

ks. Tomasz Kraj

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

## Czy współczesna antropologia uwzględnia wiarę?

Chcąc odpowiedzieć na to pytanie, należy najpierw doprecyzować, co rozumiemy przez poszczególne pojęcia w tym pytaniu zawarte: współczesną antropologię, wiarę oraz co to znaczy „uwzględnić”. Pytanie pierwsze dotyczy współczesnej antropologii. Co można przez nią rozumieć? Nie istnieje bowiem jakaś jedna wspólna wszystkim antropologia. Stanowisk antropologicznych jest dziś wiele. Najbardziej podstawowy ich podział (przynajmniej z punktu widzenia tego opracowania) to podział na antropologię chrześcijańską i różne antropologie niechrześcijańskie. Przy takim podziale odpowiedź na główne pytanie jest stosunkowo łatwa do przewidzenia: antropologia chrześcijańska uwzględnia wiarę, z antropologiami niechrześcijańskimi jest różnie. Dlatego między innymi należy zapytać, co oznacza słowo „uwzględnić”. Albowiem część z owych niechrześcijańskich koncepcji człowieka uwzględnia pewne elementy chrześcijańskie, inne są wobec nich indyferentne, a część funkcjonuje jak gdyby w opozycji do wiary i antropologii chrześcijańskiej.

Ponieważ trudno w jednym opracowaniu udzielić odpowiedzi na relację wszystkich występujących dziś stanowisk antropologicznych do wiary chrześcijańskiej, skorzystamy z podpowiedzi, jaką daje nam znany włoski teolog Ignazio Sanna. Twierdzi on, że podstawowym terenem konfliktu antropologicznego jest dziś bioetyka<sup>1</sup>. To spostrzeżenie bardzo ułatwia

---

<sup>1</sup> Por. I. Sanna, *Antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Brescia 2001, s. 28.

szukanie odpowiedzi na pytanie o relację antropologii do wiary – pozwala bowiem zawęzić przedmiot naszego poszukiwania do najważniejszych stanowisk antropologicznych występujących w bioetyce i na tym przykładzie pokazać, na czym polega problem.

Drugie zagadnienie dotyczy wiary: co przez nią tutaj rozumiemy? Przez wiarę będziemy rozumieć wypływający z chrześcijaństwa specyficzny sposób widzenia i traktowania człowieka i otaczającego go świata, który wniósł pewne *novum* do starożytnej kultury pogańskiej, dokonując jej przekształcenia w chrześcijańską kulturę europejską. Do niedawna pewne elementy wiary chrześcijańskiej decydowały o tożsamości tej kultury, dziś natomiast są one z niej coraz częściej i w coraz większym zakresie usuwane. Na pytanie, czy współczesna antropologia uwzględnia wiarę, można więc odpowiedzieć, pokazując przede wszystkim, czy dana koncepcja antropologiczna uwzględnia elementy kultury chrześcijańskiej, a jeśli nie, to jakie są tego przyczyny i konsekwencje.

## 1. *Novum* chrześcijańskiej antropologii i jej wpływ na kulturę

Do najważniejszych nowości wniesionych do kultury przez chrześcijaństwo należały: zagadnienie ludzkiej duszy, nowe spojrzenie na historię i czas, prawda o Bogu osobowym i sama koncepcja osoby, która rozwinęła się w wyniku spotkania wiary z filozofią, a ponadto koncepcja człowieka jako obrazu Boga i wynikające z niej fundamentalne dla kultury zachodniej stwierdzenia o równości wszystkich ludzi i ich wolności oraz koncepcja grzechu i winy człowieka, gdzie pewne ludzkie zachowania, zwłaszcza te przeciw drugiemu człowiekowi, są uznane nie tylko za uwłaczające ludzkiej godności, ale przede wszystkim za obrazę Boga<sup>2</sup>. W odróżnieniu od religii i kultury starożytnej zrozumienie człowieka i jego życia ma swe źródło w Bogu, a nie w fatum lub w relacji do jakiejś bezosobowej energii, której ewolucja miałaby warunkować oraz wyjaśniać i usprawiedliwiać wszelkie ludzkie zachowania.

Jedną z najważniejszych nowości jest chrześcijańska koncepcja duszy. Chrześcijaństwo rozwinęło własną koncepcję duszy opartą na unii hipo-

---

<sup>2</sup> Por. I. Sanna, *Antropologia...*, dz. cyt., s. 33.

stacyjnej duszy i ciała. Ich jedność ma charakter substancjalny. Tym też ujęcie to różni się od rozpowszechnionego w filozofii starożytnej poglądu nawiązującego do platońskiego dualizmu, że jedność obu tych pierwiastków, tj. duchowego i materialnego ma w człowieku charakter luźny: główne dążenie duszy to uwolnienie się od ciała, które jest przeszkodą dla duszy, uniemożliwiając jej osiągnięcie prawdziwej wolności.

Innym ważnym *novum* wobec kultury greckiej jest chrześcijańska koncepcja czasu. W starożytnej Grecji czas był czymś zupełnie zewnętrznym wobec człowieka, człowiek nie miał nań wpływu, ponieważ wszystko dokonywało się poprzez cykliczne powroty mierzone ruchem gwiazd, gdzie stare formy ustępowały miejsca nowym: wszystko wszelako odbywało się, jeśli nie uwzględniać wewnętrznej regularności cyklu, bez jakiegokolwiek celu. W tym cyklicznym czasie „nie ma przyszłości, która nie byłaby czystym i prostym podjęciem tego, co p r z e s z ł e, które terażniejszość na nowo podejmuje. Nie oczekuje się niczego innego poza tym, co ma wrócić”<sup>3</sup>. W ujęciu chrześcijańskim mamy do czynienia nie tylko z linearną koncepcją czasu, ale przede wszystkim z czasem, który ma cel. Jest to bowiem czas Bożej obietnicy, gdzie na końcu nastąpi to, co zostało obiecanie na początku. Zamiast zwykłego powtarzania wydarzeń mamy do czynienia z historią zbawienia, która została wpisana pomiędzy stworzenie świata i jego odkupienie. Istnieje też cel przemijania i tego wszystkiego, co stanowi historię. Dlatego też czas, jego upływ, nabiera sensu. Czas ma wymiar eschatologiczny.

Niemniej ważna dla kultury zachodniej wydaje się chrześcijańska koncepcja osoby jako istoty wolnej. Starożytność знаła pojęcie ludzkiej wolności, ale nie dotyczyło to wewnętrznej wolności (wolności woli), lecz wolności rozumianej jako skutek narodzin wolnego obywatela albo wolności zewnętrznej osiągananej dzięki charakterowi, kulturze lub filozofii. Dopiero chrześcijaństwo zwróciło uwagę na wewnętrzną wolność człowieka, którą jest on w stanie zachować nawet pomimo zewnętrznych krępujących go więzów. Zwróciło też uwagę na nieskończoną wartość każdej osoby ludzkiej, która wynika z jej relacji z Bogiem, który umiłował człowieka<sup>4</sup>. Chrześcijańskie pojmowanie osoby ma pochodzenie teologiczne (wywodzi się z teologii chrześcijań-

---

<sup>3</sup> Tamże, s. 37 (tu i dalej, o ile nie podano inaczej, tłumaczenia pochodzą od autora).

<sup>4</sup> Por. tamże, s. 40.

skiej), skąd trafiło do filozofii i prawa. Tak więc koncepcja osoby wypracowana dla przybliżenia tajemnicy Trójcy Przenajświętszej pomaga człowiekowi zrozumieć siebie samego. W ten sposób (nawet biorąc pod uwagę analogiczny sens pojęć) teologia przywołuje i tworzy antropologię.

Kolejnym ważnym pojęciem, które występuje w teologii, a które konstituuje osobę, jest pojęcie relacji z Bogiem, który człowieka chce dla niego samego, stwarza go i pozostaje z nim w dialogu. Ponieważ prawidłowość ta dotyczy każdego człowieka i jest czymś fundamentalnym dla osoby ludzkiej, jej zrozumienie wprowadza nową jakość w relacje międzyludzkie – stanowi ona o powszechnej równości wszystkich ludzi, wynikającej właśnie z owej fundamentalnej relacji Boga do każdego człowieka i każdego człowieka wobec Boga.

## 2. Konflikt antropologiczny w bioetyce

Bioetyka, jak to już zostało zaznaczone powyżej, jest współcześnie głównym miejscem sporu o człowieka. Ścierają się tu różne poglądy na to, kim człowiek jest, jaka jest wartość ludzkiego życia i jego cel oraz jaki powinien być stosunek wobec ludzkiego cierpienia i śmierci. Większość stanowisk antropologicznych w bioetyce odrzuca ujęcie chrześcijańskie<sup>5</sup>, chociaż nie wszystkie w jednakowym zakresie. Ponadto odrzucenie elementów chrześcijańskich nie oznacza prostego powrotu do tego, co było w starożytności, ponieważ chrześcijaństwo wywarło jednak duży wpływ na współczesne widzenie człowieka nawet u tych, którzy ujęcie chrześcijańskie odrzucają. Opracowanie to koncentrować się będzie na filozoficznych przyczynach powstania rozbieżności w spojrzeniu na człowieka pomiędzy ujęciami chrześcijańskim (katolickim) i je odrzucającymi.

---

<sup>5</sup> Nie oznacza to jednak, iż racja jest po stronie większości. Większość ta wynika bowiem z odrzucenia obiektywnej prawdy moralnej, tj. istniejącej niezależnie od podmiotu. Brak uznania takiej prawdy (o czym jest mowa poniżej) sprawia, że w praktyce każdy może mieć swoją własną odrębną prawdę moralną – dlatego stanowisk odrzucających obiektywną prawdę moralną jest wiele, co nie oznacza, iż ich przypadkowa zgodność w jakiejś sprawie stanowi o tym, iż stanowiska te jako reprezentujące „większość” (bo jest ich numerycznie więcej niż stanowisk uznających obiektywną prawdę moralną) mają rację.

Kard. Elio Sgreccia, autor najbardziej znanego podręcznika katolickiej bioetyki wyróżnia dwie grupy tzw. modeli bioetycznych, czyli stanowisk etycznych w bioetyce. Każdy z owych modeli związany jest z jakąś koncepcją antropologiczną. Podział dokonany przez Sgreccię nawiązuje do sporu o charakterze epistemologicznym, do tzw. prawa Hume'a. Ma on jednak poważne konsekwencje antropologiczne. Sgreccia dzieli wszystkie modele bioetyczne na kognitywistyczne i nonkognitywistyczne. Nazwy te nawiązują do łacińskiego czasownika *cognosco, cognoscere* – „poznawać” i odnoszą się do roli nauk empirycznych w poznaniu rzeczywistości, która nas otacza. Nonkognitywizm stoi na stanowisku, iż to, co można poznać w sposób pewny, to fakty. Można o nich mówić w trybie oznajmującym i można je zademonstrować. One są. Natomiast wartości i normy moralne mają formę założeń i nie można ich zademonstrować. Także rzeczywistości porządku metafizycznego nie da się zbadać przy pomocy metod, jakimi dysponują nauki empiryczne, a więc celowości, sensu, prawdy rzeczy oraz substancji, osoby i natury w sensie metafizycznym. To samo dotyczy porządku transcendentnego: nie da się przy pomocy nauk empirycznych udowodnić istnienia Boga. Nie da się również udowodnić istnienia duszy duchowej<sup>6</sup>.

Tymczasem to, z czym mamy dziś do czynienia, to ogromny rozwój nauk empirycznych. Wydaje się, że przyjęta metoda, która wychodzi od hipotezy i następnie weryfikuje ją w doświadczeniu, jest najdoskonalszą formą poznania – unaocznia ona bowiem i weryfikuje przyjęte założenia. Nauki opierające się na tej metodzie mogą się poszczycić wielkimi osiągnięciami, które uczyniły ludzkie życie łatwiejszym, mniej wyczerpującym, wydłużyły znacznie średnią długość ludzkiego życia, wyeliminowały wiele przyczyn przedwczesnej śmierci. Metoda ta przyniosła ze sobą także lepsze poznanie nas samych i świata, w którym żyjemy. Świadomość tych faktów (pomimo ambiwalentności nauk empirycznych, zwłaszcza technicznych, o czym świadczą między innymi dwie wojny światowe) prowadzi do fascynacji naukami posługującymi się metodą empiryczną, a stąd już tylko krok do scjentyzmu, który stanowi apoteozę nauk empirycznych, z czego wynikają poważne konsekwencje etyczne i antropologiczne.

---

<sup>6</sup> „[I]stnienia duchowej duszy nie da się stwierdzić na podstawie obserwacji żadnych danych doświadczalnych”. Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Dignitas personae*, 5.

Mikael Stenmark opisując scjentyzm, rozróżnia sześć jego form. Pierwszą jest scjentyzm metodologiczny (inaczej: epistemologiczny), definiowany jako „wysiłek mający na celu rozciągnięcie metod nauk przyrodniczych na inne dyscypliny akademickie w taki sposób, że wykluczają one (lub marginalizują) metody wcześniej uznane za centralne dla owych dyscyplin”<sup>7</sup>. Według tej odmiany scjentyzmu metoda, którą posługują się nauki empiryczne, jest jedyną uprawnioną drogą do zdobycia wiedzy. Drugą odmianą jest scjentyzm racjonalistyczny. Zakłada on scjentyzm metodologiczny i koncentruje się wokół twierdzenia, iż w sposób rozumny można przyjąć tylko to, co można udowodnić lub poznać w sposób naukowy, przy czym nauką są tylko te dyscypliny, które posługują się metodą empiryczną. Konsekwencją przyjęcia scjentyzmu racjonalistycznego jest zredukowanie poznawalnej rzeczywistości do tych jej aspektów, które mogą zostać ujęte przez nauki empiryczne. „Naukom, które badają świat i człowieka w oparciu o inną metodologię, można co najwyżej przypisać status przednaukowy. Najczęściej jednak owoce dociekań owych nauk określa się w kategoriach iluzji i przesądów. Stanowisko to podziela Francis Crick, laureat Nagrody Nobla w biologii. [...] «Według Cricka myślenie wielu ludzi zostało ukształtowane przez przednaukowe iluzje religijne, ale tylko nauka może nas na dłuższą metę uwolnić od przesądów, którymi żyli nasi przodkowie»”<sup>8</sup>. Odrzucenie takiej postawy, czyli scjentyzmu racjonalistycznego, jest postrzegane jako odrzucenie postawy racjonalnej w ogóle, czyli jako odrzucenie nauki i rozumu.

Trzecia odmiana scjentyzmu to scjentyzm ontologiczny, który uznaje, że jedyną rzeczywistością, która i s t n i e j e, jest ta, którą badają nauki empiryczne. Konsekwentne przyjęcie scjentyzmu racjonalistycznego i ontologicznego prowadzi do negacji religii i teologii jako nauki. Czwartą formą scjentyzmu według Stenmarka jest scjentyzm aksjologiczny. „Stoi on na stanowisku, że najbardziej wartościową formą ludzkiego poznania i ludzkiej kultury jest nauka (empiryczna). [...] Tej formie scjentyzmu towarzyszy także przekonanie, że w oparciu o osiągnięcia nauki

---

<sup>7</sup> M. Stenmark, *What is scientism?*, „Religious Studies” 33 (1997) no. 1, s. 18.

<sup>8</sup> Tamże, s. 23. Postępując konsekwentnie według założeń scjentyzmu racjonalistycznego, należy uznać, iż istnienie Boga byłoby do przyjęcia, gdyby Bóg był tożsamy ze światem eksplorowanym przez nauki empiryczne.

można podać wyczerpujące wyjaśnienie moralności i funkcjonujących w niej zasad<sup>9</sup>. [...] Dlatego bazując na naukach empirycznych, ich metodzie i osiągnięciach, można wyjaśnić, a nawet zastąpić całą dotychczasową, tradycyjną etykę”<sup>10</sup>.

Jeszcze bardziej radykalnymi formami scjentyzmu są: scjentyzm o charakterze odkupieńczym (*redemptive scientism*) i scjentyzm wszechogarniający, powszechny (*comprehensive scientism*). „Pierwszy z nich stoi na stanowisku, że dzięki wiedzy, którą nauka dostarcza o nas samych, o wszechświecie i o zmianach w nim zachodzących, a zwłaszcza o kierunku tych zmian, może ona zastąpić religię w jej roli prowadzenia człowieka do jego ostatecznego celu, jakim jest wyzwolenie od zła, któremu człowiek na różny sposób podlega. [...] Scjentyzm odkupieńczy wyraża przekonanie, że sama nauka wystarcza do rozwiązania wszystkich egzystencjalnych problemów człowieka i do stworzenia takiego obrazu świata, który będzie wyczerpująco uzasadniał nasze życie w tym świecie. Perspektywę zastąpienia przez naukę już nie tylko etyki, ale nawet religii, kreśli także E. O. Wilson. Proponuje on «naukowy materializm», «naukowy naturalizm» oraz «naukowy humanizm», które mają całą rzeczywistość wyjaśnić w sposób materialistyczny”<sup>11</sup>.

Większość modeli bioetycznych ma charakter nonkognitywistyczny. Należą tu przede wszystkim: socjobiologia, model subiektywistyczno-liberalny, utylitaryzm, kontraktualizm i tzw. etyka *prima facie*. Modele te opierające się na naukach empirycznych i uznający je za główne, jeśli nie jedyne, źródło poznania, odrzucają także to wszystko, co nie jest przedmiotem poznania empirycznego, czyli całą rzeczywistość porządku transcendentnego i metafizycznego, a więc także główne elementy antropologii chrześcijańskiej. Spośród wymienionych tu elementów kultury chrześcijańskiej są to: ontologicznie ukonstytuowana osoba ludzka, istnienie obiektywnych (niezależnych od podmiotu) wartości, istnienie obiektywnego sensu ludzkiego istnienia, prawda rzeczy, istnienie Boga i fundamentalnej relacji człowieka wobec Niego, z czego wynika godność każdej osoby ludz-

---

<sup>9</sup> Zdaniem M. Ruse można to uczynić w oparciu o Darwinowską teorię natury i procesu ewolucji. Por. Tamże, s. 25.

<sup>10</sup> T. Kraj, *Granice genetycznego ulepszania człowieka*, Kraków 2010, s. 209.

<sup>11</sup> Tamże, s. 210–211.

kiej oraz odpowiedzialności człowieka wobec Boga. Jedyny element kultury chrześcijańskiej uwzględniony w modelach nonkognitywistycznych to linearna koncepcja czasu, która współgra z ideą postępu oraz związana z czasem idea zbawienia, w której dzięki rewolucji naukowej i obyczajowej można stworzyć nowy wspólny świat.

Odrzucenie chrześcijańskich elementów kultury prowadzi do nowych koncepcji antropologicznych, które polegają na tym, iż wszystko, co konstytuuje człowieka, pozostaje w relacji do metodologii i osiągnięć nauk empirycznych. Widać to na przykładzie nowej koncepcji osoby, która ma być odpowiedzią na moralne zastrzeżenia związane z eksperymentami na ludzkich embrionach, aborcją i eutanazją. Koncepcja ta mówi, iż każdy przedstawiciel gatunku *homo sapiens* jest człowiekiem, ale nie każdy jest osobą, czyli istotą ludzką, której przysługują prawa, w tym podstawowe prawo do życia. Żeby takie prawa przysługiwały człowiekowi, musi on być osobą, czyli mieć świadomość, zdolność odczuwania bólu, zdolność rozumowania; móc podejmować celowe działanie, być samoświadomym oraz mieć zdolność komunikowania się z innymi<sup>12</sup> – czyli musi posiadać takie cechy, które w każdym momencie można zweryfikować empirycznie. Dlatego w koncepcji tej istnieją ludzie, którzy j e s z c z e nie są osobami i ludzie, którzy j u ż nie są osobami; i tych ludzi można pozbawić życia, bo takie prawo jak prawo do życia im nie przysługuje.

Konflikt antropologiczny, który dziś objawia się szczególnie w bioetyce, ma jednak swe źródło nie tylko w epistemologii ale także w kartezjańskiej koncepcji antropologicznej, wywodzącej się z epistemologii. Poszukując wiedzy pewnej, na której można się oprzeć, Kartezjusz sformułował słynne zdanie „cogito ergo sum” – myślę, więc jestem. Zdanie to ma jednak bardzo ważne konsekwencje w postrzeganiu człowieka. Łączy ono i s t n i e n i e człowieka z myśleniem, co byłoby nie tylko potwierdzeniem nowej (wspomnianej wyżej) koncepcji osoby, ale także odnowieniem znanej ze starożytności dualistycznej koncepcji człowieka: to, co ważniejsze i co decyduje o istnieniu człowieka, to pierwiastek duchowy, związany z myśleniem; natomiast ciało (element materialny) staje się częścią zależną, formowaną zgodnie z ideą, która pojawia się w ludzkim umyśle. Za przy-

---

<sup>12</sup> Por. [bio-etyka.blogspot.com/2010/10/istota-ludzka-w-sensie-biologicznym-i.html](http://bio-etyka.blogspot.com/2010/10/istota-ludzka-w-sensie-biologicznym-i.html) (22.06.2013).



kład mogą służyć takie pomysły, jak rekonstrukcja człowieka i stworzenie postczłowieka, o co zabiegają tzw. transhumanści<sup>13</sup>. Nie trzeba jednak sięgać tak daleko. Również pomysły tworzenia ludzi o cechach wprzód dla nich ustanawianych (np. projekt tzw. *perfect baby*, czyli tworzenie zarodków przyszłych ludzi o cechach zamówionych dla nich przez rodziców), mają u swych korzeni dualistyczną koncepcję człowieka, gdzie pierwiastek materialny, biologiczny nie stanowi istotnej części osoby, a zwłaszcza takiej, która ma charakter normatywny, lecz jest traktowany jako surowiec (*raw material*) do realizacji projektów, których granice wyznaczają jedynie nowe pomysły „modelowania” człowieka lub techniczne możliwości biotechnologii<sup>14</sup>.

### 3. Współczesna antropologia a wiara chrześcijańska

W dzisiejszej bioetyce stanowiącej forum, na którym ścierają się różne koncepcje człowieka, większość koncepcji antropologicznych opie-

---

<sup>13</sup> Por. [www.nickbostrom.com](http://www.nickbostrom.com) (22.06.2013).

<sup>14</sup> Por. P. Ramsey, *Fabricated man. The ethics of genetic control*, London 1970, s. 146–147. Problem dualizmu we współczesnym traktowaniu człowieka nie ogranicza się jedynie do bioetyki rozumianej jako nauka o sytuacjach trudnych w medycynie i biotechnologii. Dotyka on bowiem także bardzo powszednich kwestii, takich jak na przykład miłość małżeńska. Zgodnie z koncepcją dualistyczną wydaje się, że pierwiastek duchowy w człowieku „wystarcza” do tego, by miłość małżeńska (akt małżeński) była w pełni ludzkim aktem miłości. „Zaangażowanie” ciała lub sposób owego „zaangażowania” nie jest tak bardzo istotny. O kształcie cielesnego „zaangażowania” mogliby małżonkowie decydować sami. Dlatego zgodnie z dualistyczną koncepcją człowieka wyrazem miłości małżeńskiej mógłby być także akt antykoncepcyjny, o którym wiadomo, iż obiektywnie nie jest to akt miłości małżeńskiej: nie jest ani prokreacyjny, ani jednoczący; zamiast jednoczenia małżonków akt ten ich rozdziela (jest to akt, który obiektywnie sprzyja rozwodowi). Por. M. Rhonheimer, *Contraception, sexual behavior, and natural law. Philosophical foundation of the norm of „Humanae vitae”*, [w:] *Congresso Internazionale di Teologia Morale „Humanae vitae”: 20 anni dopo. Atti del Congresso Internazionale di Teologia Morale*, Roma (9–12 novembre 1988), Milano 1989, s. 73–113; D. James, *Sexual Morality: the „perverted faculty” argument*, march-april 2006, [www.faith.org.uk/publications/Magazines/Mar06/Mar06SexualMoralityThePervertedFacultyArgument.html](http://www.faith.org.uk/publications/Magazines/Mar06/Mar06SexualMoralityThePervertedFacultyArgument.html) (22.06.2013). Dualistyczna koncepcja człowieka stoi także u podstaw ideologii *gender*. Najpoważniejszy problem związany z tą koncepcją polega na tym, iż nie odpowiada ona prawdzie o człowieku. Zdaniem S. Warzeszaka w przypadku człowieka należy mówić nie tyle o dualizmie, ile o dualności. Nie chodzi tu jednak o słowa, lecz o rolę ciała w ludzkim jestestwie i związaną z nim powinność moralną. Por. S. Warzeszak, *Etyka odpowiedzialności za życie*, Warszawa 2008, s. 88.

ra się na epistemologii właściwej naukom empirycznym, ograniczającej horyzont ludzkiego poznania, co prowadzi do ujęć redukcjonistycznych. Szczególnie niebezpieczny jest tzw. redukcjonizm kategorialny, który uznaje tylko te kategorie, te części szeroko pojętego świata, które można badać i poznać przy pomocy przyjętej metodologii, w tym przypadku przy pomocy metody właściwej naukom empirycznym<sup>15</sup>. Dziś najbardziej charakterystycznym przejawem redukcjonizmu kategorialnego jest scjentyzm. Jego konsekwencją jest negacja Boga, a wraz z nią odrzucenie tego, co chrześcijaństwo wniosło do kultury zachodniej i kultury ogólnoludzkiej, chociaż nie we wszystkich niechrześcijańskich koncepcjach antropologicznych w jednakowy sposób. Efekt jest taki, że jeśli przyjąć, iż Boga nie ma, nie ma też żadnego wobec Niego zobowiązania; nie trzeba się liczyć z odpowiedzialnością wobec Niego i nie trzeba uwzględniać Jego woli wobec człowieka, którego można sobie na nowo według aktualnych własnych potrzeb zdefiniować. Jeśli nie ma Boga, to nie ma też powodu, dla którego człowiek miałby znosić cierpienie: wtedy rodzice w ramach „odpowiedzialności” za swe potomstwo mogą je pozbawić życia, jeśli jest ono poważnie i nieuleczalnie chore, to samo można zrobić z chorym, który w wyniku rozwoju choroby stracił już przytomność lub któremu trudno znosić ciężką chorobę. Jeśli nie ma Boga, nie ma też szczególnej relacji człowieka z Nim. Skoro więc człowiek żyje, żyje

---

<sup>15</sup> Obok redukcjonizmu kategorialnego istnieje także redukcjonizm metodologiczny (zwany także redukcjonizmem uprawnionym). Jest rzeczą powszechnie uznaną, iż nie można ująć i opisać pewnych złożonych bytów przy pomocy jednej metody i jednej nauki. Dlatego redukuje się je do pewnych części, aspektów, zgodnie z założeniem: w oparciu o metodę, którą dysponuję, mogę o danym fenomenie powiedzieć... Problem powstaje wtedy, gdy naukowiec zafascynowany wynikami swych badań zapomina, że opisuje jedynie pewien aspekt jakiejś złożonej rzeczywistości i zaczyna się wypowiadać tak, jakby poznał całość, a nie jedynie część. Najczęściej polega to na tym, że kwestionuje istnienie albo poznawalność, albo wagę innych aspektów poza tym, który sam poznaje. W ten sposób wychodząc od redukcjonizmu metodologicznego, dochodzi do redukcjonizmu kategorialnego. Jest to dziś zjawisko powszechne. Por. T. Kraj, *Nauka, postęp, moralność*, [w:] *Podstawy i zastosowania bioetyki*, red. T. Biesaga, Kraków 2001, s. 79–80. „Błędem redukcjonizmu jest branie *pars pro toto* – części za całość. [...] Jeśli wyobrazimy sobie sześciątą zbudowaną na podstawie z kwadratu, jesteśmy usprawiedliwieni, mówiąc, że w jakiś sposób ten sześciąt jest kwadratem. Kwadrat zawiera się w sześciacie i jest jego częścią. Służy jako jego podstawa i element. Jednakże, jeśli ktoś powie, że sześciąt jest tylko kwadratem, wówczas redukuje, sprowadza do jednego wymiaru”. W. Szewczyk, *Kim jest człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Tarnów 1998, s. 142, 197.

zwierzątko i żyje roślina, to jaka jest różnica pomiędzy nimi: to życie i to życie – można poświęcić życie ludzi, by ratować ekosystem. Jeśli nie ma Boga, to nie ma także stworzenia człowieka na Boży obraz i Boże podobieństwo, a jeśli tak, to wszystko, co zapisane w Biblii, przestaje nas obowiązywać – wszak to wszystko dotyczy człowieka stworzonego na Boży obraz i Boże podobieństwo – a takiego stworzenia nie ma, bo Boga nie ma. To tylko kilka przykładów możliwych konsekwencji i rozwiązań problemów, przed którymi staje dzisiejszy człowiek, gdy „wyliminoje się” Boga. Nie oznacza to, że każdy zawsze i konsekwentnie będzie szedł drogą rozpoczynającą się od takiego założenia. Jednakże jego przyjęcie wpływa na sposób patrzenia na otaczający nas świat i miejsce człowieka w nim oraz otwiera „furtki” do rozwiązań, w których człowiek staje się ofiarą nowego humanizmu.

Gdzie leży błąd? Błąd leży w przyjętej epistemologii, w filozoficznych założeniach i w postawie, w której nie ma otwarcia na prawdę. Zauważa się poszukiwanie nowych treści, nowych danych i nowych ujęć, nie ma jednak refleksji nad przyjętymi założeniami, zwłaszcza epistemologicznymi, które niesłusznie przyjmuje się za pewnik. Powszechnym doświadczeniem jest brak refleksji nad przyjętą metodą poznawczą i jej ograniczeniami, zwłaszcza w kręgach decyzyjnych, odpowiedzialnych za organizowanie i kształtowanie życia milionów obywateli. Brakuje pokory wobec poznawanego świata i uznania, że nie wszystko od nas zależy, i to nie tylko dlatego, że na razie nie dysponujemy odpowiednimi środkami, by „nagiąć” rzeczywistość do naszych pomysłów i idei. Otwarcie na całą złożoną prawdę o otaczającym nas świecie daje jednak człowiekowi możliwość dotarcia do niej. Daje też możliwość poznania Boga<sup>16</sup> i spotkania z Nim w wierze. Z tego spotkania rodzi się nowe spojrzenie na człowieka i nowe do niego odniesienie – takie, o jakim mówi Ewangelia. Należy sobie życzyć, by jak najwięcej ludzi otwarło się na prawdę. Wtedy to, co robią, będzie realizacją najwspanialszej antropologii, która prowadzi ku wierze lub ku głębszej wierze, stwarzając jednocześnie samego człowieka.

---

<sup>16</sup> Rz 1, 20.

## Does contemporary anthropology take the Christian faith into consideration?

At present there are two predominant world outlooks on anthropology. On one side, there is Christian anthropology which takes faith into consideration. Taking faith into consideration means seriously considering such issues as: the linear concept of time, the Christian concept of man created in the image and likeness of God, the concept of human freedom, and the concept of human personhood rooted in metaphysics. The majority of contemporary anthropological positions reject the transcendent and metaphysical dimensions of the world, the existence of God, and the Christian concept of man. The main area of anthropological conflict is in bioethics. The main reason for the rejection of the Christian worldview is an infatuation with empirical science which results in categorical reductionism and scientism. It is said that empirical methodology is the only methodology which provides reliable knowledge about the world and man. The other reason for the rejection of the Christian concept of man derives from dualistic anthropology related to Descartes. It treats the human body as a raw material to be used to form the human being according to the ideas born in his/her mind. It may be particularly dangerous for man. The rejection of God and his plans for man exposes the latter to serious problems. To avoid them he should revise his epistemology and open himself to the integral truth about himself and the world. It is Christian anthropology based on the Christian faith which provides him this insight into truth.

**Keywords:** Christian culture, person, anthropological conflict, epistemological error, scientism

**Słowa kluczowe:** kultura chrześcijańska, osoba, konflikt antropologiczny, błąd epistemologiczny, scjentyzm