Neokanibalizm i ciało: granice cywilizacji w dobie techniki

AUTOR

Fundacja Dobre Państwo

STRESZCZENIE / ABSTRACT

Artykuł podejmuje temat neokanibalizmu, terminologii używanej przez Bogusława Wolniewicza do opisu współczesnej transplantologii. Autor analizuje, jak zastąpienie medycznego języka dosadnymi określeniami zmienia postrzeganie pobierania organów jako przyswajania materii cielesnej zmarłych. W tekście zestawiono filozoficzne refleksje Wolniewicza z technologicznymi wizjami Stanisława Lema, badając granice między naturą a techniką. Poruszono kwestie desakralizacji ludzkich zwłok, zaniku tradycyjnych rytuałów przejścia oraz prawnych aspektów zgody domniemanej. Czytelnik odnajdzie tu głęboką analizę aksjologiczną, która stawia pytania o autonomię jednostki i utylitarne podejście państwa do biologii człowieka. To prowokujące spojrzenie na fundamenty naszej cywilizacji w obliczu postępu medycznego, gdzie ciało staje się zasobem, a granica sacrum ulega zatarciu pod wpływem technicyzacji egzystencji.

This article explores the topic of neo-cannibalism, the terminology used by Bogusław Wolniewicz to describe contemporary transplantology. The author analyzes how the replacement of medical language with explicit terms is changing the perception of organ harvesting as the absorption of the corporeal matter of the deceased. The text juxtaposes Wolniewicz's philosophical reflections with Stanisław Lem's technological visions, exploring the boundaries between nature and technology. It addresses the desacralization of human remains, the disappearance of traditional rites of passage, and the legal aspects of presumed consent. The reader will find a profound axiological analysis that raises questions about individual autonomy and the state's utilitarian approach to human biology. This is a provocative look at the foundations of our civilization in the face of medical progress, where the body becomes a resource, and the boundaries of the sacred are blurred by the technologicalization of existence.

Artykuł analizuje transplantologię z perspektywy etyki i antropologii, kwestionując powszechne przekonanie o jej moralnej neutralności. Autor, odwołując się do myśli Wolniewicza i Lema, bada, w jaki sposób praktyka przeszczepów wpływa na nasze rozumienie śmierci, ciała i sacrum.

Wolniewicz, nazywając transplantacje „neokanibalizmem”, prowokuje do refleksji nad granicami ingerencji w ciało po śmierci i konsekwencjami zacierania tabu. Autor argumentuje, że powszechna zgoda na transplantacje, choć motywowana ratowaniem życia, wiąże się z głębokim przesunięciem aksjologicznym, w którym ciało zmarłego staje się zasobem. Artykuł dekonstruuje język medyczny, który maskuje moralne implikacje tej praktyki i apeluje o politykę sensu, która chroni zarówno życie, jak i szacunek dla ludzkiej godności. Stawia pytanie, czy postęp technologiczny nie prowadzi do erozji fundamentalnych wartości i przekształcenia człowieka w zasób.

SŁOWA KLUCZOWE

neokanibalizm | transplantologia | Bogusław Wolniewicz | Stanisław Lem | sacrum | tabu | aksjologia | utylitaryzm | rytuał przejścia | zgoda domniemana | granica cywilizacji | technika | etyka | ciało | biologia

Neokanibalizm: utylitarna konsumpcja ludzkich ciał

Pojawia się słowo, które drażni i wzbudza sprzeciw: „neokanibalizm”. Tak właśnie Bogusław Wolniewicz określa praktykę przeszczepów pobieranych od zmarłych. Język, jak wiadomo, ma znaczenie fundamentalne. Gdy bowiem kliniczne „pobranie organu” zastąpimy dosadnym „przyswojeniem fragmentu zwłok”, perspektywa ulega gwałtownemu odwróceniu. Analogia, na którą powołuje się filozof, nie zasadza się na intencjach gastronomicznych – tych w transplantologii oczywiście brak – lecz na samej funkcji. W obu przypadkach chodzi wszak o wzmocnienie jednego życia kosztem materii cielesnej drugiego. Różnica, argumentuje Wolniewicz, sprowadza się do formy przyswojenia: spożycie kontra wszczepienie. Spór o metodę nie unieważnia jednak pokrewieństwa fundamentalnego celu. Brzmi to obcesowo wyłącznie wtedy, gdy zapominamy, że zadaniem etyki nie jest poprawa naszego samopoczucia, lecz bezwzględne testowanie spójności naszych przekonań. Wtórne opracowania potwierdzają tę linię myślenia. Transplantacje naruszają bowiem archaiczne tabu, detronizując zwłoki z pozycji sacrum, a powszechna zgoda na tę praktykę staje się symptomem głębszego przesunięcia aksjologicznego naszych czasów.

Transplantologia znosi tabu nietykalności zwłok

Zacznijmy od prostego ćwiczenia myślowego. Co czujesz, gdy słyszysz słowo „zwłoki”? Nawet najbardziej racjonalny umysł styka się tu ze sferą sacrum: ostatni akt opieki, ostatni pocałunek, ziemia, popiół, pamięć.

Nie bez powodu Bogusław Wolniewicz, przywołując intuicję K. T. Toeplitza, przypomina o jednej z najstarszych idei ludzkości – nienaruszalności ciała po śmierci. Człowiek, odkąd stał się człowiekiem, pragnął, by zwłoki wracały do ziemi lub przez ogień zamieniały się w popiół, domykając naturalny cykl. Wolniewicz dopowiada, że naruszenie tego porządku jest atakiem na sam rdzeń cywilizacji duchowej. Zwłoki bowiem to rzecz święta i nietykalna, domagająca się czci oraz pietyzmu. Dziś te słowa brzmią jak raport sejsmologiczny, który rejestruje drżenia w fundamencie, jaki dotąd wydawał się niewzruszoną skałą.

Technologia anektuje obszary sacrum i natury

Czy ta diagnoza jest przesadzona? W tym miejscu odzywa się druga wielka intuicja – lemowska. Stanisław Lem, choć często portretowany jako apologeta nowoczesności, w istocie bił na alarm przed scenariuszem, w którym technologia wchodzi w domenę rezerwowaną dotychczas dla religii i natury, by stawać z nimi w szranki i naginać ich odwieczne prawidła. Jego zdanie z posłowia do „Summa technologiae” przecina niebo niczym jaskółczy ogon: nie chodzi o pojedynczy zabieg, lecz o fundamentalną zmianę reguł gry. O redefinicję tego, co z człowiekiem w ogóle „wolno”. Ktoś napisał z przekąsem, że Lem nie był moralistą. I słusznie, bo nie moralizował. Wyrażał jednak z bezbłędną precyzją przeczucie, że gdy technika staje się namiastką transcendencji, jej konsekwencją nie jest wyzwalająca dowolność, lecz nowa, potężna zależność człowieka od własnych możliwości.

„Człowiek nie może zmieniać świata, nie zmieniając samego siebie” – to lemowskie zdanie, dziś chętnie cytowane, ma dla naszego tematu wagę ołowiu. Interwencja techniczna w ciało nigdy nie jest bowiem czysto instrumentalna; zawsze okazuje się również normatywna. Zmieniając świat ciała, zmieniasz normę, według której jest ono traktowane w kulturze. Zmieniając medycynę, zmieniasz rytuały żałoby, symbolikę dobra, definicję daru i granice handlu. Jeśli ciało staje się w praktyce „ostatnim bogiem na pustoszejących ołtarzach”, jak ujałby to Lem, to dzieje się tak dlatego, że inne ołtarze zostały już zdekonstruowane. Pozostaje biologia – najgłębszy depozyt sensu i zarazem ostatni bastion, który próbujemy przejąć pod kontrolę. Lemowskie aforyzmy nie są więc błyskotkami. Są gwintem, którym skręca się naszą epokę.

Prymat funkcji nad formą: technicyzacja zwłok

Uczciwość nakazuje przedstawić argument utylitarystyczny w jego najsilniejszej postaci. Ratujemy bowiem życie żywych, czerpiąc z ciał zmarłych, a w tej kalkulacji dobro ocalonego istnienia bezdyskusyjnie przeważa nad naruszonym rytuałem śmierci. Oto rdzeń stanowiska dominującego w medycynie i prawie. Wolniewicz bynajmniej nie neguje faktu uratowanego życia; jego sprzeciw budzi uporczywe milczenie na temat ceny, jaką jest przekroczenie precyzyjnie określonego tabu. I tu właśnie ujawnia się jego formalna

surowość: jeśli wzniosłość celu usprawiedliwia swoistą „konsumpcję” ludzkiego ciała, to należy być konsekwentnym. Nie można potępiać jako barbarzyństwa dawnych aktów kanibalizmu, podejmowanych dla przetrwania, a jednocześnie wynosić współczesną transplantologię do rangi procedury moralnie obojętnej. W tej bezlitosnej logice chodzi o jedno: o rozbicie naszego komfortu opartego na hipokryzji. Albo otwarcie przyznajemy, że złamaliśmy fundamentalne tabu i godzimy się żyć z tym cywilizacyjnym brzemieniem, albo musimy poszukać innego uzasadnienia niż chłodna, czysta użyteczność. Cała ta kontrowersja pokazuje, jak silnie rezonują w nas pewne intuicje, nawet jeśli intelektualnie budzą sprzeciw. I na tym właśnie polega rola filozofii: by niewygodne, ukryte przesłanki naszego myślenia wyprowadzić na oślepiające światła sceny.

Sacrum: domena wyłączona z utylitarnego użytku

Granica jest pojęciem starszym niż państwo i prawo; stanowi bowiem fundamentalną kategorię porządkującą rzeczywistość. Objawia się w formie materialnej, jak mur czy rzeka, lecz jej prawdziwa moc tkwi w wymiarze symbolicznym: w tabu kazirodztwa, w świętości ciała czy nietykalności grobu. Filozofowie, od Hobbesa po Kanta, próbowali uchwycić tę logikę, w której granica jest warunkiem sine qua non wolności. Hobbes dowodził, że człowiek w stanie natury dąży do zaspokojenia pragnień kosztem innych, dlatego granice wyznaczone przez kontrakt społeczny są gwarantem pokoju. Kant zaś umieścił granicę w samym sercu etyki, twierdząc, że człowiek jest „celem samym w sobie” i nigdy nie może być traktowany jako środek – to moralny absolut, którego nie unieważnia żaden, choćby najkorzystniejszy, rachunek użyteczności.

Eufemizmy medyczne maskują uprzedmiotowienie ciała

Ktoś zapyta: Czy naprawdę nie ma różnicy między zjadaniem ciała a chirurgią transplantacyjną? Oczywiście, że jest, lecz nie na poziomie funkcji, a jedynie formy. A forma, jeśli jest wystarczająco długo powtarzana, z czasem staje się nową treścią. Z doświadczenia wiemy bowiem, że społeczne oswajanie skrajności następuje przez drobne translacje językowe, gdzie eufemizm okazuje się najskuteczniejszą z maszyn normalizacyjnych. Mówimy więc „pobranie”, a nie „wycięcie ze zwłok”; mówimy „dawca po śmierci”, a nie po prostu „zmarły”, choć samo prawo w szczegółach różnicuje moment śmierci i kryteria jej orzeczenia. Język ten jest potrzebny lekarzom – to zrozumiałe. Jednak filozof, prawnik czy etyk mają obowiązek podwójnego nazewnictwa: języka profesji i języka prymarnej antropologii.

W tej drugiej perspektywie zmarły nigdy nie jest zasobem, lecz osobą, która była. Smakulska trafnie odnotowuje, że „rewolucyjność” transplantologii polega właśnie na tym, iż przestawia ona zwłoki ze sfery

sacrum do sfery techniki. Co więcej, to fundamentalne przestawienie odbywa się przy minimalnym sprzeciwie społecznym, ponieważ dokonuje się po cichu, w sterylnym świetle sali operacyjnej.

Zanik rytuałów śmierci niszczy więzi wspólnotowe

Śmierć, podobnie jak narodziny, od zawsze była momentem rytualnym. Nie dlatego, że ciało po prostu odchodzi, ale dlatego, że wspólnota staje wobec własnych granic i musi na nowo zdefiniować swój porządek. To właśnie dlatego Émile Durkheim twierdził, że religia rodzi się z rytuału, a rytuał z doświadczenia tego, co przekracza jednostkę. Śmierć była więc sacrum par excellence – sytuacją graniczną, w której społeczność konfrontuje się z czymś, czego nie da się oswoić i przetworzyć na użytek codzienności. W epoce technicznej te prastare obrzędy ulegają jednak głębokiej erozji. Nie chodzi tu jedynie o zastąpienie cmentarzy krematoriami czy papierowych nekrologów ich elektronicznymi odpowiednikami. Chodzi o coś znacznie głębszego: ciało zmarłego staje się poligonem technicznego eksperymentu, od transplantologii, przez plastynację, czyli proces zamiany zwłok w trwałe eksponaty edukacyjne, aż po projekty cyfrowego „wskrzeszania" głosu i wizerunku. Wspólnota traci swoje tradycyjne rytuały, a w zamian otrzymuje chłodne procedury.

Arnold van Gennep, klasyk antropologii rytuału, opisywał obrzędy przejścia jako trzyetapowy proces: separację, liminalność i integrację. Śmierć stanowiła jego podręcznikowy przykład – najpierw następowało oddzielenie ciała od wspólnoty, potem trwał graniczny czas żałoby, a na końcu zmarły był symbolicznie włączany w sferę przodków. Dziś ten rytuał zostaje brutalnie przerwany. Zamiast fazy liminalnej, czyli czasu zawieszenia, mamy „czas techniczny", w którym ciało jest zatrzymywane, konserwowane, krojone na narządy lub preparowane do wystaw. Ostateczna integracja zmarłego w pamięć wspólnoty bywa odroczona, zredukowana, a czasem całkowicie zanegowana. Ciało, zamiast przejść przez rytuał, wchodzi w obieg technologiczny.

Historyk Philippe Ariès w swojej monumentalnej „Historii śmierci" prześledził długi proces, w którym kultura europejska odchodziła od „śmierci oswojonej" – publicznej, wspólnotowej i naturalnej, typowej dla średniowiecza – do „śmierci wypchniętej", charakterystycznej dla XX wieku, gdy przeniesiono ją do szpitali i odarto z obrzędów. Ariès przenikliwie zauważył, że wraz ze znikaniem rytuałów zanikają również języki, za pomocą których wspólnota mogła przeżywać stratę. Współczesny człowiek często zostaje sam, w milczeniu, wobec ciała bliskiego. Transplantologia doskonale wpisuje się w ten proces: ciało przestaje być podmiotem rytuału, a staje się przedmiotem procedury medycznej.

Durkheim pisał, że rytuały pełnią kluczową funkcję integrującą, spajając wspólnotę wokół tego, co uznaje ona za święte. Jeśli śmierć traci swój obrzędowy wymiar, społeczność traci jedno ze swoich najważniejszych spoiw. Niektórzy socjologowie mówią dziś o „próżni rytualnej" – sytuacji, w której technika zastępuje

obrzędy, ale nie jest w stanie dostarczyć ekwiwalentu sensu. Zwłoki stają się cennym materiałem medycznym, ale w wymiarze społecznym pozostają semantyczną czarną dziurą, miejscem, gdzie znaczenia się załamują.

Stanisław Lem w „Summie technologiae” pisał: „Człowiek, który zaczyna władać swoją cielesną organizacją, zmienia nie tylko siebie, lecz także całą skalę wartości, które się na niej opierały”. Można rozwinąć tę myśl. Jeśli ciało staje się narzędziem, również żałoba staje się narzędziowa. Przestaje być duchowym przeżyciem, a staje

Zgoda domniemana vs. wyraźna wola jednostki

Filozofia granic i socjologia rytuałów nie są jałowymi, akademickimi spekulacjami. Znajdują swój materialny wyraz w prawie, w języku ustaw oraz w decyzjach podejmowanych przez rządy i parlamenty. Ostatecznie bowiem to nie tylko lekarz czy rodzina decydują o losie ciała po śmierci. Decyduje o nim również państwo, które określa ramy prawne transplantologii, definiuje formy dawstwa, ustala sposoby uzyskiwania zgody i narzuca język, jakim o tym wszystkim mówimy.

Prawo zawsze było czymś więcej niż tylko zbiorem procedur; jest także potężnym nośnikiem symboliki i aksjologii, czyli nauki o wartościach. Zapis w kodeksie nie tylko reguluje praktykę, ale również rzeźbi sens. Dlatego spór o transplantacje nie jest wyłącznie debatą medyczną, lecz fundamentalną walką o to, jaką semantykę wprowadza państwo w najgłębszy obszar ludzkiego doświadczenia: w domenę śmierci i ciała.

Spójrzmy na polski przykład, gdzie obowiązuje tak zwana zgoda domniemana. Oznacza ona, że każdy obywatel jest potencjalnym dawcą narządów, chyba że za życia złożył sprzeciw w centralnym rejestrze. Na pierwszy rzut oka to rozwiązanie czysto pragmatyczne, które rzeczywiście ułatwia systemowi pozyskiwanie organów. Ma ono jednak również głęboki wymiar aksjologiczny. W tym modelu państwo zakłada, że ciało zmarłego staje się zasobem publicznym, o ile obywatel za życia nie zgłosił weta. To całkowite odwrócenie klasycznego tabu, wedle którego ciało było nietykalne, chyba że rodzina lub wspólnota wyraźnie pozwoliły na ingerencję.

Na świecie funkcjonują zresztą różne modele, a każdy z nich jest manifestem odmiennej filozofii. W krajach takich jak Stany Zjednoczone czy Wielka Brytania przez długi czas obowiązywała zgoda wyraźna, gdzie dawstwo było możliwe tylko wtedy, gdy człowiek jednoznacznie zapisał swoją wolę w dokumentach. To model silniej chroniący autonomię jednostki, ale w praktyce generujący dramatyczny deficyt narządów. Z kolei kraje takie jak Hiszpania czy Austria stosują zgodę domniemaną, podobnie jak Polska, co zwiększa dostępność organów, ale nieustannie prowokuje pytania o granice ingerencji państwa. Istnieje też model

„rodzinny”, charakterystyczny dla Japonii, gdzie nawet jeśli obywatel wyraził zgodę, rodzina może ją zablokować. Ten system najmocniej chroni rytuał żałoby, ale kosztem efektywności systemu.

Widać więc wyraźnie, że każdy model prawny jest wyborem aksjologicznym. Stawia nas przed pytaniem: co jest ważniejsze – skuteczność ratowania życia czy ochrona tabu i nienaruszalność rytuałów?

Niemniej istotne jest to, jak prawo mówi o ciele. Prawodawca posługuje się takimi pojęciami jak „dawca po śmierci”, „pobranie narządu” czy „osoba zmarła”. To język pozornie neutralny, lecz – jak przenikliwie zauważył Wolniewicz – również maskujący. Nie mówi się przecież o „fragmencie zwłok” ani o „wycięciu narządu ze zmarłego”. Taki dobór słów ma oczywisty cel psychologiczny i administracyjny, ale niesie ze sobą ryzyko. Rozmywa granicę między osobą a ciałem, między sacrum a surowcem. Państwo, które aspiruje do bycia depozytariuszem sensów, powinno dbać, by język ustaw nie wyjaławiał tabu, lecz je mądrze równoważyło.

Tu powraca pytanie o odpowiedzialność decydentów. Jeśli państwo aprobuje transplantacje, musi jednocześnie stać na straży rytuałów śmierci. Oznacza to, że jest zobowiązane do ochrony godności zwłok w innych obszarach – poprzez prawo funeralne, ochronę miejsc pochówku czy edukację

Ciało jako surowiec: reifikacja ludzkich szczątków

W tym sporze jest coś więcej niż tylko akademicka subtelność. To nie jest dyskusja o tym, jak medycyna radzi sobie z niedoborem narządów, lecz opowieść o tym, jak cała cywilizacja radzi sobie z niedoborem sensu. Kiedy bowiem człowiek zgadza się, by jego ciało po śmierci traktowano jak magazyn części zamiennych, to często nieświadomie przyzwala na fundamentalne przewartościowanie własnej istoty.

Bogusław Wolniewicz, w swojej bezlitosnej szczerości, pisał, że transplantacja to w istocie neokanibalizm. Nazywał ją „żerowaniem na trupach” – praktyką funkcjonalnie tożsamą z rytualnym ludożerstwem, którą różni jedynie forma przyswajania: tam zjadano serce wodza, by przejąć jego moc, tutaj wszczepia się serce zmarłego, by przedłużyć życie. Dla wielu to porównanie było szokujące, lecz filozof nie szukał taniego efektu. Chciał jedynie postawić lustro przed cywilizacją, która oszukuje samą siebie technicznym językiem. Bo jeśli naprawdę uwierzymy, że wszystko, co jest technicznie możliwe, jest tym samym, co moralnie właściwe, to kultura jako system wartości przestaje istnieć.

Stanisław Lem, sceptyczny wizjoner, dodawał do tego ostrzeżenie innego rodzaju. „Technologia wchodzi w domenę rezerwowaną dotychczas dla religii i natury, staje z nimi w szranki, próbując zmodyfikować ich prawidła” – pisał w „Summa Technologiae”. Ciało, argumentował, było dotąd „ostatnią nietkniętą twierdzą” naszej tożsamości. Gdy i ono ulegnie pełnej instrumentalizacji, wkroczymy w pustkę, gdzie aksjologię, czyli naukę o wartościach, zastąpi czysta inżynieria. Lem nie mówił tego jako moralista, lecz jako sejsmograf,

który rejestruje ruchy płyt tektonicznych naszej kultury. Ruchy, których na co dzień nie czujemy, bo znieczulił nas język medycznej procedury.

Młody czytelniku, być może wzruszasz ramionami, myśląc: „To tylko filozoficzne strachy na lachy. Transplantacje ratują życie, więc o co tyle hałasu?”. Problem nie leży w ratowaniu życia, lecz w języku, jakim o życiu i śmierci opowiadamy. Jeżeli mówimy o ciele jak o surowcu, to nieuchronnie zaczniemy postrzegać samych siebie jako zasób do wykorzystania. W świecie, w którym genomy edytuje się jak pliki tekstowe, a pamięć przodków zastępują dane w chmurze, pytanie o status ciała staje się ostatecznym pytaniem o człowieczeństwo.

Możesz uznać, że to odległa przyszłość, lecz historia uczy, że wielkie zło rzadko przychodzi z hukiem. „Wielkie zło pojawia się na świecie drogą małych kroków” – przypominał Wolniewicz. Najpierw transfuzja, potem transplantacja serca, następnie eksperyment z fragmentem mózgu, aż pewnego dnia obudzimy się w świecie, w którym ludzkie ciało nie różni się od karoserii samochodu, a pamięć o sacrum będzie już tylko niezrozumiałym reliktem przeszłości.

Nie chodzi o to, by zatrzymać postęp medycyny. Chodzi o to, by przypomnieć, że ciało nie jest wyłącznie materią. Że zwłoki nie są „materiałem biologicznym”, lecz ostatnim fizycznym śladem osoby, której już z nami nie ma. Że żałoba nie jest procedurą do wykonania, lecz rytuałem o głębokim sensie. Że wspólnota istnieje nie tylko po to, by ratować życie jednostek, ale także po to, by ocalić wspólny sens.

Dlatego ten esej nie jest pamfletem wymierzonym w transplantologię. Jest apelem o język, pamięć i to, co można nazwać polityką sensu. O to, byśmy potrafili równ

Państwo: depozytariusz kulturowych sensów śmierci

Nie jest to bynajmniej wyraz lęku przed postępem, lecz próba odpowiedzi na fundamentalne pytanie o jego granice. Demokracja, która aspiruje do bycia czymś więcej niż tylko sprawną procedurą, musi bowiem chronić nie tylko życie, ale i reguły czyniące ze zbiorowiska ludzi prawdziwą wspólnotę, a nie tylko spółdzielnię użyteczności. Trafnie ujął to Lem: technologia nigdy nie działa w próżni, lecz zawsze wkracza w domenę istniejących znaczeń. Jeśli dziś wchodzi w obszary zarezerwowane dla religii i natury, to jutro niechybnie zacznie stanowić w nich prawo. Władza publiczna, a zwłaszcza ustawodawca, ma zatem podwójny obowiązek: regulować procedury medyczne i jednocześnie chronić sensy nadające im ludzki wymiar. Gdy prawo legalizuje przeszczep, musi równocześnie afirmować szacunek dla ciała zmarłego poprzez rytuał, edukację i symbol. Inaczej pozostawimy następne pokolenia z niebezpiecznym przekonaniem, że wszystko, co technicznie wykonalne, jest tym samym moralnie właściwe.

Postęp techniczny generuje nihilizm aksjologiczny

Być może najbardziej niepokoi tempo, z jakim asymilujemy nowe normy kulturowe. To, co jeszcze wczoraj określaliśmy mianem „nie do pomyślenia", dziś traktujemy jako odwieczny porządek rzeczy. Lubimy opowiadać sobie mit o racjonalnej emancypacji, tymczasem historia nowoczesności jest także kroniką sprytnego przemeblowania sacrum. Gdy bowiem usuwa się jawne ołtarze, w ich miejsce natychmiast wprowadza się ukryte kapliczki, a cześć dla techniki jest jedną z nich. Lem, daleki od taniej satyry na postęp, ostrzegał, że kiedy nowy kult zajmuje miejsce starego, zmienia się nie tylko dekoracja, ale cała liturgia wartości. Powtórzmy za nim: „Człowiek nie może zmieniać świata, nie zmieniając samego siebie". W polityce zdrowotnej oznacza to, że każde rozstrzygnięcie dotyczące ciała nieuchronnie przekształca nasze pojęcie człowieczeństwa.

Kulturowe bariery w akceptacji transplantacji

Spojrzenie przez pryzmat antropologii porównawczej odsłania kulturowe przepaście. W kulturach Azji Wschodniej, na przykład w Japonii, opór wobec transplantacji jest głębszy niż na Zachodzie, bowiem wynika z sintoistycznej i buddyjskiej koncepcji ciała jako integralnej całości, której naruszenie zakłóca harmonię duszy i więź z przodkami. Z kolei w katolickich tradycjach Ameryki Łacińskiej akt ten został teologicznie uszlachetniony: ciało dawcy staje się symbolem miłości bliźniego, lecz zawsze w ramach rytuału daru, a nie utylizacji. To kultura rysuje zatem granicę między aktem miłosierdzia a profanacją, pokazując, że to, co dla Zachodu jest neutralnym postępem, gdzie indziej bywa ingerencją w świętość.

Wolniewicz: mechanizm erozji norm cywilizacyjnych

Spróbujmy nazwać pojęcia, które wyznaczają granice tej debaty. Klasycznie rozumiane sacrum to strefa wyłączona z użytku nie z powodu swej bezużyteczności, lecz dlatego, że jej sprowadzenie do czystej funkcji raniłoby ludzką godność. Właśnie dlatego zwłoki, choć po śmierci nie są już osobą, w kulturze zachodniej nie stają się automatycznie materiałem. W tym kontekście neokanibalizm nie jest groteskową inwektywą, lecz chłodną, analityczną próbą opisu praktyki, która ciało zmarłego traktuje jako zasób dla podtrzymania życia żywych.

Bogusław Wolniewicz dodaje do tej analizy ostrzeżenie wymagające odwagi cywilnej. Twierdził, że jeśli aprobuje się „małe ludożerstwo", jak prowokacyjnie określał transfuzję krwi rozumianą jako pierwszy krok, to z czasem coraz trudniej zbudować bezpieczną i powszechnie akceptowalną zaporę dla kroków „trochę większych". To nie jest sofistyka równi pochyłej, lecz poważne ostrzeżenie przed cichą erozją normatywną,

która potrafi zmienić w obojętność rzeczy niegdyś nie do pomyślenia. Cały ten proces trafnie streszcza diagnoza Joanny Smakulskiej: zdecydowana akceptacja transplantacji zbiega się ze zmianą postrzegania zwłok, które z domeny sacrum przechodzą do kategorii neutralnego surowca.

> Czy oddając ciało na rzecz nauki i medycyny, nie oddajemy po cichu części naszej duszy? W sterylnych salach operacyjnych dokonuje się cicha rewolucja, która może przynieść uzdrowienie, ale i zatracenie. Pytanie brzmi, czy w pogoni za życiem nie zgubimy tego, co czyni nas ludźmi, a śmierć – przejściem, a nie tylko utratą?

Inspiracje

[1] **"Filozofia i wartości"** Bogusław Wolniewicz

Polski filozof i logik, profesor Uniwersytetu Warszawskiego (1963-1998). Znany jako tłumacz i komentator Ludwiga Wittgensteina. Twórca ontologii sytuacji. Publicysta związany z Radiem Maryja.

Polish philosopher and logician, professor at the University of Warsaw (1963-1998). Known as a translator and commentator of Ludwig Wittgenstein. Created the ontology of situations. Publicist affiliated with Radio Maryja.

University of Warsaw

Literatura uzupełniająca

Książki

Literatura pokrewna (Google Scholar):

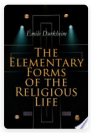


[1] **"Critique of Pure Reason"**

Immanuel Kant

2022 | Otbebookpublishing | ISBN: 9783987441486

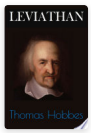
Google Scholar



[2] **"The Elementary Forms of the Religious Life"**

Émile Durkheim

2018 | e-artnow | ISBN: 9788026896821



[3] "Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Common Wealth Ecclesiasticall and Civil"

Thomas Hobbes

2024 | Lebooks Editora | ISBN: 9786558943532

Google Scholar

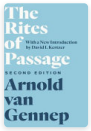


[4] "Groundwork of the Metaphysics of Morals"

Immanuel Kant

2025 | Benediction Classics | ISBN: 9781789434453

Google Scholar



[5] "The Rites of Passage"

Arnold Van Gennep

2019 | University of Chicago Press | ISBN: 9780226629490

Google Scholar



[6] "Rodzina Toeplitzów"

Krzysztof Teodor Toeplitz

2004 | Iskry

Artykuły naukowe

Autorzy przywoływani:

[1] "The Intriguing History of the Term Sacrum"

Naomi Ojumah, Marios Loukas

2018 | History

Google Scholar

[2] "„Rytuał przejścia" jako kategoria analityczna. Przyczynek do dyskusji nad badaniem rytualnego oblicza rzeczywistości szkolnej"

Sylwia Jaskulska

2013 | Studie Edukacyjne

Google Scholar

[3] "Krzysztof Teodor Toeplitz w marcu 1968 r."

Andrzej Chojnowski

2013 | Dzieje Najnowsze

[4] **"Fantastyka i futurologia"**

Stanisław Lem

1970

[5] **"Dialogi"**

Stanisław Lem

1957

[6] **"Anatomy and clinical significance of sacral variations: a systematic review"**

E. M.-V. Nastoulis, V. Karaksi, P. Pavlidis, V. Thomaidis, A. Fiska

2019 | Folia Morphologica

Google Scholar

[7] **"Neo-Cannibalism and ISIS: Organs and Tissue Trafficking During Times of Political Conflict and War"**

Nancy Scheper-Hughes

2017 | Human Trafficking Search

Google Scholar

[8] **"Suicide: A Study in Sociology"**

Émile Durkheim

1897

[9] **"The Rules of Sociological Method"**

Émile Durkheim

1895

[10] **"The Rites of Passage Framework as a Matrix of Transgression Processes in the Life Course"**

Agnieszka Kolasińska

2016 | Polish Sociological Review

Google Scholar

[11] **"'Rite of Passage'"**

Rodanthi Tzanelli

2017

Google Scholar

Artykuły pokrewne (Google Scholar):

[12] **"Evil in Human Nature – Bogusław Wolniewicz on the Root of Evil"**

Bogusław Wolniewicz

Google Scholar

APA ONE Publishing System

Fundacja Dobre Państwo © 2026

Article ID: cef7df9b-ecab-495b-bb49-f98e4c98e656