych i bioelektrycznych, zachodzących w mózgu. Mamy tu jakby do czynienia

⁵ Odnośnie do rozumienia ciała w Husserlowskiej fenomenologii ducha por. K. Wiegerling, *Leib und Körper*, [w:] J. Küchenhoff, K. Wiegerling, *Leib und Körper. Philosophie und Psychologie im Dialog*, Göttingen 2008, s. 11–16.

z materialistyczno-monistyczną koncepcją człowieka. Wprawdzie ciągle jeszcze umysł traktowany jest jako wyjątkowa cecha człowieka, mająca silne implikacje normatywne, jednak nie jest to już, jak sądził jeszcze Kartezjusz - *anima*, ale jedynie ta sama materia, z jakiej zbudowane jest ciało, wykazująca jedynie znacznie wyższy stopień organizacji. Wystarczy zatem skonstruować sztuczną strukturę analogiczną do ludzkiego mózgu, a „przebudzi się” ona do samoświadomej i wolnej egzystencji. Nie tylko zatem ludzkie ciało, ale i ta sfera, którą tradycja filozoficzna nazywała duszą, nie jest niczym innym, jak jedynie swego rodzaju biologiczną maszyną.

Problem normatywnej relewancji ludzkiej cielesności

Pora, by postawić zasadniczą kwestię niniejszego przedłożenia. Jak wobec omówionych wyżej wizji ludzkiej cielesności i wynikającej z niej kultury i mentalności przedstawia się problem normatywnego wymiaru ciała?

Zarzut tzw. błędu naturalistycznego

W ramach dualistycznej, ale także materialistyczno-monistycznej koncepcji człowieka pytanie powyższe nie ma sensu. Ciało nie może mieć żadnego wymiaru normatywnego, gdyż należy, podobnie jak ciała innych istot żywych, do „świata ciała” (kartezjańska *res extensa*) i podlega zasadom tegoż świata. Są to jednak zasady i prawa wyłącznie mechanicznie (fizykałne), a nie moralne. Każde odniesienie do ciała przy próbie odpowiedzi na pytanie o normy moralne byłoby wyrazem tzw. „błędu naturalistycznego”. Zarzut ten, sformułowany w klasyczny sposób przez Davida Hume’a oraz George’a Edwarda Moore’a, podnoszony jest dziś bardzo często w odniesieniu do katolickiej koncepcji prawa naturalnego. Jak argumentuje się, ciało wraz z jego naturalnymi skłonnościami może być uznane co najwyżej za „dobro przed-moralne”, które wprawdzie musi być wzięte pod uwagę jako podstawa i warunek wyższych dóbr moralnych, jednak nie

wynika zeń nic, co mogłoby wpłynąć na treść tych norm. Te są konstruktami autonomicznego ludzkiego umysłu, poszukującego odpowiedzi na pytanie o konkretne moralne powinności.

Warto przyrzeć się bliżej temu zarzutowi. Nie ulega wątpliwości, że historia teorii prawa naturalnego zna przykłady nieuprawnionego przypisywania ludzkiej cielesności i jej biologicznym mechanizmom wymiaru normatywnego. Jednak również założenie, że rzeczywistość widzialna, w tym ludzkie ciało, nie zawiera w sobie żadnego moralnego apelu, skłaniającego człowieka do działania, musi być uznane za nieuprawnione. W odróżnieniu od innych typów etyki, leżący u podstaw moralności chrześcijańskiej etyczny realizm zakłada realny związek między sądami praktycznymi a istotnymi dla danego działania aspektami rzeczywistości⁶. Niemiecki moralista, Eberhard Schockenhoff podkreśla, że z błędem naturalistycznym mielibyśmy do czynienia jedynie wtedy, gdy *rozpoznanie biologicznych faktów* zostałoby bezpośrednio utożsamione z *poznaniem normy moralnej*, bez rozeznania, czy chodzi rzeczywiście o dobro, które jest niezbędne do rozwoju ludzkiej osoby bądź społeczności⁷. To, że *wartości* nie da się bezpośrednio wyczytać z *faktów* nie oznacza, że każdy myślowy związek pomiędzy naturalnymi dynamizmami człowieka a poznaniem moralnej powinności miałby być nieuprawniony. Fakty biologiczne mogą w kontekście całościowego horyzontu ludzkiego rozumienia i doświadczenia ujawnić swoje głębokie moralne znaczenie.

Zarzut błędu naturalistycznego (*naturalistic fallacy*) bazuje na założeniu jednowymiarowej struktury całej rzeczywistości (*fallacy of naturalism*), zgodnie z którym jej składnikami są jedynie pojedyncze i statycznie rozumiane fakty, które dla moralnego działania nie mogą mieć żadnego obiektywnego znaczenia. Mamy tu do czynienia z nieuprawnionym przeniesieniem w obszar moralności założeń, którymi

⁶ Por. E. Schockenhoff, *Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf*, Freiburg-Basel-Wien 2007, s. 329.

⁷ Tamże, 334.

kieruje się rozum prowadzący badania empiryczne (musi on dbać o jak najdalej posunięty dystans do badanych przez siebie obiektów)⁸.

Jana Pawła II teologia ciała

Rozważając normatywne znaczenie cielesności, nie sposób nie odnieść się do myśli Jana Pawła II. Problematyka ta należała do głównych motywów jego nauczania. Wynikała ona nie tylko z wcześniejszych filozoficznych i teologicznych poszukiwań arcybiskupa krakowskiego i profesora KUL, stanowiąc osobisty rys jego nauczania jako Następcy Piotra, ale odzwierciedlała także aktualne potrzeby Kościoła. Chodzi o problematykę, której symbolem stała się ogłoszona w 1968 r. przez Pawła VI encyklika *Humanae vitae*. Sprzeciw wobec rozstrzygnięcia przez Magisterium Kościoła problemu antykoncepcji odsłonił z całą ostrością sedno tej kontrowersji, jakim jest spór o normatywny wymiar cielesności.

Trudno się zatem dziwić, że Jan Paweł II w swoim nauczaniu wielokrotnie wracał do tego zagadnienia, podkreślając, że „człowiek jest osobą przez swoje ciało i ducha zarazem” i to tak dalece, że może być określony jako „duch ucieleśniony”⁹. Tym samym ludzkie ciało nie jest jedynie biologicznym mechanizmem, należącym do świata innych ciał i podlegające bez reszty prawom tego świata, ale jest „ciałem uduchowionym”. Jego pełne i ostateczne znaczenie może się wprawdzie objawić człowiekowi dopiero poprzez poznanie Odwiecznego Słowa, które stało się ciałem. Ale również nieuprzedzony ludzki rozum nie pozostaje ślepy na ponadamerialne znaczenie ciała. I odwrotnie – „kiedy ciało ludzkie oderwane od ducha i myśli staje się tworzywem podobnie jak ciała zwierząt, [...], stajemy w obliczu straszliwej klęski etycznej”¹⁰. Jej symptomy ukazane zostały w pierwszej części niniejszego przedłożenia.

⁸ Tamże, s. 336–337.

⁹ Jan Paweł II, *List do Rodzin*, nr 19.

¹⁰ Tamże.

Podkreślanie normatywnego znaczenia ciała ludzkiego nie oznacza jeszcze kresu dyskusji w zakresie tego zagadnienia. Ciągłe jeszcze wymagającym pogłębienia pozostaje pytanie o to, w jaki sposób rozum ma odczytać, jak powiada Benedykt XVI, „zawarte w bycie etyczne przesłanie”¹¹ i w jakim zakresie powinien je uwzględnić, poszukując konkretnych norm. Bez wątpienia rozum nie napotyka w ciele gotowych norm moralnych, ale też nie są to jedynie „wstępne dane czy przesłanki dla wyborów dokonywanych przez wolność, materialnie niezbędne, ale zewnętrzne wobec osoby, wobec podmiotu i ludzkiego działania”¹². Przypominając o więzi łączącej rozum i wolną wolę z wszystkimi władzami cielesnymi i zmysłowymi oraz o tym, że „cała osoba, włącznie z ciałem, zostaje powierzona samej sobie i właśnie w jedności duszy i ciała jest podmiotem własnych aktów moralnych”, Jan Paweł II wskazuje na zasadnicze etapy w procesie odczytywania owego moralnego przesłania zawartego w ludzkiej cielesności: „Prowadzona przez światło rozumu i wspomagana przez cnotę [osoba] odkrywa we własnym ciele znaki, które są zapowiedzią, wyrazem i obietnicą daru z siebie, zgodnie z mądrym zamysłem Stwórcy. Właśnie w świetle prawdy o godności ludzkiej osoby, którą należy afirmować dla niej samej, rozum jest w stanie ocenić, jaką wartość moralną mają określone dobra, ku którym osoba odczuwa naturalną skłonność. Skoro zaś osoba ludzka nie może być sprowadzana jedynie do samoprojektującej się wolności, ale posiada określoną strukturę duchową i cielesną, to pierwotny nakaz moralny, by miłować i szanować osobę jako cel, a nigdy jako zwykły środek działania, z natury zakłada także potrzebę szacunku dla pewnych podstawowych dóbr; brak tego szacunku prowadzi do relatywizmu i do samowoli”¹³. Mamy tutaj zatem do czynienia z potrójną aktywnością rozumu ludz-

¹¹ Benedykt XVI, *Ansprache an die Teilnehmer am dem von der Päpstlichen Lateranuniversität veranstalteten internationalen Kongress über das natürliche Sittengesetz*, in: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2007/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20070212_pul_ge.html (27.08.2007).

¹² Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor”*, nr 48.

¹³ Tamże.

kiego. Polega ona najpierw na odczytaniu zawartych w ciele znaków wskazujących na pewne dobra, następnie na ocenie wartości moralnej tych dóbr w świetle godności osoby oraz ostatecznie na sformułowaniu normy moralnej, która wskaże optymalny sposób ich realizacji.

W swoim dziele *Osoba i czyn* Karol Wojtyła podkreślał, że w przypadku zasadniczych popędów ujawniających się najpierw w serii cielesnych reakcji, mamy do czynienia nie tylko z czysto cielesnymi dynamizmami. Wyrastające z mechanizmów somatycznych popędy sięgają bardzo głęboko we właściwą ludzkiej psychice emotywność, a poprzez nią – w sferę duchową. Wskazując na racjonalny charakter osoby ludzkiej, Wojtyła podkreślał, że znaczenie popędów nie wyczerpuje się w sile reakcji somatycznych, ale wynika „z obiektywnej wartości celów, ku którym człowiek zostaje przez nie skierowany”¹⁴.

Na takiej wizji ludzkiej cielesności opiera się nie tylko katolickie stanowisko dotyczące zasadniczych problemów bioetycznych, ale cała katolicka etyka. W jej ramach rozum ludzki nie zostaje zredukowany jedynie do roli pasywnego skanera, ale jego praca poznawczo-normatywna może być określona jako kreatywna. Nie jest to jednak kreatywność *ex nihilo*, jakoby normy moralne były wyłącznie artefaktami, twórcami wolności nie zakotwiczonej w ciele, a zatem uwolnionej od ciała. Papieskie pojęcie „teonomia uczestnicząca”¹⁵ wskazuje na wielkość ludzkiego rozumu, powołanego do współuczestnictwa w odwiecznym moralnym ładzie świata, ale jednocześnie na jego stworzonność, a więc również ograniczonność i podporządkowanie.

Zakończenie

Oczywistość z jaką w wielu dyskursach naukowych odrzuca się wszelkie próby wskazania na normatywność ludzkiej cielesności, musi zastanawiać. Nie pochodzi ona już bowiem wyłącznie z siły przedstawianych argumentów, ale z arbitralnie przyjętych założeń,

¹⁴ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2000, s. 259.

¹⁵ Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor”*, nr 41.

wynikających z jednowymiarowej, właściwej dla nauk empirycznych wizji rzeczywistość. Prowadzi to do formułowania zarzutu błędu naturalistycznego wobec każdej próby podkreślenia normatywnego znaczenia ciała. Charakterystyczna dla wielu nurtów współczesnej refleksji bioetycznej wizja ludzkiej cielesności wykazuje znamiona znacznie poważniejszego błędu, który Jan Paweł II określił jako „błąd antropologiczny”. Jego symptomem jest postępująca banalizacja cielesności, poprzez którą ten fundamentalny wymiar ludzkiej natury zostaje zredukowany do płaszczyzny wyłącznie biologicznej. Wiarygodne wprowadzenie na nowo w dyskurs naukowy integralnej wizji ludzkiej osoby – ciała uduchowionego i ucieleśnionej duszy – stanowi niewątpliwie jedno z głównych zadań bioetyki inspirowanej Ewangelią.