

KAZIMIERZ SZEWCZYK
Akademia Medyczna w Łodzi

ETYCZNE ASPEKTY EKSPERYMENTÓW GENETYCZNYCH Z UŻYCIEM CZŁOWIEKA

Tytuł mojego opracowania zakreśla dośrodek wyrażenia jego granice tematyczne. Nie zajmuję się w nim mianowicie moralnymi stronami doświadczeń genetycznych z użyciem drobnoustrojów, roślin i zwierząt, ograniczając się wyłącznie do badań nad naszym gatunkiem. Te ostatnie jednak nie były pojmowane w sposób możliwie najszerszy, począwszy od zapłodnienia *in vitro*, poprzez aborcję, również selektywni zabójstwa macierzyństwa, a także do pozostałych jeszcze w gestii pisarzy *Science fiction* inżynierii genetycznej. Dla terminologicznej wygody nazwę cały ten kompleks zagadnień **biotechnologią człowieka**. Centralnym punktem zarysowanej problematyki - jej „sercem”, jak powiada John Hanis¹ - jest ludzki embrion. Na nim to bowiem przede wszystkim dokonujemy wymienionych manipulacji. Stąd też dla etyka zajmującego się biotechnologią **człowieka kwestią o znaczeniu fundamentalnym jest pytanie o status moralny embrionu**.

Stawiając tak sformułowany problem, opuszczamy w sposób automatyczny obszar nauk szczegółowych (biologii, embriologii, medycyny) i wkraczamy w królestwo filozofii. Dzieje się tak, gdy pytanie o status moralny embrionu jest zagadnieniem etycznym i naukowiec nie dysponuje żadnymi metodami pozwalającymi na szukanie odpowiedzi na tak postawioną kwestię. Filozof jest tu w lepszym położeniu niż reprezentant nauk eksperymentalnych, albowiem w swoich poszukiwaniach może odwołać się do założeń teoretycznych tworzących tzw. **filozoficzny model wiata**, bądź ci lej - filozoficzny model bytu.

Autorzy dyskutujący moralne strony biotechnologii odwołują się w uzasadnianiu swoich argumentów praktycznie do dwóch modeli, choć nie zawsze czyni to w sposób wiadomy. Na użytek tego opracowania pierwszy z nich nazwę modelem metafizycznym bytu; drugi - modelem utylitarystycznym.

Metafizyczny model wiata

Jest on obecny już w mitach. Rozbudowuje go metafizyczna filozofia grecka dokonując zarazem, przynajmniej w dużej mierze, przekładu mitycznej

¹ J. Harris: *Wonderwoman and Superman. The Ethics of Human Biotechnology*. Oxford 1994, s. 28.

symboliki na racjonalne pojęcia. Dziedzictwo myślicieli antycznych przejmujemy chrześcijaństwo, przede wszystkim za sprawą dwóch doktorów Kościoła: w. Augustyna, nawigując do Platona i w. Tomasza, sięgając do filozofii Arystotelesa. Metafizyczny model bytu konstytuują następujące twierdzenia, przy czym wymieniam tu tylko najważniejsze dla dalszych analiz:

a) prawa przyrody (fizyczne) istnieją obiektywnie i realnie, a więc niezależnie od poznającego podmiotu;

b) równie obiektywnie i realnie istnieją prawa moralne. Platon łączył prawa fizyczne z moralnymi (i estetycznymi, o których nie będę pisał), zatem łączył prawdę z dobrem (i pięknem). Jednak współcześni metafizycy z reguły oddzielają oba te rodzaje praw, uznając zarazem wyższość prawa moralnego. Oznacza to, że ład fizyczny pozostaje w obrębie porządku moralnego i, choć różny od niego, jest z nim niesprzeczny;

c) prawa fizyczne i moralne metafizycy pojmują przede wszystkim jako coś w rodzaju strukturalno-funkcjonalnego planu wiata, zaś w o wiele mniejszym stopniu jako prawa przyczynowe. Nadają one rzeczywistości **porządek strukturalno-funkcjonalny**. Inaczej mówiąc, prawa wyznaczają kierunek ze składników wiata właściwe mu miejsce i zadania. Jakikolwiek zaburzenie danej prawami **naturalnej harmonii bytu** wprowadza w świat element chaosu - nieładu fizycznego bądź moralnego, lub też obu tych porządków;

d) miejsce wyznaczone składnikami wiata przez prawo, jest utożsamiane z jego **naturą** (istotą). Każda rzecz, w tym także człowiek, ma zatem swój ściśle zdefiniowany istotny, decydujący o tym, czym ona jest i jakie spełnia funkcje w bycie. Tak rozumiana natura rzeczy określana jest czynnikiem mianem substancji. Stąd też czynniki autorów piszących o moralnych problemach biotechnologii, metafizyczny model wiata nazywa modelem substancjalistycznym, lub krócej - **substancjalizmem**²;

e) wyznaczana prawem istota rzeczy spełnia się w funkcji przynależnej rzeczy. Funkcja przeto stanowi **naturalny cel** danego elementu wiata. Kiedyś, kto narusza naturalny celowość rzeczy, bądź uniemożliwia jej spełnienie się, wprowadza w świat element nieładu fizycznego czy moralnego. W tym drugim przypadku powoduje zło moralne, w pierwszym zaś - fizyczne. Czynienie moralnego zła jest zawsze działaniem niesłusznym i etycznie nieusprawiedliwionym. Dlatego te omawiane koncepcje bytu można nazwać **modelem nieprzekraczalnych granic**;

f) rzeczywistość stanowi **obraz** (odbicie) porządkujących ją praw. Metafizycy czynnikiem powiadają, że „uczestniczy”³ ona w tych prawach jako swym

² Zob.: Ch. Jack and S. Wear: *Technological Intervention in Human Reproduction as a Philosophical Problem*. "The Journal of Medicine and Philosophy", nr 2/1997, s. 199.

³ Zob. M. Przełcki: *O paradoksach Platonskiego 'Parmenidesa'*. „Studia Filozoficzne” nr 6/1986.

wzorcu, modelu⁴ czy te idei. Odbiciem idei s wi c tak e poszczególne rzeczy wiata, a ci lej - ich istoty;

g) Natura ludzka, a przeto i miejsca zajmowane przez nasz gatunek, s wyró nione w porównaniu z reszt substancji. „Wyró nienie” człowieczego miejsca metafizycy przeprowadz na dwa ci le powi zane sposoby. Po pierwsze, jest ono, według nich, *syntez* wszystkich pozostałych miejsc wiata i jako taicie stanowi obraz całej rzeczywisto ci widzialnej. Ta ostatnia z kolei stanowi, jak wiemy, odbicie wiata obiektywnych praw, wiata idei, a w chrze cija stwie tak e obraz Boga, jako Stwórcy rzeczywisto ci. St d wniosek, e ka da jednostka to **mikrokosmos** - zwierciadło *makrokosmosu*, a zarazem odbicie idei (Boga). Po drugie, jedynie człowiek jako istota wyposażona w rozum oraz woln i dobr wol , mo e *uczestniczy* w dobru, poznaj c je (moc rozumu) oraz miłuj c i czynnie urzeczywistniaj c (pragnieniem i decyzj woli). W ten sposób ci g podobie stw wspierany jest sekwencj uczestnictwa. Uczestniczymy bowiem (1) w ładzie wiata widzialnego, (2) w jego obiektywnych prawach i wreszcie - przyj wszy jego istnienie - (3) w porz dku boskim, stanowi c zarazem ich kolejne odbicia-obrazy;

h) prawa fizyczne i moralne s całkowicie dost pne poznaniu ludzkiemu, zazwyczaj rozumowemu. Ten **optymizm poznawczy** metafizyki ładnie ukazuje Platon, porównuj c dobro do Słó ca promieniuj cego swym blaskiem jednak na wszystkich ludzi. Prawa moralne mo na odczyta studiuj c struktur wiata, tj. celowo buduj cych go rzeczy, b d te badaj c struktur człowieczego mikrokosmosu, nasz ludzk celowo . Rzeczywisto metafizyków jest przeto aksjologicznie roz wietlona i przejrzysta poznawczo.

Współcze nie najpełniejszym wyrazem metafizycznego obrazu bytu jest etyka katolicka. *Katechizm Ko ciola katolickiego* stwierdza, e „Bóg stwarza wiat uporz dkowany i dobry”, „przeznaczaj c go i ofiarowuj c” człowiekowi⁵. Jednak e, jak powiada Jan Paweł II, ludzkie panowanie nad wiatem nie jest ani absolutne, ani samowolne, bowiem człowiek jest wył cznie „sług planu ustalonego przez stwórc ”⁶. Zwrot o planie stanowi cytat z encykliki Pawła VI *Humane vitae* z 1968 roku, w której autor pomie cił szczególnie du o odniesie do naturalnego - boskiego porz dku wiata. W wypowiedziach Jana Pawła II ten kosmocentryczny akcent został znacznie zmniejszony na korzy zorientowania „mikrokosmicznego” - personalistycznego, skierowanego ku jednostce jako osobie.

Najobszerniejsze opracowanie polskiego autora, ks. Tadeusza lipki, dotycz ce współczesnej bioetyki, podkre la z cał moc rol „absolutnego ładu

⁴ Zob.: Platon: *Timajos. Kritias*. Warszawa 1986.

⁵ *Katechizm Ko ciola katolickiego*. Pozna 1994, s. 79.

⁶ Jan Paweł II: *Evangelium Vitae. O warto ci i nienaruszalno ci ycia ludzkiego*. Kraków, bdw., s. 97.

moralnego” okre laj tego „sens i kierunek wszelkiego rozumnego dzia łania”⁷. Ład ten zakorzenia si w naturze ludzkiej, ma sw podstaw w „strukturze człowieka”. St d za rozszerza si na ca ł wiata „mieszcz tego si ” w „ramach obiektywnego” porz dku warto ci i regu ł post powania⁸. Wszystkie zatem metody i dzia łania biotechnologii człowieka musz podlega tym obiektywnym warto ciom i regu łom. Ład moralny za obejmuje tak jednostkowy mikrokosmos ludzki, jak i makrokosmos ca ł wiata, którego jeste my sk ładnikami.

Zgodnie z *Katechizmem*, spo ród „wszystkich stworze widzialnych” - tylko „cz łowiek jest wezwany do uczestnictwa w yciu Bo ym przez poznanie i mi ło . Zosta ł stworzony w tym celu i to stanowi podstawow racj jego godno ci”. Relacja uczestniczenia jest zarazem relacj „godno ciow ”. Z drugiej jednak strony, „cz łowiek, poniewa zosta ł stworzony na obraz Bo y, posiada godno *osoby*: nie jest tylko czym , ale kim ”⁹. Zatem stosunek podobie stwa decyduje o **osobowym statusie** jednostki ludzkiej.

Cz łowiek, maj c natur osoby, zajmuje „wyj tkowe miejsce w stworzeniu”. Pojawia si zatem problem: w jakiej chwili swego osobniczego rozwoju (ontogenezy) jednostka wchodzi w to miejsce? Tadeusz lipko, wykorzystuj c poj cie uczestnictwa, uzasadnia tez , e dzieje si to ju z chwil pocz cia. A t chwil bowiem - jak twierdzi - zap łodnione jajo ludzkie, jako unikalna jedno , zyskuje *natur* ukierunkowan w swej funkcji „na bycie osob ”¹⁰.

Zygota, nie maj c duszy, nie jest osob . Jednak e dzi ki swej funkcji (we-wn trznej celowo ci) wi e si z cz łowieczym bytem osobowym „nierozdzielalnym w złem”. Zap łodnione jajo nie stanowi zatem wy ł cznie przyrodniczego tworu, gdy *uczestniczy* w bycie osobowym cz łowieka. Na mocy tej relacji uczestniczy równie w moralnej godno ci osoby, pozostaj c tym samym „pod ochron moralnego ładu”. Tak oto stosunek uczestnictwa, zwany przez lipk **zasad partycypacji**¹¹, zosta ł przez autora wykorzystany do uzasadnienia moralnego statusu zygoty z fundamentalnym dla niej prawem do ycia. Zygota, nie b d c osob , partycypuje w naturze osoby, analogicznie jako sob , nie b d c Bogiem, uczestniczy w yciu Bo ym. Relacja uczestnictwa jest tu swoistym transmitterem godno ci, jako warto ci moralnej.

Cz łowiek jako osoba spe łnia dwie podstawowe funkcje. Pierwsz z nich jest d enie „do komunii z Bogiem przez poznanie Go i umi łowanie”¹². D -

⁷ T. lipko SJ: *Granice ycia. Dylematy współczesnej bioetyki*. Kraków 1994, s. 268.

⁸ Tam e, s. 106.

⁹ *Katechizm...*, op. cit., s. 91.

¹⁰ T. lipko SJ: op. cit., s. 122.

¹¹ Tam e, s. 123.

¹² Jan Pa we ł II: op. cit., s. 70.

człowiek ku niemu, stajemy się zarazem coraz pełniejszym Jego obrazem, zbliżamy się tym samym do maksimum realizacji potencji naszej natury. Druga funkcja człowieka to panowanie nad Ziemią. Natura ludzka nosi więc „znami królewskość”¹³. Człowiek podobny Bogu - Królowi wszech wiata - realizuje wiatem widzialnym przestrzegając danego od Stwórcy obiektywnego prawa naturalnego: owego wspomnianego już „planu”.

Ludzkie działania i działania są więc moralnie dopuszczalne jedynie w granicach tego porządku. Porządek naturalny jest **ładem moralnym** wyrażającym się w „powinnościach ze sobą” „równych formach”¹⁴, m. in. w prawie naturalnym i prawie objawionym. Prawo moralne dane jest człowiekowi przez Boga w różnoraki sposób: może poznawać je dzięki swemu rozumowi i stosować się do niego na mocy aktu wolnej woli. „W obiektywności moralnego ładu rozum ludzki znajduje granice, od których uszanowania zależy, czy utrzyma się on na poziomie «rozumu słusznego», etycznie usprawiedliwionego, czy też przeobrazi się w rozum samowolny uzurpujący sobie niezależną mu kompetencję. Lecz bowiem w mocy człowieka rozwijają się i doskonalą elementy już zawarte w obrębie obiektywnego ładu moralnego, przy ich pomocy nadaje sens moralny działaniom w etycznej swej treści jeszcze nieokreślonym, nie jest natomiast człowiek władny przeinaczać sens etyczny już istniejących obiektywnie wartości moralnych ani też przeinaczać moc obowiązującą związanych z nimi moralnych nakazów czy zakazów”¹⁵.

Jednym z bardzo ważnych powodów przemawiających za koniecznością uprawiania bioetyki jest właśnie odkrycie i „wskazanie dopuszczalnych granic” ingerencji biomedycznych¹⁶. Być dla myślicieli katolickich jest więc rzeczywistoci aksjologicznie jasną i poznawczo przejrzystą. Punkt wyjścia refleksji etycznej przez nich uprawianej stanowi model wiata nieprzekraczalnych granic.

W podsumowaniu tej części tekstu można, jak się zdaje, stwierdzić, że:

1. Etyka katolicka w swej argumentacji dotyczącej moralnego statusu życia poczętego oraz eksperymentów genetycznych, w tym także z uwzględnieniem człowieka, nawołuje w sposób jawny do metafizycznego modelu wiata.

2. Najważniejsze w tym modelu są dla niej kategorie: uczestnictwa, podobieństwa, natury (istoty, substancji) i planu wiata, jako obiektywnego ładu moralno-fizycznego. Każda jednostka ludzka w efekcie stworzenia na obraz Boga jest osobą, na mocy zaś uczestnictwa w życiu Boga posiada godność (osobową). Zygota godność uzyskuje partycypując w osobowym

¹³ Tamże, s. 96.

¹⁴ *Katechizm...*, op. cit., s. 451.

¹⁵ T. Lipko: op. cit., s. 268.

¹⁶ W. Bołoz: *Życie w ludzkich rękach*. Warszawa 1997, s. 20.

bycie człowieka. Obrazem Stwórcy jest równie cało wiata widzianego. St d te rzeczy tego wiata uczestnicz w Boskim planie stworzenia, w jego ładzie moralno-fizycznym.

3. Nauka, a zatem równie biomedycyna, jest znakiem „królewsko ci” człowieka, pomoc w panowaniu nad wiatem¹⁷.

4. Ludzkie władanie rzeczywiście ci polega na *stu eniu* jej boskiemu planowi. Tak pojmowane spełnianie królewsko ci daje w efekcie wzrost podobie stwa do Stwórcy wszechrzeczy, zarówno mikrokosmosu - natury ludzkiej, jak i makrokosmosu. Umacnia równie naturalny, fizyczno-moralny ład wiata. Etycznie dopuszczalne jest wi c wszelkie doskonalenie substancji ju znajduj cych si w obr bie ładu, przypominaj ce swoiste szlifowanie luster Bo ego zwierciadła. Zakres tych ingerencji wyznaczaj , z jednej strony - tez zewn trznej wobec człowieka - granica prawa moralnego, z drugiej za , tej wewn trznej - zasada nienaruszalno ci godno ci ludzkiej. Obie dane s planem wiata.

Utylitarystyczny model bytu

W warstwie ontologicznej zasadnicza bodaj ró nica mi dzy metafizycznym a utylitarystycznym modelem rzeczywiście ci sprowadza si do faktu, e wiat metafizycznego porz dku **jest robiony**, natomiast uniwersum utylitarystów **robi si samo**. Centraln postaci metafizyki jest Stwórca - Platowski Demiurg, czy te Bóg chrze cijan, na podobie stwo garncarza lub rze bierza robi swe dzieło, porz dkuj c amforyczne tworzywo wiata. Natomiast aspekt ontologiczny modelu utylitarystycznego najtrafniej, moim zdaniem, oddaje legenda o Galileuszu ledz cym lot kul zrzucanych przeze z wie y. Ka da z nich mknie w przestrzeni torem prostoliniowym dopóty, dopóki które z nich przypadkiem nie przetn sobie drogi. Wówczas to - po zderzeniu, jak naucza Newton - odskocz od siebie i pomkn dalej w zmienionych ju kierunkach. Z owych ruchów, akcji i reakcji robi *si* porz dek wiata, wyja niany bez reszty prawami ruchu w przestrzeni. Prawa mog oczywi cie pochodzi od Boga. Inaczej mówi c, Stwórca mógł na pocz tku dziejów nada -jak Galileusz - ruch której z kul i potem ju tylko patrze , jak dzi ki jego działaniu powstaje widzialny kosmos, ba - mógł nawet stworzy te wszystkie kule przed wprawieniem ich w ruch. W obu przypadkach pozostaje jednak wył cznie rola Poruszyciela i, ewentualnie, Stwórcy materii, a nie jej Rze bierza.

W zarysowanym modelu wiata, zwraca uwag radykalny *antysubstancjalizm* podej cia utylitarystycznego, dostrze ony i nieomal do ko ca wyeksploatowany przez orientacj behawiorystyczn w psychologii. Człowiek nie

¹⁷ Por.: K. Kornas: *Współczesne eksperymenty medyczne w ocenie etyki katolickiej*. Cz stochowa 1986, s. 152.

jest ju definiowany poprzez odniesienie do swej natury. Miejsce tej kategorii zaj ło po yczone od cybernetyki poj cie „czarnej skrzynki”, której wn trze, nawet je li zało ymy jego istnienie, jest nie tylko niedost pne dla badacza, ale tak e zupełnie mu niepotrzebne. Interesuj go bowiem tylko oddziaływanie na wej cia skrzynki - jako akcje, „uderzenia” kul, zewn trznego wiata i reakcje na wyj ciach, „uderzaj ce” w rzeczy otoczenia.

Jeremy Bentham i John St. Mill, filozofowie angielscy z połowy ubiegłego wieku uwa ani za ojców współczesnego utylitaryzmu, byli przekonani, e nauka dostarczyła dowodów na to, i wszystkie istoty czuj ce poszukuj przyjemno ci jako bod ca pozytywnego i unikaj przykro ci jako stymulacji negatywnej. Ta wła nie zdolno gatunku ludzkiego i zwierz t wy szych do odczuwania bólu i cierpienia wyró nia je z reszty rzeczy wiata.

Je jest zatem zadawa ból, dobrze - pomna a szcz cie (i minimalizowa cierpienia). W utylitaryzmie szcz cie urasta do rangi etycznego dobra. W ten sposób równie istoty zdolne do do wiadczenia cierpie i rado ci uzyskuj status moralnej warto ci. Ka dy czyn u yteczny w pomna aniu sumy dobra (lub minimalizowaniu sumy cierpienia) jest działaniem moralnie słusznym.

W wiecie utylitarystów rz dz „przypadek” zderze -spotka obiektów rzeczywisto ci i „konieczno ” praw przyczynowych¹⁸. Ortodoksyjni zwolennicy modelu odrzucaj w praktyce istnienie, niezwykle charakterystycznych dla metafizyki, praw funkcjonalnych. St d te z radykalnym antysubstancjalizmem omawianej wizji wiata, ł czy si jej, równie zdecydowany, *antyfunkcjonalizm*. Oznacza to, ujmuj c rzecz w uproszczeniu, e rzeczy-kule wiata, jako czarne skrzynki, nie maj natury i nie pełni adnych zada w uniwersum, a wi c nie maj jakiegokolwiek wewn trznego czy zewn trznego sensu. Nie maj go zatem tak e ból, cierpienie i choroba. Jednym z podstawowych zada utylitarystów jest nieustanna eliminacja ze wiata tych zjawisk, oczywi cie za pomoc nauki. Martin Pemick¹⁹ proces zawłaszczania bólu, przede wszystkim przez medycyn , nazwał bardzo trafnie „*medykaliczaj ludzkiego cierpienia*”. Nakierowanie wysiłku na usuwanie bólu ma jednak e swoj odwrotn stron . Ukazuje mianowicie ogrom cierpienia, z którym coraz trudniej walczy , mimo wszechstronnej pomocy nauki. W t za utylitarysta niezachwianie wierzy (przynajmniej do lat 70. naszego stulecia).

Niepowodzenia w rozgrywce z bólem konserwuj „nadpoczucie winy”²⁰ trapi ce - co najmniej od czasów renesansu - cywilizacj Zachodu. Szuka-

¹⁸ Por.: J. Monod: *Przypadek i konieczno* . Warszawa 1979.

¹⁹ M. Pernick: *A Calculus of Suffering: Pain, Professionalism, and Anesthesia in Nineteenth Century America*. New York 1985, s. 7.

²⁰ Por.: J. Delurneau: *Grzech i strach. Poczucie winy w kulturze Zachodu XIII-XVIII w.* Warszawa 1994, s. 9.

jęc uspokojenia, utylitarysta angażuje się w pomaganie dobrem, choć w ten sposób zaradzi złu świata. „Suma dobra” ma wszelako swój własny ciężar, a jest nieskończona. Co gorsza, na jej tle jeszcze bardziej widoczny jest ogrom cierpienia, tak jak się zdaje – nie mający granic. Oczekiwane uspokojenie sumienia nie nadchodzi. Nadpoczucie winy gnębi nas nadal, a nasz wiek zasadniczo nazwać można „stuleciem ofiar”²¹, wobec których, jak się dzimy, powinniśmy czuć, i czujemy, wyrzut sumienia.

Odkrywając nieskończoność dobra i, szczególnie, zła – ukazali my jednocześnie niekolejne, niezwykle własne cechy utylitarystycznego modelu rzeczywistości. Odnosi się one do jego warstwy wartościowej, a nie – jak dotychczas scharakteryzowane własności – do poziomu ontologicznego. Otóż, po pierwsze, aksjologiczne uniwersum utylitarystów jest *wiatem bez granic*. Po drugie zaś, podstawowa motywacja zarówno tych, którzy głównie swe zadanie widzą w pomaganiu dobrem, jak i tych skromniejszych, jedynie minimalizujących zło, czerpie swą moc z nadpoczucia winy, nie zawsze w pełni wiadomianego. Trzecia cecha szkicowanej wizji widzi się ściśle z dwiema przed chwilą wymienionymi, a jest nią swoista *samozwrotność* czy *samonapędzalność* tego modelu. Im bardziej bowiem powiększamy sumę dobra (lub minimalizujemy sumę zła), tym większe odczuwamy winę za pozostałe jeszcze cierpienie.

Współczesnie doświadczeniem w bioetyce odbiły się poglądy Johna Harrisa z uniwersytetu w Manchesterze, oraz Petera Singera z uniwersytetu w Melbourne. Pierwszy z nich nie ma wątpliwości, że „złem jest wnoszenie do świata cierpienia, moim celem jest uniknięcie”²². Twierdzić tak, opowiada się jednoznacznie za utylitarystycznym modelem rzeczywistości. Zło pojęte jako cierpienie musi być odnoszone wyłącznie do stworzeń zdolnych je odczuwać. „W tym kontekście – jak utrzymuje drugi z wymienionych bioetyków²³ – minimalnym wymaganiem jest osiągnięcie wiadomości”. Konstatacji tej wtóruje Hanis, rezerwuując moralny status osoby dla „istoty zdolnej do wartościowania swej egzystencji”²⁴. Singer jednak nie przyjmuje w definiowaniu wiadomości orientacji biologicznej, zwaną tę w literaturze bioetycznej *witalistyczną*. Swoją wymog określa on bowiem następująco: „Z chwilą, gdy istota staje się zdolna do odczuwania przyjemności czy bólu lub gdy zaczyna cokolwiek preferować niektóre przeżycia w stosunku do innych, osiąga pewien status moralny powodujący, że np. zadawanie jej bólu bez powodu czy te inne podobne czyny są czymś złym”²⁵. Praktycznym kryte-

²¹ J. A. Amato: *Victims and Values. A history and A Theory of Suffering*. New York 1990, s. 137.

²² J. Harris: op. cit., s. 72.

²³ P. Singer, D. Wells: *Dzieci z próbówki. Etyka i praktyka sztucznej prokreacji*. Warszawa 1988, s. 108.

²⁴ J. Harris: op. cit., s. 68.

²⁵ P. Singer, D. Wells: op. cit., s. 108.

rium uznania wyró nionego statusu płodu jest dla filozofa z Melbourne pocz tek aktywno ci (elektrycznej) mózgu²⁶.

Stanowisko Harrisa natomiast okre li mo na jako *psychologiczne*. Zgodnie z nim, osoba musi ju w pełni wiadomie warto ciowa swe istnienie, aby przyzna jej to miano. Embrion zatem, teoretycznie zdolny do odczuwania bólu, który u Singera ma ju warto moraln , dla Harrisa b dzie tylko tzw. **preosob** . Co wi cej, b dzie ni tak e - z jednej strony - nowo narodzone dziecko, z drugiej - zwierz ta odczuwaj ce ból, lecz nie zdolne do warto ciowania.

Preosobie, zdaniem omawianego bioetyka, mo na uczyni *krzywd* (*harm*), nie mo na za wyrz dzi jej *zła* (*wrong*). Zadawanie bólu embrionowi, a nawet u miercenie go, teoretycznie rzecz bior c, jest tylko krzywdzeniem preosoby i nie podnosi sumy zła we wszech wiecie. Wszelako gdy kto pragnie, aby z tej oto preosoby rozwin ła si osoba, krzywdzenie embrionu b dzie ju moralnie złe, jednak e przez odniesienie do osoby pragn cej dziecka, tj. matki, rodziców, a nawet matek zast pczych, ch tnych do adopcji embrionu.

W ka dej zatem sytuacji nale y dokładnie policzy , decyduj c si np. na zachowanie płodu obci onego nieuleczalnymi wadami, sum zła wnoszon w wiat, bior c pod uwag m. in. pragnienie dziecka przez rodziców i jako *ego* przyszłego ycia. Je li b dzie ono tak pełne cierpienia, e uczyni dalsz egzystencj potomka niemo liw do zniesienia, decyzja utrzymania ci y b dzie czynem moralnie złym, gdy powi kszy sum bólu mo liwego do unikni cia.

Granic tego, co mo liwe i co niemo liwe, wyznacza nauka, w tym równie biotechnologia. Jej przeto rozwój powi ksza obszar dobra, daj c narz dzia walki ze złem. Rozumowaniem tym zostaje uruchomiona jedna z form wspomnianego przed chwil dodatniego sprz enia zwrotnego.

Harris jednak, jak s dz , zwraca uwag przede wszystkim na osi gni cia nauki w zwalczaniu cierpie , nie dostrzegaj c w stopniu wystarczaj cym paradoksu post pu technologicznego, polegaj cego na zwi kszeniu oczekiwa i tworzeniu nowych potrzeb, co znakomicie powi ksza aspekty rzeczywisto ci kwalifikowane przez ludzi z nadpoczuciem winy jako moralnie złe. Taka, w pewnej mierze „zafałszowana wiadomo ”, czyni z niego nieomal bezkrytycznego zwolennika biotechnologii i jednocze nie reprezentanta optymistycznej orientacji w ród utylitarystów.

Propagowana przez Harrisa posta utylitaryzmu jest nieomal podr cznikowym przykładem modelu *aksjologicznego wiata bez granic*. Akceptuje

²⁶ Por. dyskusj dotycz c ewentualnej zdolno ci odczuwania bólu przez płody: *Do Fetuses Feel Pain?* "British Medical Journal", vol. 313/1996, s. 795-799. Szczególnie zwraca w niej uwag wypowied Z. Szawarskiego z uniwersytetu w Swansea zatytułowana; *Probably no pain in the absence of „self”*.

m. in. niepokoj ce wielu utylitystów, wyprodukowanie nowej rasy ludzi²⁷. Nie naruszy to, jak twierdzi, w adnej mierze zasady sprawiedliwoci, je li tylko pa stwo da mo liwie wi kszej liczbie obywateli szans posiadania dziecka nale cego do tej rasy.

O wiele bardziej wywa one stanowisko w sprawie mechanizmów kontroli nauk biomedycznych zajmuje Peter Singer. Postuluje on, „aby wyposa enie genetyczne dzieci pozostawi w gestii [...] rodziców. Rodzice zamierzaj cy wyzyska mo liwo ci in ynierii genetycznej w celu zapewnienia dzieciom cech dotychczas nie usankcjonowanych przez społecze stwo, reprezentowane przez wybrany przez siebie rz d, musieliby prosic o zezwolenie”. Pro by kierowane byłyby do specjalnej komisji bioetycznej, „która mogłaby rozwa a konsekwencje konkretnego zastosowania in ynierii genetycznej na wi ksz skal [...]. Jednego jednak komisji nie wolno (byłoby) czyni - decydowa o tym, co powinno by zrobione; powinna ograniczy si do prawa weta”²⁸.

Z propozycji obu autorów wyra nie przebija, silnie zwi zana z utylitystycznym modelem wiata, wiara w rozum ludzki oraz wynikaj ce z niej przekonanie o braku jakiej fundamentalnej sprzeczno ci mi dzy interesem jednostki - jej dobrem indywidualnym i interesem społecznym - dobrem wspólnym. Natomiast nieomal całkowicie, jak si zdaje, zapoznaj oni zwi zki ł cz ce - z jednej strony - post p technologiczny z pragnieniami ludzkimi, z drugiej za - wpływ pragnie na postrzeganie przez nas relacji dobra czy zła, czyli na wspomnian ju samozwrotno utylityzmu.

Wzajemn gr tych czynników usiłuje opisa Jacques Testait, biolog rozrodu asystuj cy przy pocz ciu Amandynki, pierwszego we Francji „dziecka a próbówki”. Jego zdaniem, w dzisiejszym wiecie rozwój nauki, w tym bodaj szczególnie - biotechnologii, nap dza ludzkie pragnienia. Ma ona stanowi , jak si powszechnie uwa a, najbardziej efektywny sposób zaspokojenia ludzkich oczekiwa , i rzeczywi cie - s one bardzo cz sto spełniane. Jednak e im bardziej sprawnie nauka odpowiada na takie zapotrzebowania, tym szybciej rozbudza nowe pragnienia, coraz trudniejsze do skutecznego zaspokojenia. Pragnienia nie zrealizowane, lub zrealizowane niedostatecznie w porównaniu z oczekiwaniami, powi kszaj obszar zła. W niedługim czasie, jak s dz - pisze Testait - „narodziny dziecka o niechcianej płci przysporz cierpienia nie mniejszego od tego, jakie jest dzi udziałem par pozbawionych zdolno ci prokreacji”²⁹.

²⁷ J. Harris: op. cit., s. 195.

²⁸ P. Singer, D. Wells: op. cit., s. 201.

²⁹ J. Testait: *Przejrzysta komórka*. Warszawa 1990, s. 29.

Harris w tej sytuacji teoretycznie poradziłby selekcję płci. Dla Testarta wszelako nie jest to dobre rozwiązanie, gdy pozostawia nas w owym, narastającym lawinowo, dodatnim sprężeniu pragnienia zapośredniczonego przez naukę. Aby przeto rzeczywiście wejść na drogę minimalizacji cierpienia, należy poddać technologię wszechstronnej ocenie, w tym także moralnej, i to już na etapie inicjowania badań, a nie dopiero w momencie ich aplikacji. Testart wspomina też o przemianach społecznych generowanych tak ocenami, bliżej jednak nie precyzując ich charakteru. Można się tylko domyślić, że dotyczyłyby one przede wszystkim „edukacji do umiarkowanych potrzeb”.

Apel omawianego autora o umiarkowanie swoich potrzeb oraz o refleksję nad istotą nauki i postępu technologicznego, współbrzmi coraz częściej z pojawiającymi się w bioetyce rozważaniami podkreślającymi zasadniczą rolę racjonalnej odpowiedzialności w określaniu granic nauk biomedycznych. Rozumność odpowiedzialności polega w dużej mierze na rozpoznaniu, że wszelkie „technologie są ekspresją fundamentalnych wartości”, których jednak już „nie można już traktować jak domyślnie danych, lecz jako punkt wyjścia debaty nad dobrami moralnymi motywującymi działania w społeczeństwie”³⁰.

Debata ta w praktyce przyjmuje postać dyskusji nad tzw. *priorytetami* w biomedycynie. Słone, podkreślmy to wyraźnie, wartościami moralnymi. Społeczna akceptacja określonych celów-wartości biomedycyny b dzie to - sama z należeniem limitów na rozwój biotechnologii. Zgłośn swego czasu, dzięki zawartemu w niej radykalizmowi, propozycję zmiany dotychczasowych priorytetów w medycynie wystąpił amerykański bioetyk Daniel Callahan³¹. Twierdzi on nie bez racji, że w chwili obecnej zdrowie stanowi dla obywateli zachodniego społeczeństwa wartość samą w sobie. W konsekwencji życie godne przeżywania samo się z życiem zdrowym. Zdrowie z kolei, niewątpliwie pod wpływem utylitaryzmu, to egzystencja bez bólu i cierpienia.

Na czoło listy „etycznych dylematów” wysuwają się bezwzględnie - nie licząc się ani z moralnymi, ani z ekonomicznymi kosztami - walka o utrzymanie indywidualnego zdrowia. W stanach granicznych, skutkiem stosowania najnowszych zdobyczy technologii medycznej, przekształca się w heroiczny bój o przeżycie. Tak pojęty priorytet medycyny musi prowadzić do inflacji potrzeb i zawiązanie się dodatniego sprężenia zwrotnego między nimi a technologią medyczną. Aby rozzerwać samonapędzające się połączenie, należy, według Callahana, w miejscu osobniczego przeżycia umieścić dobro wspólne, jakim jest rozwój społeczny: właściwe funkcjonowanie instytucji praw-

³⁰ A. M. J. Henk: *Medical Technology Assessment and Ethics. Ambivalent Relations*. "Hastings Center Report", nr 5/1995, s. 17.

³¹ W niniejszym artykule referuję: D. Callahan: *What Kind of Life. The Limits of Medical Progress*. New York 1991.

nych, ekonomicznych i politycznych, pomna anie oraz przekazywanie kultury i wiedzy, a tak e rozwój rodziny, organizacji charytatywnych i ko ciołów. Zdrowie indywidualne nie musi by pełnym dobrostanem, jak chce wiatowa Organizacja Zdrowia. Wystarczy jaki „przyzwoity” jego poziom, niezbdny do prawidłowego funkcjonowania i spełniania si obywateli w ramach interakcji socjalnych. Inaczej mówi c, zdrowie indywidualne jest tu przede wszystkim rodkiem osi gni cia zdrowia społecznego, za **medycyna stanowi przedsi wzi cie socjalne**.

Przedstawiona propozycja zrywa w sposób radykalny z indywidualizmem i - nade wszystko - z liberalizmem uitylitarystów, na rzecz tzw. **komunitarianizmu**(wspólnotowo ci). Bioetyk komunitarianista, ocenij c jak nowo technologii , w tym równie biotechnologii , musi rozwa y , czy przyczynia si ona w sposób optymalny do budowy dobrego (zdrowego) społecze stwa, a wi c czy jest dla niego - społecze stwa - u yteczna. Stawiaj c tak sformułowane pytanie, „doktryna komunitarianizmu - jak zauwa yli Tom Beauchamp i James Childress” - do złudzenia zaczyna przypomina propozycje uitylitarystyczne”.

W ten oto sposób na placu boju filozoficznego licz si nadal, jako czołowi adwersarze, zwolennicy metafizycznego i uitylitarystycznego modelu wiata. Wi kszo bowiem pojawiaj cych si , na pierwszy rzut oka alternatywnych, propozycji dotycz cych granic post pu biotchnologii, mo na uzna za mniej lub bardziej udane modyfikacje owych dwóch podstawowych uj rzeczywiście ci. Uitylitarystyczny, jak starałem si pokaza , ewoluuje w kierunku umiarkowanego modelu granic; nazw go **modelem aksjologicznych priorytetów**. Lista priorytetów i ich hierarchizacja nie wynika jednak z poznania jakiej raz na zawsze danej, metafizycznej struktury rzeczywiście ci, lecz z rozpoznania ogranicze , dotychczas preferowanych, uitylitarystycznych uj wiata. Z konkluzji tej wynika, cho w sposób po redni, ko cz cy moje rozwa ania nast puj cy wniosek: oba omawiane modele s w du ej mierze, a mo e nawet - całkowicie, zamkni tymi w sobie systemami- wiatami o rozbudowanej ontologii i aksjologii. Próby ich pogodzenia czy te syntezy w jedn wizj s wi c skazane na niepowodzenie. Natomiast niezwykle owocna mo e by dyskusja mi dzy ich zwolennikami, ale tylko wówczas, gdy doprowadzi - cho nie jest to wcale z góry przes dzone - do bardziej racjonalnego i wiadomego przemy lenia zało e własnej wizji i ewentualnej ich korekty, zgodnej z rezultatami owych przemy le .