

## **Redukcjonizm antropologiczny i jego konsekwencje**

Anthropological Reductionism and its Consequences

*Danuta Radziszewska-Szczepaniak*

danutar@uwm.edu.pl

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski



Doktor nauk humanistycznych w zakresie filozofii, pracownik naukowo-dydaktyczny w Instytucie Nauk Politycznych na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, wykładowca w Misyjnym Seminarium Duchownym Księża Werbistów w Pieniężnie, członek polskiego oddziału Societa Internazionale Tommaso d'Aquino (SITA) oraz Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Zainteresowania badawcze: człowiek w różnych wymiarach swojej aktywności, dobro wspólne jako podstawa życia społecznego. Ważniejsze publikacje: monografia *Podstawy koncepcji sublimacji uczuć u św. Tomasza z Akwinu* (Olsztyn 2002); artykuły – *Błąd antropologiczny w polityce. Apel Filozofa o „ludzką politykę”* (2011), *Błąd antropologiczny w etyce* (2012), *Polityka jako roztropna realizacja dobra wspólnego. Ujęcie Mieczysława Alberta Krąpca* (2014), *Czy warto dziś mówić o dobru wspólnym?* (2015).

## I. Pojęcie redukcjonizmu. Redukcjonizm antropologiczny

Słowo „redukcjonizm” nie jest terminem nieznanym. Etymologicznie oznacza sprowadzanie czegoś (teorii, zjawisk, własności) z poziomu wyższego do niższego, bardziej podstawowego<sup>1</sup>. Zwykle wyróżnia się redukcjonizm metodologiczny i redukcjonizm ontologiczny<sup>2</sup>.

Istota pierwszego wyraża się w przekonaniu, że twierdzenia jednej teorii dają się sprowadzić (zredukować) do twierdzeń innej teorii. Pogląd ten opiera się na tezie, że każda teoria bardziej szczegółowa (o bardziej złożonym przedmiocie, zakresowo węższa, a treściowo bogatsza) zakłada w swym wyjaśnianiu teorie ogólniejsze (o przedmiocie prostszym, wziętym w bardziej uniwersalnym aspekcie)<sup>3</sup>. Dla przykładu – teoria psychologiczna zakłada pewne teorie biologiczne, a te z kolei zakładają określone teorie chemiczne i – idąc dalej – fizyczne. Innymi słowy, struktury i funkcje psychiczne można wyjaśnić za pomocą struktur i funkcji biologicznych, struktury i funkcje biologiczne – za pomocą czynników chemicznych, chemiczne – za pomocą fizycznych<sup>4</sup>. Mimo że w historii nauki obserwujemy wyraźną tendencję redukcjonistyczną, a redukcję jednej teorii do innej uważa się za sukces<sup>5</sup>,

<sup>1</sup> Łac. *reductio* – sprowadzanie, przywracanie; *reducere* – doprowadzić, sprowadzić, przywrócić. Zob. J. Herbut, *Redukcjonizm*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 8, Lublin 2007, s. 677.

<sup>2</sup> Zob. J. Woleński, *Redukcjonizm*, w: W. Krajewski (red.), *Słownik pojęć filozoficznych*, Warszawa 1996, s. 172-173. Józef Herbut wymienia jeszcze redukcjonizm teoretyczny, który „zajmuje się kwestią relacji między teoriami w danej nauce następującymi po sobie: czy zawsze nowa teoria całkowicie zastępuje dawniejszą, czy też niekiedy występuje taka redukcja teoretyczna, iż starsza teoria zostaje dedukcyjnie wyprowadzona z nowej?”. Por. J. Herbut, *Redukcjonizm*, art. cyt., s. 678.

<sup>3</sup> Zob. S. Kamiński, *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, Lublin 1989, s. 289.

<sup>4</sup> Vittorio Possenti, charakteryzując nowy naturalizm, pisze: „[...] Ogarnięty demoniczną obsesją redukcjonizmu, twierdzi [ów naturalizm – D.R.-S.], że pytanie: «jaka jest natura X?» ma tylko jedno godne zainteresowania znaczenie, mianowicie takie: «w jaki sposób X może być zredukowane do fizyki, chemii, neurofizjologii itd.»”. Na potwierdzenie przytacza słowa znanego współczesnego biologa, F. Cricka: „Ostatecznym celem współczesnej biologii jest w zasadzie wyjaśnienie całej biologii w terminach fizyki i chemii”. Zob. V. Possenti, *Spór o jedność człowieka i wyzwania nowego naturalizmu. Dusza – umysł – ciało*, w: A. Maryniarczyk, K. Stępień (red.), *Dusza. Umysł. Ciało. Spór o jedność bytówą człowieka*, Lublin 2007, s. 104-105.

<sup>5</sup> Jako przykład podaje się zwykle redukcję termodynamiki do mechaniki (XIX wiek).

„[...] jest jednak rzeczą sporną, jak daleko postulat redukcjonizmu daje się zrealizować. O ile nie kwestionuje się redukcji chemii do fizyki, to redukowalność biologii do chemii i fizyki lub socjologii do psychologii jest przez wielu filozofów i metodologów uważana za coś bardzo dyskusyjnego. Powodem powątpiewania w uniwersalność redukcjonizmu jest przekonanie, że pewne zjawiska są na tyle swoiste, że wymagają specjalnych teorii, które by je ujęły”<sup>6</sup>.

Wątpliwości dotyczą zatem możliwości sprowadzenia jednych stanów bytowych do innych, „niższych”. Dotykamy tym samym kwestii redukcji drugiego typu – redukcji ontologicznej. Redukcjonizm ontologiczny to pogląd, zgodnie z którym zjawiska jednej kategorii dadzą się sprowadzić (zredukować) do zjawisk innej kategorii, na przykład struktury i funkcje psychiczne do struktur i funkcji biologicznych, a te – do procesów fizykochemicznych<sup>7</sup>.

Relacja między obu typami redukcjonizmu kształtuje się następująco: „redukcjonizm ontologiczny implikuje metodologiczny, ale nie na odwrót”<sup>8</sup>. Z tego, że jakiś aspekt rzeczywistości z wyższego poziomu da się wyjaśnić w kategoriach należących do poziomu niższego, bardziej podstawowego, nie można wyprowadzić wniosku, że cała ta rzeczywistość da się do tego elementarnego poziomu sprowadzić.

„O ile – zauważa Zygmunt Hajduk – redukcjonizm metodologiczny stanowi techniczne instrumentarium pomocne w eksploracji bioukładów, jest więc heurystycznym środkiem badania, to redukcjonizm ontologiczny nie jest usprawiedliwiony, ponieważ jaskrawo upraszcza obraz rzeczywistości”<sup>9</sup>.

W redukcji ontologicznej ujawnia się tendencja do pomijania jakościowych różnic między odmiennymi poziomami rzeczywi-

<sup>6</sup> Zob. J. Woleński, *Redukcjonizm*, art. cyt., s. 173.

<sup>7</sup> Zob. tamże; S. Kamiński, *Jak filozofować? Studia z metodologii...*, dz. cyt., s. 281.

<sup>8</sup> J. Woleński, *Redukcjonizm*, art. cyt., s. 173. Niestety, jak zauważa Possenti, uznanie redukcjonizmu za nadrzędną metodę wyjaśniania zjawisk często sankcjonuje „przejsie od redukcjonizmu metodologicznego, niezbędnego w naukowym upraszczaniu złożoności, do redukcjonizmu treściowego, którego szczególnym przypadkiem jest redukcja umysłu ludzkiego do faktu czysto biologicznego”. V. Possenti, *Spór o jedność człowieka...*, art. cyt., s. 105.

<sup>9</sup> Z. Hajduk, *Antyredukcjonizm*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 1, Lublin 2000, s. 278. Karl Popper, uznając badawczą wartość redukcjonizmu metodologicznego, odrzucał redukcjonizm ontologiczny, „wyrażający się tezą o pełnej redukowalności cech i praw poziomów wyższych do własności poziomów niższych (uznanych za bardziej podstawowe czy też za jedynie realne)”. Zob. tamże.

stości przyrodniczej. Tendencja ta jest szczególnie groźna, gdy dotyczy rzeczywistości osobowej. Redukcjonizm antropologiczny, pomijając istotne aspekty ludzkiej rzeczywistości, zniekształca prawdę o człowieku<sup>10</sup>.

Na współczesnym rozumieniu człowieka w znacznej mierze zażywał paradygmat kartezjański, wyrażający się w radykalnym oddzieleniu dwóch sfer bytowych: duszy i ciała, *res cogitans* oraz *res extensa*. Kartezjusz charakteryzuje je jako rzeczywistości w pełni autonomiczne, od siebie niezależne, rządzące się swoimi prawami. Dusza, „to znaczy – jak pisze Kartezjusz – ta część nas samych różna od ciała, której naturą (...) jest tylko myślenie”<sup>11</sup>, nie ożywia ciała, jest jedynie substancjalnym podłożem aktów świadomości. Ciało posiada własną siłę życiową<sup>12</sup>. Pojmowane jest jako zewnętrzne i to nie tylko wobec duszy, ale również wobec człowieka. „Odczucie zewnętrzności własnego ciała jawi się tak mocno, tak jasno i wyraźnie, że nie może ono być pojmowane jako element współtworzący nasze człowieczeństwo” – komentuje ten element kartezjańskiej antropologii Jerzy Kopania<sup>13</sup>. Ciało nie współkonstruuje ludzkiego bytu, nie jest częścią człowieka, jest częścią świata przyrody. Człowiek w sensie metafizycznym to *res cogitans* – dusza, jaźń, świadomość, umysł<sup>14</sup>. Związek z ciałem ma charakter przypadłościowy<sup>15</sup>.

<sup>10</sup> „[...] Przez redukcjonizm antropologiczny rozumiem każdą koncepcję antropologiczną, która pomija jakieś istotne wymiary w rzeczywistości człowieka. Istotą redukcjonizmu antropologicznego jest zatem zawężona lub oderwana od empirycznego doświadczenia wizja człowieka”. M. Korzekwa, *Nauki o człowieku, czyli o kim?*, [www.opoka.org.pl/biblioteka/F/FA/mk\\_naukiocz.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/F/FA/mk_naukiocz.html) [dostęp: 21.09.2013].

<sup>11</sup> R. Descartes, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, tłum. W. Wojciechowska, Warszawa 1981, s. 55.

<sup>12</sup> W tym tkwi istotna różnica między dualizmem kartezjańskim a dualizmem Platona – tu dusza stanowi czynnik ożywiający ciało. Por. J. Kopania, *Człowiek jako «res cogitans»*, w: A. Maryniarczyk, K. Stępień (red.), *Dusza. Umysł. Ciało...*, dz. cyt., s. 341.

<sup>13</sup> Tamże, s. 343. Zewnętrzność rozumie tu Kartezjusz w sensie czysto fizycznym, „tak jak zewnętrzna względem człowieka jest noszona przezeń odzież”. Tamże.

<sup>14</sup> „Poznałem [...], że byłem substancją, której całą istotę czy naturę stanowi wyłącznie myślenie i która dla swego istnienia nie wymaga żadnego miejsca i nie zależy od żadnego przedmiotu materialnego. Tak, że to oto *Ja*, czyli dusza, dzięki której jestem tym, czym jestem, jest całkowicie odrębna od ciała [...]”. R. Descartes, *Rozprawa o metodzie...*, dz. cyt., s. 39. „No więc czymże w końcu jestem? Czymś, co myśli. Co to znaczy coś, co myśli? To znaczy coś, co wątpi, rozumie, pojmuje, twierdzi, przeczy, chce, nie chce, wyobraża sobie i czuje”. R. Descartes, *Medytacje o filozofii pierwszej, w których wykazuje się jasno istnienie Boga i różnicę realną między duszą i ciałem człowieka* (Medytacja II), [www.staff.amu.edu.pl/~awisniew/wprowadzenie\\_do\\_filozofii/teksty/Descartes%20Medytacje%20I%20i%20II.pdf](http://www.staff.amu.edu.pl/~awisniew/wprowadzenie_do_filozofii/teksty/Descartes%20Medytacje%20I%20i%20II.pdf), s. 6 [dostęp: 2.04.2013].

<sup>15</sup> W ujęciu Kartezjusza ludzka cielesność nie ma charakteru substancjalnego;

Wpływ kartezjańskiego dualizmu okazał się niezwykle silny i trwały. Spowodował rozejście się filozofii nowożytnej w dwóch kierunkach. Jeden za przedmiot badań przyjął sferę ducha-umysłu, drugi przeciwnie – skoncentrował się na rzeczywistości materialnej. To rozdzielenie stało się pożywką dla redukcjonizmów: albo całość bytu ludzkiego sprowadzano do tworu biologicznego (organizmu) i uznawano, że rozumienie człowieka dokonuje się wyłącznie na gruncie jego cielesności, albo – do ducha, którego istotą jest myślenie, uznając, że pełną odpowiedź na pytanie: „Kim jest człowiek?” daje analiza aspektu mentalnego<sup>16</sup>.

## II. Człowiek jako *res cogitans* (*homo mens*)

Ujęcia redukujące człowieka do *res cogitans* przybierają różną postać<sup>17</sup>. Jedną z nich jest próba definiowania osoby ludzkiej poprzez funkcje umysłu<sup>18</sup>. Wśród „kryteriów” bycia osobą wymienia się na przykład aktualne istnienie aktów świadomości, świadomą pamięć przeszłości, zdolność jej rozumienia i planowania przyszłości, zdolność komunikacji z innymi, zdolność podejmowania świadomej decyzji moralnej, zdolność odczuwania bólu, zdolność wyrażania swoich życzeń, preferencji, interesów<sup>19</sup>. Jeśli jednak o byciu osobą decydują określone przymioty psychiczne – kartezjańskie *cogitationes* – to bardzo szybko pojawia się konkluzja: brak *cogitationes* lub brak możliwości ich empirycznego stwierdzenia oznacza brak osoby. Osoba jeszcze nie zdążyła się ukształtować lub już przeminęła. „To”, z czym mamy wówczas do czynienia – słyszymy – to nie osoba, ale „zbitka” komórek, „roślina”. Konsekwencje są oczywiste: ponieważ uprawnienia moralne przysługują jedynie osobom, nie-osoby są ich pozbawione. Nie są zatem pod-

jest to jedynie sposób odczuwania materialnego organizmu, swoisty wytwór umysłu świadomego swych związków z zewnętrznym wobec niego ciałem. „Postrzeganie własnego ciała i poczucie własnej cielesności to dwa różne akty mojej świadomości”. J. Kopania, *Człowiek jako...*, art. cyt., s. 345.

<sup>16</sup> Zob. K. Krajewski, *Problem absolutyzacji ciała. Wprowadzenie do dyskusji*, w: A. Maryniarczyk, K. Stępień (red.), *Dusza. Umysł. Ciało...*, dz. cyt., s. 149-150; A. Lekka-Kowalik, *Problem absolutyzacji umysłu. Wprowadzenie do dyskusji*, w: A. Maryniarczyk, K. Stępień (red.), *Dusza. Umysł. Ciało...*, dz. cyt., s. 326.

<sup>17</sup> A. Lekka-Kowalik, *Problem absolutyzacji umysłu...*, art. cyt., s. 325-327.

<sup>18</sup> To zagadnienie rozwijam w artykule *Błąd antropologiczny w etyce*, w: A. Jucewicz (red.), *Kontekst kulturowo-moralny współczesnej działalności misyjnej i ewangelizacyjnej*, Pięiężno 2012, s. 29-36.

<sup>19</sup> Zob. T. Biesaga, *Błąd antropologiczny i jego skutki w bioetyce*, w: A. Maryniarczyk, K. Stępień (red.), *Błąd antropologiczny*, Lublin 2003, s. 193.

miotem praw, w tym prawa do życia. Stąd prosta droga do uzasadnienia aborcji, eutanazji, eugeniki.

Pomimo paradoksów tkwiących w takim pojmowaniu osoby oraz przerażających skutków tych ujęć, zyskują one coraz większą popularność – padają bowiem na podatny grunt utylitarystycznej mentalności, dominującej we współczesnym świecie<sup>20</sup>.

Inna postać redukcjonizmu sprowadzającego istotę ludzką do wymiaru mentalnego wyraża się w traktowaniu ciała jako swoistego „nośnika” umysłu. Można tu zaobserwować dwie tendencje. Pierwsza – bardziej „miękką” – to dążność do usprawniania „zastanego” ciała-nośnika, co skutkuje absolutyzacją tężyzny fizycznej<sup>21</sup>. Druga – „twarda” – to poszukiwanie „nośnika” bardziej efektywnego. Ciało okazuje się tu materia, z którą można zrobić wszystko, o ile tylko poprawi to funkcjonowanie umysłu. Przystają istnieć etyczne granice modyfikowania ludzkiego ciała, pozostają wyłącznie ewentualne „trudności” techniczne. Liczy się bowiem jedynie optymalizacja „nośnika”, „a nie fakt, iż owo ciało-nośnik jest ludzkie, jako że «ludzkie» znaczy tu nie więcej, niż należące do biologicznego gatunku *homo sapiens*”<sup>22</sup>. Jeśli jakieś ciało jest na tyle „uszkodzone” („zepsute”), że uniemożliwia lub ogranicza działanie umysłu, nic nie stoi na przeszkodzie, by zastąpić je nośnikiem sprawnym. I chodzi tu już nie o terapię, ale raczej o transformacje genetyczne, których owocem będzie człowiek doskonały – „nadczołowiek”.

„A gdyby – werbalizuje marzenia zwolenników tego stanowiska Agnieszka Lekka-Kowalik – dało się zaimplementować umysł w czymś, co nie podlega typowym dla ciała ludzkiego ograniczeniom (zwłaszcza rozpadowi), można by osiągnąć

<sup>20</sup> Za przykład niech posłuży stanowisko Petera Singera, który przekonuje: „Życie płodu (i nawet bardziej wyraźnie embriona) nie ma większej wartości niż życie zwierzęcia o podobnym stopniu racjonalności, samoświadomości, świadomości, zdolności odczuwania itd., i jako że żaden płód nie jest osobą, żaden nie ma tym samym takiego roszczenia do życia, jako osoba. (...) Jeśli płód nie ma takiego samego roszczenia do życia, jako osoba, okazuje się, że nowo narodzone niemowlę nie ma go również i że życie nowo narodzonego niemowlęcia ma dla niego mniejszą wartość niż życie świni, psa czy szympansa dla zwierzęcia niebędącego człowiekiem”. A zatem „zabicie niepełnosprawnego niemowlęcia nie jest moralnie ekwiwalentne do zabicia osoby. Bardzo często nie jest w ogóle złe”. P. Singer, *Etyka praktyczna*, tłum. A. Sagan, Warszawa 2003, s. 165, 184.

<sup>21</sup> Zob. A. Lekka-Kowalik, *Problem absolutyzacji umysłu...*, art. cyt., s. 327.

<sup>22</sup> Tamże.



niezależność, nieograniczoność, nieśmiertelność i stać się bytem absolutnym<sup>23</sup>.

Obok wskazanych wyżej przejawów redukcjonizmu szczególnie atrakcyjne wydaje się dziś pojmowanie człowieka jako wcielonego ducha obdarzonego nieograniczoną wolnością, jako istoty autonomicznej i autotelicznej, realizującej swoją nieskrępowaną wolę w różnych dziedzinach kultury – w prawie, moralności, nauce, sztuce, polityce<sup>24</sup>. Przyznanie człowiekowi absolutnej wolności prowadzi do zanegowania ludzkiej natury. Ta bowiem, jako bytowe *datum* wstępnie określające istotę ludzką, umieszcza człowieka w sferze pewnych konieczności, wyznacza mu określone sposoby funkcjonowania, a zatem – jak można usłyszeć – czyni „nie-wolnym”.

„Oczywisty jest głęboki błąd tej teorii i podporządkowanej jej rewolucji antropologicznej – mówił przy okazji krytyki teorii *gender* Benedykt XVI. – Człowiek kwestionuje, że ma uprzednio ukonstytuowaną naturę swojej cielesności, charakteryzującą istotę ludzką. Zaprzecza swojej własnej naturze i postanawia, że nie została ona jemu dana jako fakt uprzedni, ale to on sam ma ją sobie stworzyć. (...) Człowiek kwestionuje swoją naturę. Jest on teraz jedynie duchem i wolą<sup>25</sup>.”

Eliminacja ludzkiej natury oznacza przekreślenie normatywnego charakteru zapisanych w niej praw, w konsekwencji wolność, o której tu mowa, przejawia się nie w możliwości uznania lub odrzucenia obiektywnych zasad, ale w do-wolności ich wymyślenia<sup>26</sup>. Jeśli „człowiek nie

<sup>23</sup> Tamże.

<sup>24</sup> Zob. M.A. Krąpiec, *Ludzka wolność i jej granice*, Lublin 2008, s. 263.

<sup>25</sup> Zob. Benedykt XVI, *Przemówienie podczas spotkania z kardynałami oraz pracownikami Kurii Rzymskiej i Gubernatoratu*, 21 grudnia 2012, [www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2012/december/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20121221\\_auguri-curia\\_pl.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2012/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20121221_auguri-curia_pl.html) [dostęp: 11.03.2013].

<sup>26</sup> „W wielu nurtach współczesnej kultury dominuje pogląd, że autonomia moralna jest najważniejszym prawem człowieka. (...) O ile jednak wolność wyboru własnych planów życiowych jest niewątpliwie rzeczą dobrą, istnieje wiele powodów, by wątpić nie tylko w to, czy wolność moralna w nadawanym jej obecnie sensie jest najważniejszym ludzkim dobrem, lecz również w to, czy jest ona dobra dla większości ludzi. Tradycyjnie postrzegana jako źródło godności autonomii moralna to wolność przyjmowania lub odrzucania zasad moralnych pochodzących z wyższych źródeł [zapisanych w ludzkiej naturze – D.R.-S.], nie zaś wolność wymyślenia sobie tych zasad. (...) Współczesne rozumienie autonomii jednostki rzadko wskazuje metodę rozróżnienia prawdziwych wyborów moralnych od wyborów, które sprowadzają się do zaspokajania jednostkowych

ma stałej struktury, stałej esencji swego bytu [...], to nie ma nic normatywnego poza wolnością uzbrojoną w technikę i biotechnologię” – zauważa Tadeusz Biesaga<sup>27</sup>. Jeśli człowiek ma być „prawdziwie” wolny, jeśli ma być „rzeczywistym” autokreatorem, to okazuje się, że trzeba mu przyznać prawo do wytyczania granic prawdy i fałszu, dobra i zła<sup>28</sup>.

Takie pojmowanie ludzkiej wolności nie pozostawia miejsca dla Boga. „Tam, gdzie wolność czynienia staje się wolnością czynienia siebie samego, nieuchronnie dochodzi się do zanegowania samego Stwórcy”<sup>29</sup>. Miejsce Boga zajmuje człowiek – bóg wcielony, *homo creator*. Potwierdzenie tej konstatacji znajdujemy między innymi w pismach Jean-Paula Sartre’a:

„Dostojewski napisał – czytamy w jego dziele *Egzystencjalizm jest humanizmem* – «Gdyby Bóg nie istniał, wszystko byłoby dozwolone». Rzeczywiście wszystko jest dozwolone, jeżeli Bóg nie istnieje. [...] Jeżeli rzeczywiście egzystencja poprzedza istotę, nigdy nie będzie można dać wyjaśnienia, powołując się na z góry założoną i zakrzepłą naturę ludzką; inaczej mówiąc nie istnieje determinizm, człowiek jest wolny, człowiek jest wolnością”<sup>30</sup>.

W argumentacji tego typu wyraźnie wybrzmiewa błąd kreatywizmu.

„Polega on na tym – wyjaśnia Andrzej Szostek – że całą złożoną naturę ludzką traktuje się jako moralnie neutralny materiał, z którym wolno człowiekowi robić, co zechce. Ważne, by człowiek decydował o swym losie w sposób wolny, nieskrępowany ograniczającymi tę wolność rygorami”<sup>31</sup>.

---

upodobań, preferencji oraz pragnień”. F. Fukuyama, *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, tłum. B. Pietrzyk, Kraków 2004, s. 166-167.

<sup>27</sup> T. Biesaga, *Osoba i natura w argumentacji bioetycznej*, w: A. Maryniarczyk i in. (red.), *Substancja. Natura. Prawo naturalne*, Lublin 2006, s. 417. „Oderwanie godności ludzkiej od natury osoby i zredukowanie jej do wolności otwiera bramę nie tylko dla sztucznej prokreacji *in vitro*, ale także dla klonowania człowieka. (...) Neutralizacja aksjologiczna i normatywna natury i godności osoby otwiera perspektywę całkowitej technicyzacji naszego ciała, w której nie będzie chodzić o terapię, ale o genetyczne udoskonalenie i wyhodowanie rasy nadludzi”. Tamże, s. 416.

<sup>28</sup> Zob. S. Kowalczyk, *Z refleksji nad człowiekiem. Człowiek – społeczność – wartość*, Lublin 1995, s. 16.

<sup>29</sup> Benedykt XVI, *Przemówienie...*, art. cyt.

<sup>30</sup> J.P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, w: S. Jedynak (red.), *Wartości: etyka i estetyka. Antologia tekstów filozoficznych*, Wrocław 1991, s. 363.

<sup>31</sup> A. Szostek, *Prawo naturalne jako podstawa działania człowieka*, w: A. Maryniarczyk i in. (red.), *Substancja. Natura...*, dz. cyt., s. 43.



Wszystkie wymienione wyżej wersje redukcjonizmu łączy istotna cecha – redukując osobę ludzką do *res cogitans* traktują ludzką cielesność jako rzeczywistość nieosobową, jako organizm biologiczny, taki jak wszystkie inne organizmy, jako „coś”, czym można się dowolnie posługiwać. Ludzką cielesność traktuje się tu, pisze Szostek:

„tak, jakby to była plastelina, z której człowiek ma prawo ulepić, co zechce, o ile tylko kondycja plasteliny na to pozwala i o ile taki «autoprojekt» nie narusza podobnej swobody postępowania innych”<sup>32</sup>.

Błąd takiego ujęcia tkwi w tym, że ciało to czynnik współkonstituujący ludzki byt osobowy, a nie „rzecz” do niego dodana, że człowiek-osoba to nie duch, dla którego ciało jest tylko materią, z którą można zrobić wszystko, lecz jedność duchowo-psychiczno-cieleśna. Jeśli w ludzkim ciele rozpoznajemy element współkonstituujący osobę, to musimy uznać, że uczestniczy ono w jej godności. Nie może zatem, mimo że pozwalają na to środki techniczne, być przedmiotem manipulacji, swobodnych modyfikacji czy naukowych eksperymentów<sup>33</sup>.

## II. Człowiek jako *res extensa* (*homo natura*)

Druga grupa redukcjonistycznych antropologii to koncepcje sprowadzające całość bytu ludzkiego do sfery *physis*, do struktur materialnych. W zależności od rodzaju teorii, na gruncie której dokonywana jest redukcja, przybierają one różne formy. Stanisław Kowalczyk wymienia pięć odmian antropologicznego redukcjonizmu: fizycyzm, biologizm, psychologizm, socjologizm i model logiczująco-pragmatyczny<sup>34</sup>.

Współcześnie, w związku z niezwykle dynamicznym rozwojem nauk biologiczno-medycznych, największy rozgłos (i uznanie) zdaje się zdobywać biologizm. Oznacza on redukcję kategorii pozabiologicznych do kategorii biologicznych<sup>35</sup>. Taka redukcja prowadzi do rozumienia człowieka wyłącznie jako tworu natury, jako zwierzęcia.

<sup>32</sup> Tamże, s. 44.

<sup>33</sup> Na ten temat zob. D. Radziszewska-Szczepaniak, *Błąd antropologiczny w etyce...*, art. cyt., s. 36-40.

<sup>34</sup> Zob. S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 2002, s. 8.

<sup>35</sup> Obszerne omówienie tego hasła zob. Z. Chlewiński, S. Majdański, *Biologizm*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 1, s. 581-584. Przejawem biologizmu jest np. eliminacja terminów tradycyjnej psychologii: „dusza”, „umysł”, „świadomość”, „percepcja”, „myśl” na rzecz terminów takich, jak np. „synapsa”, „lobotomia”, „proteina”, „sygnały elektryczne” itp. Zob. tamże, s. 582 oraz V. Po-senti, *Spór o jedność człowieka...*, art. cyt., s. 105.

Różnica między istotą ludzką a zwierzęciem sprowadzana jest zwykle do różnicy stopnia złożoności poszczególnych systemów i podsystemów organizmu, a więc różnicy czysto ilościowej.

Biologizm przejawia się w różnych dziedzinach. W psychologii występuje w postaci redukcji struktur lub funkcji psychiki ludzkiej do biologicznych struktur lub funkcji organizmu<sup>36</sup>. Ludzka aktywność poznawcza traktowana jest wyłącznie jako narzędzie realizacji potrzeb biologicznych, a motywy świadomych ludzkich zachowań upatruje się jedynie w nieuświadomianych mechanizmach biologicznych (popędach).

W naukach społecznych i humanistycznych biologizm polega na redukcji sfery życia społecznego oraz kultury do czynników biologicznych. Wyraża się na przykład w tezie, że o przebiegu procesów społecznych decydują prawa biologii, a społeczeństwo rozwinęło się w toku ewolucji z form społecznych istniejących w świecie zwierząt.

W pedagogice biologizm skutkuje absolutyzacją wrodzonych czynników biologicznych (m.in. instynktów, popędów) i marginalizacją czynników społecznych, zwłaszcza kulturowych. W konsekwencji wychowanie charakteryzuje się jako proces naturalny. Hasło powrotu do natury i przekonanie, że „wystarczy wsłuchać się w głos natury, zamiast ingerować wychowawczo, chyba że usuwa się ewentualne przeszkody”<sup>37</sup>, stają się znakiem rozpoznawczym tej pedagogiki. Specyficzny dla tego nurtu witalistyczny hedonizm sprawia, że praca nad doskonaleniem osobowości własnej lub wychowanek okazuje się zbędna.

Vittorio Possenti, dostrzegając zadziwiająco wręcz popularność biologizmu („nowego naturalizmu”), pisał o intelektualnej egzaltacji, jaka „zdaje się zarażać dziś niektórych biologów, zanadto skorych do uznania człowieka jedynie za maszynę biologiczno-chemiczną, posiadającą uposażenie niezbędne do przeżycia” i przyrównuje ją do reakcji postnewtonowskich fizyków, którzy, „upojeni spektakularnymi osiągnięciami fizyki Newtona, uważali, że człowiek to nic innego jak maszyna – złożona i subtelna, ale tylko maszyna”<sup>38</sup>.

Obok biologizmu wciąż spore znaczenie ma socjologizm – redukcjonizm sprowadzający rzeczywistość osobową do rzeczywistości społecznej. Socjologizm głosi prymat społeczeństwa nad jednostką.

<sup>36</sup> Zob. Z. Chlewiński, S. Majdański, *Biologizm*, art. cyt., s. 582. Na pytanie: Czy wiedzielibyśmy wszystko o umyśle (psychice), gdybyśmy wiedzieli wszystko o mózgu?, odpowiedź biologizmu brzmi: Tak! Zob. K. Paprzycka, *Czy (powinniśmy uznać, że) wiedzielibyśmy wszystko o umyśle, gdybyśmy wiedzieli wszystko o mózgu? Spór o redukcjonizm i reduktywizm w filozofii umysłu*, „Nauka”, nr 2, 2008, s. 115.

<sup>37</sup> Z. Chlewiński, S. Majdański, *Biologizm*, art. cyt., s. 583.

<sup>38</sup> V. Possenti, *Spór o jedność człowieka...*, art. cyt., s. 101-102.

Naturę ludzką ujmuje jako funkcję stosunków społecznych, pozbawiając ją tym samym przymiotu stabilności i autonomii<sup>39</sup>. Wszystko, co w człowieku prawdziwie „ludzkie”, ma swoje źródło w sferze społecznej. Człowiek sam w sobie to jedynie twór przyrody, dopiero kontekst społeczny (np. praca w społecznych warunkach) sprawia, że staje się on istotą świadomą i wolną. Proces hominizacji jawi się jako wynik socjalizacji<sup>40</sup>. W tym ujęciu godność człowieka jest konsekwencją relacji społecznych i ekonomicznych. One też, a nie nieutralny status osoby, legitymizują przysługujące człowiekowi prawa. Socjologiczny redukcjonizm prowadzi do relatywizmu. Skoro kryteria wszelkich ocen, również etycznych, mają profil społeczny, wartości poznawcze, moralne, religijne i wszystkie inne okazują się względne. Pozytywne jest to, co służy danemu społeczeństwu, negatywne to, co zagraża „społecznemu interesowi”.

Antropologie redukujące człowieka do materii – do *physis* – mają wspólne założenia metodologiczne. Po pierwsze formułowane są na bazie nauk szczegółowych, a nie na bazie analizy faktu ludzkiego. Odwołując się do nauk przyrodniczych czy ekonomiczno-socjologicznych, ujmują jedynie pewne aspekty człowieka.

„Nie sposób jednak – jak to sugestywnie wyjaśnia Victor Frankl – ze złożenia tych aspektów otrzymać pełnego i prawdziwego obrazu człowieka, podobnie jak nie można z sumy cieniów szklanki otrzymać szklanki”<sup>41</sup>.

Próby udzielenia pełnej, rzetelnej odpowiedzi na pytanie o naturę człowieka poprzez ekstrapolację wyników nauk szczegółowych – nawet gdybyśmy uwzględnili wszystkie dziedziny – z góry skazane są na niepowodzenie. Prowadzą one do zubożenia, a zatem zafałszowania prawdy o człowieku. „W antropologii – pisze Vittorio Possenti – konieczne jest podejście wielowymiarowe i niemonistyczne, korzystające z wyników badań naukowych w taki sposób, by nie dać się do nich zredukować”<sup>42</sup>.

<sup>39</sup> Zob. S. Kowalczyk, *Z refleksji nad człowiekiem...*, dz. cyt., s. 158. W 6. tezie o Feuerbachu Marks pisał: „[...] istota człowieka to nie abstrakcja tkwiąca w poszczególnej jednostce. Jest ona w swojej rzeczywistości całokształtem stosunków społecznych”. K. Marks, *Tezy o Feuerbachu*, w: J. Kniatko (red.), *K. Marks, F. Engels, W. Lenin, O religii. Wybór*, Warszawa 1984, s. 64.

<sup>40</sup> Socjologizm, akcentując społeczny wymiar istoty ludzkiej, znacznie wykracza poza koncepcję Arystotelesa. Autor *Polityki* twierdził, że „człowiek jest istotą społeczną”, poglądy Marksa wyrażają raczej określenie: „społeczność jest istotą człowieka”. Por. S. Kowalczyk, *Z refleksji nad człowiekiem...*, dz. cyt., s. 156.

<sup>41</sup> J. Galarowicz, *Na ścieżkach prawdy. Wprowadzenie do filozofii*, Kraków 1992, s. 494.

<sup>42</sup> V. Possenti, *Spór o jedność człowieka...*, art. cyt., s. 103.

Drugi punkt, łączący materialistyczne antropologie, to absolutyzacja jednej metody, jednego rodzaju wiedzy o człowieku – metody i wiedzy charakterystycznej dla badań empirycznych, wbrew zasadzie głoszącej, że „każda metoda winna (...) być dobrana odpowiednio do formalnego przedmiotu poznania i jego celu przedmiotowego”<sup>43</sup>. Zastosowana metoda wyznacza pole możliwych „odkryć”, inaczej mówiąc – pozwala dostrzec w człowieku tylko to, co jest w stanie ująć. Błąd pojawia się wówczas, gdy z faktu, że jakiś element nie jest postrzegany w obrębie danej metody (np. w obrębie badań empirycznych), formułuje się wniosek, że nie istnieje.

„Tym sposobem – sięgnijmy znów do Vittorio Possentiego – dochodzi do nieporozumienia, polegającego na przekształceniu metody empirycznej, przydatnej naukom szczegółowym, w jakąś wszechogarniającą metafizykę, pragnącą wyjaśnić wszystko na podstawie przyczyn fizykalnych i niedopuszczającą żadnej innej drogi”<sup>44</sup>.

Trzeci wspólny element różnych odmian antropologicznego redukcjonizmu to błąd *pars pro toto*. Jeśli za punkt wyjścia wnioskowania bierze się część zamiast całości, to również konkluzje formułowane na tej niedostatecznej podstawie będą dotyczyły nie całości, a jedynie pewnych jej części, zwłaszcza gdy tą całością jest rzeczywistość tak wielowarstwowa i bogata jak człowiek-osoba.

### III. Konsekwencje redukcjonizmu antropologicznego

Redukcjonistyczne wizje człowieka, choć tak liczne i zróżnicowane, można – biorąc pod uwagę ich konsekwencje – sprowadzić do jednego mianownika. Będzie nim przekreślenie bogactwa i specyfiki bytu ludzkiego, a przez to zafałszowanie prawdy o człowieku. Nurty materialistyczne, wykluczając osobowo-duchowy wymiar człowieka, pozbawiają go podmiotowości. Nurty spirytualistyczne, odrzucając istotny związek z ciałem, kwestionują realne zakorzenienie człowieka w rzeczywistości przyrodniczej. „Człowiek pojęty redukcjonistycznie (...) – zauważa Piotr Jaroszyński – nie jest ani osobą, ani człowiekiem”<sup>45</sup>.

<sup>43</sup> S. Kamiński, *Jak filozofować? Studia z metodologii...*, dz. cyt., s. 290.

<sup>44</sup> V. Possenti, *Spór o jedność człowieka...*, art. cyt., s. 107.

<sup>45</sup> P. Jaroszyński, *Personalizm filozoficzny – integralna wizja człowieka*, w: A. Maryniarczyk, K. Stępień (red.), *Dusza. Umysł. Ciało...*, dz. cyt., s. 483.

W antropologiach materialistycznych zanegowana zostaje – akcentowana w realistycznej metafizyce – podwójna transcendencja osoby ludzkiej: transcendencja wobec własnej cielesności i świata przyrody (poprzez akty poznania intelektualnego, miłości i wolności) oraz transcendencja wobec społeczeństwa (wyrażająca się w podmiotowości wobec prawa, zupełności bytu ludzkiego oraz jego godności)<sup>46</sup>.

Antropologie spirytualistyczne z kolei, separując życie osobowe od wymiaru cielesnego, zdają się nie dostrzegać fundamentalnego doświadczenia każdego człowieka – „(...) wszystkie ludzkie czynności nawet te najwyższe, duchowe, są naznaczone w jakimś sensie piętnem materialności”<sup>47</sup>. Życie osobowe – ludzkie działania poznawcze, moralne, twórcze – zaszczerpione jest na biologicznym, zdeterminowanym kodem genetycznym, fundamencie. Mieczysław Albert Krąpiec przyrównuje tę sytuację do

„[...] gry artysty na ogromnych organach, niekiedy doskonale nastrojonych, niekiedy zaś na organach niestrojonych. Stąd – pisze – dla «ludzkiej melodii» życia, zwłaszcza osobowego, niezwykle ważną sprawą jest ludzkie ciało, otrzymany kod genetyczny oraz nieustanne «strojenie» tego organizmu, czyli nabywanie psychicznych i psychiczno-biologicznych usprawnień – cnót – aby łatwiej i lepiej wykonywać ludzką «melodię życia»”<sup>48</sup>.

Autonomia człowieka w „strojeniu” organizmu i wygrywaniu „melodii życia” nie jest absolutna. Jest to autonomia na miarę istoty, która nie jest czystym duchem-umysłem, w której wymiar cielesny i duchowy wzajemnie się dopełniają i która, niezależnie od „aspiracji” filozofów, funkcjonuje w rządzącym się swoimi prawami świecie przyrody.

Kolejnym elementem wspólnego mianownika różnych odmian redukcjonizmu antropologicznego jest negacja ludzkiej natury jako stałej struktury, będącej źródłem działania. Albo w ogóle eliminuje się ludzką naturę albo uznaje się, że jest ona sumą zewnętrznych wpływów (hormonów, genów, układów kulturowych, ekonomicznych, politycznych, społecznych, wychowawców). W obu przypadkach zakwestionowana zostaje normatywność natury ludzkiej:

„Już nie natura wyznacza normę dla kultury, lecz odwrotnie – kultura ma normatywny charakter dla natury: co człowiek

<sup>46</sup> Na ten temat zob. M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1986, s. 380-388.

<sup>47</sup> M.A. Krąpiec, *O ludzką politykę*, Lublin 1998, s. 21.

<sup>48</sup> Tamże.

(jednostka lub społeczeństwo) ustanowi jako naturę, to będzie miało charakter normatywny, ale nie w sensie koniecznościowym, ponieważ to każdy człowiek sam sobie tworzy, nie ma więc ani powszechnej natury ludzkiej, ani powszechnej ludzkiej kultury<sup>49</sup>.

Racji dla takiego stanowiska trzeba szukać w próbach nadania człowiekowi statusu autokreatora, usunięcia wszelkich czynników, które mogłyby ograniczać jego nieograniczoną przecież wolność. Jan Sochoń, zadając w kontekście postmodernistycznych wyzwac pytanie: Czy istnieje natura ludzka? – tak te wyzwania komentuje:

„Pojęcie najstarsze z najstarszych, mianowicie – pojęcie natury ludzkiej [...] powinno zostać oddalone, jako że niczego nie wyjaśnia z antropologicznego dynamizmu człowieka epoki nowożytnej, [...] samo założenie, że w człowieku funkcjonują jakieś «stałe bytowe», że idea przedstawiania jakiegokolwiek rzeczywistości jest zasadna, wydaje się obecnie tylko godne pożałowania. Te szokujące i pociągające zarazem hasła [...] przybrały charakter publicystyczny i funkcjonują jako kulturowe ikony oczywistości<sup>50</sup>.”

Kategorie stałości, normy, zasady okazują się w tym ujęciu szczególnie niebezpieczne, zagrażają zwłaszcza autonomii moralnej człowieka.

Próbowanie eliminacji pojęcia natury człowieka towarzyszy zafałszowanie podmiotów życia społecznego: małżeństwa, rodziny, przededefiniowanie roli kobiety jako matki i mężczyzny jako ojca. Zwrócił na to uwagę papież Benedykt XVI. W bożonarodzeniowym wystąpieniu do Kurii Rzymskiej mówił:

„Mężczyzna i kobieta jako rzeczywistości stworzenia, jako natura osoby ludzkiej już nie istnieją. [...] Istnieje teraz tylko człowiek w sposób abstrakcyjny, który następnie autonomicznie coś sobie wybiera jako swoją naturę. [...] Jeżeli jednak nie istnieje dwoistość mężczyzny i kobiety jako dana wynikająca ze stworzenia, to nie ma już także rodziny jako czegoś określonego na początku przez stworzenie. Ale w takim przypadku również potomstwo utraciło miejsce, jakie do tej pory jemu się należało i szczególną, właściwą sobie godność. [...] Obecnie musi

<sup>49</sup> P. Jaroszyński, *Personalizm filozoficzny...*, art. cyt., s. 479.

<sup>50</sup> J. Sochoń, *Czy istnieje natura ludzka*, w: A. Maryniarczyk i in. (red.), *Substancja. Natura...*, dz. cyt., s. 240.



się ono stać w miejsce samoistnego podmiotu prawnego przedmiotem, do którego ma się prawo i o który, jako przedmiot, można sobie sprokurować”<sup>51</sup>.

Następna wspólna konsekwencja redukcjonistycznych ujęć człowieka to negacja otwartości osoby ludzkiej na Osobę Absolutu bądź z racji deifikacji samego człowieka, bądź też ze względu na zamknięcie go w sferze materialnej, w sferze tego, co użyteczne lub przyjemne, przy jednoczesnym odrzuceniu kategorii celu ostatecznego.

„Człowiek – pisze Zofia Zdybicka – zafascynowany poznawaniem świata i jego przekształcaniem w wygodne miejsce dla życia lub tworzeniem coraz doskonalszych narzędzi ułatwiających życie, zaniedbuje siebie, swoje człowieczeństwo”<sup>52</sup>,

człowieczeństwo – dodajmy – którego istotnym wymiarem jest przygodność, zależność w istnieniu i działaniu od Rzeczywistości Transcendentnej. Utylitaryzm, hedonizm, konsumpcjonizm wsparte uproszczoną wizją człowieka zdają się skutecznie przesłaniać zakorzenione w ludzkim byciu odniesienie do Bytu Absolutnego.

Redukcjonistyczne usiłowania sprowadzenia bogactwa osoby ludzkiej do jednego tylko wymiaru prowadzą – i tu kolejny element wspólnego mianownika – do zatracenia poczucia rzeczywistości nadprzyrodzonej. Religia nie jest już rozumiana jako „realna i dynamiczna relacja osobowa człowieka do Boga (osobowo rozumianego Absolutu)”<sup>53</sup>. Traktowana jest wyłącznie jako fakt kulturowy, społeczny, psychologiczny. Następuje – zauważa Jarosław Różański – „zdegradowanie charakteru rzeczywistości religijnej do wymiaru tylko materialnego – zostaje pominięty wymiar duchowy, brakuje miejsca na najbardziej istotne posługiwanie Kościoła, czyli głoszenie Słowa Bożego i udzielanie sakramentów”<sup>54</sup>. Misję Kościoła sprowadza się do działalności charytatywnej, terapii psychologicznej, walki o sprawiedliwy system gospodarczy i polityczny. W 1975 roku papież Paweł VI w adhortacji *Evangelii nuntiandi* pisał o „wielkodusznych chrześcijanach oddanych sprawom największej wagi”, którzy

<sup>51</sup> Benedykt XVI, *Przemówienie...*, art. cyt.

<sup>52</sup> Z.J. Zdybicka, *O moralnym samostanowieniu osoby*, w: A. Maryniarczyk i in. (red.), *Substancja. Natura...*, dz. cyt., s. 377.

<sup>53</sup> Z.J. Zdybicka, *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin 1984, s. 271.

<sup>54</sup> J. Różański, *Misję a promocja ludzka według dokumentów soborowych i posoborowych oraz praktyki misyjnej Kościoła*, Warszawa 2001, s. 91.

„[...] często myślą i usiłują sprowadzić jego [Kościoła – D.R.-S.] zadania do granic jakiegoś doczesnego tylko przedsięwzięcia; jego obowiązki do programu antropologicznego; zbawienie, jakiego jest głosicielem, do pomyślności materialnej; jego działalność do poczynań politycznych lub społecznych, lekceważąc jakąkolwiek opiekę duchowną i religijną”<sup>55</sup>.

Wątek ten powraca w wypowiedziach Jana Pawła II. W encyklice *Redemptoris missio* czytamy:

„Dzisiejszą pokusą jest sprowadzanie chrześcijaństwa do mądrości czysto ludzkiej, do wiedzy o tym, jak dobrze żyć. W świecie silnie zsekularyzowanym nastąpiło «stopniowe zeświecczenie zbawienia», dlatego walczy się, owszem, o człowieka, ale o człowieka pomniejszonego, sprowadzonego jedynie do wymiaru horyzontalnego”<sup>56</sup>.

Sprowadzenie osoby ludzkiej do wymiaru horyzontalnego, pominięcie bogactwa ludzkiej natury, przekreślenie odniesienia człowieka do Stwórcy stanowi istotę i najbardziej tragiczny „owoc” redukcjonizmu na gruncie antropologii.

Na koniec zwróćmy jeszcze uwagę na słowa Benedykta XVI, który przemawiając w styczniu 2013 roku do uczestników sesji planarnej Papieskiej Rady „Cor Unum”, obradującej na temat *Miłosierdzie, nowa etyka i antropologia chrześcijańska*, mówił:

„Także w naszych czasach nie brak cieni, które przesłaniają plan Boży. Mam na myśli przede wszystkim tragiczny w skutkach redukcjonizm antropologiczny, propagujący na nowo dawny materializm hedonistyczny, do którego dochodzi jednak «technologiczny prometeizm». Z połączenia materialistycznej wizji człowieka i wielkiego rozwoju technologii rodzi się antropologia u swego podłoża ateistyczna. Zakłada ona, że człowiek sprowadza się do niezależnych funkcji, umysł do mózgu, a przeznaczeniem historii ludzkiej jest samorealizacja. Wszystko to z pominięciem Boga, wymiaru rzeczywiście duchowego i perspektywy pozaziemskiej. W wizji człowieka po-

<sup>55</sup> Paweł VI, *Evangelii nuntiandi. Adhortacja apostolska o ewangelizacji w świecie współczesnym*, 32, [http://www.nonpossumus.pl/encykliki/Pawel\\_VI/evangelii\\_nuntiandi/III.php](http://www.nonpossumus.pl/encykliki/Pawel_VI/evangelii_nuntiandi/III.php) [dostęp: 11.03.2013].

<sup>56</sup> Jan Paweł II, *Redemptoris missio. Encyklika o stałej aktualności postania misyjnego*, nr 11, [http://www.nonpossumus.pl/encykliki/Jan\\_Pawel\\_II/redemptoris\\_missio/I.php](http://www.nonpossumus.pl/encykliki/Jan_Pawel_II/redemptoris_missio/I.php) [dostęp: 11.03.2013].

zbawionego duszy, a zatem osobistej relacji ze Stwórcą, to, co jest możliwe technicznie, staje się moralnie uprawnione, każdy eksperyment wydaje się możliwy do zaakceptowania, wszelka polityka demograficzna dozwolona, każda manipulacja usprawiedliwiona. Najbardziej niepokojącym niebezpieczeństwem tego nurtu myślowego jest faktyczne absolutyzowanie człowieka: człowiek chce być *ab-solutus*, uwolniony od wszelkich więzi i od wszelkiego porządku naturalnego. Rości sobie pretensje do niezależności i sądzi, że w samym potwierdzeniu siebie tkwi jego szczęście<sup>57</sup>.

Dowody tego, jak bardzo się myli, znajdujemy na każdym kroku. Konsekwencje redukcjonistycznych wizji człowieka (podobnie jak konsekwencje innych postaci błędu antropologicznego) sytuują się nie tylko na płaszczyźnie czysto teoretycznych, akademickich rozważań. Mają również – jak to wyżej wskazano – ważne odniesienia praktyczne. Ujawniają się w tworzeniu błędnych zasad postępowania i wytwarzania<sup>58</sup>. Działania oparte na fałszywych zasadach, zamiast doskonalić ludzki świat, niszczą go, zamiast rozwijać kulturę materialną i duchową, prowadzą do jej wypaczenia, a ostatecznie kształtują cywilizację śmierci.



DANUTA RADZISZEWSKA-SZCZEPANIAK  
**Redukcjonizm antropologiczny i jego konsekwencje**

**Streszczenie**

W artykule podjęto próbę zdefiniowania redukcjonizmu antropologicznego, wskazania różnych postaci tego nurtu oraz jego konsekwencji. Istotę redukcjonizmu antropologicznego stanowi pomijanie – w analizie ludzkiej rzeczywistości – istotnych jej aspektów. W wyniku tego zabiegu otrzymujemy zawężoną lub niezgodną z doświadczeniem bycia osobą wizję człowieka. Kierunki redukcjonistyczne da się sprowadzić do dwóch

<sup>57</sup> Zob. [www.osservatoreromano.va/portal/dt?JSPTabContainer.setSelected=JSPTabContainer%2FDetail&last=false&path=/news/vaticano/2013/016q12-Nel-discorso-a-Cor-Unum-il-Papa-mette-in.html&title=Bo%C5%BCy%20punkt%20wiznienia&locale=pl](http://www.osservatoreromano.va/portal/dt?JSPTabContainer.setSelected=JSPTabContainer%2FDetail&last=false&path=/news/vaticano/2013/016q12-Nel-discorso-a-Cor-Unum-il-Papa-mette-in.html&title=Bo%C5%BCy%20punkt%20wiznienia&locale=pl) [dostęp: 11.03.2013].

<sup>58</sup> Zob. A. Maryniarczyk, *Wprowadzenie*, w: A. Maryniarczyk, K. Stępień (red.), *Błąd antropologiczny*, dz. cyt., s. 7.

dużych, wewnętrznie zróżnicowanych typów: jeden redukuje całość bytu ludzkiego do tworu biologicznego, drugi widzi w nim jedynie myślącego ducha. Najistotniejsze konsekwencje redukcjonistycznych ujęć człowieka to: 1) przekreślenie bogactwa i specyfiki bytu ludzkiego; nurty materialistyczne, wykluczając osobowo-duchowy wymiar człowieka, pozbawiają go podmiotowości; nurty spirytualistyczne, odrzucając istotny związek z ciałem, kwestionują realne zakorzenienie człowieka w rzeczywistości przyrodniczej; 2) negacja ludzkiej natury jako stałej struktury będącej źródłem działania, co skutkuje zakwestionowaniem jej normatywnego charakteru; 3) negacja otwartości osoby ludzkiej na Osobę Absolutu – bądź z racji deifikacji samego człowieka bądź też ze względu na zamknięcie go w sferze materialnej; 4) tworzenie błędnych zasad postępowania.

**Słowa kluczowe:** biologizm, Kartezjusz, osoba, redukcjonizm, redukcjonizm antropologiczny, socjologizm.

DANUTA RADZISZEWSKA-SZCZEPANIAK

### **Anthropological Reductionism and its Consequences**

#### **Abstract**

The article presents an attempt to define anthropological reductionism and points to the various forms of this trend as well as its consequences. The essence of anthropological reductionism is avoiding, when analyzing human reality, essential aspects pertaining to it. As a result of this process, we now have a narrow vision of man, or one that is not in accord with the experience of being a person. We can find two bigger trends in the reductionist trend, and they are internally diverse: one trend reduces the whole of human existence to man being a biological creature, the second sees man as only being a thinking soul. The most important consequences of the reductionist approach to man are: 1) eliminating the richness and specificity of the human being; materialist trends, excluding the personal spiritual dimension of man, deprive him of subjectivity; spiritualist trends reject man's significant relationship with the body, thus neglecting the reality that man is deeply rooted in nature; 2) the denial of human nature as a permanent structure which is the source of man's actions, which results in questioning its normative character; 3) the negation of the openness of the human person to the Absolute Person, and this may be due to the deification of man or to limiting man to the material world; 4) the creation of false principles of behavior.

**Keywords:** biologism, Descartes, person, reductionism, anthropological reductionism, sociology.