

NATURA A DZIAŁANIE MORALNE ROZWAŻANIA U RZEKOMEGO KRESU WZAJEMNYCH RELACJI

Sztuczność jest synonimem postępu technicznego. Coraz więcej rzeczy i spraw można załatwić, zrobić, zreprodukować, wykonać dzięki technice; zaczynają one tworzyć rzeczywistość w dużym stopniu wirtualną. Rzadko która dziedzina może się ustrzec przed tego typu rozwojem. Od codziennego użycia materiałów syntetycznych aż po generowanie nowych form życia za pomocą modyfikacji genetycznej, od antycypacji „sztucznej inteligencji” aż po wirtualne symulacje... Wydaje się, że osiągnęliśmy już „koniec naturalności”. Ogłoszono już — przy największym w tym udziale mediów — nadejście „wieku biotechnologii”¹. Należy przy tym przyznać, że stale rośnie i tak już spora liczba technicznych alternatyw działania i jego form (np. w kombinacjach informatyki i genetyki), a powoli zbliżamy się już do punktu, który grozi wymknięciem się spod kontroli człowieka. W obliczu tej sytuacji traci na wyrazistości idea umożliwiającej działanie „naturalnej nie-dowolności” (*naturale Unbeliebigkeit* — W. Korff). Z drugiej strony „natura” zakłada pewne prawa, nadal pozostaje pewnym punktem odniesienia. Tak często wygłaszane w różnych miejscach hasło „powrotu do natury” jest nie tylko fenomenem reklamy (od produktów spożywczych aż do branży turystycznej, od architektury do polityki). Protagonisci uniwersalności i naturalności

* Andreas-Pazifikus Alkofer — ur. w 1962 r., franciszkanin od roku 1985, święcenia kapłańskie otrzymał w 1992 r., studiował germanistykę i filozofię w Ratzbonie, teologię — w Würzburgu. Od 1997 r. jest asystentem w Katedrze Teologii Moralnej w Ratzbonie. W 1997 r. obronił doktorat w Würzburgu (o E. Lévinasie). Wcześniej pracował w duszpasterstwie parafialnym i szpitalnym (1992—1995) oraz w redakcji w Padwie (1995—1997).

¹ Por. C. Koch, *Ende der Natürlichkeit. Eine Streitschrift zu Biotechnik und Bio-Moral*, München 1992; J. Rifikin, *Das biotechnische Zeitalter. Die Geschäfte mit der Genetik*, Gütersloh 1998; F. Rötzer, *Digitale Weltenwürfe. Streifzüge durch die Netzkultur*, München 1998; R. Kurzweil, *Homo sapiens. Leben im 21. Jahrhundert. Was bleibt von Menschen?*, Berlin 2000; M. Geier, *Fake. Leben in künstlichen Welten. Mythos-Literatur-Wissenschaft*, Reinbek 2000.

-- odwołując się przy tym do Rousseau albo i nie — budują swą argumentację w różnych kontekstach przedmiotowych na pojęciu natury i używają go, mniej lub bardziej świadomie, w sensie uzasadnień i wartościowania etycznego.

1. „Secundam naturam” — na samym końcu? czy też jednak na końcu?

W tym kontekście na pierwszy plan wysuwa się pytanie, czy technika, sztuczność, wirtualność oraz instrumentalna kultura racjonalistyczna, dzięki swojej dynamice rozwoju, nie zlikwidują w końcu wszelkiej argumentacji etycznej, opartej na prawie naturalnym. Przedmiotem dyskusji staje się więc rozbudowana i po części kontrowersyjna tradycja etyczna i moralno-teologiczna, która skupia się na pojęciach natury, naturalności i — wreszcie — prawa naturalnego². Jaką rolę w tej dyskusji odgrywają te pojęcia i czy „normatywność natury” jest nadal aktualna? Jak mają się one nawzajem do siebie i jak współgrają — zarówno formalnie, jak i materialnie — z korelatywnymi pojęciami kultury czy techniki w uzasadnieniach argumentacji etycznej? Pojęcia te były zawsze różnorodnie akcentowane — z różnymi przy tym, niekiedy bardzo konkretnymi, konsekwencjami zarówno dla analizy problemów etycznych, jak i bezpośrednich na nie odpowiedzi. Czy natura jest *depositum*, z którego czerpane są zasady postępowania, aż po konkretne zakazy i nakazy włącznie? I w jaki sposób możemy sobie wyobrazić tę recepcję *lex naturalis / aeterna*, skoro jest ona procesem aktywnym, współformującym? Czy natura jest i nadal pozostanie uwarunkowaniem tego, co etyczne, a równocześnie jego granicą? Wszak działanie naturalne (jak przedwolitywne) jest pozbawione bezpośredniej odpowiedzialności, co należałoby zresztą poddać głębszej dyskusji. W tych pytaniach, poprzedzających dalsze rozważania, dochodzi już do głosu aktualność „natury” dla teorii działania i osądu czynów. Pojęcie to zostaje tym samym

² Por. zwięzły, historyczny i systematyczny przegląd dokonany przez: K. Demmer, *Fundamentale Theologie des Ethischen*, Freiburg i. Ue/Freiburg i.Br. 1999, zwłaszcza s. 77-138; ponadto: R. Bruch, *Ethik und Naturrecht im deutschen Katholizismus des 18. Jahrhunderts. Von Tugendethik zur Pflichtethik*, Tübingen 1997; G. Hartung, *Die Naturrechtsdebatte. Geschichte der Obligatio vom 17. bis 20.*, Freiburg i.Br.-München 1998; późniejsze analizy: L. Schäfer, *Natur*, w: *Lexikon der Bioethik* II, 728-733; J. H. Schneider—H. Bürkle—G. L. Müller—H. J. Münk, *Natur*, w: *LThK³* VII, 662-667; L. Schäfer *Naturgesetz*, w: *LThK³* VII, 674-675; W. Kluxen—K. Demmer—H. Kress, *Naturrecht*, w: *LThK³* VII, 684-691; z perspektywy ewangelickiej: K. Tanner, *Der lange Schatten des Naturrechts. Eine fundamental-ethische Untersuchung*, Stuttgart 1993.

od razu obciążone zastosowaniem wieloznacznym, jednoznacznym i analogicznym.

Poniższe rozważania będą próbą analizy nieodzowności pojęć natury i prawa naturalnego dla argumentacji etycznej, bez poszukiwania w nich jednak zbyt szybkich i łatwych „zabezpieczeń”. Jedynie w ograniczonym stopniu będzie można zasygnalizować tu pewne problemy na tle wydarzeń współczesnych. Wielkie, historyczne nurty czy ujęcia natury nie znajdują tu wyraźnej rekapitulacji. Pobrzmiwają one raczej w szeregu spostrzeżeń, łączących się dopiero przy kolejnej analizie, ale równocześnie mówiących o wielości płaszczyzn pojęciowych, których niepodobna odrzucić.

2. Pięć „zbieżnych” spostrzeżeń

„Naturalnie znaczy: dobrze!” — ten obiegowy zwrot obrazuje równie obiegowe wartościowanie natury oraz stanowi *pięć* z obserwacji, o których przed chwilą wspomnieliśmy. Polega ona na popularnym nadal łączeniu „naturalnych” etykietek („naturalny”, „eko-”, „bio-”) z codziennym wartościowaniem, które jest zorientowane na działanie („lepiej”, „zdrowiej” itd.). Tylko na pierwszy rzut oka są to sprawy marginalne. Takie ich użycie może być bowiem instrumentalne, intuicyjne albo przedrefleksyjne, ale w gruncie rzeczy jest ono już argumentem etycznym, który się odwołuje do klasycznego aksjomatu „życia zgodnego z naturą” (*secundum naturam vivere*). Pojawia się tu pierwsza przesłanka, że pojęcie natury — mimo znacznego rozmycia wszelkich pojęć — nadal posiada, przynajmniej w zarysie, swoje miejsce w dyskusji etycznej. Oczywiście, na tej płaszczyźnie nie sprostało ono wszystkim oczekiwaniom. Jego zasięg pozostaje wciąż ograniczony. Bezpośrednie wartościowanie, które stało się częścią potocznego użycia pojęcia natury, ujmuje rzeczy „pozostawione naturze” jako coś z natury dobrego. Dochodzą do tego kolejne oceny, jak choćby pojawiające się natychmiast pojęcie przeciwne, mianowicie „nie-naturalność”. W ten sposób natura staje się często argumentem służącym walce, a nie porozumieniu. Rozgraniczenie i dookreślenie tego pojęcia nie jest więc w żadnym wypadku pozbawione racji. Należałoby je oczywiście uzasadnić — ale nie polemicznie, lecz przedmiotowo. Jednakże uwaga ta służy tu raczej argumentacji: „że” anizeli „jak”, a więc raczej jako spojrzenie na naturalność anizeli argument etyczny. To pierwsze wrażenie daje już do myślenia, ale równocześnie dowodzi potrzeby dalszego precyzowania. Opis zdania się na naturę lub zgodności z nią nie jest

w każdym przypadku i w sposób *automatyczny* kwalifikacją moralną.

Spostrzeżenie drugie odnosi się do zjawiska, które przybliża nas do opisu etycznej (w węższym tego słowa znaczeniu) siły określenia i uzasadnienia tego, co naturalne. Bez wątplenia można stwierdzić, że niektóre działania i nakazy *moralne* są uzasadnione naturalną strukturą i zastanym stanem rzeczy. Człowiek, zgodnie ze swą istotą, czyli naturą swojej natury, jest zmienny, ponieważ tkwi w określonej kulturze i ma zmienną świadomość. Kształtuje naturę (także swoją własną — na tym polega istota moralności!) w ramach swoich wyobrażeń. O ile jednak natura i kultura są zmiennie, to związek z wolnością człowieka nie jest już jednoznacznie *tylko* dany i pozorny, ale zadany i poddający się kształtowaniu. W ten sposób *lex naturae* (podobnie jak *lex culturae*) okazuje się dla człowieka pewnym rodzajem pośredniczenia w historii i w społeczności, za którą jest on odpowiedzialny. W miejscu beczasowego pojęcia natury pojawia się historyczny proces. Zmianę pojęcia natury spotęgowało doświadczenie wielości perspektyw światopoglądowo-kulturowych. Jednakże wskazanie na naturalność lub „oczywistość” (co nie jest tak po prostu identyczne) także w kontekście owej mnogości zachowuje nadal w zauważalnym stopniu swą deskryptywno-empiryczną treść w opisie tego, co *grosso modo* obowiązuje w społeczeństwie, również w ocenie pojedynczych czynów jako naturalne, a tym samym dobre i właściwe. Ale właśnie tutaj można odnaleźć ślad pewnych historycznych zmian, które dotyczą fundamentalnej zgody na problem wartości. Można by tu wspomnieć chociażby o niełatwym rozwoju zagadnienia praw człowieka, o zmieniającej się roli płci, świadomości ekologicznej czy ocenie kary śmierci. Swoimi konkretnymi oczekiwaniami niektórzy ludzie przełamywali wciąż panujące w społeczeństwie pojęcia norm, które aż do tego momentu nie były kwestionowane, a tym samym były uważane za „naturalne”. Tradycyjne punkty widzenia ustępują teraz przed nowymi „oczywistościami”. A zatem także w proceduralnie pojętym rozumieniu natury i kultury argument natury pozostanie na tym wyższym poziomie abstrakcji, przy czym problemu nie stanowi tutaj sam opis, ale uwydatniające się cechy i ograniczony zasięg „reguł obowiązujących”. Tak więc owo pojęcie natury opisuje wszelki historyczny konsens etyczny, który niekoniecznie zyskuje zaraz popularność, ale bywa raczej krytykowany i interpretowany wśród najrozmaitszych założeń związanych z naturą, refleksji kulturowych (w postaci tradycji, norm czy zachowań) oraz etycznych „innowacji”.

T r z e c i a obserwacja była już sygnalizowana. Wiąże się ona ze wzmożonym zainteresowaniem samą tematyką ekologiczną. Ze względu na istniejącą wciąż niejasność pojęcia natury chodzi tu nie tylko o kwestie związane z jej opisem, oceną i uzasadnieniem, ale o samą naturę jako „materialny przedmiot” teorii działania. Nacechowana właściwą sobie systematyką, argumentacja etyczna ma tu swoje niezbywalne miejsce. Jako pewnik — niezależnie od zmienności wszelkich mód i zainteresowań ekologicznych — można przyjąć, że na tym poziomie natura nie może zniknąć z dyskursu etycznego. Niemniej zauważamy tu także coś innego. To, co w okresie przedindustrialnym, przedoświeceniowym musiano odczuwać jako uprzednie, wcześniejsze, nieopanowane, grożące chaosem (a więc natura nie była związana jedynie z wizją porządku!) i co nie łączyło się tym samym z odpowiedzialnością oraz konsekwencją czynów człowieka, w dzisiejszej analizie jawi się coraz częściej (a nawet wyłącznie) jako wynik, związanej ściśle z odpowiedzialnością, ingerencji człowieka. To kontrastowe doświadczenie zagrożenia naturalnego środowiska w jego podatności na całą sferę w pełni odpowiedzialnych poczynań człowieka staje się tutaj coraz wyraźniejsze: To, co niegdyś — zjawiskowo podobne do przypadku lub pomyłki — musiano przyjmować jako „fatum”, w dzisiejszych, wysoce złożonych analizach bywa opisywane jako przejaw dalekosiężnego oddziaływania różnorodnych ludzkich poczynań w dobie globalizacji. Przykładami mogą być: zmiany klimatu, obumieranie lasów, powodzie oraz katastrofy związane z bezymyślnym traktowaniem złożonych i dynamicznych ekosystemów. Kultura techniczna oraz sam rozum, dzięki własnemu *instrumentarium*, rozpoznają w tych zjawiskach następstwa swoich własnych działań i to, że w ten sposób same ponoszą konsekwencje zastosowania wynalazków oraz postępów nauki. A przecież wraz z nimi wzrasta — poprzez opisy tych zjawisk oraz odkrywanie ich znaczenia — kontekst odpowiedzialności. Na tym poziomie natura w swej kruchości jest nie tylko teoretycznym argumentem, ale również trwałym wyzwaniem argumentacji etycznej. Podkreśla to nasze kolejne spostrzeżenie.

W sposób przykładowy zespala ono — a jest to już nasza c z w a r t a obserwacja — kilka pytań: Co oznacza „naturalnie” w odniesieniu do kobiet i do mężczyzn? Czym jest ono w etyce seksualnej? Czym dla osób tej samej płci? Czym dla etyki lekarskiej w odniesieniu do początku i końca życia, klonowania (rzekomo terapeutycznego), badań embrionu, przeszczepów mózgu oraz ksenotransplantacji? Dla badań genetycznych, dla genetycznie modyfikowanych roślin i zwierząt? Czym wreszcie w masowej

hodowli zwierząt? Przyglądając się tym „gorącym tematom” współczesnej debaty etycznej, można zauważyć, że zbiegają się one mniej więcej w jednym punkcie, mianowicie w pytaniu o naturalność oraz o ewentualne granice „modyfikacji”, wprowadzania zmian; tu natomiast powstają kolejne pytania: o naturę osoby, naturę natury oraz naturę odpowiedzialności. Świadomie używamy tutaj pojęcia „natury” wielowymiarowo, ale bez zamiaru konwergencji. Na wyższym poziomie abstrakcji i interpretacji omawianego pojęcia chodzi o podanie etycznej gwarancji zasad, która — mimo płynności pewnych detali — miałaby stać na straży tego, by etyki rozmaitych dziedzin życia były wciąż argumentatywnie kompatybilne w odniesieniu do swych pytań szczegółowych. Otwarte, wielowymiarowe pojęcie natury — wymagające oczywiście głębokiej kultury naukowej — może tu zapobiec przeobrażeniu się kogokolwiek zajmującego się kwestiami etycznymi w „moralnego kameleona”³, który zależnie od konkretnej dziedziny problemowej stosowałby zmienne zasady, wcale się z tego nie rozliczając. Z tego względu pośrednicząco-krytyczne pojęcie staje się konieczne dla całości i niepodzielności etyki zasadniczej, czyli nie dającej się pokawałkować. Może istnieć takie wielowymiarowe pojęcie „natury” — oczywiście jednak nie samo. Przykładem może tu być pytanie o etyczny status embrionu ludzkiego, stawiane w najrozmaitszych debatach dotyczących badań służących jego wykorzystaniu, oraz aborcji.

Uwaga piąta i ostatnia ma raczej charakter wyjaśniający i pozostaje w ścisłym związku z poprzednimi spostrzeżeniami. Tuż za rzekomym kresem etycznej siły argumentacji dotyczącej tego, co naturalne, pojawia się szczególne odwoływanie się do „prawa naturalnego”, które wyraża swe wnioski znacznie śmieiej niż jakakolwiek, najmocniejsza nawet, formuła teologiczna⁴. Wraz z roszczeniami biologii do bycia nową królową nauk — w kombinacji genetyki, badań nad mózgiem oraz nowoczesnych technologii przetwarzania danych — dyskurs antropologiczny i wyobrażenia wielowymiarowej natury człowieka (jego osobowości, intersubiektywności, historii, marzeń, odczuć, myśli, całej złożoności psychofizycznej, społecznej, emocjonalnej, racjonalnej i religijnej) „skurczyły się” do ram metaforyki genetyki i fizjologii

³ Pojęcie to zaproponował P. Kitcher, *Genetik und Ethik. Die Revolution der Humangenetik und ihre Folgen*, München 1998, s. 383.

⁴ W gruncie rzeczy (i czasami dzięki niemałym wysiłkom) jeszcze tylko co najwyżej w tematyce sumienia tkwi ostatni bastion wolności, który poprzez tajemnicę osoby sięga ku jej nieobliczalności i niemożności całkowitego ubezwłasnowolnienia.

mózgu⁵: od odkrytego właśnie w nim ośrodka moralności do genetycznych uwarunkowań wszelkiego ludzkiego ruchu czy gestu. Ale słownik odzwierciedla cały stan rzeczy jeszcze głębiej. Nawet jeśli nie został jeszcze odkryty „gen wiary”, to u źródeł wielkiej ufności w szansę odcyfrowania „nowego Tetragramu” A-T-C-G (od czterech elementów budujących DNA: adeniny, tyminy, cytozyny i guaniny — zamiast starotestamentowego JHWH) leży ten rodzaj naturalizmu, który sugeruje myśl o naturalnym budulcu i złożonej transmisji informacji w samym człowieku jako najpewniejszym fundamencie rekombinacji. Próby tego rodzaju nie są niczym nowym; wszak pojawiały się już wielorakie warianty antropologicznych monizmów i naturalizmów. Czymś nowym wydają się jednak same rozmiary oraz radykalizm zaufania, jakim w kontekście biologicznej i etycznej melioryzacji człowieka za pomocą modyfikacji genów — po przypuszczalnym upadku wszelkiej moralności: kulturowej, społecznej, politycznej, opartej na religii czy kulturze — obdarza się pierwotne, naturalne elementy tworzące człowieka. Czyżby to była jakaś nowa utopia o nowych parametrach, chcąc na nowo „uregulować” (co trzeba tutaj rozumieć dosłownie) człowieka? Rozważania o „parku ludzi” (*Menschenpark*) à la Peter Sloterdijk są tutaj wymownym sygnałem⁶. Wprawdzie również zwolennicy owej melioryzacji musieliby ponownie uzasadnić, na czym polega proponowana poprawa, jakie są jej kryteria, jak można je legitymizować, jakim posługują się przy tym pojęciem natury, ale nade wszystko właśnie w tym miejscu zwraca uwagę fakt, iż chodzi tu o zdecydowany powrót do materiału naturalnego. On także nie zwolni natury z jej wagi etycznej. Ale należy postawić pytanie: Jak dalece ludzka złożoność z kulturowej natury i naturalnej kultury staje się w tym momencie silnym prawem naturalnym z implikacjami etycznymi — ponad chwytliwym formalizmem kombinacji genetycznej i algorytmów przekazu informacji. Należałoby przy tym zdać sobie sprawę z konsekwencji niebłahego przecież faktu wykluczenia wolności (ewentualnie w sensie przypadkowości kombinacji genetycznych), albo zlekceważyć ją po prostu jako teoretyczną i fikcyjną w zestawieniu z praktycznymi możliwościami ingerencji w samą naturę człowieka w jej jak najbardziej zasadniczym wymiarze; naturalizm taki prezentuje oczywiście zupełnie nową jakość: Natura

⁵ Por. V. Lehman, *Genom sei der Name des Herrn. Regelkreise und Zirkelschlüss: Der Aufstieg von Biologie und Informationswissenschaften zum metaphorisch-industriellen Komplex*, w: „Süddeutsche Zeitung” z 23. 10.2000 r.

⁶ P. Sloterdijk, *Regeln für den Menschenpark*, Frankfurt/M. 1999.

nie znika tu bowiem tak po prostu z dyskursu etycznego, ale powraca doń z odmiennym zabarwieniem: „Naturalne, znaczy: złe!” W obliczu braków, słabości, niedorozwoju, choroby, śmierci i rozkładu, wszelka modyfikacja i poprawa wydaje się towarem deficytowym. Fatum i wszelkie „dane wyjściowe” stają się dyskusyjne nie tylko w wymiarze danego środowiska czy społeczeństwa, ale także samego człowieka. Jego „niedokończona” natura jest *eo ipso* otwarta na zmiany i rozwój (onto- i filogenetyczny), ale bezpośredniość i przyspieszenie tempa rozwoju metod ingerencji nadają tym zmianom wyraźniejsze rysy.

W tym miejscu dochodzi wreszcie do głosu wymiar zasadniczy, który posiada znów odcień związany z prawem naturalnym. Chodzi mianowicie o problematykę godności ludzkiej, która w naturalizmie nie jest brana pod uwagę. Ocen, zależności oraz poznania moralnego nie da się nigdy sprowadzić do samej tylko natury przedmiotowej. Prawo naturalne, również w swym „szerszym” ujęciu oraz w konkretnej postaci prawa kultury, posiada trwałe jądro ukazujące się chociażby w zagadnieniu godności ludzkiej czy też w dyskusji o prawach człowieka⁷, chroniących niedysponowalne i pre- lub niedyskursywne elementy integralności osoby⁸, a równocześnie określających granice pluralizmu wynikających stąd problemów w kontekście etosu solidarności wobec prawa kogoś silniejszego, które mogłoby się ujawnić w samych możliwościach definicji oraz w bezpośredniej jego ingerencji. Mimo wszelkich zarysowanych tu różnic powraca więc problematyka, która doprowadziła do renesansu wnikliwej refleksji nad prawem naturalnym po II wojnie światowej, a zatem po doświadczeniach hipertro-

⁷ Por. E. Schockenhoff, *Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlicher Welt*, Mainz 1996, oraz związane z tą publikacją głosy zawarte w: J. Römelt, *Naturrecht und die Identität christlicher Ethik*, w: W. Beinert—K. Feiereis—H.-J. Rohrig (red.), *Unterwegs zum einen Glauben* (Festschrift L. Ulrich), Leipzig 1997, s. 390-403; W. Wolbert, *Die in sich schlechten Handlungen und die Menschenwürde*, ThG1 87 (1997) 560-589, gdzie sformułowane zostało wciąż aktualne pytanie o granice. Z perspektywy filozofii i teologii fundamentalnej por. H. Bielefeldt, *Philosophie der Menschenrechte*, Darmstadt 1998; H. J. Sander, *Macht in der Ohnmacht. Eine Theologie der Menschenrechte*, Freiburg im Br. 1999.

⁸ E. Schockenhoff (*Ethik des Lebens*, Mainz 1998², s. 177-181) precyzuje normatywną treść pojęcia godności ludzkiej. Jest ono negatywnym kryterium rozgraniczenia, które w mało odkrywczy sposób formułuje normy postępowania i jego zaniechania. Nawet gdy przez to ów „twardy rdzeń” posiada charakter minimalistyczny, nie sposób go nie docenić. By w interpretacji zawartych tu pojęć ustrzec się pewnych uchybień, należy się zwrócić do wytycznych, które znajdziemy w nauczaniu Jana Pawła II. Por. jego encykliki: *Veritatis splendor* (1993) i *Evangelium vitae* (1995).

fizacji i ideologizacji jednego tylko elementu (przynależności rasowej) do roli definitywnej legitymacji działania. Mimo wszelkich znamion otwartości pojęcia prawa naturalnego, które to pojęcie ponosi także konstruktywne konsekwencje przypisywanych mu zmian treści oraz dalszych możliwości nauki, w tym punkcie jest ono (jako prepozycyjny rekurs do natury) nadal w pewnym specyficznym sensie niezbywalne. Pisał o tym R. Spaemann: „Prawo naturalne nie może już być dziś ujmowane jako katalog norm, pewien rodzaj metapojęcia. Jest ono raczej sposobem myślenia, i to takim, który w krytyczny sposób ponownie weryfikuje wszelkie legitymacje działania”⁹.

Podsumowując, należy stwierdzić, że natury nie da się tak łatwo wykluczyć z debaty etycznej — a na pewno nie w związku z uzasadnieniami etycznymi ani podczas precyzowania tematów tej debaty. Nasze przykłady oraz spostrzeżenia pokazały już wyraźnie, że rozróżnienie pomiędzy naturą a kulturą (jako względnie wolnym uczestnictwem w kształtowaniu świata) nie jest statyczne, a granice między nimi zmieniają się wraz z argumentacyjną oceną stanowisk. Pojęcia natury nie da się więc nie tylko wykluczyć z dyskursu etycznego, ale co więcej, w określonej funkcji i postaci (a wraz z tym z jej ograniczeniami i korelacjami) powraca się do niej wciąż na nowo.

3. Natura: idealna i statyczna czy realna i relacyjna?

Zróznicowanie w tworzeniu i użyciu pojęcia natury w dyskusji etycznej nie jest niczym nowym. Płaszczyzny pojęciowe oraz wyobrażenia skupiają się tu wokół określonych punktów. Im częściej natura, jako obszar koniecznej przyczynowości i entelechii, pojawia się w debacie, tym bardziej wnosi w nią rys *opisowy*. Jak już wspomnieliśmy, istnieją granice komponentu stałości i definitywności natury; stanowi je, z jednej strony, etyczny akcent w ocenie anormalności lub nienaturalności (co implikuje dalsze wartościowanie), a z drugiej strony — opisy lokalnie ważnego etosu konsensu, jako suma „miejscowej” interpretacji prawa naturalnego i etosu kultury. Należy tu wyróżnić pojęcie natury, które ujmuje ją jako wewnętrzny stan rzeczy (podobnie do metafizycznego pojęcia natury), a jej genezę i konkretyzacje przenosi ze sfery samych faktów, przypadków i zdarzeń jednorazowych do rangi powszechności. W tym skoku jakościowym (spójrzmy tu na

⁹ R. Spaeman, *Die Aktualität des Naturrechts*, w: F. Bockle—E.-W. Bockeiforde (red.), *Naturrecht in der Kritik*, Mainz 1973, s. 262-276.

„naturę natury” albo „naturę natury człowieka”) tkwi niebezpieczeństwo pozbawienia kontekstu¹⁰, historii, dynamiki, niebezpieczeństwo statyczno-idealno-typicznej ontologii. Tak w naukach przyrodniczych¹¹, jak też w filozofii¹² i w teologii¹³, daje się niekiedy zauważyć próba uproszczenia wielowymiarowości natury, prawa naturalnego i pojęcia tego ostatniego, których wyjaśnienie zawdzięcza się po części nie zawsze wolnemu od konfliktów współgraniu wszystkich tych hermeneutyk. Wynikiem tego miałyby być specyficzna jednowymiarowość idealizmu natury, idealizmu prawa naturalnego, realizmu prawa naturalnego lub jego relatywizmu, który w zależności od punktu odniesienia zyskiwałby zabarwienie o przyrodniczej, filozoficznej bądź teologicznej proveniencji. Nie znaczy to jednak wcale, że właściwe tym płaszczyznom i dziedzinom pojęcia natury nie mają zbyt dużej siły oddziaływania. Oznacza to tylko, iż izolowane od siebie, stają się albo zbyt konkretne, albo zbyt abstrakcyjne. Na każdej z tych płaszczyzn w sposób nieuchronny istnieje jednak pewna zdolność redukcji pierwotnej złożoności, która z punktu widzenia teorii czynów jest nawet nieodzowna do umożliwienia i ukierunkowania działania w obliczu łatwo je hamującej wielości opcji i alternatyw. Porządek zapewnia warunki działania, ale pewność ta nie zawsze jest nieograniczona. Innymi słowy, to, co bardziej realne, wychodzi naprzeciw czemuś bardziej złożonemu. Stąd też stające do tego spotkania *otwarte* pojęcie natury niesie ze sobą znacznie mniej domniemanej gwarancji. Zagadnienia „techniczne”, teoretyczne, jak i etyczne, które są bardziej *otwarte*, są tym samym bardziej ryzykowne.

Odpowiedzią na to — również w czasach sztuczności i wirtualności, albo domniemanego końca natury na przynajmniej trzech, całkowicie wykluczających się, płaszczyznach — jest powiązanie

¹⁰ Pojęcie natury w naukach przyrodniczych „jest selektywne, eksperymentalne, obiektywne jedynie w granicach udowodnionych definicji, ale bez możliwości obiektywnego odniesienia się do rzeczywistości w całości” — twierdzi D. Mieth, *Natur im ethischen Argument*, w: B. Fraling (red.), *Natur im ethischen Argument*, Freiburg i.Br. 1990, s. 132.

¹¹ Por. M. Wolff, *Das Naturverständnis des Naturwissenschaftlers und seine Vrwendung im ethischen Argument*, w: B. Fraling, dz. cyt., s. 13-32; L. Schäfer—E. Ströker (red.), *Natur-Auffassungen in Philosophie, Wissenschaft und Technik*, Frankfurt—München 1995.

¹² Por. G. Wieland, *Secundum naturam vivere. Über das Verhältnis von Natur und Sittlichkeit*, w: B. Fraling, dz. cyt., s. 13-31.

¹³ Por. E. Schockenhoff, *Naturrecht und Menschenwürde*; J. Römelt, *Vom Sinn moralischer Verantwortung (Handbuch der Moraltheologie 1)*, Regensburg 1996, s. 101-118.

argumentacji etycznej z zagadnieniem natury. Elementami pojęcia natury, zapewniającymi mu obecność i właściwe miejsce w dyskusji etycznej, są: jego spójność, ukierunkowanie na człowieka oraz interdyscyplinarność. Dwa pierwsze z nich są zazwyczaj związane z obszarem etyki ekologicznej, ale znajdują także dalsze implikacje; natomiast trzeci element opisuje — ale nie tylko — sposób postępowania etyczno-teologicznego i jego hermeneutykę.

Pierwszy z tych elementów, nazwany tu *spójnością*, wyraża złożoną, wzajemną zależność naturalnych ekosystemów jako sieci o charakterze rozwojowym, w której zmiana jednego z parametrów pociąga za sobą dalsze zmiany w całym systemie. Wzmoczoną uwagę¹⁴, jaką się zwraca na ocenę przyczyn, intencji, środków i skutków w mikro- i makrostrukturach, można postrzegać jako swoistą analogię do tego, w jak złożonych relacjach argumentacyjno-operatywnych pozostają, rozmaicie obciążone (deskryptywnie, kwantytatywnie, kwalitatywnie, normatywnie, ontologicznie), pojęcia natury. Usunięcie etycznych komponentów czy kontekstów z pojęcia natury powoduje też zmiany pozostałych definicji¹⁵. Ich płaszczyzny pozostają merytorycznie w ścisłym związku; i choć tematycznie są rozróżnialne, to argumentacyjnie są ze sobą powiązane. Z powodu samej „ekologii tego pojęcia” *natura* jako taka zdaje się więc posiadać szczególny „blask” wśród wszelkich konkretnych ujęć czy rozpraw. Formalnie rzecz biorąc, na pierwszy rzut oka wydaje się, że uwaga ta wymaga jeszcze uzupełnienia od strony materialnej i że koresponduje ona z kolejnym założeniem, na które musimy tutaj wskazać. Jest ono zadomowione w etyce środowiska naturalnego (jako rozgraniczenia od rozważań o modelach holistycznych, biocentrycznych i patocentrycznych)¹⁶, ale ze względu na korelatywność pojęcia natury implikuje konieczność dalszej refleksji na gruncie nauk szczegółowych oraz teorii natury. *Zwrot ku człowiekowi* raz jeszcze precyzuje tę formalną transformację w sposób hermeneutyczny. Natura odnajduje tutaj swe miejsce jako *vis à vis* praktycznej etyki przekonań i odpowiedzialności oraz takiej postawy człowieka wobec niej i w niej, która naznaczona jest refleksją i odpowiedzialnością, jednakże bez chęci absolutyzowania czy też — z drugiej strony — niwelowania

¹⁴ Por. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, nr 104, wraz z naciskiem na „powszechną etykę”.

¹⁵ Nie musimy tu się zajmować ani kierunkiem, ani sposobem zachodzenia tych zmian.

¹⁶ Por. H. Halter-W. Lochbühler (red.) *Ökologische Theologie und Ethik*, t. 2, Graz 1999, s. 14-94; M. Huppenbauer, *Theologie und Naturethik*, Stuttgart 2000.

tej postawy. Założenie to łączy się z przedmiotową stroną argumentacji etycznej — cechującą się omawianą wcześniej spójnością — oraz z powiązaniem terminów, do których dochodzi jeszcze powiązanie z moralnie poznającym i działającym podmiotem. Mamy tu więc już przejście do kolejnego z omawianych elementów konstytutywnych, czyli do specyficznego zwrotu *ku naturze*. Wspomniane tu założenie ma znaczenie nie tylko dla etyki wybranej dziedziny, ale ma też paradygmatyczny charakter dla wszelkiej, choćby najdelikatniejszej, „chroniącej” ingerencji i dla samego pojęcia argumentu etycznego. Kierując w tym miejscu wzrok ku rozpoznającemu naturę podmiotowi moralnemu, wyraźniej dostrzegamy także *modus* i metodykę. Pojęcie natury może być odczytane w dyskusji etycznej również jako *pojęcie interdyscyplinarne*, łączące nauki przyrodnicze, humanistyczne, społeczne, filozofię i teologię. Jest ono dzięki temu pojęciem pośredniczącym w dialogu, w którym wszystkie punkty widzenia wzajemnie się objaśniają, dopełniają, interpretują oraz przeprowadzają swą krytykę. Interdyscyplinarność można by więc ująć jako metodyczną następczynię klasycznej teorii prawa naturalnego w argumentacji teologiczno-etycznej. Uważna obserwacja i prezentacja faktów szuka w interdyscyplinarnej hermeneutyce pewnych porządkujących wzorów, które przynależą częściowo do samej faktyczności, ale nie dają się już — właśnie dzięki temu — ująć zbyt łatwo. Żadnego z porządkujących i równocześnie ukierunkowujących działanie aktów interpretacji nie można bowiem w sposób ostateczny sprowadzić do „twardych faktów” empirii. Interpretacja (jako oznaka *animal rationale*, należąca do racjonalnej natury człowieka) nie może oczywiście tych danych tak po prostu pominąć. Stwierdzić więc należy, iż interdyscyplinarność, jako nieodzowny standard hermeneutyki teologii moralnej¹⁷, w pewien sposób próbuje samodzielnie kontynuować *od dołu* myśl związaną z prawem naturalnym. „Od dołu”, gdyż twierdzenia dotyczące natury nie są po prostu odczytywane dedukcyjnie jako powinność moralna oraz rozpatrywane w granicach wolności i odpowiedzialności, która sama sygnalizuje znów obecność natury. Dzięki podjęciu analizy faktów dialogicznie konsultowanych nauk powstaje wielowątkowy proces hermeneutyczny, który za pomocą wysuwanych sugestii, krytyki, poszerzania perspektyw oraz integracji sensów oznacza naturalną aprioryczność w procesie historycznym oraz pomaga osiągnąć taką perspektywę sensów, która

¹⁷ Od Soboru Watykańskiego II bardzo często powtarza się tę opinię w licznych wypowiedziach Magisterium; por. np. *Fides et ratio*, nr 106.

podlega wprawdzie przesunięciom i doprecyzowaniu akcentów, ale nigdy całkowitej dowolności. Wraz z tym związkiem oraz próbą przyjęcia i trwania przy pochodzących z nauk społecznych i humanistycznych założeniach właściwych danemu środowisku wysiłki teologii moralnej przyjmują perspektywę związaną z prawem naturalnym, rozwijają ją, nie popadają przy tym w myślenie naturalistyczne, ahistoryczne albo w redukcję biologisticzną.

4. Natura i argumentacja etyczna: wejście w nie kończąca się komunikację

Argument etyczny służy uzasadnieniu prawa do działania i postępowania z punktu widzenia jego właściwości i stosowności. Nie dopuszczając do „krótkiego spięcia” między stwierdzeniem samego istnienia a postulatem powinności¹⁸ ani nie wysnuwając z nich fałszywych wniosków, argument natury nieodwołalnie pozostanie pojęciem bazowym, „łącznikowym” i granicznym w funkcji deskryptywnej, krytycznej, ukierunkowującej i normującej. W „hierarchii pojęć natury”, którą należy zawdzięczać ich „mocnej” albo „słabej” treści (w sensie rozróżnienia między „naukami mocnymi” i „słabymi”, *hard and soft sciences*), odbija się gradualizacja etyczno-argumentacyjna i zróżnicowana, normatywna trafność. Tę ogólną charakterystykę pojęcia natury w argumentacji etycznej można zatem od razu sprecyzować.

„Natura człowieka” oraz „natura natury” nie są po prostu identyczne, ale pozostają w pierwotnej relacji kreacyjno-prokreacyjnej. Refleksyjność człowieka oraz momenty jego wolności, jako związane z naturą i od niej odróżnialne, ale nie odrywalne, stanowią wobec idealistycznego pojęcia natury pewną opozycję, która wskazuje znów na etycznie istotny problem. Otóż dystans i otwartość możliwości interpretacji i znaczenia wskazują na to, że faktualizacja czynów i naturalność nie są identyczne z moralnością. Wiedza o faktach i ich interpretacji, nawet pod nazwą „natury”, posiada nadal zróżnicowaną ważność etyczną. Fakty — a więc „dane” — dają do myślenia, ale z najróżniejszych, często przeciwnych, punktów widzenia. Z punktu widzenia etyki pojęcie natury ma raczej charakter problemowo-indykatywny, otwarty i krytyczny, obejmuje wymiary procesualności i historyczności w perspektywie teologiczno-ontologicznej. Natury jako faktu

¹⁸ Należy tu zawsze zwrócić baczniejszą uwagę na pewien problem argumentacji etycznej, mianowicie na zbyt szybki przeskok od deskrypcji do preskrypcji.

i jako porządkującego pojęcia teoretycznego nie da się pozbawić relacyjności i dynamiki na różnych płaszczyznach, które w tradycji etycznej będą właściwe w wyjątkowych wskazaniach celu argumentu etycznego. Przykładem może tu być idea wyższej sprawiedliwości ponad tym, co faktycznie dane (u Arystotelesa), albo powiązanie między istotą człowieka i psychofizyczną strukturą bytu (*inclinationes naturales* u Tomasza z Akwinu), które wraz z moralnym wymaganiem kształtowania przestrzeni decyzyjnej wskazują na możliwości warunkowe, jak również na granice pojęcia natury, które potrzebuje nie tylko etycznych korelatów uzupełnienia, pośredniczenia i precyzowania, jak pojęcie kultury, która wyznacza i otwiera przestrzeń realizacji natury człowieka. W tym wzajemnym przenikaniu się i krytycznej interpretacji pojęcie natury jest również wskaźnikiem tego, że nie wszystko — i nie w zupełności — pozostaje w swej autonomii do dyspozycji człowieka, że istnieje pewna przeciwstawiająca się mu reszta. Jednakże wyraźne jej określenie będzie coraz trudniejsze przede wszystkim z tego względu, iż rozwijają się możliwości ingerencji i kształtowania przez człowieka takich obszarów, które dotąd były niedostępne dla badaczy kultury i przyrody. Można tu znów wspomnieć o odkryciach w dziedzinie genetyki czy budowy mózgu, wraz z ich szansami i zagrożeniami.

Gdy K. Demmer mówi o „wprowadzeniu w nieograniczoną komunikację o prawie naturalnym”¹⁹, dotyka samej istoty rzeczy oraz sposobów działania i unika w ten sposób rygorystycznego, jurydycznego i kazuistycznego zawężenia pojęcia natury. Złożoność faktycznego stanu rzeczy, wielowymiarowość pojęć, perspektywy pośredniczenia i dialog interdyscyplinarny okazją się punktem wyjścia projektu łączenia wymiarów faktów, teorii i sensu. Właśnie w tym miejscu etyka bazująca na teologii wprowadza do dyskusji swoje specyficzne spojrzenie i tradycję, które zawsze się liczyły i liczą się nadal z powszechnym rozumem praktycznym, czyli z tą mocą pojmowania, które nie może się zatrzymać na własnych (kościelnych) granicach, ale przenika etyczną, rozumną naturę człowieka²⁰.

¹⁹ K. Demmer, dz. cyt.; nadał on taki tytuł rozdziałowi dotyczącemu tego właśnie zagadnienia.

²⁰ Klasycznym punktem odniesienia jest tutaj Rz 2,14. Warto jeszcze wspomnieć o integracyjnym znaczeniu tego fragmentu tekstu biblijnego, który wiąże się z etosem świeckim oraz go transformuje.

5. Natura jako stworzenie w napięciu towarzyszącym historii zbawienia

Opis natury jako samej tylko materii jest niewystarczający. Konieczny okazuje się jeszcze poziom porządkująco-ontologiczny. Ale i on nie jest ostatnim wymiarem, będącym celem i sensem. Ten wymiar sensu w sposób ewidentny nie musi łączyć się automatycznie z *określonym* wymiarem wiary i być przezeń objętym *explicite*, jeśliby tylko mogło się umocnić przypuszczenie, iż elementy określonej metafizyki będą zawsze *implicite* (współ)ujmowane jako nienazwane. Nie trzeba bliżej tego omawiać. Chodzi tu raczej o związek *explicite*. Jest on wskazaniem na pojęcie wywodzące się z tradycji biblijno-chrześcijańskiej: na pojęcie „stworzenia”, zapowiadające dyskusji etycznej konsekwencje, o których możemy tutaj jedynie napomknąć. Pojęcie to posiada integralną pojemność (i odrzuca wszelkie zawężenia) i koreluje, umiejscawia w odpowiednich relacjach, nadaje dynamikę i napięcie pierwotnemu dobru i porządkowi stworzenia. Dynamika i wolność do auto-transcendencji (w przypadku stworzonego podmiotu moralnego) z odpowiednimi, wystarczająco często i dotkliwie przeżywanymi doświadczeniami kontrastu byłyby z natury skazane na katastrofę albo obciążone kategoriami winy i załamania.

W napięciu między Rdz 1—2 a Rdz 3 w przykładowy, obrazowy sposób został odzwierciedlony scenariusz początków świata, gdzie z jednej strony dobro *natura naturata* pozostaje w pierwotnym związku z dobrem *natura naturans*, z drugiej zaś w podobny sposób pojawia się uszczerbek ambiwalencji, który jest drugą stroną wolności działania człowieka. Nie sposób pominąć także biblijne, ale również „oświeceniowe spojrzenie” na naturę i otaczający świat. Należy ono do ostatecznie umożliwiających działanie rysów zasadniczych, które dotyczą w równym stopniu wolności, jak i skrepowania człowieka. W koncentracji na teonomii tkwi moment odbóstwienia i demistyfikacja tego, co naturalne. Przez hipostazowanie natury zostało ukrócone tylko ubezwłasnowolniające ogarnięcie człowieka. Fundament wolności i odpowiedzialności nie leży jednak tutaj, ale odnajduje swoje centrum w rdzeniu teonomii. Związek ze światem, naturą i otoczeniem możemy z tego transcendentnego fundamentu ująć jeszcze inaczej: założenie (czyli swego rodzaju „dane wyjściowe”, *datum*) tego, co naturalne, w jego wielorakich relacjach i dynamikach można ostatecznie ująć w perspektywie wiary jako *mandatum*, a człowieka w jego na-

turze — jako *mandatar*²¹. Dowolność jest zatem zdana na gruntowną krytykę w takim samym stopniu, jak rozrosła się przestrzeń dostępna do kształtowania jej przez człowieka. Teologia stworzenia i etyka stworzenia będą zatem zawsze wskazywać, że to, co dane jest uprzednio i może być coraz bardziej kształtowane, łączy się istotowo z następującym stwierdzeniem: cechą tego, co nie jest bóstwem, jest immanentnie oparta na transcendentnej podstawie zdolność do samotranscendencji, co okazuje się słuszne na gruncie ewolucyjnym, koewolucyjnym i antropologicznym. W tym miejscu powstaje zasadnicze pytanie etyczne: co, jak dalece, przy jakich założeniach i z jakimi (ewentualnymi) skutkami staje się przedmiotem rozporządzalności?

To ogromne pole możliwości nie jest jednak z punktu widzenia teologii stworzenia w żadnym wypadku wyrazem naiwności czy idealizmu. Zadaniem człowieka jako zarządcy *creatio continua* we wszystkich jej rozdarciach i napięciach²² jest troska i opieka nad pierwotnie dobrym stworzeniem Bożym w (i przez) jego kruchości oraz faktycznym uszczerbku (wina i grzech) — w całym dostępnym mu przedziale czasu i przestrzeni. Z teologicznego punktu widzenia myślenie takie oraz wszelkie przybliżenia do porządku stworzenia, do tego „moralnego porządku, który sam Bóg nadaje życiu” (J. Römelt), są nieodłączne od tego, co ujmujemy soteriologicznie i eschatologicznie, a więc teologicznie. Niekiedy drobne nawet wątki nie powinny być ucinane w imię refleksji etycznej właśnie po to, by ratować racjonalność argumentu oraz ustrzec się przed fałszywą irracjonalnością. Wymagania moralne względem człowieka nie mogą więc oznaczać dopasowywania się do natury, ani też odwrotnie: samego tylko dopasowywania natury do człowieka. Powinny one współbrzmieć z kształtowaniem ludzkiej historii w sensie owego dialogu z Bogiem oraz ze społecznością *i w niej*, gdyż historia jest czymś więcej niż natura. Ostatecznie bowiem zasadą ludzkiego działania w perspektywie teologicznej jest nie natura (w jej dobru, braku litości, wielości i współgraniu różnorodnych jej wymiarów), ale dobro i miłosierdzie samego Boga. Nasze postępowanie odnosi się w końcu do *thelos* chrześcijańskiego etosu, którym jest miłość. Wezwania do miłości nie da się natomiast odczytać z samego tylko porządku natury, gdyż wiąże się ono silnie ze zbawieniem. Związek natury

²¹ Por. P. Schmitz, *Fortschritt ohne Grenzen* (QD 164), Freiburg/Br. 1997.

²² J. Römelt wskazuje wciąż (przede wszystkim w swym podręczniku teologii moralnej) właśnie na skutki naturalnej i egzystencjalnej kondycji podmiotu moralnego. Powaga mówi sama za siebie.

i woli Bożej może być rozumiany także w ten sposób, że natura daje rozmaite możliwości działania, ale wola Boża, która objawia się w historii, jest kryterium decydującym o tym, co powinno być wiążące moralnie. W ten sposób zbawcze działanie Boga byłoby uzasadnieniem moralnej powinności. Pozostaje jeszcze trudne, ale i zajmujące zadanie, tłumaczenia i „odszyfrowywania”. Wezwanie *semper maius* koreluje z „niezrywalnością” komunikacji. Nie ogranicza ono przestrzeni działania, lecz ją otwiera już u samych jej źródeł.

Natura jest w stanie kryzysu, natura sama jest kryzysem — mówi się dzisiaj o naturze człowieka i jego przyszłości wyraźniej niż kiedykolwiek. Ale kryzys, a więc rozróżnianie i sama jego możliwość, łączy się bezpośrednio z wolnością i odpowiedzialnością. Żadna z wielkości nie jest absolutna. One tworzą podstawy uzasadniają i poddają się wzajemnej krytyce, nie powodując przy tym absolutnego „pomieszania” po żadnej ze stron. Przygodność i nierozporządzalność człowieka są istotnymi elementami godności jego natury (i proporcjonalnie także jego otoczenia). Doświadczenie kontrastu i zagrożenia również na to wskazuje²³. Nie jest to jednak jeszcze ostatnie słowo.

Istnieje pewien trwały nadmiar, niekiedy kontrastujący, który wyposaża wiarę i jej etos w refleksję służącą w najrozmaitszych dyskusjach. D. Mieth przed ponad dziesięcioma laty przedstawił ten problem w taki oto sposób: „«Natura jako fundament ukazania powinności» nie wyraża ani *dictatus naturae*, ani jej redukcji do spontaniczności rozumnej natury człowieka, ale uzupełnienie ingerującej ciekawości w kontemplatywnej obserwacji, samoograniczającą się medytującą i pasywną akceptację”²⁴. Współbrzmia tu wszystkie wymiary natury. Wskazują one ponadto na pewien wymiar postawy człowieka oraz — czego nie sposób usunąć z tematyki: „natura w argumentacji teologiczno-etycznej” — na obszary, o których możemy mówić jedynie za pomocą pojęcia „duchowości stworzenia”.

Procesy techniczne i etyczne są nadal otwarte, ostateczne decyzje jeszcze nie zapadły, ale będą one zawsze potrzebować kompleksowego, dalekiego od naiwności, pojęcia natury, aby móc stworzyć taką hermeneutykę postępowania etycznego, która toruje drogę uzasadnieniom powinności, a nie samym tylko opisom. Pojęcie to nie może być „pewnym bankiem”. Nie nadaje się nawet na „niebieskie kwiaty” romantyzmu.

²³ Por. J. Szaif, *Natürlichkeit*, w: *Lexikon der Bioethik* II, s. 736-738.

²⁴ D. Mieth, dz. cyt., s. 135.

Przy wszelkich pozytywnych perspektywach transnaturalnych opcji działania i techniki nie można ukryć tego, iż poglądy takie niosą ze sobą obraz człowieka, który jest typowy dla (rzekomego) wieku wirtualności i sztuczności. Sztuczność nie jest jednak synonimem postępu czy działania moralnego, ale jedynie sztuki — naturalnie!

tłum. **Emil Mendyk**