



SYMPOZJUM

Ocalić cywilizację
– ocalić ludzkie życie

SYMPOZJUM

— Periodyk naukowy —

SYMPOZJUM

— Periodyk naukowy —

Ocalić cywilizację
– ocalić ludzkie życie

WYŻSZE SEMINARIUM MISYJNE ZGROMADZENIA KSIĘŻY
NAJŚWIĘTSZEGO SERCA JEZUSOWEGO

SYMPOZJUM – Periodyk naukowy

WYDAWCA: Wyższe Seminarium Misyjne
Zgromadzenia Księży Najśw. Serca Jezusowego
32-422 Stadniki 81
tel. (012) 271-15-24
fax (012) 271-15-45
wmscj@kr.onet.pl

REDAKCJA: ks. Zbigniew Morawiec SCJ (red. nacz.)

SKŁAD I ŁAMANIE: Wydawnictwo Księży Sercanów DEHON
ul. Saska 2, 30-715 Kraków
tel./fax: (012) 290 52 98, (012) 290 52 99
e-mail: ksiazkiscj@inetia.pl
www.wydawnictwo.net.pl

DRUK: TAW-DRUK, Kraków 2002

PREZENTACJA

W dniach 12-13 kwietnia 2002 roku Wyższe Seminarium Misyjne Księży Najświętszego Serca Jezusowego w Stadnikach zorganizowało sesję naukową z zakresu bioetyki: *Ocalić cywilizację – ocalić ludzkie życie*. Udział w niej wzięli wykładowcy i klerycy WSM, jak również klerycy z kilku innych seminariów (WSD z Gniezna; WSD z Łodzi; WSD SDB z Łodzi; WSD z Tarnowa; WSD Zakonu Braci Mniejszych z Katowic).

Spotkanie rozpoczął rektor WSM w Stadnikach, ks. lic. Jan Strzałka SCJ, który zwracając się do uczestników powiedział:

„W nurt organizowanych przez nasze Seminarium sympozjów wpisuje się kolejne, które dzisiaj rozpoczynamy, z wyczuwalną już na samym początku jego dramaturgią, wyrażającą się chociażby w ogólnym temacie, który brzmi: *Ocalić cywilizację – ocalić ludzkie życie*. Wydaje się jednak, że taka tematyka na progu trzeciego tysiąclecia jest w pełni uzasadniona, albowiem – jak mówił Ojciec Święty do młodzieży w Denver w 1993 roku – «z upływem czasu zagrożenia, na jakie wystawione jest życie, bynajmniej nie znikają. Przybierają ogromne rozmiary. I nie są to tylko zagrożenia zewnętrzne, ze strony żywiołów przyrody albo Kainów, którzy zabijają Ablów; są to zagrożenia zaprogramowane w sposób naukowy i systematyczny. Wiek XX zapisze się jako epoka masowych ataków na życie, jako niekończąca się seria wojen i nieustanna masakra niewinnych istot ludzkich. Fałszywi prorocy i fałszywi nauczyciele odnieśli w tym stuleciu największe sukcesy».

Chrześcijanin jednak to nade wszystko świadek nadziei i wierny sługa jednej i niepodzielnej Ewangelii, która jest integralną harmonią Ewangelii miłości Boga do człowieka, Ewangelii godności osoby i Ewangelii Życia (por. *Evangelium vitae*, 2). Ufam więc, że to sympozjum w istotny sposób wpisuje się w to działanie, które ma na celu ocalić ludzkie życie po to, aby ocalić cywilizację. Chcemy w sposób jednoznaczny opowiedzieć się za kulturą życia, ale też przeciw «cywilizacji śmierci»”.

W pierwszym dniu sesji swoje referaty wygłosili:

- ks. dr T. MICHAŁEK – *Kontekst filozoficzno-kulturowy współczesności*;
- ks. prof. dr hab. J. KOWALSKI – *Światowy dramat konfliktu między kulturą życia a kulturą śmierci*;
- ks. dr hab. T. BIESAGA – *Pojęcie osoby a zasada jakości życia we współczesnej bioetyce*;
- o. mgr lic. J. BRUSIŁO – *Dobro pacjenta we współczesnej praktyce medycznej*.

Następnego dnia wygłoszone zostały następujące referaty:

- ks. bp prof. dr hab. J. WRÓBEL – *Poznanie genomu człowieka a ryzyko eugeniki genetycznej*;
- ks. dr T. KRAJ – *Etyczne aspekty genetycznej modyfikacji człowieka*;
- ks. dr B. WÓJCIK – *Zasada zachowania tożsamości genetycznej i psychicznej jako wyróżnik bioetyki personalistycznej*;
- ks. mgr lic. A. MUSZALA – *Nowy paradygmat zdrowia ONZ a hipokratejska etyka lekarska*.

Niniejszy numer *Symposium* zawiera teksty wystąpień zaproszonych prelegentów (z wyjątkiem wystąpienia ks. bpa Józefa Wróbla), jak również nadesłany przez ks. dra Piotra Morcińca referat pt. *Ocalić (obraz) człowieka. Istota dyskusji o komórkach macierzystych*.

Aktualność tematyki poruszanej w czasie dwudniowego spotkania w Stadnikach każe ufać organizatorom sesji, że obecny numer spotka się z dużym zainteresowaniem i życzliwym przyjęciem przez odbiorców. Wszystkim publikującym swoje materiały na łamach *Symposium* wyrażamy swoją głęboką wdzięczność.

Redakcja

Ks. dr Tadeusz Michałek SCJ

KONTEKST FILOZOFICZNO-KULTUROWY WSPÓŁCZESNOŚCI

Niniejsze zagadnienie może stanowić doskonały przedmiot kilkudniowych obrad i sympozjów. Implikuje ono bowiem bardzo obszerną i wielowymiarową problematykę, nie tylko filozoficzną. Trudno zatem w kilku słowach przybliżyć i scharakteryzować naszą kulturę i cywilizację, zwłaszcza w jej relacji do godności osoby ludzkiej i jej epistemologicznego wymiaru bytowania. Z konieczności zostanie ono zacieśnione do kontekstu kulturotwórczego, związanego z refleksją filozoficzną, która, będąc racjonalnym namysłem nad zastaną przez człowieka rzeczywistością, rości sobie niejednokrotnie prawo do kreatywności epistemologicznej, a przynajmniej aksjologicznej. Znane i rozumiane są znaczenia pojęć: „filozofia” i „kultura”. Terminem szerszym znaczeniowo jest pojęcie „kultury”, która dotyczy wszelkiej duchowej, racjonalnej i materialnej twórczości ludzkiej. Twórczość ludzka wypływa jednak z pewnych inspiracji aksjomatycznych obecnych w systemie poznawania i oceniającego świata. Wiza filozoficzna, ale i religijna, jest tu więc nieodzowna. Albowiem nie tylko refleksja filozoficzna wpływa na obraz kultury i kształtowania się całej cywilizacji. Swoje poczesne miejsce ma także nauka, której rozwój w dużej mierze odpowiada podstawowym tendencjom filozoficznym i kulturowym.

Jaka jest współczesna kultura i w którym kierunku zmierza rozwój cywilizacyjny? Jaka jest kondycja humanistyczna ludzkości? Jakie są podstawowe paradygmaty wartościowania i granice ludzkiej wolności? Gdzie prowadzi nas nieustanny rozwój nauki? Jaki jest współczesny świat? Można uciec się do banalnego wręcz stwierdzenia: „Świat jest taki, jak każdy widzi”. Ale to nie wystarcza. To, co się widzi i dostrzega – przede wszystkim wypływa z głębszej rzeczywistości ukrytej i przejawiającej się w kulturze.

Wszechstronną prezentację połączoną z oceną etyczną, kulturową i cywilizacyjną współczesnej rzeczywistości niejednokrotnie – i to bardzo dogłębnie – podejmował Jan Paweł II w licznych dokumentach i wypowiedziach. Jego sąd bardzo mocno wyrasta z tej zasadniczej oceny, której dokonał II Sobór Watykański, który – dążąc do nowej ewangelizacji i odświeżenia piękna Ewangelii Jezusa Chrystusa – podjął także wyzwanie zrozumienia kulturowej i cywilizacyjnej kondycji współczesnej ludzkości. Ona bowiem jest zasadniczym przedmiotem ewangelicznego trudu podejmowanego przez Kościół.

Paradoksem jest, że w tym rzekomo „zhumanizowanym świecie” życie człowieka – jako konkretnej jednostki – wydaje się pozbawione sensu. Aczkolwiek z drugiej strony nie ustają różne inicjatywy, aby je chronić, bronić i rozwijać. Ten pozytywny i twórczy ruch spotyka się jednak z potęgą sił destrukcyjnych – tak w sferze idei, jak i w obszarze instytucjonalnych utrudnień. Wiele jest obszarów poniżenia, pogardy człowieka, nędzy i niesprawiedliwego podziału dóbr, który godzi w życie ludzkie na poziomie zwykłej egzystencji. Znamienny jest bowiem podział świata na bogatych i biednych. Świat bogatych hołduje konsumpcjonizmowi, etyce utylitarnej i hedonistycznej¹. Świat ubogich (nie tylko tych z południa globu) to około jeden miliard głodujących ludzi, którzy nie żywią nadziei na lepszą przyszłość. Obserwujemy wyraźne podziały ekonomiczne i fundamentalną niesprawiedliwość. Są one źródłem licznych patologii społecznych, takich jak: bezrobocie, rozbicie rodziny i małżeństwa, erotomania, pornografia, narkomania, alkoholizm i wiele manifestacji utylitaryzmu oraz hedonizmu. To podziały i pęknięcia w łonie ludzkiej rodziny są również motorem terroryzmu, wojen i różnych gwałtów, łamania praw ludzkich. Przerazające są przejawy destrukcyjnych sił godzących w integralność rodziny jako podstawy humanitarnego i normalnego rodzenia, rozwoju i wychowania nowego życia. Mnożą się ruchy emancytacyjne: feminizm, sankcjonowanie mniejszości seksualnych.

Współczesną cywilizację zwykło się często określać jako „cywilizację śmierci” z uwagi na obecne w niej eutanazję, antykoncepcję, aborcję, manipulację ludzkim życiem, handel ludzkimi narządami, demoralizację, choroby cywilizacyjne, jak AIDS i wiele innych. Do niej należą także wojny, różne konflikty etniczne, a zwłaszcza terroryzm, który jakże

mocno rodzi poczucie zagrożenia i strachu. Te negatywne wymiary „kultury śmierci” wyrastają ze swego podłoża filozoficzno-religijnego i światopoglądowego. Nie są tylko efektem skłonności do zła, bo skażonej grzechem ludzkiej natury. Są wypadkową szerokiego tła kulturowego i cywilizacyjnego, które z kolei wyrasta z głębszych podstaw myślenia, wierzeń, intuicji etyczno-obyczajowych, jako rezultatów określonego modelu kultury. Ona bowiem najgłębiej kształtuje życie jednostek, ludzkich społeczności i całych narodów.

Na różne przejawy kryzysu współczesnej kultury bardzo obszernie wskazuje ks. abp J. Życiński. Cechą charakterystyczną tego kryzysu jest podporządkowanie kultury prawom popytu i podaży, usiłowanie zniszczenia i odrzucenia wszelkich trwałych wartości. Człowiek poddaje się pseudowartościom, oglupia się go różnymi informacjami, reklamami, kulturowymi „świecidełkami”, sensacjami. „Usiłuje się wprowadzać fikcję literacką, w której życie ludzkie zostaje pozbawione wymiaru głębi, osoba ludzka zaś zostaje zredukowana do roli bezdusznego produktu wydarzeń czy struktur”². Zagrożeniem dla kultury jest także „łatwy antyintelektualizm, w którym związki wynikania logicznego usiłuje się zastępować za pomocą generalizującego sloganu”³. Na negatywne przejawy współczesnej kultury i cywilizacji niejednokrotnie zwraca uwagę Jan Paweł II, mówiąc o „dramacie epoki” oderwanej od wartości ewangelicznych, a tym samym ubóstwiającej rzeczywistość ludzką i doczesną⁴.

Nie wystarczy jednak pozostać na etapie wypowiedzenia kilku znamienych i negatywnych cech czasów współczesnych⁵, jak: liberalizm, relatywizm, czyli postmodernizm w szeroko rozumianej myśli humanistycznej, pragmatyzm w myśleniu i działaniu, laicyzm i postępujący praktyczny ateizm w wartościowaniu życia ludzkiego (tak indywidualnego, jak i społecznego), globalizacja w wymiarze wymiany informacji, ekonomii, polityki itd. Warto wspomnieć, że w samym rozumieniu i uprawianiu nauki kształtuje się nastawienie krytyczno-racjonalistyczne i relatywizujące (myśl K. Poppera), i pragmatyczne (środowisko amerykańskie). Na pewno wszystkie one zasługują na szersze omówienie i studium, które skądinąd wielokrotnie zostało już podjęte.

Bardzo istotne z punktu widzenia rozumienia współczesnego nastawienia do nauki, wiedzy, godności człowieka, religii będzie znalezienie

owego zasadniczego centrum – „twardego jądra”⁶. Z tego bowiem centrum wyrasta bujny w liczne odrosty i gałęzie krzew pluralizmu postmodernistycznej – konsumpcyjnej, egocentrycznej i jakże pragmatycznej, utylitarnej cywilizacji. Można zdobyć się na wstępną badawczą hipotezę (zanim przerodzi się w teorię), że owym rdzeniem tak, a nie inaczej kształtującej się współczesnej kultury i cywilizacji jest spór o miejsce i rolę człowieka w otaczającej go rzeczywistości. Przy czym problem polega na tym, że sam człowiek nie jest w stanie znaleźć właściwej i obiektywnej perspektywy poznania i ugruntowania swego miejsca w rzeczywistości i wobec niej. Spór ten w ostatnim czasie ludzkości nabral szczególnej ostrości i znaczenia. Jego przejawem będą różne wymiary oraz sposoby deifikacji i apoteozy człowieka. Poniekąd realizują się sny A. Comta zawarte w jego filozofii, a dotyczące powszechnej religii, której przedmiotem będzie doskonała ludzkość jako taka; już nie świat transcendencji, lecz świat radykalnie ubóstwionej immanencji.

Z tego tytułu pragnę zdobyć się na nieco jeszcze wstępną tezę: współczesność cechuje się wyjątkowym immanentnym antropocentryzmem. Polega on na zredukowaniu i ześrodkowaniu do człowieka wszystkich wymiarów życia, poznania i kultury. To człowiek (jako podmiot) staje się zasadniczym ośrodkiem i kreatorem wszystkiego. On staje się ośrodkiem niemal każdej refleksji, jest jej punktem wyjścia i dojścia. W myśl takiego antropocentryzmu wszystko ma służyć człowiekowi i być podejmowane dla niego. Niemniej to sam człowiek ma określać to, co wydaje mu się odpowiednie, użyteczne i potrzebne. Człowiek staje się kreatorem wszelkich wartości, ocen – poniekąd sięga po „owoc poznania dobra i zła”. Godną odnotowania jest tutaj myśl kardynała Wojtyły. W 1968 roku pisał do swego przyjaciela, teologa Henri de Lubaca, o zakrojonym na szeroką skalę filozoficznym projekcie, w który był zaangażowany pośrodku swoich pasterskich zadań: „Moje wolne chwile, których mam bardzo mało, przeznaczam na pracę bliską memu sercu i poświęconą metafizycznemu sensowi i tajemnicy osoby. Wydaje mi się, iż spór toczy się dziś na tym poziomie. Zło naszych czasów polega w pierwszym rzędzie na rodzaju degradacji, w rzeczy samej, na całkowitym zniszczeniu podstawowej niepowtarzalności każdej osoby ludzkiej. Owo zło jest nawet bardziej z porządku metafizycznego niż moralnego. Tej dezintegracji planowanej w różnych momentach przez ateistyczne ideologie musimy przeciwsta-

wić nie tyle czystą polemikę, co rodzaj «rekapitulacji» nienaruszalnej tajemnicy osoby⁷⁷. Słowa ówczesnego Kardynała jakże mocno i głęboko współbrzmiały z całością jego późniejszego już papieskiego nauczania. Czy nie chodzi w nim o uratowanie człowieczeństwa człowieka w jego personalizmie i nastawieniu ku Transcendencji? Czyż Boża Opatrzność nie przygotowała go wcześniej do tego zadania, aby nie tylko był Pasterzem Kościoła, ale także stróżem nowego poranka ludzkości? Oto współczesna kultura (w tym i filozofia) tak jest zajęta człowiekiem, że zapomniała, kim on naprawdę jest!

Powyższą tezę o antropocentryzmie kulturowym należy jednak uzasadnić. W gruncie rzeczy owo antropocentryczne nachylenie w kulturze nie jest czymś zupełnie nowym, przecież już Protagoras z Abdery (ok. 480-410 przed Chrystusem) mówił, że to „człowiek jest miarą wszystkich rzeczy”. Autor ten posiadał jeszcze bardzo indywidualistyczną koncepcję człowieka (nie rozumiał go jako indywidualnej, osobowej i racjonalnej substancji). Dla późniejszych myślicieli, zwłaszcza sofistów, stanie się to podstawą do wydania sądu, że dobre jest to, co wydaje się dobre konkretnemu człowiekowi. Stąd rację ma silniejszy. Prawo naturalne jest prawem jednostki mocniejszej. Grupa społeczna (jako górująca nad jednostką) narzuca jednostkom swoje prawa, broniąc swoich interesów⁸. Należy zaznaczyć, że starożytni, ani też późniejsi myśliciele nie posiadali jeszcze całościowej wizji człowieka. Były to dopiero pierwsze intelektualne zmagania się z tajemnicą świata i człowieka. Niemniej ich inspiracje przetrwają stulecia, a nawet kilka epok kulturowych.

Współcześnie wiele obszarów kultury w dużej mierze wyrasta z dawnych intuicji i świadomych – intelektualnych opcji. Wystarczy choćby wspomnieć o poglądach F. Nietzschego, którego wizje jakże mocno ukształtowały przekonanie o roli i znaczeniu „człowieka mocy”, pozbawionego religijnych zakotwiczeń i motywacji. „Bóg umarł” w sensie kulturowym, zatem musi narodzić się człowiek już wyzwolony od transcendentnych zakotwiczeń i odniesień. Jego koncepcja „woli mocy” zasadniczo wpłynęła – bardziej niż się to powszechnie sądzi – na kształtowanie się współczesnej myśli filozoficznej, humanistycznej, ale i społeczno-politycznej. Może nawet bardziej swą perswazją niż marksizm i nazizm „ogniem i mieczem”. Ten bowiem myśliciel był nie tylko gabinetowym filozofem, ale przez literackość swoich dzieł wywierał

ogromny wpływ na świadomość sobie współczesnych. Swoje apogeum miała ona w narodzeniu się systemów totalitarnych, zwłaszcza hitleryzmu. W oparach tych zbrodniczych systemów i ideologii wciąż żyjemy „zatruci” destruktywną mocą ludzkich poglądów, słów i czynów.

Ważniejsze jest jednak, aby zauważyć bardziej ukryte poziomy destruktywizmu, relatywizującego wszystko autototalitaryzmu, obecnego we współczesnym antropocentryzmie kulturowym i cywilizacyjnym. To jest jakaś szczególna cecha postmoderny, która dotyka i ogarnia wszystkie wymiary kultury i cywilizacji. Na tym tle wszelkie pozytywne religie i ruchy odnowy duchowej, moralnej i religijnej wydają się tylko nieśmiałym wzniesieniem światła latarni nad zamglonym horyzontem rozszalałej ludzkości, adorującej siebie i swoje myśli, niczym bożki i upajające idole. Można zatem mieć wrażenie, że człowiek współczesny sięgnął na granice wszechświata, lecz nie potrafi odczytać prawdy o sobie, o swym duchowym, osobowym wszechświecie. Jakże zatem aktualny jest postulat św. Augustyna: „Boga i duszę poznać pragnę, nic więcej”.

Wiele jest tych wymiarów i postaci antropocentryzmu, tej współczesnej postmodernistycznej kultury i cywilizacji (od filozofii, teologii i religii począwszy, poprzez życie społeczno-polityczne, zjawisko globalizacji, aż po rozwój nauk, w tym i nauk medycznych). Żyjemy w epoce postmodernizmu⁹, który dotyka wszystkich wymiarów kultury, w tym i nauki, i celów, które ona sobie stawia. Postmodernizm dystansuje się wobec przeszłości i dotychczasowej tradycji filozoficznej. Według bpa Waltera Kaspera (obecnego kardynała), „postmodernizm nie jest tylko akademicką dysputą. Jest to walka o kierunek, walka o rząd dusz, spór o przyszłość”¹⁰. Ma on wiele odmian i znaczeń. Bazuje na przekonaniu, że wszystkie wymiary kultury zostały już wyczerpane, zużyte. To zaś prowadzi do relatywizacji prawdy. Nowa, najbardziej współczesna kultura winna być zupełnie przeciwna poprzedniej¹¹.

Kreatywny antropocentryzm (w kulturze postmodernistycznej) uwiadacznia się najmocniej w myśli filozoficznej. Chodzi nie tylko o niektóre nurty egzystencjalizmu, ale także o refleksję nad ludzkim językiem, znakiem kulturowym, symbolem (hermeneutyka i filozofia języka), o filozofie ateistyczne, liberalne, materialistyczne czy inne odmiany idealizmów i ideozofii. Współcześnie filozofia, poza nielicznymi wyjątkami, nie lubi odkrywać obiektywnej prawdy, woli raczej ją tworzyć na użytek

człowieka – i tym twórcą ma być przenikliwy i wszechpotężny ludzki rozum, który staje się niczym platoński „stwarzający demiurg”. Jest on naznaczony pogardą dla prawdy obiektywnej, jak i dla wszelkiej racjonalności i wartości. „Postmodernizm jest nurtem negacji, podejrzania, demaskowania, demitologizowania, podważania, kwestionowania i destrukcji”¹². Postmoderniści zakwestionowali nawet samą zasadę poznania prawdziwościowego. To zaś jest niewybaczalny grzech wobec intelektu, który wewnętrznie jest przyporządkowany do prawdy, którą pragnie poznać i posiadać. Postmoderniści odrzucili obiektywizm w dziedzinie poznania filozoficznego, teologicznego, jak i naukowego. Prawda nawet nie jest potrzebna, jest czymś szkodliwym¹³. Może rodzić postawy fundamentalistyczne i radykalne, ale jeszcze bardziej postawy relatywizujące i laksystyczne. W ocenie rzeczywistości dopuszcza się wielość stanowisk (zasadniczym kryterium bycia dopuszczonym do salonów „mile widzianych poglądów” jest pragmatyzm, tolerancja dla poglądów przeciwnych, doraźne cele – oportunizm i horyzontalizm). Takie nastawienie, rzekomo słuszne, gdyż wolne od dogmatyzmu, prowadzi jednak do fałszywego często pluralizmu w każdej dziedzinie ludzkiego poznania i działania. Implikuje ono i współtworzy teorię wielu prawd.

Ponieważ nie ma obiektywnej, zewnętrznej i transcendentalnej prawdy – ona jest względna, ukryta, subiektywna – to jedynie dana kultura generuje swoją prawdę, która z kolei kształtuje jej własny *ethos*, moralność, aksjologię, wizję rzeczywistości (ale zawsze radykalnie otwartą, zmienną, arbitralną). Szczególne przewartościowania następują w sferze wartości etycznych i epistemicznych – w imię uniknięcia totalitaryzmu aksjologicznego¹⁴. Taka zaś postawa epistemiczna prowadzi do relatywizmu etycznego, kulturowego, naukowego itd. W imię tego trzeba odejść od wszelkich norm i zasad, nic nie może paraliżować prawdziwego postępu i rozwoju¹⁵. Na tym także polega, powszechnie dziś przenikający kulturę i myśl filozoficzną, skrajny subiektywizm. Według niego, człowiek posiada władzę kreatywną wszelkich wartości, na czele z prawdą i dobrem, a nawet kreacją ludzkiej natury. Może to rodzić poczucie potęgi, spełnienia, władzy, absolutnej wolności¹⁶ i panowania nad światem, ale z drugiej strony rodzi frustracje, zagubienie, lęki i poczucie bezsensu oraz nihilizmu¹⁷.

Tak zwana nowa filozofia ma się odtąd zająć studium języka, zna-

kiem, symbolem, analizą znaczeń, tekstem. Jest zatem filozofią języka i hermeneutyką. Dla wielu myślicieli hermeneutyka utożsamiana jest z postmodernizmem. Tajemnica świata, a przede wszystkim człowieka, zamknięta jest w bogactwie symboliki, mitu, znaków – także tych stworzonych przez człowieka. Stąd jawi się coraz bardziej antropologia oparta na określonym rozumieniu znaku i ograniczona ontologią znaku. Wobec tego wartością jest taki człowiek, który odpowiada pewnemu systemowi przyjętych kulturowych znaków i odniesień. Należy tylko odczytać daną rzeczywistość znaku, a wszystko będzie zrozumiane, wyjaśnione i zaakceptowane. Dokona się kulturowa asercja. Nie wszystkie jednak nurty filozofii języka, a zwłaszcza hermeneutyki, zgadzają się na relatywizm postmodernistyczny. Nieco inną myśl do hermeneutyki wniósł zmarły niedawno Hans-Georg Gadamer (1900-2002), uchodzący za twórcę „koła hermeneutycznego”¹⁸. Kluczem dla jego hermeneutyki (rozumienia np. historii) jest zrozumienie siebie, swej kondycji egzystencjalnej. To jest bardziej humanitarny i ontologiczny nurt hermeneutyki. Aby zrozumieć innych, historię, kulturę, trzeba wpieryw zrozumieć siebie¹⁹. Na tym „polega udział we wspólnym sensie” – mawiał Gadamer. Zadaniem hermeneutyki jest odkrywanie wspólnego sensu. „Złanie się horyzontów poszerza i wzbogaca mój horyzont”. Nie chodzi o to, aby lepiej rozumieć autora od niego samego. Dotychczasowe zrozumienie sensu pomoże nam lepiej rozumieć przyszłość. Stąd potrzeba znajomości tradycji, gdyż tylko ona pozwala nam na zrozumienie sensu, tego co powiedziane i co się zdarzyło. Dzieło *Prawda i metoda* mówi o tym, że koło hermeneutyczne nie oznacza relatywizacji prawdy. Język zawsze ma swe odniesienie semantyczne do rzeczywistości, dlatego może być rozumiany – jest nośnikiem sensów: czemuś preczy lub coś afirmuje. Pierwotną formą zrozumienia jest porozumienie. Nie ma metody, która prowadziłaby do monopolu prawdy. „Księga jest zawsze otwarta”. Spotkanie z obcym horyzontem rozszerza nasz własny horyzont i już posiadany sens, poszerzamy horyzont własnego rozumienia²⁰. Takie jednak głosy, jak Gadamera, odwołującego się do tradycji i obiektywnej prawdy, są jednak nieliczne. Przeważa bowiem programowe odrzucanie tradycji intelektualnej, której skutkiem jest – jak pisze abp J. Życiński, cytując Gustawa Herlinga-Grudzińskiego – „cyrk cywilizacji”. Taka bowiem cywilizacja utraciła wiarę w siebie, w swe życiodajne i twórcze źródła, w których zawsze winna tkwić²¹.

Szczególnym przypadkiem kultury postmodernistycznej w obszarze myśli filozoficznej, ale i etycznej jest odmieniany w różnych przypadkach liberalizm²². On szeroko „ściele” się na horyzoncie współczesnej kultury. Istnieje wiele jego form i odmian. Jednym słowem jest on wypaczeniem rozumienia wolności u jej najgłębszych korzeni. Dotyczy on wielu dziedzin kultury i życia społecznego: gospodarki i ekonomii, filozofii, religii, polityki, moralności. U podstaw liberalizmu tkwi jednak indywidualistyczna koncepcja człowieka jako istoty całkowicie wolnej. Ta niepohamowana wolna działalność człowieka ma być źródłem wszelkiego postępu. Liberalizm apoteozuje prawa człowieka, jego wolność jest nieograniczona i nienaruszalna. Liberalizm to „takie zachowanie człowieka, które propaguje tolerancję i pobłażliwość w stosunku do różnych i odmiennych poglądów i postaw”. Książd Pawlak program liberalizmu sprowadza do trzech kluczowych punktów: liberalistycznej koncepcji człowieka, liberalistycznego pojęcia wolności i liberalistycznej etyki.

Liberalistyczna koncepcja człowieka odchodzi od wizji personalistycznej, nie rozumie człowieka jako bytu osobowego, substancjalnego i indywidualnego, złożonego z wymiaru duchowego i materialnego, pozostającego w równorzędnej oraz wewnętrznej relacji do drugich osób. Liberalizm bardzo powierzchownie rozumie byt ludzki, nie zajmuje się strukturą ontyczną człowieka jako bytu osobowego. Liczy się tylko indywidualny człowiek w swych dążeniach i uwarunkowaniach (konsekwencja średniowiecznego nominalizmu Ockhama; liczą się tylko byty indywidualne). Człowiek zredukowany jest do sumy wrażeń, wyborów, przeżyć i odczuć. Nie może zatem być ujmowany jako substancjalna osoba, której akty są tożsame z ośrodkiem osobowego bytu i z niego wynikają.

Konsekwencją takiej wizji „jest emocjonalny subiektywizm, w którym zasadnicze decyzje osoby ludzkiej zredukowane są do poziomu subiektywnych pragnień i dążeń. Wiąże się z tym zmienność, pragmatyzm i utylitaryzm, odejście od niezmiennych i obiektywnych zasad moralnych. To zaś prowadzi do anarchii i zniszczenia wszelkich więzi interpersonalnych. Drugiego człowieka rozumie się przedmiotowo, utylitarne, pragmatycznie, jako przedmiot w osiąganiu swoich własnych subiektywnych celów. Szczególnym przypadkiem liberalizmu jest liberalizm etyczny, który godzi w ład w sferze wartości, w kierowanie się dobrem i prawdą. Liberalizm etyczny wnosi chaos w dziedzinie moral-

no-aksjologicznej, w życie i postępowanie. Generuje on „etykę sytuacyjną” i w niej się wyraża. Skrajny liberalizm etyczny prowadzi do subiektywizmu, relatywizmu moralnego i nieustannego ewolucjonizmu aksjologicznego, który staje się zasadą rozwoju kulturowego. Rodzi się przekonanie, że to człowiek jest twórcą wartości i odpowiadających mu zasad etycznych; czyni tak w imię absolutnego rozumienia swej wolności. Wolność ta jest przy tym oddzielona od odpowiedzialności, od prawdy i dobra²³. Liberalizm opowiada się za indywidualizmem, relatywizmem etycznym; religię interpretuje drogą naturalistyczną; głosi ponadto ideowy indyferentyzm, absolutyzuje wolność indywidualną²⁴. Klasycznym przedstawicielem takiego nurtu był J.P. Sartre, którego nihilizm i poglądy na temat wolności człowieka uderzają swym radykalizmem: człowiek wręcz jest niewolnikiem swej wolności, jest na nią skazany i przez nią zniewolony. On jest jednym z ważnych inspiratorów współczesnego antropocentryzowania w różnych wymiarach ludzkiej myśli i wiedzy. Liberalizm, tak wszechobecny w różnych nurtach kultury, ostatecznie zwraca się przeciw zasadzie samej wolności i tak modnej zasadzie tolerancji. „Tolerancja kończy się tam, gdzie bezgraniczna wolność wykorzystywana jest do niszczenia wolności i do tworzenia nieludzkich ideologii. Zagadnienie wewnętrznej granicy tolerancji musi być poddane dalszej refleksji”²⁵.

Dużym dziejowym błędem było (zwłaszcza w wyniku Oświecenia i rewolucji francuskiej) utożsamienie wolności, ruchów wyzwolenczych, emancypacji z odrzuceniem etyki czy religii oraz tej wizji człowieka, którą ona lansuje i broni. Odrzucenie religii doprowadzi do różnych współczesnych form liberalizmu i laicyzmu, doprowadzi do dechrystianizacji – indywidualnej i społecznej niewoli. Tym w dużej mierze charakteryzuje się współczesna kultura. Taki był i jest skutek racjonalizmu oświeceniowego, który wcielił się w radykalizm i okrucieństwo rewolucji francuskiej oraz idei republikańskich. To ma na myśli kard. Joseph Ratzinger, mówiąc podczas swego berlińskiego przemówienia (28 listopada 2000 roku): „z uwagi na niedoskonałość ludzkiego rozumu systemy racjonalistyczne okazały się kruche i podatne na dyktaturę. Ich dalsza egzystencja możliwa jest tylko dzięki temu, że część starej świadomości moralnej istnieje dalej, (...) dlatego zapewniony jest podstawowy konsens moralny”²⁶.

Dla współczesnych zwolenników liberalizmu wolność to dobro najwyższe. Ona konstytuuje byt ludzki. Jest to wizja, która odchodzi od

całościowego rozumienia bytu ludzkiego jako osoby rozumnej i wolnej. Jest to wizja, która eksponuje wolność za cenę odejścia od wszelkiej obiektywnej prawdy²⁷. Z kolei wolne ludzkie działania zawsze wypływają z czynności poznania intelektualnego, które są pierwotniejsze w stosunku do aktów decyzyjnych. Akty osobowej autodeterminacji to zgodne współdziałanie: rozumu, woli i sfery emocjonalnej. Dla Karola Wojtyły dopiero w tych aktach autodeterminacji człowiek doświadcza samostanowienia, samoposiadania i samopanowania (klasycznym dziełem traktującym o tym zagadnieniu jest *Osoba i czyn*). Wolność zawsze winna współlistnieć z prawdą, z niej wypływa i w harmonii z nią tworzy człowieka. Szeroko tę prawdę omawia i wyjaśnia encyklika *Fides et ratio*: wolność uwolniona od prawdy ontycznej i moralnej jest największym wrogiem samej siebie²⁸. Liberalizm prowadzi do walki i konfrontacji, gdyż w imię czego mam zrezygnować ze swej absolutnej wolności – ze swej samowoli, jeśli nie ma absolutnej instancji prawdy? Tak więc wolność uwolniona od prawdy prowadzi do chaosu, a chaos prowadzi do anarchii, do walki, wojny, dezintegracji, sprzeciwu. A zatem fałszywy humanizm wolności rozumianej jako obojętność prowadzi wpieryw do rozkładu wolności, a następnie do jej całkowitego zaniku.

„Od kilku wieków kultura laicka – pisze Vittorio Possenti – za jedyną instancję godną zaufania uznaje racjonalistycznie pojęty rozum. Na początku rozum przyjął na siebie zadanie ochrony, a nawet (...) oczyszczania wartości oderwanych od chrześcijańskiego podłoża. (...) Później rozum zaczął mieć trudności z obroną zlaicyzowanych wartości: ich laicyzacja oznaczała bowiem początek ich rozkładu. Po wykluczeniu porządku nadprzyrodzonego, który ma swój zwornik w Chrystusie, sam rozum nie jest w stanie stać się zasadą jedności społecznej. Sama historia pokazała, że zasada jedności życia ludzkiego istotnie różni się od zasady fizycznej: człowiek zachowuje równowagę jedynie wówczas, gdy swój środek ciężkości ma poza sobą – w Bogu”²⁹.

Oderwanie od nastawienia ku Transcendencji rodzi różne formy zdegenerowanego humanitaryzmu antropocentrycznego, który gotów jest rozgrzeszyć każdą formę ingerencji w życie ludzkie i w godność człowieka. Rodzi on wówczas „kulturę śmierci”. Kultura śmierci ma swoje głębokie podłoże filozoficzne: w postaci sekularyzacji, ateizacji i coraz większej laicyzacji życia; człowiek ucieka od śmierci w konsumizm, bo nie rozumie sensu

swego życia jego działanie nie wyrasta z prawdziwych wartości głęboko osadzonych w kulturze (jest to nawiązanie do encykliki *Evangelium vitae*, por. p. 11 i 12). Człowiek nie rozumie swego bytu, swej tajemnicy, swej wolności, o której ma bardzo wypaczone pojęcie. Wolność oderwana od kontekstu bytu osobowego staje się niszczyielską samowolą (por. *EV* 18)³⁰. Jedność między prawdą a wolnością będzie osnową i zapowiedzią rodzenia się nowej kultury i wyłaniającej się z niej cywilizacji – cywilizacji personalistycznej, o której jakże proroczo pisał już Jacques Maritain, choćby w swym epokowym dziele *Humanism integral*: „Różne nurty ideologiczne głosiły, że istotnym elementem moralności jest wolność, a nie dobro, co ostatecznie grozi zatarciem granicy między dobrem a złem. Być może nowa cywilizacja będzie w stanie wkroczyć na drogę przymierza między prawdą a wolnością”³¹.

spółczesna postmodernistyczna (liberalna i utylitarna) kultura wyczerpała już pewne ramy i inspiracje ideologiczne. Można powoli proklamować śmierć takiego modelu kultury i cywilizacji, która chełpiła się proklamowaną przez Nietzschego „śmiercią Boga”. Proces ten będzie z pewnością długi i będzie wciąż napotykał na absurd negacji transcendentnych wartości w sercu kultury nowożytnej i współczesnej. Niniejszy pogląd znajduje swoje potwierdzenie w słowach kard. Ratzingera, który wskazuje na wciąż obecny proces dehumanizacji i deteizacji kultury: „zaczynają pękać ramy ideologiczne, bez których Europa nie mogłaby powstać. Jest to proces mający daleko idące konsekwencje, ponieważ odrzucone zostaną sakralne zasady tworzenia historii i egzystencji państwowej: Bóg nie jest już siłą sprawczą, kształtującą historię. (...) Świeckie państwo odrzuca normy polityczne oparte na Bożych ideach. (...) Religia i wiara w Boga mieszczą się w sferze uczuć, a nie rozumu”³². Taka jednak ideologizacja i proklamacja indyferentyzmu religijnego, odejście od religii, zwłaszcza w dziedzinie kultury, życia społecznego, doprowadziła współczesną cywilizację naukowo-techniczną do głębokiego kryzysu³³. A zatem sama natura podpowiada, że jest jeszcze drugie wyjście z tego dziejowego labiryntu współczesnej kultury. Wyjściem tym jest nawrót do myśli teologicznej, która otwiera przed kulturą nową perspektywę i użyźnia ludzką umysłowość nową i głębszą perspektywą poznawczą. Tymczasem teologia przeżywa jeszcze swój swoisty kryzys związany z antropocentryzmem.

Autokreatywny antropocentryzm uwidacznia się w teologicznej myśli moralnej, dogmatycznej, ale i egzegetycznej: w miejsce interpretacji i wyjaśniania Prawdy Objawionej wkracza często pokusa wskazywania na człowieka jako zasadniczą podstawę do refleksji. Pojawia się coraz większa śmiałość w dowolnym i relatywnym wyjaśnianiu tejże Prawdy. Błędne, choć często śmiałe intuicje idealistycznego racjonalizmu wdarły się w teologię pod pozorem uwypuklenia elementu ludzkiego (naturalizm i racjonalizm), uwzględniania rezultatów różnych nauk w refleksji teologicznej (etnologii kulturowej, archeologii, psychologii, nauk społeczno-historycznych). Teologia zaś istnieje zawsze w relacji do żywej religijności osoby ludzkiej i ludzkości. Współczesna religijność człowieka także jest poddana kulturowym zawirowaniom.

W religijności człowieka kształtuje się łatwy i dość prosty relatywizm u jednych, a u drugich pojawiają się postawy radykalne, skrajne, fundamentalistyczne. Skrajne postawy – często zespolone z celami politycznymi – wzmagają obojętność, szowinizm, nienawiść i nietolerancję, ateizm i wrogość wobec religii innych. Niewątpliwie wypaczone przekonania religijne są bardzo ważne w zrozumieniu przyczyn kryzysu współczesnego humanizmu. One w dużej mierze modelują i kształtują tenże kryzys, ale także o kryzysie humanizmu świadczą. Chodzi raczej o fałszywe przekonania albo raczej nadużywanie religii do celów ściśle politycznych. Ponadto szerzą się prześladowania z powodów religijnych (zwłaszcza prześladowanie chrześcijan, których utożsamia się z techniczną i dominującą cywilizacją zachodnią), z powodów politycznych czy rasowych. Miniony XX wiek – ale i pierwszy rok nowego XXI wieku – jest dowodem na to, jak bardzo człowiek kształtuje świat bez Boga (często w imię Boga, ale bez wewnętrznej zgodności z Jego istotą i zbawczą obecnością). Człowiek jest w stanie stworzyć świat bez Boga i dowody tego były i są wciąż bardzo widoczne i głęboko godzące w dobro człowieka i ludzkości jako takiej. Czy 11 września nie jest tego namacalnym dowodem?

Świat bez Boga to świat, w którym człowiek występuje przeciwko drugiemu człowiekowi. Taki świat jest obarczony znamionami „kultury śmierci”. Dlatego też człowiek epoki postmodernistycznej jest człowiekiem smutnym i przygnębionym. Zagubił radość poznawania i twórczości, gdyż oderwał się od zasadniczego osobowego źródła wszelkiego

poznania i twórczości – Boga. Zniekształcenie relacji do Boga wiąże się w dużej mierze z ukształtowanym modelem laickiej i zsekularyzowanej kultury, w której oderwanie od wymiaru transcendencji pociąga za sobą potrzebę coraz większej apoteozy człowieka i tego, co ludzkie, doczesne. Współczesne rozdzielanie porządku *sacrum* od *profanum* ma własne powody i uzasadnienie. Gorzej jest, kiedy pojawia się ideologizacja tej dysharmonii, wzajemna wrogość i zagarnianie autonomii drugiej strony. Dzieje się tak zawsze z poważnym uszczerbkiem dla dobra osoby ludzkiej – jej integralnego i najwyższego dobra. Istotą laickiej kultury jest wprowadzenie głębokiej dysharmonii pomiędzy religijnością człowieka, jako *homo religiosus*, a całym kształtem ludzkiego bytowania i wszelkiej twórczości. Pęknięcie jest zasadnicze i głębokie. Ono poniekąd dosięga istoty człowieka jako osoby otwartej na Boski wymiar, wymazuje z niego to naturalne nastawienie na doświadczenie Transcendencji i Absolutu. I to zafałszowanie ludzkiej natury jest jednym z najbardziej zgubnych wymiarów współczesnej kultury laickiej i całej cywilizacji.

Czyż wszelkie fundamentalizmy religijne, może i skrajne postawy w łonie samego chrześcijaństwa, nihilizm indywidualny i społeczny, zgubienie życiowej orientacji – nie są tylko jedną z form obrony przed tym zakłamywaniem ludzkiej natury i transcendentalnego powołania człowieka, czyż nie są – często desperacką – próbą ucieczki z pułapki laicyzmu, ateizmu, okaleczenia człowieka z wymiaru religijnego. W tym sensie kultura laicka naszych czasów jest niewątpliwie jedną z oznak, ale i przyczyn głębokiego kryzysu humanizmu, kryzysu człowieka i jego depersonalizacji – o czym pisał kardynał Wojtyła. Człowiek i ludzkość traci swoją transcendentną i metafizyczną orientację – nie rozumie już siebie. Reakcją jest skrajny fundamentalizm czy ucieczka w ofiarny filantropizm.

W tym też sensie kryzys teologiczno-moralny i religijny wskazuje na swoiste wypaczenie dzieła stworzenia, które „bez Stworzyciela zanika”³⁴. To jakże doniosłe zagadnienie ma nawet swoje odzwierciedlenie w Katechizmie Kościoła Katolickiego, który nazywa je „swoistym grzechem antychrysta”. Polega on na tym, że człowiek oddaje cześć swoim wytworom, swym myślom i ideom. Mówią o tym, w kontekście ostatniej próby Kościoła, numery 675 i 676 KKK:

675. Przed przyjściem Chrystusa Kościół ma przejść przez końcową próbę, która zachwieje wiarą wielu wierzących. Prześladowanie, które

towarzyszy jego pielgrzymce przez ziemię, odsłoni „tajemnicę bezbożności” pod postacią oszukańczej religii, dającej ludziom pozorne rozwiązanie ich problemów za cenę odstępstwa od prawdy. Największym oszustwem religijnym jest oszustwo Antychrysta, czyli oszustwo pseudomesjanizmu, w którym człowiek uwielbia samego siebie zamiast Boga i Jego Mesjasza, który przyszedł w ciele.

676. To oszustwo Antychrysta ukazuje się w świecie za każdym razem, gdy dąży się do wypełnienia w historii nadziei mesjańskiej, która może zrealizować się wyłącznie poza historią przez sąd eschatologiczny. Kościół odrzucił to zafalszowanie Królestwa, nawet w formie złagodzonej, które pojawiło się pod nazwą millenaryzmu, przede wszystkim zaś w formie politycznej świeckiego mesjanizmu, „wewnętrznie perwersyjnego”.

O tej kulturowej perwersji laicyzmu i życia „jakby Boga nie było” świadczą wielkie przewartościowania w kwestiach etyczno-moralnych (ma miejsce wielkie zagubienie człowieka, który często staje się tylko środkiem do różnych celów – o czym świadczy cała „kultura śmierci”). W homilii na zakończenie nadzwyczajnego konsystorza (24 maja 2001 roku) Jan Paweł II powiedział: „A co dalej powiedzieć o tym, co wyłania się w sferze pytań moralnych? Dzisiaj, jak nigdy przedtem, zwłaszcza w płaszczyźnie wielkich tematów bioetyki i w płaszczyźnie tematów sprawiedliwości społecznej, instytucji rodziny, życia małżeńskiego, ludzkość nękają straszliwe problemy kwestionujące samo jej przeznaczenie”. W otoczce laickiej i liberalnej kultury idea kreacjonizmu aż do autokreacjonizmu nabiera współcześnie szczególnego znaczenia. Bierze się ona stąd, że człowiek uwierzył w swoje nieograniczone możliwości, a z drugiej strony wyrobił sobie przekonanie wyzwolenia się od wszelkich heteronomicznych zależności – zależności do Boga. Ów autokreacjonizm ma wiele znamion i cech. Dotyka on licznych wymiarów ludzkiego życia: począwszy od religii, poprzez nauki humanistyczne, aż po nauki empiryczne. Powszechny jest kryzys wartości i sensu (w wymiarze indywidualnym i społecznym). Rozwinięta, w sensie cywilizacyjnym, naukowym, konsumpcyjnym, część ludzkości (związana z kulturą i cywilizacją europejsko-amerykańską) szczególnie doświadcza owego kreacjonizmu i czynnie go współtworzy oraz promuje. Staje się on swoistą ideologią czy religią. Podczas gdy wytwarzanie dzieł kultury nie jest stwarzaniem ich bez głębszych odniesień i ontycznych zakotwieczeń, bez odniesienia

także do szerszych wartości personalnych (osobotwórczych). Bez tych odniesień człowiek staje się poniekąd platońskim demiurgiem, który stwarza rzeczywistość wedle swej idei. Jest jej współtwórcą. Ma to swoje wielkie odzwierciedlenie w procesach ekonomiczno-gospodarczych i społeczno-politycznych.

Warto więc w kilku słowach narysować perspektywę antropocentryczną w życiu ekonomicznym i społeczno-politycznym. Skrajny liberalizm ekonomiczny wyznacza kryterium, którym jest hedonizm, permisywizm i przyjemność. Słowem ucieczka od śmierci, a raczej nieakceptacja hermeneutyki śmierci. Postnitscheański „człowiek mocy” nie może bowiem ulegać jakiegokolwiek słabości, nie może uginać się nawet pod ciężarem własnej śmierci. Życie społeczne, ekonomiczne, gospodarcze jest w dużej mierze egocentryczne, antypersonalistyczne. To także jeden z ważnych elementów kultury i cywilizacji współczesnej. Życie ekonomiczne i gospodarcze nie zawsze jest kształtowane z uwagi na dobro ludzkiej osoby (nie uwzględnia dostatecznie perspektywy personalistycznej). Człowiek jako osoba transcenduje wszelki doczesny, ustanawiany przez niego porządek.

Osoba ludzka – jak uczy II Sobór Watykański – jest bowiem twórcą, ośrodkiem i celem całego życia społeczno-gospodarczego (por. KDK nr 63). Podstawą personalizmu jest teza, że człowiek jest istotą rozumną i wolną. „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył” (Rdz 1, 27). Ta zasadnicza wypowiedź z Pisma świętego odrzuca każdą materialistyczną, ewolucjonistyczno-biologiczną koncepcję genezy człowieka. Dzięki swej godności człowiek transcenduje całe stworzenie. To jemu zostały przez Boga polecane określone zadania w jego drodze do pełni życia w Bogu³⁵. Niemniej, osobowa koncepcja człowieka nie wynika tylko z faktu Objawienia, ale z samej struktury ontycznej³⁶.

Człowiek jako osoba ma transcendentne pochodzenie i jego egzystencja nie jest i nie może być zacieśniona tylko do ziemskich wartości. Nadrzędne, ostateczne cele życia ludzkiego wyznaczają pewną określoną perspektywę dla personalistycznego kształtowania się całej rzeczywistości ziemskiej, społecznej, a także politycznej³⁷. A zatem koncepcja człowieka już w punkcie wyjścia definiuje i określa rozumienie struktur życia społecznego, politycznego i gospodarczego. Jeśli przykładowo

człowieka rozumie się jako istotę materialną, uwikłaną w doczesność, to tym samym buduje się systemy gospodarcze, społeczne i polityczne, w których człowiek jest tylko narzędziem, trybem wielkiej maszyny, rzeczą. Personalizm winien więc na nowo ogarnąć i inspirować życie ekonomiczne, kulturowe, społeczne i polityczne. To jest zasadniczy fundament cywilizacji miłości³⁸.

W życiu politycznym (wewnątrz i międzynarodowym) fałszywy antropocentryzm uwidacznia się także w źle rozumianej idei demokracji. Dzieje się tak, kiedy człowiek (jako większość parlamentarna) jest kreatorem ocen, wartości, praw – zwłaszcza kiedy są to prawa łamiące odwieczne Prawo Boskie i zakotwiczone w nim prawo naturalne. Ta idea sieje odpowiednie spustoszenie w sferze absolutyzacji wartości tworzonych przez człowieka. Zagadnienie to bardzo szeroko zostało omówione w adhortacji apostołskiej *Christifidels laici*. Wszelkie prawo stanowione, jak i wykonywane władza winna uwzględniać prawdziwe dobro osoby – jej godność i wzrastanie ku pełni rozwoju³⁹. Istnieje wiele aberracji i zafałszowań życia społecznego i politycznego niezgodnych z wolą Boga i uwłaczających ludzkiej godności. Rozwój ludzkości nie może gubić człowieka. Nie może być ślepy aksjologicznie. Człowiek jest podmiotem wszelkich praw. „Wynika stąd absolutna niedopuszczalność jakiegokolwiek dyskryminacji, która niestety nie przestaje dzielić i poniżać rodziny ludzkiej: tak dyskryminacji rasowej i ekonomicznej, jak społecznej i kulturowej, politycznej i gospodarczej” (*CHL* 37). Niestety, współczesny świat – nawet w rozwiniętych demokracjach zachodnich – jest widownią nadużywania reguł demokracji – choćby poprzez wybór przez większość demokratyczną obiektywnego zła – dla własnych utylitarnych celów.

W sferze życia politycznego kreacjonizm antropocentryczny wyraża się także walką z podstawami wolności duchowej, wewnętrznej (ze światem wartości religijnych, moralnych – osobowo-twórczych), a to w tym celu, aby „zniewolona jednostka i grupa społeczna” – mogły łatwiej poddać się wszelkim ideologiom, manipulacjom, czysto arbitralnym i horyzontalnym wizjom rzeczywistości. Jan Paweł II w encyklice *Evangeliium vitae* pisze: „we współczesnej kulturze demokratycznej szeroko rozpowszechnił się pogląd, wedle którego porządek prawny społeczeństwa powinien ograniczać się do utrwalania i przyswajania sobie przeko-

nań większości i w konsekwencji winien być zbudowany wyłącznie na tym, co większość obywateli stosuje i uznaje za moralne. Jeśli następnie uważa się wręcz, iż prawda wspólna i obiektywna jest w rzeczywistości niedostępna, to szacunek dla wolności obywateli – którzy w systemie demokratycznym uchodzą za prawdziwych suwerenów – nakazywałaby w zakresie prawnym uznanie autonomii sumienia jednostki, to znaczy, że ustanawiając te normy, które w każdym przypadku są niezbędne dla współżycia społecznego, należałoby kierować się wyłącznie wolą większości, jakakolwiek by ona nie była. W ten sposób każdy polityk w swojej działalności powinien by wyraźnie oddzielać sferę osobistego sumienia od sfery aktywności publicznej” (EV, 6).

Tymczasem wielkim problemem cywilizacyjnym w sferze ekonomiczno-gospodarczej (ale także i politycznej) jest globalizacja. Zjawisko to ma wiele wymiarów⁴⁰. Oprócz ewidentnego dobra, które ona wnosi, staje się coraz bardziej wielkim wyzwaniem. Zagadnienie to urasta do rangi wielkiego problemu o zasięgu międzynarodowym. Globalizacja kryje w sobie bardzo wiele wątków pozytywnych, ale i wiele zagrożeń. Niejednokrotnie wznieca poczucie alienacji, wzbudza agresję. Często określa się ją jako nowy kolonializm⁴¹. U jej podstaw także tkwi swoisty kracjonizm antro-po-ekonomiczny. W wymiarze ekonomii, wymiany gospodarczej, kulturowej, turystycznej, informatycznej, w życiu politycznym uwidacznia się przerost postaw egoistycznych, indywidualistycznych. Wymiana doświadczeń, osiągnięć naukowych i medycznych, wzajemna pomoc i solidarność między narodami i państwami – to bez wątpienia pozytywna strona globalizacji. Z jednej strony ludzie, religie i kultury stają się sobie bliskie, istnieje łatwość komunikacji i poznania. Z drugiej jednak strony obserwujemy zjawiska negatywne: narasta hegemonia niektórych państw (w polityce) czy ośrodków ekonomicznych, bankowych (ekonomia, gospodarka). „Czas, w którym żyjemy – mówi Jan Paweł II – jest czasem, w którym obfituje słowo nieprawdopodobnie zwielokrotnione przez środki społecznego przekazu mające tak wielki wpływ na opinię publiczną zarówno w dobrym jak i złym znaczeniu”⁴².

Rezultatem źle pojętej i praktykowanej globalizacji jest: wzrost ubóstwa, narastający problem zadłużenia wielu krajów, niesprawiedliwość, światowy militarizm, wzrastające poczucie wyzysku (swoistego neokolonializmu) i inne zagrożenia. Pojawiają się nowe formy ubóstwa: marginalizacja kobiet, seksualne wykorzystywanie dzieci, wzrasta licz-

ba więźniów i migrantów, coraz więcej ludzi opuszczonych, chorych i samotnych⁴³. Wielka machina reklamy, w służbie globalizacji, bardzo często relatywizuje głębię i tożsamość narodów i ich kultur; relatywizuje prawdę⁴⁴. Człowiek staje się towarem i przedmiotem różnych doraźnych celów. „Rodzi to pytanie o wizerunek człowieka, jaki niesie on, a nawet narzuca, jakiej sprzyja kulturze, jakie miejsce wyznacza wierze i życiu wewnętrznemu? Odnosi się wrażenie, że złożona dynamika wywołana przez globalizację w ekonomii i środki społecznego przekazu, stara się stopniowo zredukować człowieka do roli zmiennej rynku, przedmiotu wymiany, czynnika bez znaczenia przy podejmowaniu bardziej znaczących decyzji, (...) człowiekowi grozi, że poczuje się w ten sposób przygnieciony przez pozbawione oblicza mechanizmy o światowych wymiarach i pozbawiony coraz bardziej swej tożsamości i godności osoby” – mówił Papież⁴⁵.

Skutkiem takiej synkretycznej globalnej kultury może być zubożenie rodzimych kultur poszczególnych narodów, zanik ich bogactwa, spłykanie sensu, a uwypuklanie wartości materialnych, konsumpcyjnych „zamkniętych na wymiar nadprzyrodzony”. Problem globalizacji, który osiąga poszczególne wymiary kultury i nauki wiąże się zasadniczo z wizją człowieka; tę wizję poniekąd – wtórnie – kształtuje i modyfikuje. Jest to „wielkie wyzwanie – powie Papież – które na progu nowego tysiąclecia dotyczy samej wizji człowieka, jego przeznaczenia oraz przyszłości ludzkości, wymaga uważnego i pogłębionego rozpoznania intelektualnego i teologicznego antropologiczno-kulturowego paradygmatu, jaki wytwarzają te epokowe przemiany”⁴⁶.

Jednym z wymiarów i przejawów globalizacji – w dużej mierze pozytywnym – jest rozwój nauk. Niemniej także i nauka jest terenem pojawiającego się i nasilającego antropocentrycznego destruktywizmu. Antropocentryzm w naukach, zwłaszcza w naukach empirycznych (zasadzających się w nurcie matematycznego przyrodoznawstwa), ma nieco inne oblicze. Notujemy ogromny rozwój nauk (jest ponad 4 000 dyscyplin naukowych). Obserwujemy także stałe doskonalenie się i dążenie do specjalizacji. Zwycięża pragmatyzm i utylitaryzm, który ma swe źródło w nowożytnym, a zwłaszcza empirycznym i neopozytywistycznym podejściu do nauk. Wytworzył on swoistą mentalność scjentystyczną. Nauka ma stawać się religią ludzkości, nauka rozwiąże wszelkie problemy

i dylematy ludzkości. Kryteria sprawdzalności i weryfikacji wszelkich teorii, w tym i metafizycznych, ustanawia człowiek. One tkwią w empirii i w eksperymencie. Krystalizuje się zatem kulturowo-mentalnościowa teza: jeśli coś jest w zasięgu eksperymentu tym samym jest usankcjonowane. Narasta zatem ciekawość poznawcza – swoista tendencja do nieograniczonych badań i eksperymentów naukowych – bez względu na nienaruszalne dobro człowieka jako człowieka. Taka postawa ma swoje historyczne uzasadnienie⁴⁷.

Na współczesny obraz nauk (w tym i nauk medycznych) znaczny wpływ wywarli Karl Popper, Th.S. Kuhn⁴⁸, I. Lakatos, P.K. Feyerabend. Wśród licznych autorów warto wskazać na krytyczny racjonalizm Poppera. Wskazuje on na cztery paradygmaty rozwoju nauk. Popper odcina się od neopozytywizmu i głosi dedukcjonizm i hipotetyzm. Metodą dochodzenia do wyników w nauce nie jest zbieranie faktów, ale tworzenie śmiałych uogólnień, hipotez. W nauce liczy się pomysł, twórcza fantazja. Z tych ogólnych twierdzeń należy dedukować dalsze twierdzenia o świecie. Popper głosi także falsyfikacjonizm (sprawdzanie polega na znajdowaniu przypadków falsyfikujących, a nie sprawdzających). Jego zaś falibilizm polega na tym, że wszelka wiedza ma charakter chwilowy, prowizoryczny. Twierdzenia prawdziwe to takie, które jeszcze nie zostały obalone przez nowe teorie.

Z kolei historyzm Kuhna i jego teoria rewolucji naukowej ma swoje reperkusje w koncepcji prawdy w nauce. Jest on antyfundamentalistą. Twierdzi, że istnieje wiele typów racjonalności (inna jest bowiem racjonalność fizyki newtonowskiej, a inna einsteinowskiej). W nauce nie ma ostatecznie rozstrzygających czynników i praw dla przyjęcia danych tez. Reguły metodologiczne zmieniają się. Nie jest bowiem tak, że obowiązują one wszędzie i zawsze. Kuhn twierdzi, że nauka rozwija się rewolucyjnie. Rewolucja odrzuca stary paradygmat i funduje nowy. (Przykładowo do takich rewolucji należy obecnie klonowanie). Nowa zaś teoria wyjaśnia całkowicie i inaczej poprzednią teorię. Z kolei I. Lakatos nie przyjmuje granicy między zdaniem obserwacyjnymi i teoretycznymi. Opowiada się za pluralizmem w nauce. Wartościowa jest ta teoria naukowa, która pozwala przewidzieć i odkryć nowe fakty. Pluralizm w nauce pozwala przyjmować kilka teorii, które rywalizują ze sobą. Głosi on „twarde jądro” teorii naukowej, które jest niezmiennie, zaś

otoczka teorii naukowej jest zmienna. Ono stanowi trzon, a w otoczcze dokonują się modyfikacje⁴⁹. Feyerabend głosi pluralizm metod naukowych – prowadzący do pluralizmu prawd.

Wspomniani teoretycy nauki, zwłaszcza Popper, w dużej mierze wpłynęli na amerykański styl uprawiania nauki, który cechuje się szczególną pragmatyką. Żywotne i wpływowe środowisko amerykańskie akcentuje racjonalność nauki i prawdziwość poznania naukowego⁵⁰. Szczególnie bliski jest mu utylitaryzm i praktycyzm: głoszenie praktycznego charakteru racjonalności naukowej. Racjonalność naukowa nie jest tylko teoretyczna, ale posiada cechy, które zbliżają ją do filozofii praktycznej. Ów pragmatyzm to poniekąd najważniejsze osiągnięcie amerykańskiej filozofii nauki⁵¹.

Cechą szczególną współczesnego podejścia do nauk jest zatem ogromny utylitaryzm, praktycyzm i pragmatyzm. Ludzkość daleko odeszła od kontemplacyjnego i mądrościowego charakteru poznania naukowego (tak bliskiego jeszcze epoce średniowiecznej, a nawet nowożytnej). Nauka ma sens, jeżeli dostarcza praktycznych, użytecznych korzyści. Jest dźwignią techniki, nowych technologii. Jest tworzona jakby na zamówienie człowieka. Ma zaspokoić jego potrzeby i marzenia. Czyż nie jest to spełnienie marzeń scjentyistów, którzy uważali, że nauka rozwiąże wszystkie ludzkie problemy, że oddali człowieka od pytań metafizycznych i od tego naturalnego spojrzenia w stronę Transcendencji? To współczesne rozumienie nauki, przecenianie jej roli, ma swoje historyczne i teoretyczne podstawy w głębokiej refleksji filozoficznej i w swoistej mentalności kulturowej, jak to zauważył Jan Paweł II, przemawiając do kardynałów na konsystorzu w 2001 roku: „Jeszcze poważniejsze problemy wynikają z ogólnej zmiany horyzontu kulturowego, opanowanego przez prymat nauk doświadczalnych, kierujących się kryteriami epistemologii naukowej”⁵².

Oto nauka – kierująca się kryterium empiryczno-logicznym – poniekąd rości sobie prawo do kształtowania ontycznego wymiaru osoby ludzkiej, często lansuje nieliczenie się ze strukturą i podstawową aksjologią personalistyczną. Jaki zatem jest człowiek w swej strukturze osobowościowej, jaki przyjmuje system wartości, takie będą jego dezyderaty pod adresem nauki. Wtórnie zaś to nauka buduje wizerunek człowieka⁵³. Tutaj dotykamy istoty kreacjonizmu i antropocentryzmu współczesnej

nauki (co przeniesie się także na teren – tak bliskich człowiekowi – nauk medycznych; na teren eugeniki, bioetyki⁵⁴). Jakie zatem są aspiracje ludzi nauki (kontekst odkrycia naukowego) czy też samych odbiorców nauki – taka w swej istocie będzie nauka i kształtowana przez nią kultura oraz cywilizacja. To jest bardzo poważny problem instrumentalizacji, a nawet ideologizacji nauki. Nie liczy się prawda obiektywna, lecz efekt, skutek, cel, użyteczność. Ważna jest ciągła ewolucja, nieograniczony postęp, kryterium odkrywczości, ale i sławy. Człowiek epoki konsumpcjonizmu, materializmu praktycznego, liberalizmu będzie stawiał bardzo wysoką poprzeczkę wobec wszystkich nauk, byle tylko mógł skutecznie realizować swoje małe czy większe cele, oczywiście utylitarne. Ogromny rozwój techniczny, informatyczny, komunikacyjny (i w wielu innych wymiarach cywilizacyjnych) przyniósł także wiele innych przekształceń i swoistych rewolucji. Z jednej strony służy to dalszemu rozwojowi nauk, z drugiej zaś powoduje coraz większą duchową i humanistyczną alienację człowieka, który czuje się osaczony rezultatami swych odkryć, rozwoju i dokonań. Utwierdza go to w przekonaniu, że jest suwerennym autokreatorem.

Owa kreacjonistyczna opcja współczesnej nauki (zwłaszcza tych, które bezpośrednio dotyczą człowieka) znajduje wyraźne odzwierciedlenie w orędziu Jana Pawła II na Wielki Post 2002 roku. Pisze on: „Darem jest powstanie życia i jego cudowny rozwój. I właśnie dlatego, że to życie jest darem, nie można uważać, iż się je posiada, czy traktować je jak prywatną własność, chociaż możliwości poprawienia jego jakości, jakimi dziś dysponujemy, mogłyby sugerować, że człowiek jest «panem» życia. Rzeczywiście, zdobycze medycyny i biotechnologii niekiedy mogą budzić w człowieku przekonanie, że jest stwórcą samego siebie, i sprawić, że ulegnie pokusie manipulowania «drzewem życia» (Rdz 3,24). Także tutaj trzeba z naciskiem podkreślić, że nie wszystko, co możliwe z punktu widzenia techniki, jest też godziwe moralnie. O ile podziwu godne są wysiłki nauki, by zapewnić jakość życia bardziej odpowiadającą godności człowieka, o tyle nie wolno zapominać, że życie ludzkie jest darem i nie przestaje być wartością, nawet jeśli pełne jest cierpienia i ograniczeń. Życie darmo otrzymane jest darem, który zawsze trzeba przyjmować i kochać, i darmo oddawać na służbę innym”⁵⁵.

Technologiczny rozwój świata generuje zatem bardzo wiele poważnych pytań natury etycznej. Na naszych oczach budzą wielki niepokój

wszelkie podejmowane próby w dziedzinie klonowania ludzi, doświadczenia z embrionami ludzkimi oraz inne zagadnienia związane z bioetyką. Oto coraz bardziej rysuje się potrzeba wielkiej refleksji i debaty: jak z antropocentrycznie nastawionej nauki zrobić użytek dla prawdziwego, a nie tylko efemerycznego i relatywnego dobra człowieka. Postęp naukowo-techniczny stwarza wielkie szanse dla rozwoju ludzkości, ale i poważne zagrożenia prowadząc do kultury śmierci, wówczas kiedy – jak pisze rektor KUL A. Szostek – „czynimy się panami życia i śmierci człowieka”⁵⁶. Wartość życia ludzkiego będzie oceniana nie w kategoriach bytowych, ale czysto utylitarnych.

Nadzieje, ale i mroczne niepokoje wewnętrzne, budzi dziś bardzo szybki rozwój genetyki. Dzieje się to z uwagi na potrzeby medyczo-lecznicze, profilaktyczne, ale także z powodu pewnej ciekawości: aby zrozumieć tajemnicę życia, jego przekazywania i rozwoju. Dlatego tyle nowych prób i manipulacji genami ludzkimi. Poznanie ludzkiego genomu to wyzwanie dla nauk biologicznych i medycznych. Trzeba jednak postawić pytanie: jakie jednak będą konsekwencje poznania ludzkiego genomu? Czy te nauki mogą funkcjonować i wyznaczać nawet bardzo szczytne cele bez wewnętrznego odniesienia do etyki i prawdy o człowieku jako osobie? Wśród konsekwencji rozwoju genetyki jest także widmo broni genetycznej, która może zostać użyta przeciwko pewnym określonym populacjom. Istnieją zatem konsekwencje polityczne wykorzystywania genetyki!⁵⁷. Dyskusja etyczna nad tym zagadnieniem na pewno nie jest łatwa, ale będzie konieczna i nie może ślizgać się po powierzchni reklamowych chwytów. Nie może być towarem kampanii politycznych i elektoralnych. Szczególnie negatywną cenzurę należy wystawić praktykom klonowania ludzi jako czynu isticie zbrodniczego i bardzo poważnego wynaturzenia (antropocentryczny kreacjonizm osiągnął swe apogeum). Jest ono absurdalną i radykalną ingerencją w byt ludzki jako osobowy, który rodzi się w kontekście miłości dwóch osób⁵⁸. Kardynał Ratzinger próby te nazywa nawet „nową formą niewolnictwa”⁵⁹.

Nieustannie należy mieć na uwadze cel nauki, którym jest poznanie prawdy i służba człowiekowi jako osobie. „Człowiek przekracza granice poszczególnych dyscyplin wiedzy – mówi Jan Paweł II – tak aby ukierunkować je ku prawdzie (najwyższej) i ku ostatecznemu spełnieniu swego człowieczeństwa”⁶⁰. Z tego powodu nauki (w tym i całej genetyki,

eugeniki) nie można sprowadzać do celów tylko użytecznych⁶¹. Z uwagi na te wielkie kulturowe i cywilizacyjne zagrożenia konieczny jest dialog chrześcijaństwa ze współczesną cywilizacją naukowo-techniczną. Dialog ten winien pozwolić odsunąć wzajemne uprzedzenia, wskaże na niezbywalność ludzkich praw i godności człowieka, a z drugiej strony odsłoni pozytywne możliwości rozwoju cywilizacyjnego, który – pozostając w służbie człowiekowi – niekoniecznie musi oznaczać degradację ludzkości. „Dialog chrześcijaństwa z kulturą ze swej istoty winien przebiegać w obydwu kierunkach, prowadząc zarówno do ewangelizacji kultury, jak i do inkulturacji Ewangelii w głęboko zróżnicowanych warunkach społecznych”⁶².

Wnioski końcowe

Przyszłość cywilizacji ludzkiej zależy od tego, jak dalece i jak szybko rozwój techniczno-naukowy i kulturowy pociągnie za sobą rozwój człowieczeństwa człowieka, albo raczej jak bardzo wszelka twórczość człowieka i jego dzieła kulturowe (indywidualne i społeczne) uwzględnią pełną prawdę o człowieku – jako osobie będącej „obrazem” Nieskończonej Osoby Boga i do Niej zmierzającej – wyciągając z tego wszystkie konsekwencje.

Należy zatem zabiegać o kształtowanie personalistycznego modelu kultury. To zadanie dla filozofów, teologów i myślicieli – twórców wszystkich dziedzin kultury, ale także dla polityków i przywódców religijnych. To wielkie zadanie i program nie tylko dla chrześcijan. To było i jest podstawowe zadanie apostołskie Jana Pawła II, które wyrosło z jego intuicji filozoficznej, z wiary i głębokiego namysłu nad kondycją kulturowo-cywilizacyjną współczesnego świata⁶³. Należy nam na nowo odkryć źródło i osnowę ludzkiej tożsamości – swe pragnienia, możliwości i ograniczenia.

Przypisy

¹ Konsumpcjonizm rodzi zaś liczne frustracje egzystencjalne. Człowiek nastawiony na branie unika zła, cierpienia, bólu, śmierci. Są one dla niego złymi siłami destruktywnymi i poniżającymi go. Nastawienie na korzystanie z życia i poszukiwanie przyjemności każe człowiekowi zapomnieć o tym, że ten brak nie jest złem bezwzględnym i ostatecznie poniżającym człowieka. Dlatego przede wszystkim należy unikać zła moralnego, tego, co poniża godność człowieka. Ojciec Jacek Salij w książce: *Dylematy naszych czasów* rozpatruje zagadnienie wyborów etycznych w relacji do wyboru dobra czy unikania zła. Píše on: „olbrzymia większość dylematów naszych

czasów nie polega na rozpoznanej subiektywnej konieczności wyboru między jednym a drugim złem moralnym, nie polega na nieumiejętności znalezienia wyjścia trzeciego. Typowy dla ludzi współczesnych dylemat moralny to konieczność wyboru między czynieniem zła a doznaniem zła, między czynieniem zła moralnego a doznaniem zła fizycznego... Otóż niesłusznie takie sytuacje nazywamy dylematem moralnym. Przypatrzmy się pod tym kątem dramatowi Antygony. Nie dylemat moralny stanął przed Antygoną. Antygona znalazła się w sytuacji męczeńskiej, kiedy za jedynie godziwy wybór należy zapłacić wysoką cenę własnego życia. Ona nie mogła postąpić inaczej, gdyż niespełnienie powinności wobec zmarłego brata było dla niej niegodziwością... Tutaj dochodzimy do jednego z najważniejszych źródeł tak rozpowszechnionej dzisiaj fatalistycznej wiary w konieczność czynienia zła. Mianowicie roztrwoniliśmy tradycyjną europejską wiedzę o tym, że zło doznawane (...) kłopoty, cierpienia, a nawet śmierć – nie jest złem bezwzględnym i chociaż powinniśmy ze wszystkich sił mu się przeciwstawiać, nie wolno nam płacić każdej ceny za to, żeby go uniknąć. Nie wolno nam przede wszystkim czynić zła moralnego w celu uniknięcia zła fizycznego”. O. Jacek Salij, *Dylematy naszych czasów*, Poznań 1998, s.117-118.

- ² Abp Józef Życiński, *Wiara chrześcijańska w dialogu z kulturą współczesną według Jana Pawła II*, „Ethos”, nr 41-42, 1998, s.138-139; O potrzebie powrotu do wartości etycznych w kształtowaniu się kultur i cywilizacji mówił także kardynał Joseph Ratzinger. Por. *Europa – jej duchowe podstawy wczoraj, dziś i jutro*, Przemówienie wygłoszone w Berlinie, 28 listopada 2000 roku, w: „Niedziela – dodatek akademicki”, nr 41 (14), seria T, Częstochowa, 14 X 2001, s. IV, tłum. Janusz Wyszzyński.
- ³ Por. J. Życiński, *Misja Kościoła w kontekście współczesnych przemian kulturowych*, w: *Teologia, kultura, współczesność*, Tarnów 1995, s.140-141.
- ⁴ W 1997 roku mówił do parlamentarzystów europejskich: „symptodem tego kryzysu jest przede wszystkim lęk, jaki rodzi się z poczucia skończoności w świecie bez Boga – świecie, w którym ja staję się absolutem, a rzeczywistości ziemskie jedynymi wartościami życia”. Cytat za: S. Karczewski, *Duch prawdy*, w: „Nasz dziennik”, nr 84 (1277), 2002, s. 10.
- ⁵ Używając pojęcia „współczesność”, mam na myśli końcowe dekady XX wieku i pierwsze lata kolejnego stulecia.
- ⁶ Tak mawiał Lacatos, węgierski filozof nauki. Według niego „twarde jądro” teorii naukowej jest niezmienne, zaś otoczka teorii naukowej jest zmienna. Owe jądro nie podlega modyfikacjom, stanowi trzon, a w otoczkę dokonują się modyfikacje.
- ⁷ George Weigel, *Jan Paweł II a kryzys humanizmu*, „Biuletyn KAI”, nr 43, 2001 r., s.17, (wykład odbył się w siedzibie Episkopatu Polski w dniu 13 X 2001r., podczas sesji naukowej „Jan Paweł II – pontyfikat przełomów”; przeł.: Krzysztof Warchoń. Artykuł jest przedrukiem z grudniowego numeru miesięcznika „First Things”. Został zamieszczony w dodatku do „Gościa Niedzielnego – Azymut”, czerwiec 2000).
- ⁸ To będzie także podstawą rozumienia państwa przez Platona, a tym samym posługą rozwojowi nietzscheanizmu i hitleryzmu. Por. J. Bocheński, *Zarys historii filozofii*, Kraków 1993, s. 45-46.
- ⁹ Stał się modny i popularny w połowie lat 60. w środowisku akademickim angielskim. Jacques Derrida uważany jest powszechnie za „papieża” postmodernizmu. Por. A. Szahaj, *Co to jest postmodernizm*, „Ethos” 33-34 (1996), s. 77-78; Po raz pierwszy pojęcie „postmodernistyczny” pojawia się w książce Rudolfa Pannwitza: *Kryzys ducha europejskiego*, 1917 r. Z uwagi na częste nadużywanie tego terminu pojawiły się liczne sprzeczności w rozumieniu go. Por. bp Walter Kasper, *Kościół wobec wyzwań postmodernizmu*, „Przegląd Powszechny”, nr 12, 1998, cz. I, s. 278-279, tłum. Tomasz Grodecki.
- ¹⁰ Bp Walter Kasper, *Kościół wobec wyzwań postmodernizmu*, art. cyt. s. 280.
- ¹¹ Por. H. Kiereś, *Filozofia współczesna*, w: *Źródła tożsamości kultury europejskiej*, Lublin 1994, s. 229; Por. także: R. Legutko, *Postmodernizm*, w: „Życie” 1-2 III 1997.

- ¹² A. Bronk, *Krajobraz postmodernistyczny*, „Ethos” 33-34 (1996), s. 89; Por. także: J. Życiński, *Dyskretny urok postmodernizmu*, w: „Gość Niedzielny” 43 (1995).
- ¹³ Por. A. Bronk, art. cyt., s. 85.
- ¹⁴ Jakże barwnie przedstawił to abp J. Życiński: „Etap ten (...) charakteryzuje się tym, że – kiedy zrealizowaliśmy już większość oczekiwań i postulatów Oświecenia – jesteśmy rozczarowani i smutni. (...) Charakterystyczny dla postmoderny jest styl myślenia, zdaniem jej przedstawicieli, wnosi nowe propozycje kulturowe, etyczne i bardzo specyficzną hierarchię wartości. (...) Moim zdaniem, współczesną kulturę charakteryzuje przede wszystkim jedna ważna cecha: połączenie globalizacji z pluralizmem – co jest dla nas niewątpliwym wyzwaniem – wymaga jednak przyjęcia pewnych wartości uniwersalnych, które będą nas łączyć w człowieczeństwie. Wartości leżących u podstaw humanizmu, bez względu na to, czy mieszkamy w Pekinie, w Limie czy w Warszawie. (...) Takiemu jednak myśleniu zwolennicy postmoderny zarzucają totalitaryzm aksjologiczny. W miejsce wartości funduje on pseudowartości, swoisty kicz humanistyczny. (...) Powstaje świat symboli kojarzonych z biznesem, a nie z wartościami uniwersalnymi”. Por. abp J. Życiński, *Czas na wielką syntezę* (rozmowa), Inf. KAI, 20 lipca 2000 r., s. 18-19.
- ¹⁵ Por. E. Geller, *Postmodernizm, rozum i religia*, Warszawa 1997, s. 37.
- ¹⁶ Jak głosił Sartre, człowiek jest skazany na wolność absolutną. Jest to kontynuacja nietszcheańskiej idei nadczłowieka, ukazanego w mitycznej postaci Zaratustry. Nadczłowiek staje się celem historii. By mógł się zrealizować, Nietzsche ogłasza „śmierć Boga”, rozumianego jako rywala absolutnej wolności człowieka. Por. A. Ganoczy, *Stwórczy człowiek i Bóg Stwórcza*, Warszawa 1982, s. 63 i 67.
- ¹⁷ Kiedy wszystko jest zmienne i kruche, to rodzi niepewność, nihilizm.
- ¹⁸ Jego główne dzieło to *Prawda i metoda* (wydanie polskie, 1993). Stworzył w Heidelbergu Wydział Filozofii, który szybko stał się najważniejszym ośrodkiem filozoficznym w Niemczech. Uczeń Husserla, nie uciekał jednak od klasyki filozofii, od uszanowania prawdy i tradycji; poszedł jednak w ślady hermeneutycznej filozofii młodego Heideggera (nieskupionej tylko na interpretacji tekstów).
- ¹⁹ Nie wyznawał jednak poglądu Schleiermachera – aby zrozumieć, należy wczuć się w daną myśl, utożsamić się z autorem, wniknąć poza powłokę znaków. (...) Im większa tożsamość, tym lepsze zrozumienie. Aby zrozumieć, potrzebny jest historyczny dystans. Nie wystarczy szukać zrozumienia w samym tekście, ważne są osobiste sądy, wiedza (przedrozumienie). Ważny jest sam sposób istnienia człowieka. Potrzeba zatem wpiery zrozumieć siebie, swój los, swoją sytuację, aby następnie lepiej zrozumieć także sytuację drugiego człowieka oraz to, co ma do przekazania.
- ²⁰ Por. Tadeusz Gadacz, *Rozmowa z Gadamerem*, „Tygodnik Powszechny”, nr 12, 2002, s.10.
- ²¹ Por. J. Życiński, *Misja Kościoła w kontekście współczesnych przemian kulturowych*, w: *Teologia, kultura, współczesność*, Tarnów 1995, s. 14.
- ²² Wieloznaczność pojęcia „liberalizm”. Etymologicznie słowo to pochodzi z języka łacińskiego od słowa „liber”, akcentuje ideę wolności człowieka.
- ²³ Por. ks. Zdzisław Pawlak, *Współczesny liberalizm i jego filozoficzne fundamenty*, AK, t. 133, z. 2-3, R 1999, s. 243-257.
- ²⁴ Por. S. Kowalczyk, *Liberalizm i jego filozofia*, Katowice 1995, s. 215-217.
- ²⁵ Kard. Joseph Ratzinger, *Europa – jej duchowe podstawy wczoraj, dziś i jutro*, Przemówienie wygłoszone w Berlinie, 28 listopada 2000 roku, w: „Niedziela – dodatek akademicki”, nr 41 (14), seria T, Częstochowa 14 X 2001, s. IV, tłum. Janusz Wyszyński.
- ²⁶ Kard. Joseph Ratzinger, *Europa – jej duchowe podstawy wczoraj, dziś i jutro*, Przemówienie wygłoszone w Berlinie, 28 listopada 2000 roku, w: „Niedziela – dodatek akademicki”, nr 41 (14), seria T, Częstochowa 14 X 2001, s. III, tłum. Janusz Wyszyński.
- ²⁷ F. Nietzsche interpretuje wolność jako całkowite wyzwolenie człowieka od wszelkich praw etycznych i religijnych. Dla J.P. Sartre’a wolność stanowi o istocie jego bytu.

- ²⁸ „Gdy człowiekowi odbierze się prawdę, wszelkie próby wyzwolenia go stają się całkowicie nierealne, ponieważ prawda i wolność albo istnieją razem, albo też razem marnie giną” (FeR nr 90).
- ²⁹ Vittorio Possenti, *Problem nowej cywilizacji chrześcijańskiej*, „Ethos”, nr 49-50, 2000 r., s. 118-119.
- ³⁰ Por. ks. Ireneusz Mroczkowski, *Zmagania między kulturą życia i kulturą śmierci*, „Roczniki Teologiczne”, Tom XLVI, z. 3, 1999, s. 25-33.
- ³¹ Vittorio Possenti, *Problem nowej cywilizacji*, dz. cyt., s. 116.
- ³² Kard. Joseph Ratzinger, *Europa – jej duchowe podstawy wczoraj, dziś i jutro*, przemówienie wygłoszone w Berlinie, 28 listopada 2000 roku, w: „Niedziela – dodatek akademicki”, nr 41 (14), seria T, Częstochowa 14 X 2001, s. II, tłum. Janusz Wyszyński.
- ³³ Kardynał Ratzinger przywołuje w tym kontekście poglądy Arnolda Toynbeeego. Por. tamże, s. II.
- ³⁴ „Lecz jeśli słowom «autonomia rzeczy doczesnych» nadaje się takie znaczenie, że rzeczy stworzone nie zależą od Boga, a człowiek może ich używać bez odnoszenia ich do idei Boga, to każdy uznający Boga wyczuwa, jak fałszywymi są tego rodzaju zapatrywania. Stworzenie bowiem bez Stworzyciela zanika” *LG* nr 36.
- ³⁵ Por. Theodor Herr, *Wprowadzenie do katolickiej nauki społecznej*, (tłum. Agnieszka Mosurek), Kraków 1999, s. 75-76; „Jeśli określamy człowieka jako osobę, to chcemy przez to powiedzieć, że jest on nierozzerwalnie związany z zasadą wolności i odpowiedzialności. Każdy człowiek posiada nienaruszalną godność, której – bez względu na okoliczności – nie można podporządkować ekonomicznym wymaganiom procesów gospodarczych lub celom społeczno-politycznym, czy jakiegokolwiek doktrynie partyjnej”; tamże, s. 78.
- ³⁶ Jej wykazaniu i poznaniu służy droga filozoficznego, racjonalnego poznania poprzez analizę aktów ludzkich, analizę typowego dla człowieka (jako *homo sapiens*) działania racjonalnego, woli, duchowego, emocjonalnego. W tych aktach, poprzez nie i dzięki nim człowiek – jako osoba – manifestuje swoje osobowe bycie i zakorzenienie w Bogu, ujawnia swoją transcendencję nad tym, co tylko doczesne i materialne.
- ³⁷ W sposób bardzo dobitny temat ten podjął wielki chrześcijański myśliciel Jacques Maritain. Jego myśl jakże jest zbieżna z nauczaniem Kościoła. To do jego także personalizmu – w dużej mierze – nawiązuje także nauczanie papieża Jana Pawła II.
- ³⁸ Cywilizacja miłości jest opowiedzeniem się za niewzruszonymi zasadami etycznymi, religijnymi i głęboko humanistycznymi, które mają ogarniać wszystkich ludzi. Wielki wysiłek kształtowania nowej cywilizacji musi zatem wiązać się z odchodzeniem od relatywizmu etycznego, od egoizmu, od konsumpcjonizmu, od ateizmu. Polega on na ponownym przyjęciu wartości głęboko duchowych, etycznych religijnych – słowem humanistycznych – wyrosłych z afirmacji Boga i Ewangelii. Tylko Bóg jest gwarantem prawdziwego dobra ludzkiego i jego wolności. Jest także uwzględnianiem prawa moralnego wpisanego w sumienie człowieka, a potwierdzonego Objawieniem Bożym. Cywilizację miłości oddaje klasyczny czwórmiar, który opowiada się za: prymatem osoby przed rzeczą, pierwszeństwem etyki przed techniką, postawę: „bardziej być niż mieć”, pierwszeństwem miłosierdzia przed sprawiedliwością. Jego dopełnieniem jest szczególnie dziś wypuklana zasada solidarności. Każde z tych określeń jest głosem prawdy o człowieku i o Bogu, bez którego człowiek i to, co ludzkie, „zamiera”. Jest to także głoszenie prawdy o świecie i życiu ludzkim.
- ³⁹ „Faktyczne uznanie osobowej godności każdej ludzkiej istoty wymaga poszanowania, obrony i popierania jej praw. Chodzi tu o prawa naturalne, uniwersalne i nienaruszalne: żadna jednostka, żadna grupa, władza ani państwo – nikt nie może ich zmienić, a tym bardziej znieść, gdyż prawa te pochodzą od samego Boga” (*CHL* 38).

- ⁴⁰ Zjawisko to dotyczy w dużej mierze eliminacji barier granicznych między państwami, odwołanie od instytucji państwa narodowego. Państwo traci swoją hegemonię w społeczeństwie, zastępowane jest przez różne instytucje, także międzynarodowe. Następuje tworzenie bloków i unii ekonomicznych, wolnej wymiany handlowej. Por. Leszek Jerzy Jasiński, *Pytania czasu globalizacji*, „Przegląd powszechny”, nr 10 (938), 1999, s. 36-42.
- ⁴¹ „Globalizacja nie może być nową formą kolonializmu. Winna ona szanować różnorodność kultur, które w ramach powszechnej harmonii narodów są kluczem do interpretacji życia”. Jan Paweł II, *Wymiar ludzki i etyczny globalizacji*, Spotkanie z uczestnikami sesji, KAI, nr 21, 2001, s. 25.
- ⁴² Homilia Jana Pawła II wygłoszona na zakończenie nadzwyczajnego konsystorza (24 maja 2001 roku).
- ⁴³ Kwestię tę podejmuje dość obszernie *Oreędzie Synodu Biskupów do Ludu Bożego*, Wiadomości KAI, nr 44, 2001 r., s. 23-25.
- ⁴⁴ „Najnowsze problemy wypływają ze zjawiska globalizacji, która jeżeli przynosi korzyść w postaci zbliżenia się narodów i kultur, udostępniając każdemu niezliczone przesłania, nie ułatwia jednak krytycznego rozpoznawania i dojrzałej syntezy, sprzyjając postawie relatywistycznej, która utrudnia przyjęcie Chrystusa jako «drogi, prawdy i życia» (J 14,6) dla każdego człowieka”. Homilia Jana Pawła II wygłoszona na zakończenie nadzwyczajnego konsystorza (24 maja 2001 roku).
- ⁴⁵ *Jan Paweł II o kulturowych i etycznych aspektach globalizacji*, Wypowiedź Papieża podczas sesji naukowej na temat *Kulturalny wymiar globalizacji: wyzwanie dla chrześcijańskiego humanizmu*, przygotowanej przez Papieską Akademię Teologiczną i Akademię św. Tomasza z Akwinu. Sesja ta poprzedziła uroczystość wręczenia nagród Papieskich Akademii w 2001 roku. Humanizm Jana Pawła II głosi pierwszeństwo kultury w życiu społecznym, osoby przed miłością erotyczną i wskazuje na antropologię opartą na wolności. Por. George Weigel, *Jan Paweł II a kryzys humanizmu*, art. cyt., s. 17.
- ⁴⁶ Por. tamże.
- ⁴⁷ Wywodzi się ona ze standartowych koncepcji rozumienia nauki w XX wieku. Spuścizną pozytywizmu i dziewiętnastowiecznego scjentyzmu był neopozytywizm („koło wiedeńskie”, którego założycielami byli M. Schlick, R. Carnap i wielu innych). Znamionuje ją logiczny empiryzm. Postęp polega na tym, że oto wreszcie empiria otrzymała właściwe narzędzie do uprawiania filozofii i teorii nauki. Według nich nauka składa się zatem z warstwy empirycznej i teoretycznej. Fizyka jest doskonałym wzorem i ideałem nauki (to jest fizykalizm neopozytywistów). Wszystkie nauki winny się do niej upodobnić w sposobie uprawiania. Dla nauk humanistycznych nie ma miejsca. Nauki humanistyczne mogą jedynie być pojmowane na wzór nauk przyrodniczych i tak też sprawdzane. Twórcy wykazywali pozorność problemów tradycyjnej filozofii z punktu widzenia pozytywnych rezultatów używanych w badaniach nad nauką.
- ⁴⁸ Warte odnotowania jest dzieło Kuhna *Struktura rewolucji naukowych*. Głosi historyzm (historyczny przegląd nauk ma odpowiedzieć na pytanie, czym jest nauka). Przyjmuje rewolucyjną teorię rozwoju nauk (nauka rozwija się skokami). Naukowcy dokonują nowych odkryć, a niekiedy obalają czy falsyfikują przeszłe teorie. To tylko nowa teoria naukowa niejako zmusza do ustawienia wszystkiego według siebie. Kontekst odkrycia pełni istotną rolę przy uzasadnianiu twierdzeń naukowych językiem (konwencjonalizm instrumentalistyczny). Sposób dojścia do twierdzeń jest także ważny w wykazaniu ich prawdziwości (podobnie głosi Krapiec, Gadamer). Por. Z. Hajduk, *Ogólna metodologia nauk*, Lublin 2001, s. 195-197.
- ⁴⁹ Por. tamże: Z. Hajduk, *Ogólna metodologia nauk*, Lublin 2001, s. 156-157, 197.
- ⁵⁰ Nie hołduje relatywizmowi naukowemu, choć podkreśla, że należy właściwie nauczyć się rozumieć takie terminy, jak: „racjonalność i obiektywność poznania naukowego”. Niektórzy głoszą nawet metafizyczny realizm naukowy. Teoria ta zakłada pewną inteligibilność świata: na

terenie nauki istnieje wewnętrzna racjonalność. Podejmuje ona takie zagadnienia, jak: racjonalizm, relatywizm, obiektywizm poznawczy. Badania nad racjonalizmem nauki podkreślają, że istnieje wiele typów racjonalizmu, które są nawet niesprowadzalne do siebie. Zachodzi mimo wszystko pytanie i dylemat: jak dalece można przyjmować racjonalność wszelkich koncepcji poznawczych, idei itd.?

- ⁵¹ W tym środowisku nastąpiło przewrócenie opozycji: relatywny – obiektywny; obiektywny – subiektywny. Pluralizm i racjonalność nie wiąże się jednak z relatywizmem. Cechuje je także: postawa antykartezjańska (odrzućcie fundamentalizmu Kartezjusza), tendencja antydemarkacyjistyczna (tendencja do przekraczania wszelkich usankcjonowanych podziałów i granic, jakie były ustalone pomiędzy tym, co obiektywne i subiektywne, racjonalne i irracjonalne, realne i nierealne, teorią a praktyką), tendencja antyfundamentalistyczna (nie ma bowiem ostatecznych podstaw i pewników poznania; wiąże się ona z falibilizmem: nie ma żadnych praw koniecznych i raz na zawsze ustalonych), antymetodyzm. Wiąże się z tym postawa antysystemowa (niechęć do konstruowania szerszych teorii filozoficznych), antyobiektywizm i antysubiektywizm: świat jest widziany tylko poprzez pewną teorię. Obiektywne odrzucenie świata nie pociąga za sobą subiektywnego przyjęcia jego istnienia. Antysubiektywizm głosi, że nasze widzenie świata nie jest nieuzasadnione, dowolne, hermeneutyzm: dostrzeżenia różnych momentów analizy językowej i kontekstowej (hermeneutyka), akceptacja rozumu praktycznego, uznanie pozytywnej roli przesądów.
- ⁵² Homilia Jana Pawła II wygłoszona na zakończenie nadzwyczajnego konsystorza (24 maja 2001 roku).
- ⁵³ Obszerną, personalistyczną koncepcję człowieka kard. Karola Wojtyły, jako osoby (nie tylko w aspekcie filozoficznym), ale jako ważny element kształtowanej kultury prezentuje Jan Galarowicz w dziele: *Człowiek jest osobą – podstawy antropologii filozoficznej*, Kęty 2000.
- ⁵⁴ W dziedzinie genetyki James Watson i Francis Crick to naukowcy, którzy rozwiązali zagadkę „podwójnej spirali” DNA. Ich odkrycie stanowi klucz do zrozumienia biotechnologii oraz tego, co prawie na pewno stanowić będzie grupę najpilniejszych zagadnień podlegających publicznej debacie w XXI wieku.
- ⁵⁵ Jan Paweł II, „Darmo otrzymaliście, darmo dawajcie”, Oredzie Ojca Świętego na Wielki Post 2002 r., nr 2.
- ⁵⁶ „Olbrzymi postęp naukowo-techniczny, jaki dokonuje się w ostatnich latach w dziedzinie nauk biologicznych, otwiera przed nami możliwości zarówno czynienia dobra, jak i wielkiego zła. Oto znamy już dość dokładnie mapę ludzkiego genomu i w niemalym zakresie potrafimy go modyfikować. (...) Możliwość dobrego wykorzystania postępu nauk biologicznych jest wiele (...). Smutkiem jednak – i to wielkim – napęlniają liczne niestety przypadki nadużycia potęgi, jaką stanowi wiedza genetyczna, i obrócenia jej przeciwko człowiekowi. Czynimy się panami życia i śmierci człowieka. Sztucznie, metodą tak zwanego zapłodnienia *in vitro*, powołuje się do istnienia nowych ludzi i traktuje tak, jak gdyby to był materiał ludzki, a nie żywe ludzkie istoty, przeznaczone – jak my wszyscy – do życia wiecznego”. W dalszej części listu wyszczególniane są inne symptomy kultury śmierci: klonowanie ludzkich embrionów w celu produkcji „części zamiennych”, legalizacja eutanazji, powszechna praktyka aborcji. „Stopniowo upowszechnia się przekonanie, że życie człowieka nie jest cenne samo przez się, ale że jego wartość zależy jedynie od określonych cech: od stopnia rozwoju sprawności intelektualnych i uczuciowych, od społecznej przydatności, od korzystnego bilansu pomiędzy doznanymi przyjemnościami a cierpieniami”. Ks. prof. dr hab. Andrzej Szostek, *Życie ludzkie jest święte*, z Listu Rektora KUL, Wielkanoc 2001.
- ⁵⁷ Por. Jerzy Nowak, *Szanse i zagrożenia związane z rozwojem genetyki człowieka*, „Ethos”, nr 44, 1998, s. 127-138.
- ⁵⁸ Klonowanie jest czymś całkowicie nieetycznym. Godzi w celowość i zasadność nauki, nie mówiąc już o pogwałceniu zasad religijnych i antropologicznych. Jest bowiem gwałtem zada-

nym ludzkiej naturze. Wszelkie próby klonowania ludzkiego życia są wtargnięciem w obszar kreowania podstaw stwarzania życia (nieprzestrzeganie tego zakazu Bożego było – jak wiemy z Objawienia – przyczyną i osnową grzechu pierworodnego). Klonowanie jest absurdalną ingerencją w indywidualną i osobową naturę bytu ludzkiego, który ma prawo nawet do tego (a może przede wszystkim), aby przyjść na świat w kontekście miłości obłubieńczej rodziców – dawców życia, a jednocześnie, aby być istotą na swój sposób niepowtarzalną, a nie zaś odwzorowaniem czy wierną kopią innej istoty (jej powieleniem). Por. Wojciech Bołoz, *Dyskusje wokół eksperymentu z klonowaniem*, AK, z. 1 (536), t. 131, 1998 r., s. 8-10.

- ⁵⁹ „...w konkretnych dziedzinach tak zwanego postępu medycznego kryją się bardzo realne zagrożenia dla tych wartości. Chodzi tutaj o wszystkie działania związane z manipulacją genetyczną – klonowanie, gromadzenie ploidów do celów badawczych i przeszczepów. (...) W coraz większym stopniu mamy do czynienia z nową formą niewolnictwa”. Kard. Joseph Ratzinger, *Europa – jej duchowe podstawy wczoraj, dziś i jutro*, Przemówienie wygłoszone w Berlinie, 28 listopada 2000 roku, w: „Niedziela – dodatek akademicki”, nr 41 (14), seria T, Częstochowa 14 X 2001, s. IV, tłum. Janusz Wyszynski.
- ⁶⁰ Jan Paweł II, *Spotykamy się w imię miłości do prawdy*, Przemówienie z okazji 600-lecia Wydziału Teologicznego UJ, Kraków 8 VI 1997, ORpol 18 (1997) nr 7, s. 60.
- ⁶¹ Utylitarne podejście do nauki, czemu towarzyszy „zniekształcona antropologia, prowadzi do postaw, w których samego człowieka traktuje się instrumentalnie, widząc w nim przede wszystkim surowiec pozwalający na nowe typy eksperymentów”. Sukces odkrywczy staje się czymś nadrzędnym, często zupełnie deprecjonując i gubiąc człowieka. Por. abp Józef Życiński, *Wiara chrześcijańska w dialogu z kulturą współczesną według Jana Pawła II*, Ethos, nr 41-42, 1998, s. 134-135.
- ⁶² Abp Józef Życiński, por. tamże, s. 138.
- ⁶³ Jan Paweł II wskazał na konieczność kształtowania osobowego modelu kultury, która służy człowiekowi, buduje jego wielkość, uwzględniając wymiar transcendentny. Polityka, życie ekonomiczne nie mogą górować nad człowiekiem. On „zakwestionował zakładaną wyższość polityki i ekonomii w naszym rozumieniu historii i pokazał światu, że kultura stanowi rzeczywisty motor przemian. (...) Odkryjcie na nowo Źródło waszej tożsamości, przyłgnijcie do niej głębiej, a staniecie się wolni w sposób, którego żadna ludzka władza nie będzie wam w stanie odebrać”. Por. George Weigel, *Jan Paweł II a kryzys humanizmu*, art. cyt., s. 17.

Ks. prof. dr hab. Jan Kowalski

ŚWIATOWY DRAMAT KONFLIKTU MIĘDZY KULTURĄ ŻYCIA A KULTURĄ ŚMIERCI

„Przez wieki całe ludzkość i każdy człowiek pochyła się nad tym, co ma najcenniejsze, nad własnym, człowieczym życiem. Nie jest ono jakimś abstraktem, ale swoistą jakością, utożsamiającą się z określoną, realnie istniejącą osobą”¹. Jego moralna wartość utożsamia się zatem z moralną wartością osoby jako substancjalnego podmiotu istnienia i działania². Jest ono zatem tożsame z całą realną podmiotowością człowieka, czyli jego indywidualnym, konkretnym istnieniem. Jako jakość istotowo związana z samą strukturą człowieka ma wartość moralną, będącą nie tylko odbiciem godności osobistej człowieka, ale w niej i w podyktowanych przez nią powinnościach moralnych nieodłącznie uczestniczącą³. Jest ono także podstawowym warunkiem, początkowym etapem i integralną częścią całego i niepodzielnego procesu ludzkiej egzystencji.

Skoro tak się rzecz ma, o życiu ludzkim mogą orzekać i orzekają różne nauki, poczynając od biologicznych i medycznych. Są one do tego kompetentne i uprawnione, ale we właściwych sobie kręgach przedmiotowych. Nie są one jednak zdolne ostatecznie zdefiniować zjawiska ludzkiego życia, czyli określić, czym ono jest w najgłębszych swoich pokładach, a nade wszystko, czym jest jego wartość i jaki nakaz moralny ono niezbywalnie zakłada. Stąd odpowiedzi na pytanie o jego wartość i ostateczny sens trzeba szukać we właściwej filozofii oraz w kręgu nauk biblijnych i teologicznych. Gdy się te nauki pominie, tzw. właściwą antropologię filozoficzną oraz biblijną i teologiczną, prowadzi to do zafałszowania prawdy o człowieku ze wszystkimi jego konsekwencjami. Natomiast całościowe rozumienie osoby ludzkiej stoi u podstaw imperatywu moralnego, nakazującego odnosić się z największym szacunkiem do jej życia⁴. Jan Paweł II, odwołując się do wrażliwości moralnej, która dostępna jest wszystkim, zarówno wierzącym, jak i niewierzącym, pod-

kreśla, że „mimo (...) trudności i niepewności każdy człowiek szczerze otwarty na prawdę i dobro może dzięki światłu rozumu i pod wpływem tajemniczego działania łaski rozpoznać w prawie naturalnym wypisanym w sercu (Rz 2,14-15) świętość życia od początku aż do kresu”, oraz wyraża przekonanie, „że każda ludzka istota ma prawo oczekiwać absolutnego poszanowania tego swego podstawowego dobra”⁵. Według Papieża, ofiarowana człowiekowi już w Starym Testamencie *Ewangelia życia* (...) rozbrzmiewa w każdym sumieniu «od początku», tzn. od chwili stworzenia (...). Mimo negatywnych wpływów grzechu może być poznana w swej istotnej treści również przez ludzki rozum”⁶.

Na płaszczyźnie teologicznej, na której m.in. Jan Paweł II rozpatruje życie ludzkie, jest ono darem od Boga; jest darem Boga ofiarowanym człowiekowi. „Inne i odrębne od życia wszelkich innych stworzeń żyjących”⁷. Człowiek jest bowiem stworzony na obraz Boga i na Jego podobieństwo (Rdz 1,27). Zatem jego rozum, jak i Boże Objawienie proklamują mu niezbywalne i nienaruszalne prawo do niego, a zarazem zobowiązania z niego wynikające dla niego, dla człowieka samego, jako nosiciela życia i dla innych, pojedynczych osób i społeczności. Tym bardziej że życie jest drogą, poprzez którą i na której ma on osiągnąć swój cel, a mianowicie życie wieczne, będące zjednoczeniem z jego Stwórcą.

Niestety, niemal w momencie gdy Bóg zapoczątkował cywilizację życia, gdy „tchnął w nozdrza człowieka tchnienie życia, wskutek czego stał się on duszą żyjącą” (por. Rdz 2,7), zrodził się także dramat cywilizacji śmierci, gdy „Kain rzucił się na swego brata, Abła, i zabił go” (Rdz 4,8). A właściwie to już w momencie gdy Ewa uległa namowom szatana, starodawnego węża (Rdz 3,4-6). Już wtedy Adam usłyszał te znamienne słowa: „w pocie oblicza twego będziesz musiał zdobywać pożywienie, póki nie wrócisz do ziemi, z której zostałeś wzięty; bo prochem jesteś i w proch się obrócisz!” (Rdz 3,19). Redaktorzy przypisów do tłumaczenia Księgi Rodzaju przez Cz. Jakubca Biblii Tysiąclecia zaopatrują ten wiersz komentarzem, z którego wynika, że „człowiek z natury był śmiertelny. Stał się nieśmiertelnym tylko dzięki umieszczeniu go w raju, gdzie rosło „drzewo życia”. Po zabójstwie zaś Abła Stwórca nie przestał proklamowania kultury życia. „Ktokolwiek by zabił Kaina, siedmiokrotnej pomsty doświadczy. Dał też Jahwe znamię Kainowi,

aby go nie zabił nikt, kto go spotka” (Rdz 4,15). Karty Pisma świętego, zwłaszcza Starego Testamentu, zawierają liczne opisy przemocy wobec ludzkiego życia, jakiej poddawani byli lub dopuszczali się Izraelici⁸.

Cywilizacja śmierci, jak na to wskazują źródła, panuje wszechwładnie w najstarszych społeczeństwach i to w postaci wprost zatruwającej. Rozpowszechnioną praktyką społeczną w starożytności pogańskiej było zabijanie noworodków. Spartańczycy ustanawiali nawet specjalne urzędy, które oceniały przydatność niemowląt do dalszego życia. Wśród społeczeństw pierwotnych szeroko rozpowszechniony był kanibalizm⁹.

Z drugiej jednak strony przysięga Hipokratesa odrzucała przynajmniej niektóre formy aborcji, co jest rzeczą znamioną (V wiek przed Chrystusem)¹⁰. Arystoteles, występując w zasadzie w obronie życia, dopuszczał jednak aborcję, a to z obawy przed przeludnieniem¹¹. Natomiast Platon stwierdzał fakt, że Grecy nie rodzą zbyt wiele dzieci z obawy przed wojną i ubóstwem¹². To uznanie, raczej dyskretne, racji społecznych, które mogą usprawiedliwić ograniczenie potomstwa, nie daje jednak przekonania, że Platon formalnie przyjmował aborcję, podobnie jak i zapobieganie ciąży, ale wskazuje raczej, że przyjmował racje państwa.

Chrześcijaństwo od samego początku swego zaistnienia spotkało się ze zjawiskiem spędzania płodu, stawiając je na tej samej płaszczyźnie co morderstwo¹³; podobnie jak dzieciobójstwo i ojcobójstwo. Właściwie rzecz biorąc, chodzi raczej o antykoncepcję i o aborcję. Sorans, lekarz praktykujący w Rzymie między 93 a 138 rokiem po Chrystusie, ale dający historię postaw prawnych i medycznych tak przedchrześcijańskiej, jak i prawie pierwszego półtorawieczu chrześcijańskiego, w dziele *Ginekologia* stawiał pytanie o możliwość używania środków aborcyjnych i antykoncepcyjnych. Wymieniał przy tym ich długą listę (w każdym razie krótszą niż Dioskorid, który żył kilkadziesiąt lat wcześniej). Zaświadcza on, że środki te były używane przez Arabów, a poprzez nich praktyki te przeniosły się na Europę Morza Śródziemnego¹⁴. Herodot natomiast ujawnia, że Pisistratus, tyran ateński z IV wieku przed Chrystusem, posługiwał się środkami poronno-antykoncepcyjnymi¹⁵; podobnie też Lukrecjusz¹⁶.

J. T. Noonan wyraża przekonanie, że na podstawie wydawanych przez władzę państwową przepisów prawnych lekarze prawdopodobnie czuli się wolnymi w przepisywaniu środków antykoncepcyjnych, jeśli diagnostyka medyczna wskazywała przeciwwskazania do zajście

w ciąży¹⁷. Natomiast reakcja chrześcijaństwa od samego początku była negatywna. Teoretycznie rozróżniało ono środki antykoncepcyjne od aborcyjnych, choć praktycznie trudno było dokonać osądu między skutkami aborcyjnymi a antykoncepcyjnymi, m.in. niektórych, specjalnie przyrządzanych płynów. W każdym razie przeciwstawiało się jednym i drugim praktykom. A musiały one być szeroko rozpowszechnione, także wśród chrześcijan, skoro tak często problem ten podejmowali Ojcowie i pisarze kościelni, od autora *Didache* poczynając, poprzez Klemensa Aleksandryjskiego (koniec II wieku po Chrystusie – Stromata), św. Justyna (Apologetyk), św. Ireneusza¹⁸, Laktancjusza¹⁹, św. Ambrożego, św. Hieronima, a kończąc na św. Bazylim²⁰. Święty Ambroży podaje motywy, dla jakich dopuszczane były one w jego epoce (wiek IV po Chrystusie). Ubodzy porzucają swoje dzieci. Natomiast kobiety bogate „pozbywają się własnego płodu ze swego łona, przez rozmaite mikstury, niszcząc nadzieję swej macicy w swych wnętrzościach”²¹. Przez mikstury św. Ambroży rozumiał z pewnością środki aborcyjne, włączając w nie prawdopodobnie także środki antykoncepcyjne. Wielu Ojców i pisarzy kościelnych nazywało aborcję *homicidium* lub *paricidium*.

Nagminna, zwłaszcza wśród klas wyższych, tzn. bogatych, praktyka aborcyjna środkami wyliczanymi przez świat medyczny była wynikiem zupełnej obojętności władz cesarskich. Seneka pisał o powodzi rodzących się dzieci nienormalnych i słabych jako o zjawisku powszechnym w Rzymie i w związku z tym uważał aborcję i antykoncepcję za rzecz normalną²². Natomiast Swetoniusz wspomina, że rodzice masowo opuszczali dzieci²³. Prawo cesarskie, dotyczące przerywania ciąży, było bardzo liberalne, nieprzewidujące żadnych sankcji, gdy na nią wyrażał zgodę ojciec, pod warunkiem, że kobieta nie będzie zraniona i nie użyje trucizny. Prawo to obowiązywało nawet po edykcji Konstantyna z 313 roku. Natomiast dopiero w 374 roku Kodeks Teodozjana uznał zabicie dziecka przez własnego ojca za zabójstwo. Przedtem tzw. *patria potestas* (władza ojcowska) dawała ojcu władzę absolutną nad dziećmi, aż do pozbawienia ich życia. Nie istniała żadna kara za porzucenie dzieci. Dzieciobójstwo, porzucenie dziecka, aborcja były dozwolone. Nic też dziwnego, że reakcja moralistów chrześcijańskich była gwałtowna²⁴.

Co więcej, chrześcijaństwo inspirowane od samego początku zaleceniami Chrystusa z „Kazania na Górze”: „nie stawiajcie oporu złemu, lecz

jeśli cię ktoś uderzy w prawy policzek, nadstaw mu i drugi. (...) Miłujcie nieprzyjaciół waszych” (Mt 5,39.44) sprzeciwiało się wszelkiej przemocy. Panowało przekonanie, że Pan Jezus nie sprzeciwiał się władzy, która go skazała na śmierć, bo jak to zaznacza św. Paweł, pochodzi ona z góry, od Boga, a kto sprzeciwia się jej, sprzeciwia się porządkowi Bożemu (św. Justyn, Tertulian, św. Ireneusz, Orygenes)²⁵. Nic dziwnego, że poganie atakowali chrześcijan za uchylanie się od służby wojskowej. Gdyby tak wszyscy robili, jak chrześcijanie, Barbarzy zawładnęliby Rzymem²⁶. Orygenes bronił chrześcijan, był za tym, żeby nie służyli w wojsku. Chrześcijanie bowiem wykonują swą służbę wojskową jako kapłani i słudzy Pana, bo zachowując czystą ich prawą rękę, walczą poprzez modlitwę i wspomagają cezara. Nie chcą jednak rozlewać krwi²⁷.

Po edykcie mediolańskim sytuacja się zmieniła i to tak dalece, że w 416 roku Teodozjusz II zadekretował, iż tylko chrześcijanie mogą służyć w armii. To oni byli odtąd odpowiedzialni za obronę Imperium²⁸. Dokonało się przejście od etyki przekonania do etyki odpowiedzialności. Radykalizm ewangeliczny przeciwstawiający się przemocy stał się powołaniem wyjątkowym. Chrześcijański „laikat” zmuszany był do służby wojskowej dla obrony Cesarstwa. Natomiast na duchowieństwie spoczął obowiązek dawania „świadczenia cierpliwości, jak to postanowił Kodeks Teodozjusza, przez powstrzymanie się od zaciągania się pod broń”²⁹.

Nie można zapomnieć, że to starożytność chrześcijańska wypracowała pojęcie czterech grzechów wołających o pomstę do nieba. Wśród nich trzy dotyczą życia, a mianowicie bratobójstwo, wielka krzywda wyrządzona najbardziej niezdolnym do obrony, zwłaszcza sierotom, wdowom i ubogim, a także odmowa należytnej zapłaty za pracę. Dwa ostatnie dotyczą także życia. Żeby żyć, trzeba mieć co jeść. Stąd Ojcowie i pisarze kościelni podkreślali szczególną szkodliwość tych grzechów i zastanawiali się nad kwestią ich odpuszczania³⁰. Mimo surowych kar kościelnych nakładanych na tych, którzy na różny sposób w średniowieczu naruszali prawo do życia, jak wskazują *Libri paenitentiales*, było ono powszechnie naruszane. Między innymi „angielskie akta sądowe pokazują, że większość zabójców stanowili zwykli obywatele, których zdenerwowała, dla przykładu, nierzetelność rzemieślnika, złośliwość sąsiada czy nieposłuszeństwo współmałżonka”³¹. Nie brakowało nawet monarchów, którzy targnęli się na życie swoich bliskich (Bolesław,

król czeski, odebrał życie swemu bratu św. Waławowi) albo podnieśli rękę na pomazańców (jak Bolesław Śmiały na biskupa krakowskiego, św. Stanisława ze Szczepanowa). Inni zginęli z rozkazu monarchów (choćby św. Jan Nepomucen, utopiony w Wełtawie z rozkazu króla czeskiego Waławu IV, albo wikary katedralny Marcin Baryczka, utopiony w Wiśle, a którego biskup Bodzanta miał wysłać do króla Kazimierza Wielkiego z upomnieniem za rozpustne życie i krzywdy czynione poddanym w okolicach Sandomierza.

Z całą pewnością dziwne się wydają przynajmniej niektóre wyprawy krzyżowe dla odzyskania Ziemi Świętej z rąk innowierców. M.D. Knowles i D. Obolensky piszą, że prawdziwe źródła i motywy nie są do końca znane³², a kosztowały dziesiątki, a może setki tysięcy istnień ludzkich, zwłaszcza ta ludowa oraz ta dziecięca. Podobnie rzecz się ma z inkwizycją, zainicjowaną, jeżeli tak można określić, przez króla francuskiego Ludwika VIII w 1226 roku, a potwierdzoną przez Grzegorza IX, który włączył do prawa kanonicznego procedury inkwizycyjne, ze wszystkimi szczegółami stosowania kar. I pomyśleć, że trwała ona tyle wieków. Może nie pociągnęła ona tyle ofiar, jak to często się pisze, ale z pewnością stanowi ona „zgrzyt” w nauce Kościoła o świętości i nienaruszalności życia, choćby się nawet dopisało ją w XIII-wieczny i w późniejszy kontekst sytuacyjny.

Podobnie było z podbojem Ameryki Południowej w imię krzyża. Dopiero trzeba było „drugiego nawrócenia” dominikanina Bartolome de Las Casas, by „ewangelizujący” przypomnieli sobie o tym, co jeszcze na Soborze w Konstancji głosili Polacy, a mianowicie Stanisław ze Skalbmierza i Mikołaj Tryba, o równych prawach wszystkich i o zakazie nawracania mieczem. Indianie też są ludźmi, też mają duszę nieśmiertelną, przypomniał wreszcie Bartolome, hiszpański mnich, biskup diecezji Chiapas. Szkoda, że nie od początku³³.

Kościół średniowiecza i epoki nowożytnej niósł ogromną posługę życiu. Można wspomnieć o prowadzonych szpitalach, ochronkach, przytułkach dla bezdomnych oraz zakonach zakładanych właśnie dla niej (protokoły każdej wizytacji kanonicznej tego okresu na pierwszym miejscu wspominają o szpitalu w parafii, innymi słowy o przytułku dla biednych i bezdomnych). Kaznodzieje poświęcali wiele miejsca zachęce do pomocy ubogim. Nauczanie kościelne potępiało aborcję, pojedynki,

bójki i przemoc. Z drugiej strony nie można nie wspomnieć rozdarcia między cywilizacją śmierci a życia, ogromnych nierówności, rzadko wytykanych, między szlachtą, magnaterią i chłopstwem, ogromnych latyfundi kościelnych, a w nich niewolniczą prawie pracą służby (w dobrach biskupich, kanoników, zakonników), pańszczyzny (w Polsce pod zaborem rosyjskim aż do początków ubiegłego wieku), także na rzecz Kościoła. Warto wspomnieć dzielenie w klasztorach żeńskich zakonnice na chórowe, bo szlachetnie urodzone, z posagiem, i nisko urodzone (to tak niedawno zanikło). Owszem, to też wpisać trzeba w kontekst społeczno-polityczny historii, ale czy wszystko?

Jan Paweł II, rozpościerając przed chrześcijaństwem, a szczególnie przed katolikami, panoramę przygotowań i treści jubileuszu zamykającego drugie tysiąclecie od wcielenia Słowa Bożego, domagał się od synów Kościoła „oczyszczenia się przez pokutę z błędów, niewierności, niekonsekwencji i zaniedbań”³⁴. Wprawdzie w kontekście następczym wymieniał jedynie grzechy, które zaszkodziły jedności chrześcijaństwa³⁵, ale sformułowanie: „wśród grzechów domagających się szczególnego wysiłku pokuty i nawrócenia” każe domyślać się, że nie pomijał także tych przeciw życiu we wszystkich ich formach.

To wszystko jednak było prawie że niczym w porównaniu do tego, co stało się podczas drugiej wojny światowej, kiedy to miliony ludzi straciły życie, i to nie w wyniku walk, ale poprzez masowe eksterminacje (m.in. w obozach koncentracyjnych) i użycie broni masowego rażenia. Bomba atomowa zrzucona na Hiroszimę i Nagasaki odebrała życie około 400.000 istnień ludzkich, a prawie tyle samo cierpi na chorobę popromienną. A co powiedzieć o sowieckich łagrach i gułagach egzystujących od 1917 do 1990 roku. O torturach, zamachach, terroryzmie też zapomnieć nie można. Stąd po zakończeniu drugiej wojny światowej powołana do życia Organizacja Narodów Zjednoczonych wydała w 1948 roku Powszechną Deklarację Praw Człowieka z solennym stwierdzeniem, że każdy człowiek ma prawo do życia, wolności i bezpieczeństwa swej osoby (art. 3).

Niestety, ani Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, ani deklaracje i apele międzynarodowych autorytetów nie odniosły i nie odnoszą pożądanego skutku. Obok przemocy i wojny pojawiły się i pojawiają się nowe formy, przybierające dotąd nieznaną i niepokojącą rozmiar³⁶.

Wymienia je II Sobór Watykański, a mianowicie „wszelkiego rodzaju zabójstwa, ludobójstwa, spędzanie płodu, eutanazję i dobrowolne samobójstwo, wszystko cokolwiek narusza całość osoby ludzkiej, jak okaleczenia, tortury zadawane ciału i duszy, próby wywierania przymusu psychicznego, wszystko, co ubliża godności ludzkiej, jak nieludzkie warunki życia, arbitralne aresztowania, deportacje, niewolnictwo, prostytutkę, handel kobietami i młodzieżą, a także nieludzkie warunki pracy, w których traktuje się pracowników jak zwykle narzędzia zysku, a nie wolne, odpowiedzialne osoby. Wszystkie te i tym podobne sprawy i praktyki są czymś haniebnym. Zakażają cywilizację ludzką, bardziej hańbią tych, którzy się ich dopuszczają, niż tych, którzy doznają krzywdy, i są jak najbardziej sprzeczne ze czcią należną Stwórcy” (KDK 27).

Jan Paweł II dodaje dalsze niepokojące zjawiska, których zasięg staje się coraz szerszy. Chodzi mu o „nowe perspektywy otwarte przez posługę nauki i techniki” (KDK 4). Dają one początek „nowym formom zamachów na godność ludzkiej istoty” (tamże). One też kształtują i utrwalają nową sytuację kulturową, w której przestępstwa przeciw życiu zyskuje aspekt dotąd nieznanym i jeszcze bardziej niegodziwym (KDK 4)³⁷.

Te wszystkie dramatyczne zjawiska są zamachem na życie, wynaturzeniem wolności, przysiężeniem ogarniającym także instytucje międzynarodowe, wyrachowaniem i tyranią, deptaniem fundamentalnego prawa do życia wielkiej rzeszy słabych i bezbronnych. Rodzą one mentalność naganną i haniebną, które doprowadziły ludzkość do leżącego w samym sercu ostrego i dramatycznego konfliktu między śmiercią i życiem, między cywilizacją śmierci i cywilizacją życia. Nie tylko śmierci, ale i życia. Nie można bowiem zapominać o wysiłkach wielu budujących cywilizację życia, albo co najmniej jej sprzyjających.

Coraz częściej pierwszy świat spotyka się z bezpłodnością (około 30% kobiet i mężczyzn cierpi na niepłodność). Postępy naukowe poczynione w embriologii i w biotechnologii pozwalają na zastosowanie w szerokim zakresie technik prokreacyjnych. Do najważniejszych zaliczyć trzeba sztuczną inseminację homologiczną (AIH), sztuczną inseminację heterologiczną (AID), zapłodnienie *in vitro* (FIVET), zapłodnienie w łonie dawczyni komórki jajowej lub zapłodnienie *in vitro*, a następnie przeniesienie embrionu po kilku dniach do łona kobiety (SM), medycznie wspomagane zapłodnienie wewnątrzustrojowe (GIPT), zapłodnienie *in*

vitro i przeniesienie zygoty do jajowodu matki (ZIFT)³⁸. Lekarze podkreślają, że stosowanie technik antropoietycznych jest skuteczną formą leczenia ludzkiej bezpłodności (często jest ona zawiniona). Tymczasem etyka katolicka podkreśla, że godność przekazywania życia wymaga zawsze zachowania trzech fundamentalnych warunków, a mianowicie: 1. Zachowania integralności aktu małżeńskiego, czyli zachowania wewnętrznego powiązania w akcie prokreacyjnym wymiaru jednocząco-osobowego, wymiaru duchowego ojcostwa i macierzyństwa z wymiarem prokreacyjno-cielesnym; 2. Zachowania naturalnego związku rodziców z poczętym dzieckiem; 3. Poszanowania osobowej godności życia poczętego. Stąd uważa ona techniki prokreacyjne za nie do przyjęcia. Co więcej, właśnie tu jawi się ów dramat między cywilizacją śmierci a cywilizacją życia, zwłaszcza w niektórych technikach prokreacyjnych, gdzie chodzi o eliminację embrionów tzw. nadliczbowych.

Coraz bardziej rozpowszechnia się diagnostyka prenatalna, która może udzielić informacji co do stanu zdrowotnego poczętego dziecka. Trzeba ją przyjąć z uznaniem, jeśli umożliwia ona podjęcie odpowiednio wcześniej ważnych kroków terapeutycznych, medycznych i chirurgicznych³⁹, i wpisać w cywilizację życia. Natomiast gdy prowadzi ona do aborcji selektywnej, trzeba ją wpisać w cywilizację śmierci.

Trzeba z uznaniem odnieść się do wysiłku służby medycznej potrzebnego do utrzymania przy życiu wielu istnień ludzkich, od momentu poczęcia (próby utrzymania życia ludzkiego w łonie matki, przyspieszanie porodu, stosowanie inkubatorów) aż do śmierci (nawet życia fizycznie i psychicznie poszkodowanego). Czy można pominąć problem transplantacji (serce, nerki, płuca)? Niestety, dramatem cywilizacji śmierci nazwać trzeba wszelki wysiłek, zmierzający za pomocą bardzo wyszukanych środków do przeszkodzenia poczęciu się człowieka (antykoncepcja), aborcję ostatnio propagowaną i prawnie sankcjonowaną. To, co jest chyba najbardziej bolesne, a co świadczy o utrwalaniu się cywilizacji śmierci, to usprawiedliwianie przez znaczną część opinii publicznej przestępstw przeciw życiu w imię prawa do indywidualnej wolności z jednoczesnym domaganiem się aprobaty państwa dla tego rodzaju działań⁴⁰. Uznanie legalności niektórych praktyk wymierzonych w życie ludzkie przez ustawodawstwo (aborcja, badania genetyczne, ostatnio eutanazja) jest nie tylko wyrazem istniejącego kryzysu moralnego, ale

jednocześnie pogłębia go. Przez to przyczynia się do zniekształcenia sumienia ludzkiego i społecznej aprobaty dla tego rodzaju postępowania. Kryzys ten pogłębia również fakt, że medycyna bywa coraz częściej wykorzystana do działań wymierzonych przeciwko człowiekowi i jego życiu⁴¹. Wiąże się to z uznawaniem życia za wartościowe jedynie w takiej mierze, w jakiej jest ono źródłem przyjemności i dobrobytu. Stąd m.in. cierpienie uznaje się za bezsensowne. Towarzyszy temu jednocześnie fałszywe rozumienie jakości życia w kategoriach „produkcyjności”, które prowadzi do oceniania wartości życia ludzi starszych i schorowanych w duchu „mentalności, wydajności”⁴².

W tym kontekście odnieść się trzeba z uznaniem do wszystkich inicjatyw zniesienia kary śmierci. Jak wiadomo, znalazły one także poparcie w nauczaniu kościelnym. Zatem wpisać je trzeba w kulturę życia, która pragnie wiernie realizować przykazanie: „Nie zabijaj”.

Niektóre elementy, jeśli tak można to określić, cywilizacji śmierci mają charakter odwieczny, przede wszystkim wojny, różnego rodzaju agresje (zabójstwa, masowe mordy, ludobójstwo), jak zresztą zabójstwo nienarodzonych i antykoncepcja. Od 1945 roku ludzkość nie doświadczyła wojny na skalę światową. Ale przecież lokalne wojny mają miejsce ustawicznie (Korea Północna i Południowa, kraje afrykańskie, gdzie ciągle trwają konflikty, Bałkany, ostatnio Ziemia Święta). Niech nikt nie twierdzi, że na Ziemi Świętej to nie otwarta wojna wypowiedziana przez państwo uzbrojone po zęby i społeczność, która walczy o swą niepodległość przy błogosławieństwie supermocarstwa. To przecież holokaust spowodowany przez tych, którzy mają pretensje, że za mało dostrzega się ich holokaust sprzed siedemdziesięciu laty (równanie domostw z ziemią). Albo to, co działo się kilka lat na Bałkanach. To idea naprzód zrównania z ziemią fabryk, mostów i perfidna obietnica, że otrzymają pomoc na odbudowę. Obietnice zresztą niespełnione. Wspomnieć należy terroryzm w tyłu rejonach świata (Algieria, Ameryka Południowa); krzyżowanie za przekonania religijne w Senegal. W średniowieczu i wcześniej znani byli morscy piraci, napadający na statki handlowe. Obecnie piraci pojawili się na polskich drogach. Jak się wydaje, przy błogosławieństwie władzy. W cywilizowanym kraju – cywilizacja śmierci. Przy bezsilnym rozkładaniu rąk.

Nie można pominąć kwestii ekologicznej. Człowiek współczesny „opanowany pragnieniem posiadania i używania, bardziej aniżeli bycia

i wzrastania zużywa w nadmiarze w sposób nieuporządkowany zasoby ziemi, narażając przez to własne życie”, pisze Jan Paweł II. Ale oprócz racjonalnego niszczenia środowiska naturalnego bardziej jeszcze niebezpieczne jest niszczenie środowiska ludzkiego. Dobrze, że są tacy, którzy stają na straży ekologii przyrody i człowieka. Ale to nie oznacza, że i tu nie jawi się dramat kultury śmierci i kultury życia⁴³.

Ludzkość liczy obecnie ponad sześć miliardów mieszkańców. Z tego ponad osiemset milionów cierpi głód i umiera z głodu. (Niektórzy twierdzą, że 1.200.000). „Nie brak małych dzieci, które umierają z głodu na oczach swych matek. Nie brak w różnych częściach świata, w różnych systemach społeczno-ekonomicznych, całych obszarów nędzy, upośledzenia, niedorozwoju. Stan nierówności między ludźmi i ludami nie tylko się utrzymuje, ale powiększa. Przeciwstawia tych, którzy są zasobni, tym, którzy żyją w niedostatku, którzy umierają z głodu. Liczba tych ostatnich to miliony, dziesiątki i setki milionów⁴⁴”. To człowiek gotuje człowiekowi taki los. To cywilizacja śmierci gotuje taki los cywilizacji życia.

Wprawdzie w 1995 roku opracowano plan wyjścia z takiej sytuacji. Do 2015 roku przewiduje on zmniejszenie o połowę liczby ludzi głodujących. Niestety, po 5 latach liczba głodujących zmniejszyła się zaledwie o 8 milionów. A jawią się nowe obszary nędzy, przewyższające dotychczasową liczbę nędzarzy. Tak zwane biotechnologie, mające zaradzić głodowi, mają charakter ambiwalentny⁴⁵.

Kulturze życia z całą pewnością nie sprzyja zadłużenie, które uwydatnia rosnącą współzależność poszczególnych systemów gospodarczych, których mechanizm (przepływ kapitału i wymiana handlu), jest warunkowany przez coraz to nowe rodzaje zobowiązania. „Warunki narzucone przez organizacje udzielające kredytów w zamian za zwiększenie pomocy przyczyniają się często (gdy organizacje te kierują się jedynie względami finansowymi i ekonomicznymi) do powstania w krajach zadłużonych bezrobocia i represji oraz do dramatycznego obniżenia się poziomu życia, którego ofiarami w pierwszym rzędzie stają się najbiedniejsi. Właśnie ci, którzy tworzą owe ponad 800 milionów czy miliard dwieście milionów głodujących. Ale także i warstwy średnie⁴⁶”.

Co to znaczy zadłużenie dla ludzkiego życia, pokazała polska rzeczywistość początku lat dziewięćdziesiątych ubiegłego stulecia, kiedy to spora grupa rolników na skutek machinacji finansowych rządu tego okresu popadła

w bardzo poważne tarapaty. Ich zaś skutkiem były m.in. samobójstwa.

Bezrobocie w świecie, nawet w krajach wysoko rozwiniętych, a ponad trzymilionowe w Polsce, z całą pewnością nie sprzyja życiu i jego rozwojowi. Oznacza to słabszą natalność, niedożywione, zapadające na różne choroby dzieci i młodzież, tendencje eutanatystyczne.

W tym świetle rozumie się apele Jana Pawła II i Stolicy Apostolskiej poprzez różne jej dykasterie o rozwiązanie problemu zadłużenia, właśnie w imię troski o człowieka, o jego godność i o jego życie. Apele te w łączności z apelami wielu Episkopatów świata i międzynarodowych organizacji, choćby Organizacji Wyżywienia i Rolnictwa (FAO), ściśle związanej z Organizacją Narodów Zjednoczonych. „Obecnie, gdy gospodarka rynkowa i komunikacja nie są już ograniczone granicami, to właśnie powszechne dobro wspólne domaga się tego, by logice właściwej rynkowi towarzyszyły mechanizmy kontrolne. Jest to zasadnicza sprawa dla uniknięcia zredukowania wszystkich relacji społecznych do czynników ekonomicznych, a także w celu ochrony tych, którzy padli ofiarą nowych form wykluczania lub marginalizacji. Takie jest papieskie zdanie o globalizacji, w którą wpisuje się i zadłużenie, i bezrobocie, uderzające w cywilizację życia⁴⁷.

Świat pełen sprzeczności wkracza w nowe tysiąclecie, pisze Jan Paweł II w *Novo millennio ineunte*, którym trzeba zamknąć refleksję o dramacie konfliktu między kulturą śmierci i kulturą życia. Sprzeczności te „niesie z sobą rozwój gospodarczy, kulturalny i techniczny, który niewielu wybranym udostępnia ogromne możliwości, natomiast miliony ludzi nie tylko pozostawia na uboczu postępu, ale każe się im zmagać z warunkami życia uwłaczającymi ludzkiej godności. (...) W naszej epoce są ludzie, którzy umierają z głodu, (...) nie mają dostępu do najbardziej podstawowej opieki lekarskiej... Ten krajobraz ubóstwa może poszerzać się bez końca (tragiczna perspektywa), jeśli do starych jego form dodamy nowe, dotyczące często także środowisk i grup ludzi materialnie zasobnych, którym wszakże zagraża rozpacz płynąca z poczucia bezsensu życia, niebezpieczeństwo narkomanii, opuszczenie w starości i chorobie, degradacja lub dyskryminacja społeczna⁴⁸.

Papież nie zapomina o ekologii. Dla niego nikt nie może być obojętny „wobec degradacji środowiska naturalnego, która sprawia, że rozległe obszary planety stają się niegościnnie i nieprzyjazne człowiekowi”. Nie

zapomina też o pokoju, któremu „zagroza widmo katastrofalnych wojen”; o „deptaniu podstawowych praw tak wielu osób, zwłaszcza dzieci”. Wreszcie Jan Paweł II wzywa do „czynnej troski o poszanowanie życia każdej ludzkiej istoty od poczęcia aż do naturalnego kresu. Służba człowiekowi każe wołać, w porę i nie w porę, że kto wykorzystuje zdobycze nauki, zwłaszcza w dziedzinie biotechnologii, nie może nigdy lekceważyć podstawowych wymogów etyki, powołując się przy tym na pewną dyskusyjną koncepcję solidarności, która prowadzi do różnego wartościowania życia każdej istocie ludzkiej”⁴⁹.

I jeszcze jedno zdanie papieskie, niestety niezauważane: „Należy odrzucać pokusę duchowości skupionej na wewnętrznych, indywidualnych przeżyciach, którą trudno byłoby pogodzić z wymogami miłosierdzia, a ponadto z logiką Wcielenia i ostatecznie nawet z chrześcijańską archeologią”. Bowiem ... „nauka chrześcijańska nie odwraca człowieka od budowania świata i nie zachęca go do zaniedbywania dobra bliźniego, ale raczej silniej wiąże go z obowiązkiem wypełniania tych rzeczy” (KDK 34)⁵⁰. Z pewnością nie odwraca od konfliktu cywilizacji śmierci i cywilizacji życia.

Przypisy

- ¹ J. Kowalski, *Życie ludzkie bezcenną wartością*, w: *Chronić i wspomagać ludzkie życie*, red. K. Kaczmarczyk, Kraków 2000, s. 7; por. J. Wróbel, *Życie od Boga i dla Boga*, w: Jan Paweł II, „*Ewangelium vitae*”. *Tekst i komentarz*, red. T. Styczeń, J. Nagórny, Lublin 1997, s. 177; T. Ślipko, *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*, Kraków 1994, wyd. 2, s. 243.
- ² T. Ślipko, *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*, Kraków 1988, s. 243.
- ³ C. Frey, „Zum Verständnis des Lebens in der Ethik” 39 (1995) nr 1, s. 8; por. J. Wróbel, art. cyt., s. 178; A. Szostek, *Filozofia życia w „Ewangelii życia”* w: Jan Paweł II, „*Ewangelium vitae*”. *Tekst i komentarz*, Lublin 1997, s. 178.
- ⁴ J. Arnould, *Le débat contemporain entre sociobiologie et théologie. Quelques éléments d'information pour une réflexion*, „Revue de Science Philologique et Théologique” 80 (1996) nr 2, s. 221-242; por. J. Nagórny, *Wartość życia ludzkiego z perspektywy encykliki „Ewangelium vitae”*, „Roczniki Teologiczne KS” (1998) nr 3, s. 18-37.
- ⁵ Jan Paweł II, *Encyklika „Ewangelium vitae”. O wartości i nienaruszalności ludzkiego życia*, Watykan 1995, nr 2; por. A. Szostak, art. cyt., s. 167.
- ⁶ Jan Paweł II, *Encyklika Ewangelium vitae*, dok. cyt., nr 29.
- ⁷ Tamże, nr 34.
- ⁸ Rdz 49,5; Ez 22, 26; Ps 140,2 i 12; Jer 6,7; Mt 14,6-12 i 27,32-50; por. *Przemoc*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon Dufour, Poznań, Warszawa 1985, s. 808-811; J. Zabielski, *Przemoc współczesnego świata a chrześcijańska cnota męstwa*, w: *Przemoc i terror*, red. P. Góralczyk, J. A. Sobkowiak, Warszawa 2001, s. 197.

- ⁹ N. Bończa-Tomaszewski, *Nowy portret katar. Rzecz o przemocy*, „Fronda” (1998) nr 13-14, s. 259.
- ¹⁰ Hippocrate, *Oeuvre complete*, Paris 1839, t. I, s. 102.
- ¹¹ Aristote, *Politique*, Paris, s. 7, 16 i 1335 b.
- ¹² Platon, *Republique*, Paris, t. II, s. 372 c.
- ¹³ J. T. Noonan, *Contraception et mariage. Evolution ou contradiction dans la pensée chrétienne*, Paris 1969, s. 28-42; por. B. Häring, *W służbie człowieka*, Warszawa 1975, s. 94-97.
- ¹⁴ J.H. Waszink, *De anima de Tertullien*, Leyde 1947, s. 25-30; por. J. Ilberg, *Corpus medicorum graecorum*, Leipzig – Berlin 1927; Sorans, *Gynécologie*, Baltiore 1956.
- ¹⁵ Hérodote, *Historie des Perses*, w: *Histoires*, éd. Legrand, Paris 1932, s. 54.
- ¹⁶ Lucrèce, *De rerum natura*, éd. C. Bailey, Oxford 1921, s. 1269-1275.
- ¹⁷ J.T. Noonan, dz. cyt., s. 30.
- ¹⁸ Contra haereses, *PG* 7, koll. 670 i 687.
- ¹⁹ *Institutiones divinae, Jana Chryzostoma* (O cudzołóstwie *PG* 51, koll. 213).
- ²⁰ Sermones, *PG* 30, koll. 25-28.
- ²¹ Hexaameron 5. 18. 58.
- ²² Sénèque, *De ira*, w: *Moral Essays*, éd. J.W. Basore, Cambridge 1928.
- ²³ Suétone, *Vie des Douze Césars*, éd. J.C. Rolfe, Cambridge 1920.
- ²⁴ T. Mommsen, *Römisches Strafrecht*, Leipzig 1899, s. 618-619.
- ²⁵ J.-M. Hornus, *Evangile et Labarum. Etudes sur l'attitude du christianisme primitif devant les problèmes de l'Etat, de la guerre et de la violence*, Genève 1960.
- ²⁶ Orygenes, *Contra Celsum*.
- ²⁷ O. du Boy, *La reciprocité. Essai de morale fondamentale*, Paris 1970, s. 238.
- ²⁸ J.-M. Hornus, dz. cyt. s. 135.
- ²⁹ Tamże.
- ³⁰ S. Olejnik, *W odpowiedzi na dar i powołania Boni Larys teologii moralnej*, Warszawa 1979, s. 403; por. C. Vogel, *Le pêcheur et la penitence dans l'Eglise ancienne*, Paris 1965.
- ³¹ J. Zabielski, art. cyt., s. 198.
- ³² M.D. Knowles, D. Obolensky, *Historia Kościoła*, Warszawa 1988, t. II, s. 166.
- ³³ I diritti dell' uomo e la pace del pensiero di Francisco Vitoria e Bartolome de Cassas Congresso Internazionale tenuto alla Pontificia Università S. Tommaso, Milano 1988; A.F. Dziuba, *Cesarska misja Hiszpanii w Indiach Zachodnich według Bartłomieja de Las Casas*, w: *Przemoc i terror*, red. P. Góralczyk, J.A. Sobkowiak, Warszawa 2001, s. 263-291.
- ³⁴ Jan Paweł II, List apostołski *Tertio millennio adveniente*, Watykan 1994, nr 33.
- ³⁵ Tamże, nr 35.
- ³⁶ Jan Paweł II, Encyklika *Ewangelium vitae*, dok. cyt., nr 3.
- ³⁷ J. Kowalski, „*Ewangelium vitae*” i etyka katolicka o zapłodnieniu pozaustrojowym, w: *Życie, dar nienaruszalny*, red. A. Młotek, T. Reroń, Wrocław 1995, s. 142.
- ³⁸ R. Otowicz, *Etyka życia*, Kraków 1998, s. 206-207.
- ³⁹ Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i godności jego przekazywania. *Donum vitae* Watykan 1987; por. Jan Paweł II, Encyklika *Ewangelium vitae*, dok. cyt., nr 63.
- ⁴⁰ J. Nagórny, *Między „kulturą śmierci” a „kulturą życia”*. *Wyzwania współczesności*, w: Jan Paweł II „*Ewangelium vitae*”. *Tekst i komentarze*, Lublin 1997, s. 144.
- ⁴¹ M. Schooyans, *Aborcja a polityka*, Lublin 1991, s. 43-47.
- ⁴² Jan Paweł II, Encyklika *Ewangelium vitae*, dok. cyt., nr 64.

- ⁴³ Jan Paweł II, *Encyklika „Centesimus annus”*. W setną rocznicę encykliki „*Rerum novarum*”, Watykan 1991, nr 37-38.
- ⁴⁴ Jan Paweł II, Encyklika o Bożym Miłosierdziu *Dives in misericordia*, Watykan 1980, nr 11; por. J. Majka, *Miłosierdzie jako zasada społeczna w świetle encykliki „Dives in misericordia”*, w: Jan Paweł II, Encyklika o Miłosierdziu Bożym *Dives in misericordia. Tekst i komentarz*, Kraków 1981, s. 175-186.
- ⁴⁵ A. Marchetto, *Biotechnologia, nadzieja na pokonanie głodu w świecie?*, „Społeczeństwo” 11 (2001) nr 1, s. 143-159.
- ⁴⁶ R. Etchegaray, *Przedłożenie problemu*, w: Papieska Komisja „Institia et Pax”. *W służbie na rzecz wspólnoty ludzkiej. Etyczne podejście do kwestii zadłużenia międzynarodowego*, Katowice 1987, s. 8-9.
- ⁴⁷ Jan Paweł II, *Globalizacja będzie tym, co uczynią z niej ludzie*. „Więź” 44 (2001) nr 10 (516), s. 49.
- ⁴⁸ Jan Paweł II, List apostołski, *Novo millennio ineunte*, Watykan 2001, nr 50.
- ⁴⁹ Tamże, nr 51.
- ⁵⁰ Tamże, nr 52.

Ks. dr hab. Tadeusz Biesaga SDB

POJĘCIE OSOBY A ZASADA JAKOŚCI ŻYCIA WE WSPÓŁCZESNEJ BIOETYCE

1. Osoba i prawa człowieka

Pojęcie osoby odegrało olbrzymią rolę w antropologii, w etyce, a wspólnie w formowaniu się praw człowieka. „Od Boecjusza – pisze Robert Spaemann – «osoba» uchodziła za *nomen dignitatis* – to znaczy za pojęcie z konotacjami aksjologicznymi. Od Kanta stało się ono centralnym pojęciem w uzasadnianiu praw człowieka”¹.

Pojęcie osoby i jej godności zaczęło łączyć na terenie etyki myślicieli różnych nurtów filozoficznych, zarówno rozwijających twórczo tradycję arystotelesowsko-tomistyczną, jak i tradycję pokartezjańską. Pojęcie to w praktyce moralnej zaczęło przenosić we współczesne czasy podstawowe intuicje normatywne judeo-greko-rzymsko-chrześcijańskiej tradycji moralnej. Etyka chrześcijańska zaczęła się utożsamiać z etyką personalistyczną. Działo się to też dlatego, że pojęcie osoby i jej godności uwzględniało wprost podmiotowość człowieka, jego wyjątkowość, świadomość, wolność i rodzący się w ten sposób świat wartości.

Unikało ono krytyki kierowanej od czasów nowożytnych przeciw arystotelesowsko-tomistycznej etyce prawa naturalnego. Słowo „natura” zostało bowiem po Kartezjuszu zawłaszczone przez nurty empiryczne i nauki przyrodnicze. Dzisiejsza biotechnologia posuwa to zawłaszczanie jeszcze dalej. Tymczasem pojęcie „godności osoby” nie było obciążone, tak jak pojęcie „natury ludzkiej”, naturalistyczną, przyrodniczą, biologiczną mentalnością współczesnego, naukowego myślenia. Jest to bowiem pojęcie aksjologiczne, przywołujące człowieczeństwo człowieka, bez odwoływania się do mechanizmów metafizycznych czy przyrodniczych.

Nic dziwnego, że godność osoby, jako zasada etyki personalistycznej, połączyła filozofów, teologów, moralistów i humanistów różnych nurtów myślenia, tworząc pewien społeczno-polityczno-prawny ruch na rzecz osoby ludzkiej. Socjo-polityczno-prawne zastosowanie zasady godności ludzkiej przyniosło olbrzymie sukcesy. Stało się ono aksjologicznym kluczem dla właściwego formowania stosunków między ludźmi, a szczególnie stosunków między jednostką a państwem i jego instytucjami, w tym również strukturami ekonomicznymi. Pojęcie godności ludzkiej zostało użyte dla ochrony przed wszechwładzą nowożytnego Państwa – Lewiatana, przed bezosobowymi strukturami i procesami ekonomicznymi. Przeciwwstawiało się ono utylitarystycznemu uprzedmiotowieniu osoby przez państwo, przez różne instytucje społeczne oraz procesy naukowo-techniczne czy ekonomiczne.

Zasada godności ludzkiej stała u podstaw najważniejszych międzynarodowych deklaracji, konwencji, konstytucji i kodeksów etycznych. Dzięki niej sformułowano wiele praw człowieka, które uważa się dziś za największe osiągnięcie humanistyczne naszej cywilizacji.

Powszechna Deklaracja Praw Człowieka uchwalona po zakończeniu drugiej wojny światowej przez Zgromadzenie Narodów Zjednoczonych 10 grudnia 1948 roku w preambule stwierdza: „Uznanie przyrodzonej godności i niezbywalnych praw wszystkich członków wspólnoty ludzkiej jest podstawą wolności, sprawiedliwości i pokoju świata”. W art. 1 tej Deklaracji czytamy: „Wszyscy ludzie rodzą się równi pod względem swej godności i swych praw”.

Konwencja o Prawach Człowieka i Biomedycynie uchwalona 4 kwietnia 1997 roku, w rozwiniętym sformułowaniu zatytułowana: Europejska Konwencja o Prawach Człowieka i Godności Istoty Ludzkiej wobec Zastosowań Biologii i Medycyny, w art. 1 stwierdza: „Strony niniejszej Konwencji chronią godność i tożsamość istoty ludzkiej i gwarantują każdemu, bez dyskryminacji, poszanowanie dla jego integralności oraz innych podstawowych praw i wolności w sferze zastosowań biologii i medycyny”.

Tak więc „w naszym świecie filozoficznego pluralizmu godność ludzka okazała się jedną niewielu wspólnych nam wartości”²². Jest ona akceptowana zarówno przez chrześcijan, jak i niechrześcijan czy ateistów. Funkcjonuje ona we współczesnym nauczaniu Kościoła, w twórczości

humanistów różnych nurtów myślenia, w mentalności współczesnego człowieka. Akceptowana jest u podstaw demokracji i praw człowieka, nie jest kwestionowana w sferze prawa i polityki. W postaci różnych deklaracji, konwencji i konstytucji państw przybrała ona formę instytucjonalną i prawną³. Dzięki temu ochrona życia i innych praw osoby stała się jednym z najważniejszych, niepodważalnych priorytetów współczesnego państwa. Podobnie zasada godności osoby została użyta w bioetyce, by chronić człowieka przed potęgą biotechnologii.

Bioetyka personalistyczna zasadę godności osoby postawiła u podstaw innych zasad stosowanych w praktyce medycznej, takich jak np. szacunek dla autonomii, zasada nieszkodzenia, dobroczynności i sprawiedliwości⁴. To właśnie szacunek dla godności indywidualnej osoby wzywa do moralnych działań, które określamy jako dobroczynność, nieszkodzenie czy sprawiedliwość. Zasada godności osoby jest podstawową normą moralności, ujawniającą ostateczny sens wszelkiej praktyki medycznej.

Mimo niezaprzeczalnych sukcesów w stosowaniu zasady godności osoby we współczesnej kulturze, ostatnio pojawiły się zarówno praktyczne, jak teoretyczne próby kwestionowania tej zasady, ograniczania jej zakresu, zmiany jej treści, a nawet użycia jej przeciwko równości wszystkich ludzi i powszechnemu prawu do życia.

2. Próby destrukcji pojęcia osoby i jej godności

Pojęcie osoby i jej godności służyło dotychczas do podkreślania równości wszystkich ludzi, niezależnie od różnorodnych, biologicznych, psychologicznych właściwości, które one posiadają. Dzięki temu przeciwstawiano się wszelkim nierównościom, czy to ze względu na kolor skóry, płeć, narodowość, religię.

„W ostatnich latach [...] pojęcie osoby zaczęło nagle odgrywać kluczową rolę w destrukcji twierdzenia, że ludzie mają coś takiego, jak prawa, już dlatego, że są ludźmi. Ludzie mają teraz mieć prawa nie jako ludzkie, lecz tylko o tyle, o ile są osobami. Nie wszyscy jednak ludzie, i także nie w każdym stadium życia i nie w każdym stanie świadomości, są – jak się nam mówi – osobami”⁵.

Zaczyna się definiować osobę poprzez różne jej właściwości, takie jak aktualnie zachodząca świadomość, zdolność do planowania przyszłości,

do autonomii czy odpowiedzialności moralnej⁶. Hugo Engelhardt – jeden z bioetyków amerykańskich – pisze wprost: „Nie wszyscy ludzie są równi. [...] Nie wszyscy ludzie są osobami. Nie wszyscy ludzie są świadomi, rozumni i zdolni do pochwalenia czegoś lub zganienia. Płód ludzki, noworodki, upośledzeni umysłowo, będący w głębokiej śpiączce – są przykładami ludzi, którzy nie są osobami (*nonpersons*)”⁷. Należy według Engelhardta odróżnić biologiczne życie ludzkie od życia osobowego. Do osób zalicza on tylko tych, którzy są zdolni do autonomii i odpowiedzialności moralnej, którzy mogą utworzyć wspólnotę moralną (*moral community*).

Podobnie definiuje osobę australijski bioetyk Peter Singer. Uzależnia on bycie osobą od psychologicznie rozumianej samoświadomej dążności do realizacji własnych pragnień. Osobą jest według niego taka istota rozumna, która „jest świadoma swojej odrębności, przeszłości i przyszłości⁸. Jeśli jakaś istota nie potrafi świadomie wyrazić swoich życzeń, pragnień, preferencji i interesów, czyli świadomie sformułować swojej przyszłości, nie jest osobą, nie przysługują jej prawa należne osobie, nie przysługuje jej prawo do życia.

Swoje preferencje świadomie wyrażamy dopiero w wieku dojrzałym. Do tego czasu nie jesteśmy – zdaniem P. Singera – osobami. Nie jest osobą człowiek w okresie prenatalnym, noworodki, dzieci, ludzie dotknięci głębokimi upośledzeniami, dotknięci chorobą Alzheimera, Downa czy też demencją starczą. W jakimś okresie rozwoju biologicznego i psychicznego stajemy się osobami, a później w wieku starszym, w wyniku starości i chorób przestajemy nimi być. Derek Parfit, konsekwentny przedstawiciel tego myślenia, definiując osobę przez aktualnie funkcjonującą świadomość, twierdzi, że nie są osobami również ludzie śpiący lub czasowo pozbawieni świadomości⁹.

Jeśli ludziom o zdeformowanym biologicznie organizmie przyznajemy status osoby i prawne roszczenia do życia, to według Petera Singera rozwijamy coś w rodzaju „egoizmu gatunkowego” (*speciesism*), czyli w stronniczy, nieuprawniony i jego zdaniem niemoralny sposób stawiamy siebie wyżej względem dobrze funkcjonujących organizmów zwierząt. Jego zdaniem, „musimy odrzucić tradycyjną zasadę świętości życia, ponieważ zasada ta nadaje olbrzymie znaczenie czemuś, co jest tylko biologicznym gatunkiem, który w rzeczywistości nie ma żadnego

wewnętrznego moralnego znaczenia”¹⁰. Zasady świętości, godności czy bezwzględnej wartości życia zastępuje on zasadą jakości życia. Według tej propozycji, przyznanie komuś statusu osoby zależy od posiadania pewnych właściwości biologicznych, psychicznych i świadomościowych. Jeśli ich brak, nasz status aksjologiczny jest równy, a nawet niższy od dobrze biologicznie funkcjonujących zwierząt.

Podobne stanowisko na polskim gruncie proponuje m.in. bioetyk Uniwersytetu Warszawskiego Zbigniew Szawarski. Definiuje on osobę przez zdolność do działań moralnych. „Proponuję – pisze on – aby zamiennie traktować dwa słowa „osoba” i „podmiot moralny” (*moral agent*). [...] Być zaś podmiotem moralnym – stwierdza – to tyle, co być zdolnym do działań moralnych lub, innymi słowy, do odpowiedzialności moralnej”¹¹. Tych ludzi, którzy aktualnie takiej zdolności z różnych przyczyn nie ujawniają wyklucza on z klasy osób. „Nie mieszczą się w niej – pisze – ani płody ludzkie, ani nowonarodzone dzieci, ani osoby głęboko upośledzone lub psychicznie chore; ani [...] ludzie cierpiący na otępienie starcze, ani też pacjenci znajdujący się w stanie nieodwracalnej śpiączki”¹².

Dziecko – jego zdaniem – dopiero wtedy, gdy osiągnie odpowiedni poziom rozwoju moralnego, staje się podmiotem moralnym i osobą. Do tego czasu można je nazwać co najwyżej przyszłą osobą. Natomiast pacjenta, który utracił zdolność decydowania o swoich sprawach, można nazwać byłą osobą. Ludzi da się więc podzielić na osoby przyszłe, obecne i przeszłe. Ludzie w okresie prenatalnym i postnatalnym nie są osobami, później w wieku dojrzałym stają się osobami, i znów w wieku starczym przestają być osobami. Zarówno w początku, jak i końcu życia nie są one podmiotami moralnymi, lecz przedmiotami moralnymi, gdyż się o nie troszczymy. Troska ta nie wynika jednak z ich statusu osobowego, lecz jest jedynie przyjętym obyczajem. Ludzie – nieosoby – nie mają uprawnień moralnych. Rozwiążemy problem eutanazji, gdy ustalimy, w którym momencie ktoś przestaje być osobą. Człowiek, który pod wpływem starości czy choroby stracił pamięć i nie może pokierować swoim życiem, nie jest już osobą, a „jedynie uszkodzonym organizmem biologicznym”¹³. Wobec takiego organizmu nie mamy żadnych zobowiązań moralnych. Jego śmierć nie jest śmiercią osoby, gdyż ta wcześniej przestała istnieć. Zaniechanie leczenia takiego organizmu,

czyli eutanazja, jest racjonalnie uzasadniona. Śmierć w tym wypadku nie jest złem, ale jest dobrem dla pacjenta.

W tym kontekście złowrogo brzmią wymagania Z. Szawarskiego, aby ustalić, kto jest pacjentem terminalnie chorym. „Z całą pewnością mogą stwierdzić – pisze on – że ktoś, kto jest pacjentem terminalnym, staje się byłą osobą”¹⁴. W tym myśleniu pacjent terminalnie chory, traktowany jest jako zmarła osoba, a to, co po niej zostało, jest niepotrzebnym balastem. W ten sposób przesuwana się wyrok śmierci, który według tej teorii spełnia się wcześniej niż śmierć człowieka.

Nic dziwnego, że myślący w ten sposób bioetycy poszukują różnych kryteriów „jakości życia”, aby poprzez nie określić, czy ów niepełnosprawny, czy chory człowiek jest jeszcze żyjącą czy zmarłą osobą. Twierdzi się nawet, że podtrzymywanie przy życiu takiego człowieka jest nie tylko bezsensowne, ale niemoralne.

3. Powody depersonalizacji człowieka w początkach i jego końcu życia

Teoretyczne podstawy współczesnej depersonalizacji człowieka jego w początkach i końcu życia można dostrzec już w kartezjańskim uzależnieniu istnienia osoby od myślenia *cogito ergo sum*, w dualistycznym rozbiciu człowieka na *res cogitans* i *res extensa*. Uzależnienie istnienia i tożsamości osoby od aktów samoświadomości, refleksji czy pamięci kontynuował John Locke, a od aktów percepcji David Hume. Osoba według Locke’a to taka istota, która „może ujmować siebie myślą jako samą siebie, to znaczy: jako tę samą w różnych czasach i miejscach myślącą rzecz (*thinking thing*)”¹⁵. „Osoby – pisał Hume – są wiązką lub zbiorem różnych percepcji (*a collection of different perceptions*), które z niepojętą szybkością następują jedna po drugiej, nieustannie się zmieniają i są w ciągłym ruchu”¹⁶.

Osobą według Locke’a jesteśmy o tyle, o ile nasza świadomość, nasza pamięć, sięga wstecz, w przeszłość i to, co przeszłe, nasze uczynki i myśli, przez przypomnienie, czyni teraźniejszymi. „Osoby w tym ujęciu – krytycznie interpretuje R. Spaemann – są chwilowymi wydarzeniami, chwilowymi stanami świadomości, których swoistością jest to, że [...] przypominają sobie poprzednie stany świadomości jako swoje własne,

wraz z którymi obecna świadomość tworzy jedność osoby”¹⁷. Nic dziwnego, że współczesny wierny uczeń Locke’a – Derek Parfit twierdzi, że podczas snu nie jesteśmy osobami, a osoba, która cierpiała i która później nie przypomina sobie cierpienia, nie jest tą samą osobą.

„Gdyby identyczność osoby opierać na świadomości lub pamięci, to w jednym życiu mielibyśmy faktycznie do czynienia z wieloma różnymi osobami; jak to obrazowo przedstawia krytyk Locke’a J. Butler: jedno «ja» wchodziłoby do pokoju, a inne «ja» go opuszczało”¹⁸. Jeszcze gorzej przedstawiałaby się sprawa, gdybyśmy chcieli ukonstytuować nasze osobowe „ja” z wiązki przepływających przez nasze zmysły zmiennych doznań, percepcji. W tym ujęciu według Hume’a osoba jest iluzją, postulatem wynikającym z przyzwyczajenia, obyczaju czy uznania społecznego.

Błędność tych propozycji dobrze wyraża krytyk Locke’a Thomas Reid, który pisał: „Nie jestem myślą, nie jestem działaniem, nie jestem odczuwaniem; jestem czymś [dziś powiemy: kimś], kto myśli, działa i cierpi”¹⁹.

4. Czy wszyscy ludzie są osobami?

Zdaniem Roberta Spaemanna, różne próby przezwyciężenia pokarteżńskiego dualizmu w ujęciu człowieka zmierzały albo do monizmu idealistycznego, albo monizmu materialistycznego. We współczesnej dyskusji antropologicznej zaczyna wyraźnie przeważać monizm materialistyczny, który nasze świadome i osobowe «ja» traktuje jako epifenomen dobrze funkcjonujących procesów materialnych²⁰. Sprzyja temu scjentyistyczna mentalność kreowana osiągnięciami nauk przyrodniczych. Prowadzi to do coraz dalszej redukcji tego, co osobowe w człowieku. Dobrze wyraża to książka B.F. Skinnera, *Beyond Freedom and Dignity, (Poza wolnością i godnością*, Londyn 1972), w której autor domaga się usunięcia pojęcia godności osoby i jej wolności z naukowego ujęcia człowieka²¹.

Kontynuując powyższe poglądy, niektórzy bioetycy dokonują dziś groźnej dla moralności segregacji ludzi na osoby i nieosoby. Praktyczne konsekwencje takiego stanowiska są groźniejsze niż teoretyczne dyskusje. Prowadzą one bowiem nie tylko do nowych form niewolnictwa, ale gorzej, do pozbawienia pewnych ludzi prawa do życia. Papież trafnie nazywa to zjawisko kulturą śmierci.

Przeciw tej tendencji wielu filozofów przywołuje klasyczną koncepcję osoby i rozwija ją w kontekście współczesnej mentalności. Zwięzła definicja Boecjusza: osoba to „indywidualna substancja natury rozumnej” wyznacza właściwą perspektywę. „*Natura rationalis* – pisze R. Spaemann – istnieje jako byt samoistny. To jednak znaczy, że tak istniejące indywiduum nie może zostać adekwatnie przedstawione w żadnym opisie. Innymi słowy, jego nazwa nie może być zastąpiona przez nazwę jakiejś opisanej cechy. Osoba to „ktoś”, a nie „coś”²². Osoba to specyficzny sposób istnienia, a nie jakaś zaobserwowana w niej i opisana cecha. Uzewnętrznianie się osoby w jej cechach dobrze wyraża adagium św. Tomasza *agere sequitur esse*. Istnienie osoby jest pierwsze, a przejawy życia osobowego są wtórne. Osoba ciągle transcenduje swoje przejawy.

Tożsamości osoby nie ustalamy na podstawie jakościowego opisu jakichś przejawów, lecz stwierdzamy ją wprost niejako numerycznie, wskazując na tę konkretną osobę. Tożsamość numeryczna jest pierwotniejsza w stosunku do tożsamości jakościowej, np. psychologicznej czy fizycznej. Nie da ona się zdefiniować przez żadne cechy jakościowe. Opis jakościowy jest opisem czegoś, a nie kogoś. Nawet suma tych cech nie jest osobą. To, co konstytuuje kogoś, nie zachodzi w jakimś procesie, lecz istnieje wprost, tylko jeden raz. Nie ma osób potencjalnych, przyszłych czy przeszłych. Przynależność do rodzaju ludzkiego, genealogia każdego człowieka, jest wystarczającym kryterium osoby i jej numerycznej identyfikacji. Nie mamy trudności z tą identyfikacją, kiedy do poszczególnych osób zwracamy się po imieniu.

Nie można utożsamiać osoby z jakimiś aktami świadomymi czy jakimiś cechami biologicznymi. Akty nie są osobą, lecz osoba jest podmiotem i sprawcą tych aktów. Osoba ustanawia dystans między sobą a tymi aktami czy swoimi cechami. Jest immanentna i transcendentna w tych aktach.

Życie nie jest cechą, jakościowym uposażeniem osoby, lecz jej istnieniem. „Otóż istnieć znaczy dla jestestw żywych – pisał Arystoteles – to samo, co żyć”. *Vivere viventibus esse* – życie jest istnieniem istot żyjących²³. Swego istnienia, swego życia, swej natury osoba nie może się pozbyć inaczej niż likwidując samą siebie. Gdy znika człowiek, znika osoba.

W ramach kartezjańskiego dualizmu nie da się właściwie ująć życia. „Historia dekonstrukcji pojęcia osoby – pisze Spaemann – jest historią dekonstrukcji pojęcia życia”, jest jednocześnie destrukcją pojęcia tele-

ologii wpisanej w życie²⁴. „Życie świadome nie uświadamia się sobie najpierw jako świadomość, lecz jako życie, czyli jako popęd, który to ma do siebie, że istniał już zanim został uświadomiony, by dopiero potem stać się świadomym siebie”²⁵. Nie da się rozdzielić osoby i jej natury, życia osobowego od życia biologicznego.

Twierdzenie, że małe dzieci są potencjalnymi osobami, jest błędne i bezsensowne. „Osoby mają zdolności i potencje. Nie ma jednak osób potencjalnych. „Coś” nie może stać się „kimś”²⁶. Ten „ktoś” może natomiast uzewnętrzniać się w różnych stanach rozwojowych. Osoba nie jest wynikiem rozwoju, lecz jako ponadczasowa jedność jest u podstaw wszelkich stanów rozwojowych. „Nie zaczyna istnieć później niż człowiek i nie przestaje istnieć wcześniej”²⁷. Początek życia, które przynależy do rodzaju ludzkiego, jest jednocześnie początkiem kogoś, początkiem osoby, i koniec życia biologicznego jest jednocześnie końcem życia osoby. Osoba nie pojawia się ani później, ani nie odchodzi wcześniej niż umiera człowiek. Można ją rozpoznać, ponieważ pojawia się we wspólnocie rodzaju ludzkiego, która jest jednocześnie wspólnotą przekazywania życia. Wobec człowieka w okresie prenatalnym i postnatalnym trzeba powtórzyć, że wszyscy ludzie są osobami.

Podobne stanowisko należy zająć wobec ludzi z różnymi ciężkimi wadami czy też wobec psychicznie, czy terminalnie chorych. Mimo defektów ich natury, czy też trudności kontaktu z takimi osobami, słusznie podchodzimy do nich jako do osób chorych. Ich jakościowe defekty nie cofają ich do świata zwierząt. „Swoistością ludzkiej natury jest to, że ma się ją w sposób osobowy, nie mamy żadnego powodu, by naturę tę traktować całkiem inaczej wówczas, gdy jest poważnie zniekształcona”²⁸. Wprost przeciwnie, osobowe podejście do takich ludzi jest testem naszego człowieczeństwa. Świadczy ono bowiem o tym, że nie utożsamiliśmy osoby z jej jakościowym uposażeniem, że potrafiliśmy rozróżnić „kogoś” od tego, co posiada. Brak odkrycia osoby, ukrytej za jej jakościowym uposażeniem, ujawnia tylko nasze utylitarystyczne, uprzedmiotawiające, a więc bezosobowe widzenie świata osób.

Można powiedzieć, że w kontakcie z ludźmi niepełnosprawnymi, terminalnie chorymi więcej otrzymujemy niż dajemy. Oni otrzymują pomoc na płaszczyźnie witalnej, materialnej, my zaś wyzwalamy swoje człowieczeństwo na płaszczyźnie duchowej. Odślania nam się najgłębszy

sens wspólnoty osób. Odsłaniają się najgłębsze podstawy szacunku dla siebie samego jako osoby.

Stąd też propozycje, aby terminalnie chorych nazywać byłymi osobami, bezosobowymi pacjentami, przedmiotami, należy traktować jako dehumanizację człowieczeństwa – nie chorych, którzy takiej postawy nie przyjmą, ale właśnie ludzi zdrowych, którzy przez takie postawy degradują swoje osobowe człowieczeństwo. Wobec chorych i cierpiących należy tym bardziej powtórzyć, że wszyscy ludzie są osobami, i w sytuacji cierpienia, i choroby tym bardziej tworzą oni wspólnotę osób.

Przypisy

- ¹ R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tłum. J. Medrecki SDS, Warszawa 2001, s. 4-5.
- ² Zob. Herbert Spiegelberg, *Human Dignity: A Challenge to Contemporary Philosophy*, w: *Human Dignity. This Century and the Next*, ed. R. Gotesky and E. Laszlo, New York, Gordon and Breach, 1970, s. 62; Roberto Andorno, *The paradoxical notion of human dignity*, Rivista internazionale di filosofia del diritto, 2001, nr 2 (151-168), s. 151.
- ³ Zob. Konstytucja Belgii, art. 23; Konstytucja Szwajcarii, art. 119 (dotyczący biotechnologicznych interwencji w naturę istoty ludzkiej); Konstytucja Irlandii, Preambuła; Konstytucja Republiki Czech, Preambuła; Konstytucja Hiszpanii, art. 10; Konstytucja Szwecji, art. 2; Konstytucja Finlandii, art. 1; Konstytucja Grecji, art. 7.2; Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej, Preambuła, art. 30; Konstytucja Litwy, art. 21; Konstytucja Słowenii, art. 34; Konstytucja Rosji, art. 21; Konstytucja Południowej Afryki, Sekcja 7.1 i Sekcja 10; Konstytucja Meksyku, art. 3.1, 25; Konstytucja Izraela, art. 1; Konstytucja Brazylii, art. 1; itd. Zob. zbiór prawniczych tekstów, które wymieniają *explicite* godność osoby, w: *Dignity, Ethics and Law*, ed. J. Knox and M. Broberg, Copenhagen, Centre for Ethics and Law, 1999.
- ⁴ T.L. Beauchamp, J.F. Childress, *Zasady etyki medycznej*, tłum. W. Jacórzyński, Warszawa 1996, s. 131-405.
- ⁵ R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, dz. cyt., s. 4-5.
- ⁶ Podaje się różnorodne kryteria uznania kogoś za osobę: 1. świadomość, a szczególnie zdolność odczuwania bólu; 2. rozwinięta zdolność rozumowania; 3. zdolność do uzasadnionego postępowania; 4. zdolność do komunikowania się z innymi; 5. posiadanie własnych pojęć; M.A. Warren, *On the Moral and Legal Status of Abortion*, w: James A. Sterba, ed. *Morality In Practice*, Hardford, Wadsworth, s. 144-145. Do tej listy Joseph Flecher dodaje: 1. panowanie nad sobą; 2. rozumienie przyszłości i przeszłości; 3. zdolność nawiązywania kontaktów z innymi i 4. ciekawość; J. Fletcher, *Indicator of Humanhood: A Tentative Profile*, „Hastings Center Report”, vol. 2 (1972).
- ⁷ H.T. Engelhardt, *The Foundations of Bioethics*, New York, 1996, s. 135-138.
- ⁸ Peter Singer, *Praktische Ethik*, Stuttgart 1984, s. 109.
- ⁹ Derek Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford 1984.
- ¹⁰ P. Singer, H. Kuhse, *Should the Baby Live? The Problem of Handicapped Infants*, Oxford, 1985, s. 129.

- ¹¹ Z. Szawarski, *Zrozumieć człowieka umierającego*, referat wygłoszony na sympozjum: *Zrozumieć człowieka*, zorganizowanym przez Oświęcimskie Centrum Praw Człowieka 6-7 XII 2001, s. 2.
- ¹² Tamże.
- ¹³ Tamże, s. 9.
- ¹⁴ Tamże, s. 8.
- ¹⁵ J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, księga II, rozdz. 27, paragr. 9 (1693); *Rozważania dotyczące ludzkiego rozumu*, tłum. B.J. Gawecki, Warszawa 1955, t. 1, ks. II, 27 paragr. 9, s. 471.
- ¹⁶ David Hume, *A Treatise on Human Nature*, księga I, cz. IV, sekcja VI (1739); *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1963, ks. I, cz. IV, sekcja VI.
- ¹⁷ R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, dz. cyt., s. 171.
- ¹⁸ I. Ziemiński, *Zagadnienie śmierci w filozofii analitycznej*, Lublin 1999, s. 24.
- ¹⁹ Th. Reid, *Rozważania o władzach poznawczych człowieka (Assays on the Intellectual Powers of Man –1785)*, tłum. M. Hempoliński, Warszawa 1975, s. 343.
- ²⁰ R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, dz. cyt., s. 62.
- ²¹ Kurt Bayertz, *Human Dignity: Philosophical Origin and Scientific Erosion of an Idea*, w: K. Bayertz (red.) *Sanctity of Life and Human Dignity*, Netherlands 1996, s. 85-86.
- ²² R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, dz. cyt., s. 39.
- ²³ Arystoteles, *O duszy* II, 4: 415 b 13, *Dziela wszystkie*, t. 3, tłum. Paweł Siwek, Warszawa 1992.
- ²⁴ R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, dz. cyt., 166.
- ²⁵ Tamże, s. 167.
- ²⁶ Tamże, s. 302.
- ²⁷ Tamże.
- ²⁸ Tamże, s. 300.

O. mgr lic. Jerzy Brusilo OFMConv.

AUTONOMIA JAKO DOBRO PACJENTA WE WSPÓŁCZESNEJ PRAKTYCE MEDYCZNEJ

1. Współczesna praktyka medyczna nie jest monolitem. Nie tylko ciągle zmienia się, unowocześnia i doskonali, ale rozgałęzia się na części mniej lub bardziej niezależne od siebie. Pomijając rozróżnienie na publiczną służbę zdrowia i prywatną praktykę leczenia, wydaje się, że na stałe oficjalną rangę medycyny posiada także medycyna komplementarna i niekonwencjonalna¹. Interesuje nas jednak w tym miejscu szeroko pojęta konwencjonalna opieka zdrowotna w kontekście początku, trwania i końca życia ludzkiego, zmuszona do reform nie tylko w krajach o młodej, postkomunistycznej demokracji, ale i w wysoko rozwiniętych krajach zachodnich², gdzie rosnąca ranga medycyny alternatywnej stanowi zagrożenie dla medycyny klasycznej i konwencjonalnej. Niewątpliwie polem konkurencji różnych systemów medycyny jest pacjent i dlatego warto przynajmniej zarysować zarówno cechy krytykowanej, a jednocześnie niesłuchanej dynamicznie rozwijającej się tradycyjnej „służby zdrowia”³, jak i przyrzeć się pojęciom związanym z wartością dobra dla człowieka chorego.

Można tu skorzystać z aksjologicznej typologii wartości, przyjmując chyba najbardziej wnikliwą koncepcję Dietricha von Hildebranda. Pomijając szczegółowe dystynkcje aksjologii i agatologii Hildebranda⁴, zwróćmy uwagę na poziom dobra w jego hierarchii wartości. W związku z tym interesuje nas zdrowie, przede wszystkim jako wartość dobra dla chorego, ponieważ cała opieka zdrowotna powinna być zorientowana w pierwszym rzędzie na zdrowie człowieka. Nawet rosnąca rola profilaktyki także skierowana jest na zachowanie zdrowia, co nie zmienia jakości tego dobra dla każdego człowieka, chorego czy zdrowego. Najwyżej (na trzecim poziomie wartości dobra w ujęciu Hildebranda) znajdują

się cechy, zalety moralne (np. wiara, godność czy odpowiedzialność), które chcielibyśmy widzieć u lekarzy i innych pracowników lecznictwa. Jeśli opieka medyczna nie jest skierowana ku dobru pacjenta, a postawa lekarza nie uosabia takich pojęć, jak szlachetność, bezinteresowność, odpowiedzialność, możemy mówić o kryzysie nie tylko systemu lecznictwa, ale i kryzysie wartości zawodu lekarskiego, etosu medycyny itd.

2. Oczywiście „dobro” jest dla nas wartością bezwzględną w znaczeniu klasycznym (Sokratesa i Platona) oraz współczesnym (Schelera i Hildebranda), tak jak to ujął jeden z filozofów: „Dobro nie jest podporządkowane żadnym popędom biologicznym czy psychologicznym ani też żadnym czynnikom kulturowym, lecz tylko i wyłącznie tej szczególnej instytucji, którą jest sumienie (...). Człowiek powinien czynić dobro nie dlatego, żeby mu się miało z tego powodu lepiej powodzić, nie dlatego, żeby dzięki temu miał się wynieść wyżej i rozwinąć bardziej swoją osobowość, lecz dlatego, że dobro jest dobrem. Tym, co zobowiązuje, jest suwerenność samego dobra jako takiego”⁵.

Dobro pacjenta może zatem być zobiektywizowane i absolutyzowane albo też subiektywizowane, potraktowane instrumentalnie, użytecznie i względnie. Nie jest łatwo wyróżnić, jakie dobro dominuje w danym przypadku człowieka chorego – nie tylko w sferze somatycznej czy w określonej strukturze opieki zdrowotnej, ponieważ praktyka medyczna nie zawsze jest podporządkowana osobie pacjenta. Można nawet założyć, że zazwyczaj istnieje konflikt interesów między podmiotowym dobrem pacjenta a przedmiotową praktyką leczniczą. To zderzenie podmiotu i przedmiotu medycyny jest wyczuwalne przede wszystkim wówczas, gdy uświadomimy sobie, że mamy do czynienia nie ze sztuką leczenia, ale z techniką, praktyką leczniczą.

Warto również zauważyć, że od niedawna w pojęciu pacjent nie zawsze można mieć do czynienia z człowiekiem. Od kontrspecjetycznego⁶, „rewolucyjnego” odkrycia Petera Singera, że człowiek nie jest wyjątkowym gatunkiem w świecie przyrody, „pacjentem” nazywa się też psa, czy kota w klinice weterynaryjnej i idąc za tą myślą, z punktu widzenia australijskiego etyka, wartość człowieka jako pacjenta może zostać zdeprecjonowana przez wartość zwierzęcia jako pacjenta⁷. Z tego

względem sam język, którym opisuje się człowieka, zmienia się w kierunku legalistycznego rozwodnienia kategorii antropologicznych (np. w dokumentach europejskich zamiast o osobie ludzkiej mówi się o jednostce lub istocie ludzkiej⁸), nabiera cech związanych z ewolucjonizmem i biologizmem (jako gatunek biologiczny, produkt ewolucji, jednostka⁹), albo utylitarystycznie określa się człowieka jako „przyszłą osobę” (np. nowonarodzone chore dziecko), „teraźniejszą osobę” lub „byłą osobę” (np. dorosły nieprzytomny chory)¹⁰.

3. Na terenie medycyny, która ma troszczyć się o dobro pacjenta, musimy zobaczyć przede wszystkim osoby: lekarza i pacjenta. To nie jakaś machina biurokracji szpitalnej ma przynosić dobro osobie pacjenta, ale konkretny lekarz, pielęgniarka czy farmaceuta. Jeżeli uznamy, że dobro pacjenta jako wartość będzie „ważna”¹¹ dla lekarza na poziomie intelektualnym, estetycznym czy jako perfekcja w umiejętności, to współczesny system zdrowotny będzie zawsze etycznie niewystarczający. Potrzeba czegoś więcej dla dobra pacjenta. Owszem, mamy oszałamiający postęp genetyki, technik początków życia, nowych, skutecznych leków, możliwości przedłużania życia, ale niezbędny jest osobowy i ontyczny charakter wymagań wobec „służby zdrowia”. Wydaje się dziś, że kryzys odpowiedzialności, zagubienie godności osoby pacjenta, wartości dobra człowieka chorego sięga od Ministerstwa Zdrowia i Opieki Społecznej aż do gabinetu lekarskiego w małym miasteczku. Poważne braki w ustawodawstwie¹², nieprzemyślane zarządzenia¹³ i do tego jeszcze nieokreślone (obowiązujące wkrótce) przepisy Unii Europejskiej stawiają pod znakiem zapytania rzeczywiste dobro pacjenta i całą etykę medycyny.

Z punktu widzenia etyki lekarskiej historia medycyny wypracowała wiele teorii etycznych w zakresie stosunku lekarz-pacjent, w zakresie tego, co jest dobre dla chorego, co służy nie tylko jego zdrowiu (co stanowi problem biologiczny), ale i jego osobie (co wypełnia szeroko pojęty humanizm)¹⁴. Sięgając do najbardziej pierwotnych źródeł etyki, do Kodeksu Hipokratesa i do tradycji chrześcijańskiej w opiece nad chorym, w służbie człowiekowi cierpiącemu, można się zastanawiać nad etyką charakteru¹⁵ i nad cnotami w praktyce medycznej, nad etyką opiekuńczą¹⁶ czy nad wieloma ideałami medycyny, których brakuje u dzisiejszych lekarzy i za którymi tęsknią pacjenci¹⁷.

Okazuje się jednak, że nie tradycyjne wartości, nie dobra najwyższego poziomu są lansowane wśród utylitarystycznych etyków medycyny czy lekarzy i nie tradycyjne zasady sztuki lekarskiej są celem reform i zmian w praktyce medycznej. Budowane są raczej odhumanizowane struktury zaawansowanych technologii biomedycznych, stosowane są praktyki instrumentalnego wykorzystywania pacjentów (łącznie z pozbawianiem ich zdrowia czy przyspieszaniem ich śmierci). Dobro pacjenta staje się szyldem, które już nie jest faktycznym poszukiwaniem dobra, ale słowem – kluczem usprawiedliwiającym niepowodzenia współczesnej praktyki medycznej. Czy zatem można zweryfikować tzw. dobro pacjenta? Jeśli tak, to w jakim kontekście? Czy mamy dążyć do dóbr rzeczywistych: zaufania do lekarza, troski o osobę pacjenta, bezinteresowności i poświęcenia lekarza, umiejętności znoszenia cierpienia (w dwojakim znaczeniu), czy do dóbr lansowanych, takich jak autonomia pacjenta, jakość życia (tylko wolność od bólu), zdrowie całego społeczeństwa, sukces terapeutyczny, interes opieki społecznej i ubezpieczeń nad korzyściami indywidualnymi?

4. Otóż, moim zdaniem wydaje się, że wśród „dóbr lansowanych” zasadniczym postulatem dobra człowieka chorego jest **autonomia**¹⁸. Oczywiście można by tu poruszyć całą problematykę filozoficzną związaną z etyką deontologiczną Kanta, z tradycją filozofii hermeneutycznej¹⁹, można by zestawić zasadę autonomii z zasadą paternalizmu²⁰, można by w końcu zbudować całą zasadę etyczności na podstawie autonomii osoby²¹, ale w tym miejscu chodzi raczej o stosunkowo wąski zakres samostanowienia pacjenta w sytuacjach postępu medycyny, zwłaszcza problemów podtrzymywania i przyspieszania życia.

Korzystając z badań Anselma Müllera, z punktu widzenia relacji lekarz-pacjent można wyróżnić podwójny wymiar autonomii. Pomijając pierwotne, polityczne znaczenie tego terminu²², można powiedzieć, że mamy do czynienia z: 1) *autonomią nietykalnego życia* jako wyborem między lepszym zdrowiem a wzrastającym cierpieniem oraz 2) *autonomią autorytetu preferencji*, czyli prawem pacjenta do samostanowienia i wyborem między ochroną życia a możliwością przyspieszenia śmierci²³.

Analizując wymienione pojęcia autonomii chorego, można stwierdzić, że w założeniu omawianej idei samostanowienia kryje się potrzeba

uwolnienia od poniżającej zależności od innego człowieka (niekoniecznie lekarza), „aby nie zależeć od innych w sposób ubliżający”²⁴ jego godności. Rzeczywiście – jak mówią etycy – choroba, zwłaszcza ciężka, nieuleczalna czy terminalna, obfituje w sytuacje, gdzie dyskrecja, intymność i godność człowieka chorego jest wystawiona na poważne ograniczenie. Dodatkowo ból, samotność i bezradność może być wielką ceną za niezależność od opieki medycznej. Czy jest możliwa „absolutna autonomia”? Czy jednocześnie jest dobrem dla pacjenta? Przecież chociaż każdy życzy sobie maksymalnej niezależności (nawet w zdrowiu), to musi zdać się na innych i z tego powodu jego autonomia może mieć tylko niepełną, względną wartość²⁵. Jednocześnie z doświadczenia wiemy, że wolność nawet zdrowego człowieka ma swoje granice, więc postulat bezwzględnej wolności pacjenta nie może mieć racji bytu. Jak zatem powyższe dwa rodzaje autonomii można uzasadnić w praktyce medycznej?

5. Przykładem pierwszej sytuacji „nietykalnego życia” i wyboru lepszego zdrowia jest tzw. medycyna substytucyjna, polegająca na zastępowaniu chorych organów zdrowymi, pochodzącymi z przeszczepu lub uzyskiwanymi sztucznie zaawansowanymi technologiami. Począwszy od pierwszego przetoczenia krwi możliwości medycyny substytucyjnej rosną lawinowo i reklama doskonałych maszyn i tworzyw wywiera niesłychanie silną presję na chorych, którym wydaje się, że można technologicznie zastąpić każdą tkankę, każdy narząd w imię nieograniczonego wręcz przedłużenia czynności organizmu. Pierwszym pytaniem chorego może być: „Jak bardzo musi on zrezygnować ze swej wolności, aby przedłużyć własne życie”. Dalej pacjent w imię swej nienaruszalnej autonomii może nie mieć już wyboru: „kiedy zacząć leczyć”, ale musi sobie postawić pytanie: „kiedy zaniechać leczenia”²⁶.

Wiąże się z tym też problem medycyny życzeniowej, czyli żądań pacjentów w imię autonomii i wolności o dowolny, niekiedy nieograniczony dostęp do środków medycznych, wymuszanie zastosowania najnowszych metod i terapii, niekończący się katalog wymagań i życzeń. Dotyczy to szczególnie chirurgii plastycznej, nadużywania leków hormonalnych i dopingujących, „aby jak najdłużej, jak to możliwe, przypominać obowiązujący model urody, który ma przyciągać miłość, zapewniać sukces i podziw”²⁷.

Niewątpliwie we wspomnianych przypadkach chodzi o nadkonsumpcję luksusowej medycyny dla nielicznych i brak powszechnego dostępu do podstawowych środków medycznych dla wielu. Czy zatem autonomia jednych nie powoduje uzależnienia drugich? Pojawia się tu wśród wielu zagadnień etycznych nie tylko sprawa dobra chorego, ale również kwestia życia jednych i śmierci drugich, ponieważ już nie chodzi o zakres samej medycyny życzeniowej²⁸.

6. W drugiej sytuacji problem autonomii pacjenta w wyborze między życiem a śmiercią niesie ze sobą jeszcze więcej pytań. Są to o tyle istotne zagadnienia, że dotyczą sytuacji granicznych w życiu ludzkim i w opiece medycznej. Korzystając z terminologii użytej w cytowanym artykule Müllera, autonomię, jaka towarzyszy człowiekowi, który chce przyspieszyć swoją śmierć (czy to przez samobójstwo, czy za pomocą eutanazji), też można określić jako „autorytet preferencji”. Chodzi o autorytet preferowanej wartości pragnienia śmierci, która u przyszłego samobójcy ma zostać uznana bezwarunkowo lub przynajmniej warunkowo. Autonomia pacjenta, który decyduje o swojej śmierci, ma polegać na tym, że nie ważne jest dla niego, czy skłonić się ku życiu, czy skłonić się ku śmierci, lecz istotny jest własny wybór, własna wola, niekiedy nawet w majestacie zgody z własnym sumieniem²⁹.

„Czy lekarz musi dać pierwszeństwo szacunkowi wobec sumienia pacjenta oraz jego samostanowienia?”³⁰. Niewątpliwie odpowiedź na to pytanie zakłada okoliczności, w jakich są preferowane wartości przez pacjenta i czy jego życzenia nie stoją w konflikcie z życzeniami innych (np. rodziny chorego). W zakresie omawianego autorytetu preferencji można podać kilka powodów, aby autonomia pacjenta została uwzględniona w działaniach medycznych:

a) chory sam wie najlepiej, co dla niego jest dobre, ma życzenie takiej, a nie innej wartości i taki jest jego interes;

b) niezależnie od tego, co pacjent sobie życzy, jest dla niego satysfakcjonujące, że spełniły się jego oczekiwania;

c) zdolność do autonomii życiowej, do własnych planów i wyobrażeń w określeniu siebie należy do godności człowieka, stanowi wartość godną szacunku³¹;

d) na preferowane wartości w autonomii pacjenta ma wpływ wiele czynników społecznych i ekonomicznych, ukształtować żądania mogą media, opinie innych pacjentów lub uwarunkowania psychologiczne;

e) istotne znaczenia mają również czynniki duchowe, światopoglądowe, z których szczególnym przykładem jest sprzeciw Świadków Jehowy wobec transfuzji krwi podyktowany ich doktryną religijną (pacjenci tej sekty nie tyle żądają jakichś preferencji, co sprzeciwiają się wartościom ogólnie przyjętym)³².

7. Okazuje się, że autonomia jako autorytet preferencji jest problemem bardzo rozległym i każdy z podanych powodów (podobnie jak pewnie wiele innych) posiada ograniczone znaczenie we współczesnej praktyce medycznej, zwłaszcza jeśli chodzi o trudne sytuacje żądania śmierci i odmowy leczenia z powodów religijnych. Generalnie rzecz biorąc, żądania pacjenta w imię jego autonomii nie mogą mieć zastosowania jako „prawo do bezprawia” (*Recht auf Unrecht*), ponieważ ograniczenie oczywiście wynika z praw innych osób. Poza tym słusznie się uważa, że niedojrzałość emocjonalna, oszukiwanie siebie, naciski społeczne i błędy w ocenie sytuacji stawiają pod znakiem zapytania autorytet preferencji wielu żądań chorych. Zatem chorzy nie zawsze wiedzą, co jest dla nich najlepsze, jaką wagę ma oczekiwane dobro i trzeba niekiedy wręcz ograniczyć znaczenie autonomii, aby osiągnąć żądane dobro³³. Czy wobec tego lekarz nie powinien uwzględniać i spełniać czyichś żądań, które są obiektywnym dobrem, ale wymagają ograniczenia autonomii pacjenta? Albo – jak to widać na przykładzie Świadków Jehowy, czy system zdrowotny powinien brać pod uwagę racje nawet sprzeczne z obiektywnym interesem pacjenta?

Rozstrzygnięcie wszystkich problemów konfliktu autonomii pacjenta z powinnościami opieki zdrowotnej przekracza ramy tego artykułu, niemniej jednak niekiedy lekarz powinien spełnić albo przynajmniej przyjąć jako prawo żądanie pacjenta sprzeczne z jego własnym dobrem, rozumianym z punktu widzenia celów medycyny³⁴. Jako pewne podsumowanie znaczenia autonomii jako autorytetu preferencji możemy potraktować „przypadek, kiedy wprawdzie interesom drugiego nie służy to, czego on sobie życzy, ale ważne są przeżycie i świadomość tego, że jego życzenia spełnią się. Jeżeli tutaj spełnienie życzenia nie szkodzi

poważnie życzącemu, to nie ma tu większego problemu. Inaczej jest, gdy chodzi o coś ważnego. A tam, gdzie chodzi o życie i śmierć, powinno być jasne, że lekarzowi nie wolno zastosować się do prośby pacjenta, aby spełnić jego życzenie, jak długo **on sam** (podkreśl. autora) jest przekonany o tym, że to, o co się prosi – tutaj: śmierć na żądanie – nie jest niczym dobrym dla pacjenta³⁵. Oczywiście analizowane sytuacje nie wyczerpują klinicznych przypadków zastosowania lub ograniczenia autonomii pacjenta, niemniej jednak uświadamiają złożony charakter żądań, a nawet nacisków³⁶ chorych wobec lekarzy.

8. Mając na uwadze dobro pacjenta, który jest „autonomiczny” i może żądać od lekarza respektowania swoich praw, pamiętajmy, że nie może on wymagać określonego leczenia. Jeśli lekarz odmówi leczenia *cortizonem*, środkiem powodującym szkodliwe skutki uboczne, wówczas nie narusza on autonomii pacjenta, choćby ten był przekonany o skuteczności danego lekarstwa. Jeszcze wyraźniej widać konflikt interesu autonomii pacjenta z możliwościami opieki zdrowotnej tam, gdzie w decyzjach medycznych chodzi o przyspieszenie śmierci lub pomoc w samobójstwie. Nie jest leczeniem zabójstwo, jeśli dokona go lekarz³⁷, chociaż najnowsza historia przynosi fakty o udziale lekarza w procederze zabijania nazywanym eufemistycznie „nadzorem nad zakończeniem życia na żądanie i pomocą w samobójstwie”³⁸.

Problem eutanazji jest raczej ewidentnym przykładem ograniczeń autonomii „nietykalnego życia” pacjenta, ale czy w przypadku wspomnianej sytuacji odmowy leczenia (transfuzji krwi) u Świadców Jehowy również nie występuje niewystarczalność zasady autonomii? Prawo medyczne określa zarówno w Kodeksie etyki lekarskiej (art. 13 i 15)³⁹ oraz w przepisach normatywnych (art. 19 punkt 1, podpunkt 3 Ustawy o zakładach opieki zdrowotnej z 30 VIII 1991 r.⁴⁰ i art. 32 ust. 1 Ustawy o zawodzie lekarza z 5 XII 1996 r.)⁴¹ i Kodeksie karnym (art. 191 § 1)⁴², że lekarza obowiązuje przede wszystkim zasada autonomii chorego w postaci zgody pacjenta na leczenie, chociaż lekarzowi wolno wpłynąć na zmianę decyzji pacjenta i wolno na wniosek chorego nie informować o leczeniu⁴³. Jednak chociaż „każdy człowiek ma prawo określać, co w danej sytuacji stanowi jego dobro i ma prawo ustalać swoją drogę do szczęścia”⁴⁴ i zgoda pacjenta jest podstawowym i najważniejszym warun-

kiem legalności leczenia⁴⁵, to ograniczenia autonomii, np. u Świadków Jehowy, występują przynajmniej w sytuacji odpowiedzialności nie tylko za swoje życie, ale i życie innego człowieka, gdy kobieta w ciąży odmawia transfuzji krwi przy zabiegu cesarskiego cięcia (co jest konieczne dla życia kobiety i urodzenia zdrowego dziecka)⁴⁶. Niewątpliwie tego typu konflikt interesów w etyce współczesnej praktyki medycznej nie jest wyjątkowy ani sporadyczny, a społeczne uwarunkowania dobra pacjenta nie dotyczą tylko Świadków Jehowy⁴⁷.

9. Omówione zagadnienie autonomii pacjenta we współczesnej praktyce medycznej nie jest kompletne. Podsumowując je jednak już na tym etapie, można stwierdzić, że mimo niewątpliwych korzyści związanych z godnością chorego, z wartościami personalistycznymi samostanowienia pacjenta, dążenie do dobra chorego tylko pod kątem jego autonomii nie wydaje się właściwe. Podejrzewam, że wspomniane na początku inne dobra lansowane (jakość życia jako wolność od bólu, prymat zdrowia społecznego, interes firm farmaceutycznych, opieki społecznej, ubezpieczeń) również nie spełnią oczekiwań pacjentów, którzy mimo odzyskanego zdrowia przestają czuć się ludźmi, tracą „dobrostan”⁴⁸, coś głębszego niż tylko samo zdrowie.

Można odnieść wrażenie, że postępujące reformy opieki zdrowotnej w Polsce, deklaracje dysydentów służb medycznych i ton etyków medycyny budują nową perspektywę medycyny XXI wieku, że jesteśmy świadkami nowego, wysokiego poziomu praktyki medycznej skierowanej ku człowiekowi, ku pacjentowi i dla jego dobra. Rzeczywiście potrzeba takiego nowego spojrzenia. Wiek XX przyniósł nie tylko olbrzymi postęp w dziedzinie nauk przyrodniczych, pozwolił na odkrycie niesłychanych możliwości diagnozy i terapii, ale jednocześnie ujawnił poważne zagrożenia i niebezpieczeństwa zarówno ewoluujących systemów zdrowia, jak i praktyk niegodnych lekarza i sprzecznych z hipokratesowymi ideałami sztuki medycznej, ze szkodą dla „dobra” pacjenta rozumianego nie tylko jako samostanowienie.

Biorąc pod uwagę zarysowane tylko zagadnienie autonomii jako nietykalnego życia oraz autonomię pacjenta w kontekście autorytetu preferencji, widać ograniczenia samostanowienia chorego, względność sytuacji wyborów, żądań i dobra leczonego. W realiach trudności z infor-

mowaniem pacjenta, w sytuacjach granicznych, w rozbudowanym systemie wolności osobistej i tolerancji światopoglądowej można zaryzykować twierdzenie, że autonomia pacjenta zainteresowana swoim dobrem (niekiedy względnym) często stoi w konflikcie z dobrem wyrażanym przez opiekę zdrowotną (jeżeli reprezentuje ona hipokratesowy model *primum non nocere* i *salus aegroti suprema lex*). „Poszukiwanie postawy zadowalającej z etycznego punktu widzenia, zależy w sposób zasadniczy od tego, jaką przyjmuje się koncepcję samej medycyny. Chodzi ostatecznie o odpowiedź na pytanie, czy medycyna pozostaje w służbie osoby ludzkiej oraz jej godności w tym, co jest w osobie jedyne i transcendentne, czy też uważa się za czynnik życia społecznego, służący interesom zdrowych, którym ma być podporządkowana troska o chorych”⁴⁹.

A zatem pozostaje powrót do hipokratesowych i chrześcijańskich źródeł godności medycyny, dobra chorego i szlachetności leczącego. Budowana współcześnie personalistyczna alternatywa „ewangelii cierpienia”⁵⁰, zaufania do lekarza, troski o osobę pacjenta, współczucia, miłości bliźniego i godności człowieka oczekuje na szersze zastosowanie we współczesnej praktyce medycznej.

Przypisy

- ¹ Por. B. Jonas Wayne, J. S. Levin, *Podstawy medycyny komplementarnej i alternatywnej*, Kraków 2000, s. 10.
- ² Por. F. Compagnoni, *Prawa człowieka. Geneza, historia i zaangażowanie chrześcijańskie*, Kraków 2000, s. 95.
- ³ Właściwie powinno być: „służby człowiekowi zdrowemu” lub „służby chorym”, w sensie obiektywnym pojęcie służby jest obecnie poważnie zdewaluowane do znaczeń subiektywnych i utylitarystycznych.
- ⁴ Por. przyp. 11, a szerzej i szczegółowo na ten temat w podręczniku filozofii: J. Galarowicz, *Na ścieżkach prawdy. Wprowadzenie do filozofii*, Kraków 1992, s. 576-579.
- ⁵ R. Guardini, *Wolność, łaska, los. Rozważanie o sensie istnienia*, w: tenże, *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaska, los*, Kraków 1969, s. 253-254.
- ⁶ Por. P. Bortkiewicz, *Przed wszystkim etyka*, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza Wydział Teologiczny, Poznań 2000, s. 68. „Pojęcie *kontraspecjizmu* jest neologizmem, który stosuję na oznaczenie poglądów antropologicznych i etycznych Petera Singera, które przeczą wyjątkowości człowieka w świecie przyrody jako gatunku i nakazują postępowanie wobec niego wyłącznie na poziomie kalkulacji kosztów związanych z eliminacją bądź ochroną gatunków biologicznych”. Tamże, s. 67-68.
- ⁷ „(...) Życie dziecka, które się narodziło, ma mniejszą wartość niż życie świni, psa czy szympansa (...). Lepiej byłoby, gdybyśmy używali do eksperymentów medycznych raczej ludzi z uszkodzonym mózgiem niż zwierząt”. P. Singer, *Practical Ethics*, Cambridge 1979, s. 150.

- ⁸ W Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka z 1948 roku jednoznacznie mówi się tylko o „osobie ludzkiej”, a w Europejskiej Konwencji Bioetycznej z 1997 roku oprócz pojęcia „osoby ludzkiej” (*person*) również mówi się często o „istocie ludzkiej” (*human being*) lub niekiedy o „jednostce ludzkiej”. Por. B. Gronowska, T. Jasudowicz, C. Mik (red.), *Prawa człowieka. Dokumenty międzynarodowe*, wydanie III, Toruń 1996, s. 17-18. Można te ograniczenia traktować formalnie jako wynikające z trudności znalezienia wspólnej terminologii uwarunkowanej prawem międzynarodowym [por. O. De Dinechin, *Założenia etyczne europejskiej konwencji o biomedycynie*, „Przegląd Powszechny” 5 (1997), s. 25] albo też jako odzwierciedlenie gorącej dyskusji merytorycznej w zagadnieniach szczegółowych np. statusu prawnego dziecka poczętego, czy jest człowiekiem czy nie? (por. M. Schooyans, *Aborcja a polityka*, Lublin 1991, s. 54).
- ⁹ Por. P. Bortkiewicz, *Przed wszystkim etyka*, dz. cyt., s. 61.
- ¹⁰ Prof. Szawarski w kontekście powyższego zróżnicowania osób ludzkich proponuje zmianę pojęcia osoby jako pacjenta na pojęcie „pacjenta moralnego”, który nie byłby osobą w ogólnie przyjętym znaczeniu jako podmiot moralny. Por. Z. Szawarski, *Zrozumieć człowieka umierającego*, z. Wystąpienie na sesji bioetycznej Konferencji „Zrozumieć człowieka”, dn. 7 XII 2001 r. w Oświęcimiu-Harmęczach, s. 3-4 (msp).
- ¹¹ Wspomniany wyżej Hildebrand zwraca uwagę na pomocnicze pojęcie „ważności”, ponieważ określa ono poziom dobra w hierarchii wartości. W związku z tym możemy wyróżnić: a) dobro ważne ze względu na to, co subiektywne, zadowalające i miłe (np. rozrywka, przyjemność); b) dobro ważne ze względu na pewne jakości, estetykę, cechy intelektu, sprawności (np. zdrowie) i c) dobro ważne ze względu na osobę, zalety moralne, ontyczne (np. wiara w Boga, godność czy odpowiedzialność). Por. J. Galarowicz, *Na ścieżkach prawdy*, dz. cyt., s. 576-579.
- ¹² Wiceminister zdrowia Aleksander Nauman w wypowiedzi w głównym wydaniu „Wydarzeń” TV Puls, dn. 28 I 2002 r. stwierdził, że brakuje obecnie 330 rozporządzeń Ministerstwa Zdrowia i Opieki Społecznej do już uchwalonych ustaw w tym resorcie.
- ¹³ Mam na myśli decyzje Ministra Zdrowia i Opieki Społecznej z początku kwietnia 2002 r., który chcąc obniżyć ceny leków poprzez zmiany listy leków refundowanych raczej bardziej przysłużył się interesom firm farmaceutycznych, postarał się o dochód dla budżetu państwa, ale nie pomnożył dobra pacjentów, którzy muszą więcej zapłacić za lekarstwa od 7% do 20%.
- ¹⁴ Por. E. Rużyło, *Etyka i medycyna*, 1999, s. 57.
- ¹⁵ Por. T.L. Beauchamp, J.F. Childress, *Zasady etyki medycznej*, Warszawa 1996, s. 72-80.
- ¹⁶ Por. tamże, s. 96-106.
- ¹⁷ „Bronić medycynę, pewnej idei medycyny dzisiaj – to bronić tradycji humanistycznej, bardzo zagrożonej u progu XXI wieku. Wiele rzeczy zmienia się na naszych oczach i nie panujemy nad wszystkimi czynnikami tej zmiany. Ale są punkty zaczepienia, które trzeba utrzymywać. Między nimi jest medycyna, jej jakość, jej honor, postępowanie tych, którzy ją wykonują, ich postawa wobec choroby, wobec życia, śmierci i swojego obowiązku”. L. Israël, *Eutanazja czy życie aż do końca*, Kraków 2002, s. 175-176.
- ¹⁸ Por. J.D. Arras, B. Steinbock, *Ethical Issues in Modern Medicine*, Fifth Ed., Mayfield Publishing Company, London – Toronto 1999, s. 51-76. Promocja autonomii pacjenta jest również obecna w programach tzw. służby zdrowia (w postaci praw pacjenta), w mediach i reklamie środków medycznych oraz w głośnych procesach sądowych przeciwko lekarzom i opiece zdrowotnej.
- ¹⁹ Autonomia jest tu rozumiana w kontekście wolności jednostki jako konstytutywna właściwość osoby ludzkiej, która myśli, wybiera i postępuje bez przymusu. Por. H.R. Wulff, S.A. Pedersen, R. Rosenberg, *Filozofia medycyny. Wprowadzenie*, Warszawa 1993, s. 237.
- ²⁰ Zasada pozwalająca działać w imieniu innych. Filozofowie medycyny wyróżniają tu: paternalizm prawdziwy, upoważniony i nieupoważniony. W przypadkach pomniejszonej autonomii, w etyce medycznej zaleca się postępowanie paternalistyczne, chociaż w niektórych sytuacjach leczniczych decyzje paternalistyczne powinny być wcześniej zdeterminowane przez pacjenta.

- Por. J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford 1971, s. 248-249.
- ²¹ Z najnowszych badań myśli filozoficznej Kanta, Fichtego i Hegla wyłania się wspólne dla nich „praktyczne jądro”, jakim jest „sprawstwo wolności (autonomii) w działaniu rozumnej istoty we wszystkich niemal dziedzinach życia indywidualu, obywateli, społeczności, państw (...)”. E. Nowak-Juchacz, *Autonomia jako zasada etyczności. Kant, Fichte, Hegel*, Wrocław 2002.
- ²² W starożytności „autonomia” oznaczała miasto-państwo, które niezależnie ustanawiało sobie prawa, bez podlegania obcym rządóm. Po zapożyczeniu tego terminu przez filozofię, społeczne, polityczne znaczenie „autonomii” zostało przeniesione na ideę samostanowienia przez jednostkę w zastosowaniu do nieokreślonego indywidualu. Por. A.W. Müller, *Prawo do eutanazji. Eutanazja a autonomia*, „Homo Dei” kwiecień-czerwiec 2(2001), s. 12.
- ²³ Por. Müller Anselm Winfried, *Prawo do eutanazji*, art. cyt., s. 11-12.
- ²⁴ Tamże, s. 13.
- ²⁵ Por. tamże.
- ²⁶ Por. J. Kałuża, *Problemy współczesnej medycyny w świetle encykliki „Evangelium vitae”*, w: J. Brusilo (red.), *Evangelium Vitae. Dobra Nowina o życiu ludzkim. Materiały na temat encykliki Jana Pawła II „Evangelium vitae” oraz dyskusja o karze śmierci*, Kraków 1995, s. 23.
- ²⁷ L. Israëł, *Eutanazja*, dz. cyt., s. 36.
- ²⁸ „W tym świetle liberalizacja prawa do aborcji jawi się raczej jako pewna dodatkowa forma medycyny luksusowej, która odciąga personel i środki od zajęć lekarskich w ściślejszym tego słowa znaczeniu i jeszcze bardziej pozbawia ludzi wielu prostych i skutecznych środków, które się zarzuca, ponieważ nie są wystarczająco lukratywne”. M. Schooyans, *Aborcja a polityka*, dz. cyt., s. 45-46.
- ²⁹ Jest to osobny problem, który pomijam. Jednakże trzeba odnotować uwagę Autora, że sumienie pacjenta w kresu życia może się mylić w sytuacji nieuleczalnej choroby i że sumienie pacjenta może nie mieć znaczenia w praktyce lekarskiej. Por. A.W. Müller, *Prawo do eutanazji*, art. cyt., s. 14.
- ³⁰ W. Jens, H. Küng, *Menschwürdig sterben*, 1999, s. 60; cyt. za: A.W. Müller, *Prawo do eutanazji*, art. cyt., s. 14.
- ³¹ Por. tamże, s. 15.
- ³² Por. T. Wiwatowski, *Stanowisko Świadców Jehowy wobec opieki medycznej*, w: M. Szeroczyńska, B. Wołoszczuk-Gębicka, T. Wiwatowski, *Zabiegi chirurgiczne u Świadców Jehowy. Aspekty medyczne i prawne*, Warszawa 2001, s. 9-10.
- ³³ Por. A.W. Müller, *Prawo do eutanazji*, art. cyt., s. 15.
- ³⁴ Mam na myśli cele tradycyjnej medycyny hipokratesowskiej, ponieważ zupełnie inaczej wygląda sprawa intencji lekarza w innych odniesieniach aksjologicznych, np. w „nowoczesnej” medycynie holenderskiej czy w mentalności lekarzy tajgetejskich. Por. R. Fenigsen, *Eutanazja. Śmierć z wyboru*, Poznań 1997, s. 15-23 oraz w kontekście wyjaśnienia terminu „tajgetejski”, s. 13, tamże.
- ³⁵ A.W. Müller, *Prawo do eutanazji*, art. cyt., s. 15-16. Można dyskutować z Autorem w zakresie owego „przekonania”, czy chodzi o przekonanie rozumowe, czy o zmianę swoich zasad. W obu przypadkach nie zgodziłbym się z cytowanym poglądem, że istnieje jakakolwiek racja (przekonanie), aby eutanazji dokonać w imię autonomii, żądania pacjenta.
- ³⁶ Zagadnienie dotyczy przymusu wobec lekarza wykonania życzenia pacjenta z powodu tzw. układów „przywilejów czy nakazu urzędowego. Jeżeli lekarz jest zwolniony od odpowiedzialności w zakresie wykonywania życzeń pacjenta z racji przymusu, to pacjent (wbrew opinii Anselma Müllera) nie ma „prawa do tego, że wykonamy jego życzenie”. *Notabene*, nie mamy tutaj już do czynienia z problemem autonomii. Por. A.W. Müller, *Prawo do eutanazji*, art. cyt., s. 16.
- ³⁷ Por. tamże, s. 16.

- ³⁸ Jest to tytuł holenderskiej ustawy o eutanazji z 10 IV 2001 r., por. www.minbuza.nl.
- ³⁹ „Art. 13: Obowiązkiem lekarza jest respektowanie prawa pacjenta do świadomego udziału w podejmowaniu podstawowych decyzji lekarskich dotyczących jego zdrowia. Informacja udzielona pacjentowi powinna być sformułowana w sposób dla niego zrozumiały. Pacjent ma prawo zapoznać się ze stopniem ewentualnego ryzyka zabiegów diagnostycznych i leczniczych i spodziewanymi korzyściami związanymi z wykonywaniem tych zabiegów, a także z możliwościami zastosowania innego postępowania medycznego (...); art. 15: Postępowanie diagnostyczne, lecznicze i zapobiegawcze wymaga zgody pacjenta. Jeśli pacjent nie jest zdolny do świadomego wyrażenia swej zgody, powinien ją wyrazić przedstawiciel ustawowy bądź osoba stale opiekująca się pacjentem. Wszczęcie postępowania diagnostycznego, leczniczego i zapobiegawczego bez tej zgody może być dopuszczone tylko w szczególnych przypadkach zagrożenia życia lub zdrowia pacjenta albo innych osób. W razie niewyrażenia zgody na proponowane postępowanie lekarz powinien nadal, w miarę możliwości, otaczać pacjenta opieką lekarską”. M. Nestorowicz, *Prawo medyczne*, wyd. V uaktualnione i rozszerzone, Toruń 2001, s. 312.
- ⁴⁰ „Pacjent ma prawo do (...) wyrażenia zgody na udzielenie określonych świadczeń zdrowotnych lub ich odmowy po uzyskaniu odpowiedniej informacji”. Tamże, s. 403-404.
- ⁴¹ „Lekarz może przeprowadzić badanie lub udzielić innych świadczeń zdrowotnych, z zastrzeżeniem wyjątków przewidzianych w ustawie, po wyrażeniu zgody przez pacjenta”. Tamże, s. 337.
- ⁴² „Kto wykonuje zabieg leczniczy bez zgody pacjenta, podlega grzywnie, karze ograniczenia wolności albo pozbawienia wolności do lat 2”, Kodeks karny po nowelizacjach z 2001 r., Warszawa 2002, s. 63.
- ⁴³ Por. M. Szeroczyńska, *Zasady legalności zabiegu transfuzji krwi u Świadców Jehowy*, w: M. Szeroczyńska, B. Wołoszczuk-Gębicka, T. Wiwatowski, *Zabiegi chirurgiczne u Świadców Jehowy. Aspekty medyczne i prawne*, Warszawa 2001, s. 64-69.
- ⁴⁴ T. Brzeziński, *Tradycyjne zasady deontologii lekarskiej*, w: T. Kielanowski (red.), *Etyka i deontologia lekarska*, wyd. II zmienione i rozszerzone, Warszawa 1985, s. 61.
- ⁴⁵ Por. A. Zoll, *Zgoda pacjenta jako warunek legalności leczenia*, w: A. Wiekłuk (red.), *Prawa pacjenta a postawa lekarza*, Kraków 1996, s. 9-18.
- ⁴⁶ Konkretna sytuacja wystąpiła w USA, w kraju, gdzie zasady demokracji i tolerancji dla odmiennych przekonań i wyznania (w Polskiej Konstytucji z 1997 r. por. art. 47 i 53) spotkały się w tym przypadku z zasadą samostanowienia i prawem do odmowy działania lekarskiego. Sądy amerykańskie wydały w analogicznym stanie faktycznym dwa sprzeczne wyroki (sprawa *Georgetown College, D. C. Cis.*, 1964 oraz sprawa Sądu Apelacyjnego Dystryktu Columbia, *Re Ac*, 1990). Cyt. za: M. Szeroczyńska, *Zasady legalności zabiegu transfuzji krwi*, dz. cyt., s. 69.
- ⁴⁷ Narastający konflikt interesów między pacjentem a koncernami farmaceutycznymi, między prawami pacjenta a budżetem kas chorych, między chorymi terminalnie a ubezpieczeniami społecznymi czeka na osobną analizę.
- ⁴⁸ W definicji „zdrowia” z Konstytucji Światowa Organizacja Zdrowia (WHO) podkreśla znaczenie „dobrostanu” (*well-being*) jako społecznego środowiska odpowiedniego człowiekowi. Por. J.M. Mann, L. Gostin, S. Gruskin, T. Brennan, Z. Lazzarini, H. Fineberg, *Health and Human Rights*, w: J.M. Mann, S. Gruskin, M.A. Grodin, G.J. Annas (red.), *Health and Human Rights*, New York – London 1999, s. 8.
- ⁴⁹ Jan Paweł II, *Podstawy deontologii lekarskiej. Przemówienie do uczestników zjazdu Światowego Towarzystwa Lekarskiego 29 X 1983 r.*, w: K. Szczygiel (red.), *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, Tarnów 1998, s. 205.
- ⁵⁰ Por. Jan Paweł II, *List Apostolski o chrześcijańskim sensie ludzkiego cierpienia*, w: K. Szczygiel (red.), *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, Tarnów 1998, s. 159-164.

Ks. dr Tomasz Kraj

ETYCZNE ASPEKTY GENETYCZNEJ MODYFIKACJI CZŁOWIEKA

Osiągnięcia współczesnej genetyki

Świat, w którym żyjemy, kładzie duży nacisk na skuteczność metod, którymi się posługujemy. Na ich podstawie pewne dziedziny nauki czy techniki zyskują społeczną aprobatę. Skuteczność jednak nie jest wystarczającym kryterium, by jakieś działanie automatycznie uznać za moralnie dopuszczalne. Problem ten dotyczy m.in. genetyki, zwłaszcza genetyki człowieka¹.

Współczesna genetyka² wykazuje swą skuteczność poprzez wielkie i spektakularne osiągnięcia we wszystkich swoich czterech podstawowych gałęziach: w genetyce mikroorganizmów, roślin, zwierząt i człowieka. Poznanie struktury kwasu DNA, czyli substancji kodującej informację genetyczną, a zwłaszcza rozszyfrowanie kodu genetycznego i potwierdzenie jego uniwersalności, pozwoliło nie tylko lepiej poznać mechanizmy dziedziczenia, lecz także umożliwiło tworzenie zupełnie nowych organizmów, niewystępujących dotąd w przyrodzie. Za przykład mogą posłużyć nowe mikroorganizmy, które posiadają zdolność wytwarzania ludzkich substancji białkowych, takich jak insulina czy somatostatyna³. Przemysł chemiczny wykorzystuje „zrekonstruowane” mikroorganizmy między innymi w procesie fermentacji lub do szybkiej degradacji zanieczyszczeń środowiska naturalnego, na przykład ropopochodnych. Prace w obrębie genetyki mikroorganizmów pozwoliły także na opracowanie technik rekombinacji⁴ oraz klonowania fragmentów DNA, stosowanych później w inżynierii genetycznej organizmów wyższych⁵. Innym spektakularnym osiągnięciem jest wykorzystanie zwierząt jako żywych „fabryk” do wytwarzania rzadko spotykanych białek enzymatycznych używanych w medycynie⁶.

Mówiąc o osiągnięciach genetyki mikroorganizmów, roślin czy zwierząt, nie sposób nie zauważyć licznych zagadnień, które wywołują kontrowersje i budzą uzasadniony niepokój. Wymienić tu należy pewne ryzyko tak dla „rekonstruowanych” organizmów (tzw. organizmów transgenicznych), jak i dla środowiska, w którym one żyją. Problemy związane są z niedoskonałością technik, którymi dysponujemy, ze złożonością układów genetycznych, które człowiek zmienia, oraz z ekonomicznymi kosztami eksperymentów i proponowanych przedsięwzięć.

Genetyka człowieka, ściśle związana z medycyną, także może się poszczycić wielkimi osiągnięciami, zarówno gdy chodzi o poznanie genetycznych uwarunkowań ludzkiego rozwoju, jak i o próby zmian, zwłaszcza stanów patologicznych. Przykładem prac badawczych jest uwieńczony ostatnio powodzeniem Projekt Poznania Ludzkiego Genomu, znany jako Human Genome Project. Sukces ten nie oznacza jednak, że posiadamy już pełną wiedzę dotyczącą genetycznych uwarunkowań człowieka. Tym niemniej został dokonany ogromny postęp, którego owoce już znalazły zastosowanie w badaniach genetycznych oraz w terapii genowej.

Terapia genowa jest przykładem modyfikacji zastanych cech genetycznych. Rozróżnia się dwa rodzaje terapii: terapię linii somatycznej oraz terapię linii zarodkowej. Różnica dotyczy zarówno przedmiotu interwencji, jak i jej skutków. W przypadku terapii genowej linii somatycznej przedmiotem interwencji jest DNA komórek somatycznych (komórek ciała). Celowość i dobrodziejstwo terapii genowej można sobie wyobrazić zestawiając ją (w sposób bardzo schematyczny i uproszczony) z tradycyjną terapią. Na przykład pacjent posiada niewłaściwe czerwone ciała krwi i jego organizm funkcjonuje nieprawidłowo. Tradycyjna metoda leczenia polegałaby w tym przypadku na ciągłym uzupełnianiu brakujących organizmowi substancji. Badania genetyczne, którym poddał się chory, wykazały, że został uszkodzony gen w komórkach jego szpiku. Jako alternatywę dla tradycyjnych metod proponuje się terapię genową. Będzie ona polegała na naprawieniu uszkodzonego DNA w komórkach szpiku poprzez wprowadzenie prawidłowo funkcjonującego genu. W wyniku tej interwencji „naprawione” komórki szpiku powinny wytwarzać prawidłowe krwinki czerwone⁷. Terapia genowa jest w zamierzeniu zabiegiem jednorazowym (co nie zawsze się udaje i wymaga

dodatkowych interwencji i zabiegów).

Z terapią genową linii somatycznej wiążą się pewne problemy. Wymienia się tu m.in. ograniczone możliwości stosowania tej terapii, obecnie zasadniczo do defektów pojedynczego genu, możliwość negatywnego wpływu dokonanej zmiany na genetyczną pulę pacjenta oraz ryzyko komplikacji związanych z zabiegiem (np. zmian nowotworowych)⁸. Dodatkowym minusem terapii genowej linii somatycznej jest fakt, że wyleczenie choroby, czyli modyfikacja układu genetycznego eliminująca defekt, nie może zostać przekazana potomstwu pacjenta (ten rodzaj terapii nie wpływa bowiem na komórki płciowe pacjenta, w DNA których w dalszym ciągu zapisany jest defekt). Trudności tej mogłaby zaradzić terapia linii zarodkowej, która koncentruje się na gametach lub komórkach wczesnego embrionu⁹. Terapia ta jednak wiązałaby się z o wiele wyższym ryzykiem, ponieważ bardzo prawdopodobne, negatywne skutki zostałyby przekazane potomstwu, a potem także przyszłym pokoleniom. Drugim poważnym problemem terapii linii zarodkowej są trudności związane z dostępem do pacjenta, do ludzkiego embrionu. Ten rodzaj terapii zakłada z góry zapłodnienie *in vitro*.

Obok interwencji terapeutycznych proponuje się także manipulacje ulepszające, których celem byłaby zmiana normalnie funkcjonujących parametrów¹⁰. Obserwując stały rozwój technik inżynierii genetycznej, można w niedługim czasie spodziewać się prób realizacji przynajmniej niektórych projektów. Obecnie jednak korzyści, jakich można się spodziewać, nie są w stanie zrównoważyć ryzyka związanego z manipulacją. Ten rodzaj genetycznej modyfikacji otwiera nowe zagadnienie znane w literaturze przedmiotu jako eugeniczna inżynieria genetyczna¹¹.

Eugeniczna inżynieria genetyczna jest określana jako zamierzone ulepszenie lub eliminacja niechorobowych cech, takich jak inteligencja, pamięć, długowieczność, cechy fizyczne czy pewne aspekty ludzkiej osobowości¹². Dla realizacji tych projektów proponuje się eugeniczną inżynierię linii zarodkowej (która byłaby nieterapeutycznym odpowiednikiem terapii genowej linii zarodkowej)¹³. Ponieważ nie opracowano dotąd takiej procedury, nie mogąc zrealizować ambitnych projektów konstruowania człowieka *de novo*, eugenicy proponują powielanie jakiegoś osobnika uznanego za wzorzec. Drogą do tego celu byłoby klonowanie człowieka poprzez transfer jądra, bowiem tylko ten rodzaj klonowania może

zagwarantować powstanie jednostki, która będzie (przynajmniej genetyczną) kopią wzorca¹⁴. Należy zauważyć, że cechą charakterystyczną projektów eugenicznej inżynierii genetycznej jest ingerencja w układ genetyczny człowieka zanim przyjdzie on na świat. Klonowanie oraz eugeniczna inżynieria linii zarodkowej to interwencje, których celem są narodziny człowieka o cechach uprzednio dla niego zaplanowanych. Nie oznacza to jednak, że cel jest osiągnięty tylko wówczas, gdy narodzi się człowiek – klon. W obecnej praktyce medycznej dopuszcza się w niektórych krajach możliwość tzw. klonowania terapeutycznego, czyli tworzenia genetycznej kopii człowieka dorosłego, by we wczesnym stadium embrionalnym pozyskać z niej materiał biologiczny, który znalazłby później zastosowanie w medycynie (transplantologii). Klon służy jako źródło „części zamiennych” i jest poświęcony dla ratowania życia i zdrowia swego wzorca.

W genetyce człowieka istnieją więc dwojakiemu rodzaju interwencje: mające na celu jedynie badanie parametrów genetycznych jednostki oraz te, których celem jest modyfikacja zastanych parametrów. Wśród interwencji modyfikujących należy rozróżnić terapeutyczne, które stawiają sobie za cel przywrócenie stanu prawidłowego funkcjonowania, oraz nieterapeutyczne, których celem jest ulepszenie prawidłowo funkcjonujących cech uwarunkowanych genetycznie. Mówiąc o osiągnięciach i możliwościach genetyki człowieka, nie należy zapominać o sygnalizowanych wyżej zastrzeżeniach i obawach, jakie dotyczą całej współczesnej genetyki, a ponadto o problemach moralnych związanych z jej specyficznym przedmiotem, jakim jest osoba ludzka.

Magisterium Kościoła o problemach współczesnej genetyki

Rzecz genetyki jest bacznie śledzony przez różne instytucje, w tym także przez Kościół katolicki. Wypowiedzi Magisterium na ten temat możemy znaleźć przede wszystkim w przemówieniach Jana Pawła II (z których ponad 30 odnosi się bezpośrednio do problemów genetyki) i encyklice *Evangelium vitae* oraz w niektórych dokumentach wydanych przez instytucje Stolicy Apostolskiej, zwłaszcza w „Instrukcji o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania *Donum vitae*” Kongregacji Doktryny Wiary¹⁵. W swoim nauczaniu Kościół dostrzega osiągnięcia

współczesnej genetyki i ocenia je pozytywnie. Zaznacza jednak, że nie wszystkie zamierzenia mogą uzyskać moralną aprobatę.

Dużym zainteresowaniem Magisterium cieszą się problemy związane z rozwojem genetyki człowieka. Badania genetyczne, o ile ich celem jest dobro badanego (także ludzkiego płodu) i nie wiążą się ze zbyt wysokim ryzykiem, zyskują moralną aprobatę. Nie można jednak zaakceptować badania, które staje się pierwszym krokiem do zabicia pacjenta (np.: w przypadku diagnozy prenatalnej, gdy wykrycie nieuleczalnej choroby staje się wystarczającą racją dla dokonania aborcji)¹⁶.

Magisterium Kościoła porusza także zagadnienie interwencji modyfikujących posiadane przez człowieka cechy genetyczne. W swoim nauczaniu Jan Paweł II rozróżnia manipulacje terapeutyczne i nieterapeutyczne. Te z nich, które mają na celu leczenie, są uznane za moralnie dopuszczalne, jeżeli ich celem jest rzeczywista poprawa warunków zdrowotnych jednostki oraz jeśli nie naruszają one integralności ludzkiego podmiotu i nie pogarszają warunków jego życia¹⁷. Jakakolwiek interwencja o charakterze eksperymentalnym, której przedmiotem jest ludzki embrion lub płód, jest dopuszczalna tylko wtedy, gdy posiada ona charakter terapeutyczny¹⁸. Ojciec Święty Jan Paweł II podkreśla w swym nauczaniu, że wszelkie ingerencje na ludzkim genomie muszą brać pod uwagę różnicę pomiędzy człowiekiem a innymi istotami żyjącymi, jego transcendentne powołanie i wielką godność. Ludzki genom pozostaje w ścisłej więzi z biologiczną tożsamością ludzkiego podmiotu i warunkami jego życia, które Bóg przygotował dla niego poprzez misję, jaką obdarzył jego rodziców. Możliwość wpływania na ludzki genom nie może więc być podyktowana redukcjonistyczną wizją człowieka (tak jakby posiadał on jedynie biologiczny wymiar genetycznie zdeterminowany)¹⁹. Obok interwencji mających na celu leczenie pacjenta, dopuszczalne mogą być także manipulacje nieterapeutyczne, o ile spełniają następujące warunki:

- respektują początek ludzkiego życia, czyli prokreację złączoną z duchową i fizyczną jednością rodziców związanych węzłem małżeńskim;
- respektują ludzką godność i biologiczną naturę człowieka, która determinuje jego wolność, jeśli nie jest to interwencja, której celem byłaby modyfikacja patrymonium genetycznego i tworzenie klas ludzi, co prowadziłoby do podziałów w społeczeństwie;

– wykluczone są motywy rasistowskie, materialistyczne i redukcjonistyczne oraz wszelkie motywacje ideologiczne czy też jedynie naukowa lub społeczna użyteczność takiej ingerencji²⁰.

Manipulacja genetyczna staje się arbitralna i niesprawiedliwa, gdy ludzki podmiot zostaje zredukowany do zwykłego przedmiotu, gdy jest on pozbawiony należnej mu autonomii i nie jest traktowany według kryteriów opierających się na integralnej wizji osoby ludzkiej. Postęp naukowy i techniczny, także w medycynie, nie może sprzeciwiać się godności osoby ludzkiej. Ludzkie życie jest największą spośród wszystkich wartości, wobec których staje medycyna. Dlatego też, jeśli ma ona zachować swą tożsamość, jej pierwsza zasada: „po pierwsze – nie szkodzić, następnie szukać, co jest dobre i to czynić” (*Primum non nocere; bonum est prosequendum et faciendum*) musi pozostać aktualna²¹.

Uznanie moralnej dopuszczalności interwencji genetycznych na człowieku, także nie terapeutycznych, nie oznacza, iż Magisterium Kościoła nie dostrzega zagrożeń ze strony rozwiniętej genetycznej technologii. Ojciec Święty podkreśla, że rozwój nauki nie może się dokonywać za wszelką cenę. Na szczególnie potępienie zasługują wszelkie nieterapeutyczne interwencje na ludzkich embrionach i gametach²². Ze swej strony Kongregacja Doktryny Wiary wymienia pewne zamierzenia, których nigdy nie można uznać za moralnie dopuszczalne, niezależnie od zmieniających się warunków, wzrostu bezpieczeństwa samej interwencji i zmniejszenia ryzyka związanego ze skutkami ubocznymi. Manipulacje te są uznane przez Magisterium za moralnie wewnętrznie złe. Są to: wszelkie nieterapeutyczne interwencje na ludzkich embrionach, klonowanie, nieterapeutyczne ingerencje w ludzkie patrymonium genetyczne, których celem byłoby tworzenie ludzkich jednostek posiadających płeć bądź inne cechy uprzednio dla nich zaplanowane²³. Zło owych interwencji może być dodatkowo spotęgowane przez niemoralne środki użyte do ich przeprowadzenia (np. zapłodnienie *in vitro*) lub przez towarzyszącą im złą intencję (np.: brak respektu dla natury ludzkiej, ideologiczna motywacja, społeczna lub naukowa użyteczność). Tak więc manipulacje całkowicie wykluczone przez Magisterium to przede wszystkim eugeniczna inżynieria genetyczna z jej dwoma podstawowymi projektami: eugeniczną inżynierią linii zarodkowej i klonowaniem człowieka. Oba dotyczą nieterapeutycznej modyfikacji, której przedmiotem jest człowiek

w najwcześniejszej fazie życia, i celem ich jest „konstruowanie” ludzi posiadających cechy uprzednio dla nich ustalone.

Nauka Kościoła dotycząca problemów współczesnej genetyki znajduje swe uzasadnienie zarówno w nauce wiary, jak i w wynikającej z niej nauce moralnej. Pierwszym i fundamentalnym stwierdzeniem jest uznanie prawdy o Bogu, który jest Stwórcą świata, życia i człowieka. Także porządek moralny jest dziełem Stwórcy; człowiek nie tworzy tego porządku, lecz go rozpoznaje²⁴. Spośród wszystkich stworzeń tylko człowiek jest przez Boga chciany i stworzony dla niego samego. Jest on stworzony na Boży obraz i Boże podobieństwo, odkupiony przez Chrystusa i przeznaczony do życia wiecznego. Ta szczególna relacja z Bogiem sprawia, że każdy człowiek posiada wielką godność²⁵. Godność ta jest źródłem praw, które posiada każda istota ludzka, każda osoba ludzka. Należy podkreślić, że źródłem zarówno godności, jak i praw ludzkich jest fakt stworzenia każdego człowieka przez Boga i jego szczególna relacja ze Stwórcą, nie zaś ich nadanie przez taką czy inną ludzką społeczność, czy wybraną przez nią władzę. Człowiek posiada przysługujące mu prawa tak długo, jak żyje, czyli od momentu poczęcia aż do naturalnej śmierci. Prawa odnoszą się do pewnych dóbr, których człowiek nie może być pozbawiany, i nakładają na każdego moralny obowiązek ich poszanowania²⁶. Obowiązek ten w sposób szczególny spoczywa na tych dziedzinach ludzkiej aktywności, które zajmują się człowiekiem.

Najbardziej podstawowym prawem jest prawo do życia, które jednocześnie jest fundamentem wszystkich innych praw, zwłaszcza prawa do zdrowia i do integralności fizycznej (w tym także własnej tożsamości genetycznej)²⁷. Jan Paweł II podkreśla, iż nikt nie ma prawa decydować o początku i końcu ludzkiego życia²⁸.

Centralnym pojęciem w nauczaniu Magisterium jest pojęcie osoby ludzkiej i jej cielesno-duchowej natury. Osoba ludzka jest jednością ciała i duszy. Nie jest ani wyłącznie cielesna, ani wyłącznie duchowa; jest jednocześnie cielesna i duchowa. Dlatego ciało ludzkie nie może być traktowane ani jedynie jako pewien zespół tkanek, ani tak, jakby to było ciało zwierzęcej natury, ponieważ ciało człowieka jest integralną częścią osoby i jej wyrazem²⁹. Nauki koncentrujące się na cielesnym wymiarze ludzkiej osoby nie mogą traktować jej tak, jakby była ona jedynie istotą cielesną. Jakakolwiek interwencja w sferę cielesną jest zarazem inge-

rencją w sferę duchową i *vice versa*³⁰. Natura biologiczna każdej istoty ludzkiej jest niepogwałcalna, albowiem warunkuje ona ludzką osobową tożsamość w ciągu całego życia osoby. To właśnie ludzkie ciało decyduje o jedyności każdego człowieka³¹.

Odnosząc się do ludzkiej prokreacji, Kościół wskazuje, że jedynym kontekstem odpowiadającym godności osoby ludzkiej jest miłosne zjednoczenie małżonków, którzy stają się rodzicami nowej ludzkiej istoty. Właśnie z tą prokreacyjną funkcją mężczyzny i kobiety złączył Bóg swój stwórczy akt. Wszelka interwencja, której celem jest zmiana Bożego zamysłu odnośnie do początku ludzkiego życia, jest niemoralna³².

Filozoficzna refleksja nad nauczaniem Magisterium

Nauka Magisterium jest często postrzegana jako wskazania przeznaczone jedynie dla członków Kościoła. Nasuwa się więc pytanie, czy także ludzie dobrej woli, którzy nie otrzymali łaski wiary, potrafią zrozumieć słuszność tej nauki bez odwoływania się do prawd objawionych.

Wskazania Magisterium można przyjąć, opierając się jedynie na argumentacji filozoficznej (rozumowej), zwłaszcza z kręgów filozofii personalistycznej (personalizm ontologiczny). Pomocnym będzie fakt, że Magisterium odwołuje się do pojęcia osoby ludzkiej i wskazuje na jej dynamiczny wymiar. Osoba ludzka jest w ciągłym rozwoju, którego kresem jest pełnia osoby, określana jako ludzkie osobowe spełnienie³³. Spełnienie się osoby nie jest możliwe bez dóbr, do których odnoszą się podstawowe ludzkie prawa. Nie można bowiem wyobrazić sobie spełnienia osoby, jeśli pozbawi się ją życia. Trudno też sobie wyobrazić rozkwit osoby, jeśli zostanie ona dotkliwie i trwale zraniona, np.: w wyniku nieprzemyślnych i nieodpowiedzialnych zabiegów medycznych lub pseudomedycznych. Także plany związane z „projektowaniem” ludzi w sposób konieczny będą ograniczały wolność przyszłych wyborów osoby, jako że wybory te „winny” odpowiadać oczekiwaniom projektodawców. Również dobro rodziny jako miejsca wzrastania i bezinteresownej akceptacji jej członków zostaje narażone na wielką próbę. Jeśli ponadto wziąć pod uwagę możliwość pojawienia się większej liczby ludzi „zaprojektowanych”, nietrudno wyobrazić sobie podziały w społeczeństwie i możliwość dyskryminacji, a więc klimat, w którym trudno o pełny rozwój osobowy każdego człowieka.

Można oczywiście spotkać się z zastrzeżeniami, że warunki pełnego rozwoju osobowego wszystkich ludzi nigdy nie istniały i nie istnieją nawet dziś, w dobie rozwiniętych demokracji. Należy jednak rozróżnić sytuację, w której coś nie istnieje niezależnie od decyzji i postępowania poszczególnych ludzi, od sytuacji, w której brak (lub jeszcze większy brak) nastąpił na skutek rozmyślnego działania. Ta druga sytuacja odnosi się bowiem do świadomego ludzkiego wyboru i mając wymiar moralny, podlega moralnej ocenie.

Trudno odmówić waloru świadomego ludzkiego wyboru projektom genetyki odnoszącym się do człowieka. Część z nich ma na celu pomoc ludziom w ich osobowym rozwoju poprzez przywrócenie im pełnej sprawności. Są to interwencje o charakterze terapeutycznym, które, jeśli nie wiążą się z nieproporcjonalnym ryzykiem dla pacjenta, należy uznać za moralnie dopuszczalne, a nawet nakazane. Także interwencje nieterapeutyczne, jeśli są dokonywane za zgodą zainteresowanego i nie wiążą się z nieproporcjonalnym dla niego ryzykiem (co obecnie jest nieosiągalne) mogą być uznane za dopuszczalne. Problem pojawia się natomiast, gdy ktoś inny chciałby decydować za zainteresowanego (mamy na uwadze manipulację nieterapeutyczną) tak, jak to ma miejsce w przypadku eugenicznej inżynierii genetycznej. Użycie proponowanych technik, eugenicznej inżynierii linii zarodkowej czy klonowania poprzez transfer jądra, będzie niechybnie prowadzić do:

- komplikacji zdrowotnych lub śmierci „zaprojektowanego” człowieka choćby z racji na niedoskonałość posiadanych metod i na fakt, że nasza wiedza na temat uwarunkowań genetycznych ciągle jest bardzo ograniczona i nie jesteśmy w stanie przewidzieć skutków proponowanych interwencji ani w pierwszym, ani w następnych pokoleniach³⁴;

- niebezpieczeństwa dla przyszłych pokoleń;
- ograniczenia wolności „zaprojektowanych” ludzi³⁵;
- trudności z ustaleniem tożsamości nowej istoty ludzkiej i relacji rodzicielskich (zwłaszcza w przypadku klonowania);
- podważenia roli małżeństwa (eugeniczna inżynieria genetyczna zakłada zapłodnienie *in vitro*);
- zakwestionowania rodziny jako miejsca, gdzie wzrasta się w bezinteresownej miłości i w którym człowiek jest akceptowany bezwarunkowo, a nie dlatego, że spełnia jakieś kryteria³⁶;

– niebezpieczeństwa podziałów w społeczeństwie, zwłaszcza gdy wzrośnie liczba „zaprojektowanych” ludzi.

Tak więc eugeniczna inżynieria genetyczna, czyli „projektowanie” ludzi według pewnych kryteriów, pozbawia zarówno poszczególne osoby, jak i całe społeczności pewnych dóbr, takich jak życie i zdrowie, wolność i zdolność do określenia własnej tożsamości, dobro małżeństwa i rodziny oraz pokój społeczny. Bez tych dóbr trudno sobie wyobrazić integralny rozwój osoby ludzkiej w jej indywidualnym i społecznym wymiarze. Dlatego też zamierzenia tego typu nie mogą nigdy zostać uznane za moralnie dopuszczalne. Każdy też, kto się w nie angażuje, dopuszcza się czynu niemoralnego.

Współczesna genetyka to wiele możliwych interwencji i cały zespół związanych z nimi zagadnień. Pośród nich są manipulacje, których przedmiotem jest człowiek, osoba ludzka. To właśnie ona, osoba ludzka, jej dobro, jej integralny rozwój, jest ostatecznym kryterium uznania jakiegoś projektu za moralnie dopuszczalny. Nie można wydać jednej oceny dla wszystkich zamierzeń współczesnej genetyki, ani nawet dla ingerencji, których celem jest modyfikacja genetycznych parametrów i uwarunkowań człowieka. Ocena taka wymaga pewnej znajomości zarówno samych projektów, możliwości ich przeprowadzenia, jak i ich skutków, także tych, o których niechętnie się mówi. Przedstawione zagadnienie genetycznej modyfikacji człowieka wskazuje na potrzebę rozwoju studiów bioetycznych, które są poszukiwaniem odpowiedzi na pytania związane ze współczesną medycyną i biotechnologią.

Przypisy

- ¹ Wzorem najbardziej znanych podręczników bioetyki katolickiej termin „genetyka” użyty w tym opracowaniu odnosi się do interwencji bezpośrednio na materiale genetycznym, bez uwzględniania tych dziedzin współczesnej biotechnologii i medycyny, które jedynie wykorzystują osiągnięcia genetyki, zwłaszcza sztucznej prokreacji. Por. E. Sgreccia, *Manuale di bioetica*, Milano 1994, vol.1, s. 233; B.M. Ashley, K.D. O'Rourke, *Healthcare Ethics*, St. Louis 1989, s. 316-327.
- ² Termin „współczesna genetyka” odnosi się do ostatniego okresu rozwoju tej dziedziny nauki, tj. od momentu powstania inżynierii genetycznej.
- ³ Por. P. Sensi, *L'ingegneria genetica nell'industria farmaceutica e biomedica*, w: *L'ingegneria genetica e biotecnologie nel futuro dell'uomo*, E. Sgreccia, V. Mele (red.), Milano 1992, s. 89.
- ⁴ Rekombinacja DNA – połączenie (nowa kombinacja) fragmentów DNA różnych organizmów *in vitro* (poza komórką). Por. W. Gajewski, P. Węgleński, *Inżynieria genetyczna*, Warszawa 1986, s. 311.

- ⁵ Dotychczasowe osiągnięcia w obrębie genetyki roślin są związane bardziej z zastosowaniem technik genetyki klasycznej niż inżynierii genetycznej, a to z racji nierozwiązanych do początku lat 80. problemów z wprowadzeniem nowego materiału genetycznego do komórek roślinnych oraz ogromnych kosztów związanych z obserwacją i dokumentacją dokonywanych zmian. Por. Z. Przybecki, *Inżynieria genetyczna roślin wyższych*, w: *Biotechnologia w genetyce i hodowli roślin*, S. Malepszy, K. Niemirowicz-Szczyt, Z. Przybecki, Warszawa 1989, s. 219-266.
- ⁶ Por. F.M. Loew, *Animal Agriculture*, w: *The Genetic Revolution. Scientific Prospects and Public Perceptions*, B.D. Davis, London 1991, s. 118-131; M. Fikus, *Zwierzęta transgeniczne, w: Klonowanie człowieka. Fantazje – zagrożenia – nadzieje*, B. Chyrowicz (red.), Lublin 1999, s. 93-106.
- ⁷ Por. A.P. Cole, J. Duddington, I. Jessiman, J. Williamson, *The Genome Project and Gene Therapy. Clinical and ethical considerations*, w: „Catholic Medical Quarterly” (Maj 1992), s. 27.
- ⁸ Por. A. Tarkowski, *Inżynieria embrionalna – nadzieje i niepokoje*, w: „Problemy” 2 (1988), s. 6; J. Friedman, *Molecular Medicine*, w: *The Genetic Revolution*, cyt., s. 145.
- ⁹ Owoce terapii genowej dokonanej na komórkach płciowych mogłyby jednakże zostać zaprzęzione na skutek rekombinacji pomiędzy fragmentami DNA dokonującej się w momencie tworzenia się zygoty. Tak więc uprzywilejowanym terenem interwencji jest ludzki embrioin w stadium totipotencjalności (czyli zanim nastąpi zróżnicowanie się komórek, co gwarantuje, że dokonana zmiana wystąpi w wszystkich komórkach organizmu, którego rozwój został zapoczątkowany).
- ¹⁰ Por. M.L. Lupton, *Behaviour Modification by Genetic Intervention – The Law’s Response*, w: „Medicine and Law” 13 (1994), s. 419.
- ¹¹ Pojęcie „eugeniki” ma we współczesnej literaturze bioetycznej różne znaczenia. W znaczeniu najszerszym „eugenika” to wszelkie wysiłki mające na celu narodziny zdrowego potomstwa. W przypadku „eugenicznej inżynierii genetycznej” pojęcie to posiada znaczenie ścisłe. Por. J. Berry, *Genetics, Eugenics and Ethics*, Studium przygotowane w the Linacre Centre for Health Ethics, London, (maszynopis), s. 2.
- ¹² J. Berry cytuje definicję podaną przez T. Friedmana. Por. J. Berry, dz. cyt., s. 40. N. Agar zauważa: „In the other category comes *eugenic* engineering. The goal of this kind of manipulation is to produce individuals whose capacities go beyond the normal”. N. Agar, *Designing Babies: Morally Permissible Ways To Modify The Human Genome*, w: „Bioethics” 9 (1995), s. 2.
- ¹³ Por. W. Gardner, *Can Human Genetic Enhancement Be Prohibited?*, w: „The Journal of Medicine and Philosophy” 20 (1995), s. 71; K. Joseph, *Ethical Aspects of Human Genetic Engineering*, w: „Bioethics Outlook” 8 (1997) Nr 4, s. 9,11.
- ¹⁴ Obok klonowania poprzez transplantację jądra (jak w przypadku owcy „Dolly”) istnieje także klonowanie przez rozdziarcie wczesnego embrionu. Wynikiem takiego wymuszonego podziału bliźniaczego są dwa, cztery, rzadziej osiem embrionów o identycznym układzie genetycznym, czyli ludzkie klony. Por. J.A. Robertson, *The Question of Human Cloning*, w: „Hastings Center Report” 24 (1994) Nr 2, s. 6. G. Russo zauważa jednak, że ten typ klonowania z racji braku bezpośredniego oddziaływania na materiał genetyczny nie jest interwencją *sensu stricto* genetyczną. Por. G. Russo, *La clonazione di soggetti umani*, Messina 1997, s. 45.
- ¹⁵ Zarówno encyklikę, jak i Instrukcję można znaleźć w zbiorze dokumentów bioetycznych Kościoła, pt: *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, K. Szczygieł (red.), Tarnów 1998. Wszelkimi problemami związanymi z rozwojem współczesnej biotechnologii zajmuje się także Papieska Akademia „Pro vita”, jednakże jej wypowiedzi nie mają takiego samego charakteru, jak nauczanie Magisterium. Por. <http://www.academiaivita.org>.
- ¹⁶ Por. Jan Paweł II, *Il progresso scientifico non può prescindere dalla dignità del trascendente destino dell'uomo*. Ai partecipanti al convegno del „Movimento per la vita” (3 XII 1982), Insegnamenti di Giovanni Paolo (IGP) II V,3 (1982), s. 1511, 1512.

-
- ¹⁷ Por. tenże, *Arbitraria e ingiusta la manipolazione genetica che riduce la vita dell'uomo ad un oggetto*. Il discorso all'Associazione Medica Mondiale (29 X 1983), IGP VI, 2 (1983), s. 921.
- ¹⁸ Por. tenże, *Il progresso scientifico*, cyt., s. 1511, 1512.
- ¹⁹ Por. tenże, *L'uomo è „principio, soggetto e fine” di ogni ricerca scientifica*. Alla plenaria della Pontificia Accademia delle Scienze, 28 ottobre 1994, La traccia. L'insegnamento di Giovanni Paolo II (1994) 904/X-906/X.
- ²⁰ Por. tenże, *Arbitraria e ingiusta*, cyt., 921-923; tenże, *Scienza medica e diritto in difesa dell'integrità della persona*. All'Unione Giuristi Cattolici Italiani (5 XII 1987) IGP X, 3 (1987), s. 1295.
- ²¹ Por. tenże, *Arbitraria e ingiusta*, cyt., s. 921-923.
- ²² Por. tenże, *La persona, non la scienza, è misura e criterio di ogni manifestazione umana*. Ai partecipanti a due congressi di medicina e chirurgia (27 X 1980), IGP III, 2 (1980), s. 1009-1010; tenże, *Utilizzare embrione come puro oggetto di sperimentazione significa attentare alla dignità della persona e del genere umano*. Al gruppo di lavoro sul genoma umano promosso dalla Pontificia Accademia delle Scienze (20 XI 1993), IGP XVI, 2 (1993), s. 1302.
- ²³ Por. Kongregacja Doktryny Wiary, Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania *Donum vitae*, w: *W trosce o życie*, dz. cyt., s. 370-371.
- ²⁴ Por. Jan Paweł II, *Una cultura che vede l'uomo farsi padrone dell'uomo costituisce una minaccia per il futuro dell'umanità*. Durante l'udienza all'Associazione Cattolica degli Operatori Sanitari (24 X 1986), IGP IX, 2 (1986), s. 1171.
- ²⁵ Por. tenże, *Annunciando Cristo, Signore della vita, combattiamo per l'uomo e una battaglia non solo per la fede, ma per la civiltà*. Ai partecipanti al VII Simposio dei Vescovi Europei (17 X 1989) IGP XII, 2 (1989), s. 946.
- ²⁶ Por. tenże, *La persona, non la scienza*, dz. cyt., s. 1007-1008.
- ²⁷ Por. tenże, *Arbitraria e ingiusta*, dz. cyt., s. 918.
- ²⁸ Por. tenże, *Utilizzare embrione*, dz. cyt., s. 1303.
- ²⁹ Por. Kongregacja Doktryny Wiary, Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia, dz. cyt., s. 362-363.
- ³⁰ Por. Jan Paweł II, *La qualifica di medico cattolico impegna a una testimonianza superiore*. Al Congresso Mondiale dei Medici Cattolici (3 X 1982), IGP V, 3 (1982), s. 672.
- ³¹ Por. tenże, *Arbitraria e ingiusta*, dz. cyt., s. 922.
- ³² Por. tenże, *Annunciando Cristo*, dz. cyt., s. 945.
- ³³ Por. G. Grisez, *The Way of the Lord Jesus*, Volume one: *Christian moral principles*, Chicago 1983.
- ³⁴ Por. L. Walters, J.G. Palmer, *The Ethics of Human Gene Therapy*, Oxford 1997, s. 101.
- ³⁵ Por. H. Jonas, *Philosophical Essays. From Ancient Creed to Technological Man*, Chicago 1974, s. 160-163; The Catholic Bishops' Joint Committee On Bioethical Issues, *Genetic Intervention on Human Subjects. The Report of a Working Party*, London 1996, s. 39.
- ³⁶ Por. L. Melina, *Morale: tra crisi & rinnovamento*, Milano 1993, s. 13-14.

Ks. dr Bogusław Wójcik

ZASADA ZACHOWANIA TOŻSAMOŚCI GENETYCZNEJ I PSYCHICZNEJ JAKO WYRÓŻNIK BIOETYKI PERSONALISTYCZNEJ

Wobec ogromu rozwoju współczesnego świata szczególną troską całego społeczeństwa powinno być szerzenie zasad integralnego humanizmu. Istotą problemu jest tu bowiem tożsamość człowieka¹.

1. Współczesna dyskusja na temat tożsamości osobowej

Dynamika dyskusji poświęconych zagadnieniu tożsamości osobowej, toczących się w środowisku filozofii analitycznej, nakazuje w sposób szczególny uwzględnić pojawiające się właśnie tutaj rozwiązania. Czynnikiem, który dodaje im dodatkowego znaczenia jest fakt, że kształtują one również sposób myślenia i aparat pojęciowy wykorzystywany przez przedstawicieli bioetyki anglosaskiej. Bioetyka ta, odznaczając się odrzuceniem hipokratejskiego paternalizmu i przyjmując za swą naczelną zasadę tzw. zasadę autonomii pacjenta², musi bowiem nawiązywać do konkretnych koncepcji tożsamości osobowej.

Wybór bioetyki anglosaskiej, jako kontrprzykładu dla koncepcji uznawanych przez bioetykę personalistyczną, ma swoje znaczenie również ze względu na procesy globalizacji prawa zdrowotnego. Już dziś możemy mówić o zjawisku ujednociania regulacji lokalnych dzięki takim zabiegom, jak telemedycyna i farmacja internetowa, co ujawnia, iż praktyka lekarska przestaje być ograniczana granicami państwowymi³. Regulacje prawne nie są możliwe bez szerszego kontekstu aksjologicznego, który muszą zakładać, aby w ogóle norma prawna mogła zostać skonstruowana⁴. Nie można jednak wykluczyć, iż nasilał się będzie proces powiększania wpływów systemów wartości i ujęć antropologicznych, które są

preferowane przez najbardziej twórcze medycznie środowiska. Równie szybko, jak język angielski stał się językiem uniwersalnym, może dojść bowiem do przejęcia wraz z technicznymi umiejętnościami medycznymi filozoficznych poglądów ich twórców.

1.1. Sytuacja problemowa

Filozoficzny problem tożsamości osobowej, który do niedawna mógł kojarzyć się tylko z abstrakcyjnymi dywagacjami, dziś staje się istotny z punktu widzenia bioetyki. Na tę sytuację wpływ ma wiele czynników zarówno związanych z postępem nauki i umiejętnościami technicznymi, jak i interpretacjami tych danych, które tworzą w świadomości człowieka określony obraz rzeczywistości.

Przede wszystkim zaawansowanie współczesnej inżynierii genetycznej uświadomiło ludzkości niebezpieczeństwa związane z tzw. klonowaniem antropicznym, które polegałyby na kopiowaniu oryginalnych indywiduów⁵. Jedną z reakcji na powstałe zagrożenie jest przyjęty 12.01.1998 roku dokument Rady Europejskiej, rozszerzający Europejską Konwencję Bioetyczną. Poszerzenie polega na wprowadzeniu zakazu klonowania człowieka, które określono jako interwencję mającą na celu „tworzenie istoty ludzkiej genetycznie tożsamej z inną istotą ludzką żyjącą lub martwą” (art. 1). Dokument precyzuje, że przez „istotę ludzką genetycznie tożsamą” należy rozumieć „istotę ludzką dzielącą wspólnie z inną zespół genów jądrowych” (art. 2).

Swoje znaczenie dla problemu tożsamości osobowej ma również bionika, której osiągnięcia mogą przyczynić się do rozszerzenia stosowania implantów biologicznych⁶. Wykorzystywane w praktyce klinicznej implanty korygujące uszkodzenia ucha środkowego, stymulatory niwelujące efekty postępującej choroby Parkinsona czy też próby łączenia kory wzrokowej z zewnętrznymi urządzeniami symulującymi działanie organów wzrokowych wyznaczają kierunek badań, których efektem będzie produkcja części zamiennych dla człowieka⁷.

Faza kliniczna, w jaką wkroczyły eksperymenty związane z przeszczepami organów pochodzenia zwierzęcego, stanowi analogiczną dziedzinę, w której mogą pojawić się podobne dylematy etyczne. Wiąza się one z pytaniami: w jakim stopniu człowiek pozostaje określonym układem części, które można wymieniać lub zastępować urządzeniami

nieorganicznymi? Czy można określić w tym wypadku jakąś granicę, która wskazywała, że jest się człowiekiem, tym samym człowiekiem, do jakiegoś poziomu zachowania własnej substancji biologicznej?

Mniej spekulatywną dziedziną, która przyczyniła się do powstawania problemów z tożsamością osobową, jest medycyna reprodukcyjna. Stosowanie metod prokreacji medycznie wspomaganey doprowadziło bowiem do sytuacji, w której „konkurencyjne stały się wobec siebie pojęcia rodzicielstwa w znaczeniu prawnym, biologicznym i socjologicznym”⁸.

Wskazane okoliczności, warunkowane rozwojem medycyny i konkretnymi aplikacjami nowych technologii, można próbować odnieść do sytuacji, jaką było wprowadzenie kryterium śmierci mózgowej w latach sześćdziesiątych XX w. Wprowadzenie tego kryterium zostało również wymuszone przez rozwój medycyny i poszerzenie stosowanych w jej ramach technik leczniczych, co ujawniło niewystarczalność dotychczasowych kryteriów określających moment śmierci.

W okolicznościach towarzyszących wprowadzaniu nowego kryterium śmierci szczególnie ważne okazało się wytyczenie ścisłej granicy pomiędzy życiem a śmiercią, co miało wielkie znaczenie nie tylko z punktu widzenia lekarza, ale ze względu na określone konsekwencje społeczne. Chodziło bowiem nie tyle o wytyczenie granicy między dwoma stanami materii biologicznej, ale przede wszystkim „między tymi, którym przysługują pełne prawa a tymi, którzy zachowali tylko pewne z nich”. Określanie wspomnianej granicy posiadało także swoje konsekwencje filozoficzne wiążące się z bytowością człowieka oraz aspekt religijny⁹.

W wyniku podjętych działań legislacyjnych doszło do określenia punktu krańcowego tożsamości numerycznej człowieka w wymiarze biologicznym. Nowe sytuacje problemowe, o których była wyżej mowa, uwidaczniają, że rozwój wiedzy wiąże się także z koniecznością dalszych dookreśleń dotyczących tożsamości osobowej.

Potrzeba dokonywania rewizji w obrębie rozumienia pojęć, które wydają się spójne do pewnego czasu, motywowana pozostaje nie tylko przez naukę¹⁰. Uwzględnić należy również wspomniany już obraz rzeczywistości, który powstaje pod wpływem nauk przyrodniczych. Skuteczność metody redukcjonistycznej zastosowanej w tych naukach sprawia m.in., że za pomocą terminów naukowych coraz lepiej opi-

sujemy naturę ożywioną. Równocześnie osłabieniu ulega stanowisko witalistyczne, przyjmujące, że żywe organizmy posiadają dodatkową cechę, niepodlegającą wyjaśnieniom w terminach fizycznych lub chemicznych (np. duszę).

Naturalizm ontologiczny odrzuca również substancję (istotę) jako czynnik odpowiedzialny za tożsamość zarówno rzeczy, jak i osób¹¹. Jak podkreśla M. Heller, nie mamy w tym wypadku do czynienia z jakąś rozumianą w duchu neopozytywizmu eliminacją pojęcia istoty rzeczy. Istota rozumiana jako dodatkowy czynnik wewnętrzny znika, ponieważ przyrodę modeluje się obecnie za pomocą struktur formalnych, które składają się z całej hierarchii związków, zarówno istotnych i nieistotnych, co sprawia, że „związki istotne nie są podłożem dla związków nieistotnych – entelechią dla przypadłości – są one równorzędnymi partnerami w strukturze”¹².

1.2. Kwestie etymologiczne

Trudności towarzyszące omawianemu zagadnieniu ujawniają się już na poziomie zapewnienia precyzji językowej. Analizując znaczenie terminu tożsamość w języku polskim, B. Skarga odnosi się do łacińskich źródłosłów *ipse* i *idem*, proponując, by pierwszy tłumaczyć jako „tożsame”, drugi jako „identyczne”. Podążając za tym tokiem rozumowania, przyjmuję za Skargą, że „o tożsamym mówimy tam, gdzie jakieś A odnosi się do siebie, o identycznym – w przypadku odniesienia A do jakiegoś B”¹³.

Pomimo logiki zaproponowanego ujęcia angielski termin *identity* jest tłumaczony zamiennie na język polski jako „identyczność” lub „tożsamość”. Nie można doszukiwać się w tej praktyce jakiegoś błędu. *Słownik języka polskiego* tłumaczy bowiem termin tożsamość jako: „bycie tym samym, identyczność”¹⁴.

Przyjęcie terminu „tożsamość” za właściwy, w wypadku niniejszego opracowania, wynika z faktu, iż ma on konotacje, które odnoszą się do czynników zewnętrznych warunkujących zachowanie określonego kształtu indywidualności. Tak więc mówimy np. o tożsamości narodowej lub społecznej jako przyjęciu przekonań i postaw identyfikujących daną jednostkę z systemem wartości konstytutywnych dla świadomości narodowej lub lokalnej.

1.3. Tożsamość w ujęciu filozoficznym, rodzaje tożsamości

Pamiętając, iż również w bioetyce korzystamy z terminów, które zostały wypracowane w filozofii, należy zadbać o ich poprawne stosowanie¹⁵. W związku z tym należy pamiętać przede wszystkim o rozróżnieniu na tożsamość numeryczną i tożsamość jakościową, która jest inaczej „dokładnym podobieństwem”. Jeżeli x i y są tożsame numerycznie, są wtedy jedną i tą samą rzeczą. Gdy są tożsame jakościowo są dokładnie podobne w swoich wewnętrznych i jakościowych właściwościach, z czego jednak nie wynika, iż są tożsame numerycznie.

Ogólnie przyjęte wymagania dla tożsamości numerycznej są następujące: jeżeli obiekt x jest identyczny z y , wtedy właściwości x muszą być właściwościami y (i na odwrót). Zasada ta została określona jako nieodróżnialność identycznych lub prawem Leibniza¹⁶.

Wiele problemów filozoficznych powstało z pomieszania tych rodzajów tożsamości. Rozróżnienie to ma również swoje znaczenie dla dzisiejszych dyskusji bioetycznych. Zmusza ono m.in. w polemice ze zwolennikami klonowania do precyzyjnych dookreśleń argumentu, w którym określa się klon jako kopię¹⁷. Pomimo nawet bardzo wielkiego podobieństwa w stosunku do pierwowzoru, numerycznie klon pozostaje czymś oddzielnym i jego indywidualność wyznaczają – w zależności od przyjętej koncepcji metafizycznej np. u Locke’a¹⁸ – początek i miejsce zaistnienia (mamy tutaj czasoprzestrzenny układ współrzędnych), a u Leibniza – jakieś dodatkowe wewnętrzne źródło, zapewniające zachowanie indywidualności¹⁹.

Złożoność zagadnienia tożsamości osobowej pogłębia kolejne rozróżnienie na tożsamość synchroniczną (jednoczesne zdarzenia) i diachroniczną. Jeżeli x i y są tożsame synchronicznie, są wtedy tożsame numerycznie (są tą samą rzeczą) w danym czasie t . Gdy x i y są tożsame diachroniczne, wtedy relacja tożsamości numerycznej jest podtrzymywana między nimi w czasie. Są wtedy fazami tego samego rozciągniętego w czasie obiektu, np. dany człowiek jako dziecko i dorosły.

W ostatnim czasie pojawiła się nowa grupa pytań w obrębie tożsamości synchronicznej osób w związku ze stosowaniem praktyki przecięcia spoidła wielkiego w leczeniu padaczki i wyodrębnieniem przez niektórych psychiatrów syndromu osobowości złożonej. Dotyczą one problemu „jedności umysłu”, relacji pomiędzy stanami umysłowymi

i warunków, dzięki którym stany umysłowe są przypisywane tej samej osobie w danym czasie²⁰.

Najwięcej problemów powstaje jednak w obrębie tożsamości diachronicznej. Podstawowym faktem we wszechświecie pozostaje bowiem ciągłość zachodzących zmian, co prowadzi do fundamentalnego pytania, w jaki sposób i pod jakimi warunkami tożsamość może być stwierdzana w czasie w przypadku braku tożsamości jakościowej. Jasne wydaje się, iż tożsamość nie może być zachowana wobec wszystkich zmian, które mogą zaistnieć. Konieczne staje się zatem określenie kryteriów wyznaczających tożsamości w czasie dla specyficznych klas bytów, w tym również osób.

Analizując stanowiska, które zostały wyodrębnione w kwestii ustalenia kryterium odpowiedzialnego za tożsamość numeryczną i diachroniczną osób, R. Chisholm proponuje ograniczyć je do trzech:

- 1) jestem tożsamy z moim ciałem²¹;
- 2) jestem substancją prostą bez części cielesnych²²;
- 3) jestem częścią ciała (mózg²³, pamięć, świadomość)²⁴.

W kontekście tych propozycji można wspomnieć również rozwiązanie zaproponowane przez D. Parfita, dla którego osoby zgodnie ze standardami D. Hume'a są wiązkami stanów fizycznych i ich wzajemnych korelacji. Sama tożsamość osobowa okazuje się problemem pozornym, gdyż najważniejsze jest przetrwanie. By przetrwać, zdaniem Parfita, nie trzeba być dokładnie tą samą osobą, wystarczy pozostać nią w pewnej mierze lub w pewnym stopniu²⁵.

Rozwiązanie (1) sprowadza tożsamość do określonej organizacji zbioru części ciała. W ciągu życia struktura organiczna tych części zmienia się jednak tak zasadniczo, że trudno zgodzić się, iż właśnie ciało konstytuuje tożsamość osobową w czasie. Rozwiązanie to w ujęciu potocznym i nie dosłownym jest jednak akceptowalne, nas jednak interesuje tożsamość w dokładnym, filozoficznym sensie²⁶.

W rozwiązaniu (2) problematyczność tożsamości osobowej zostaje wyeliminowana za sprawą dualizmu religijnego lub filozoficznego. Moja tożsamość osobowa wynika z faktu, iż jestem substancją, która nie jest substancją cielesną, a więc jest substancją prostą, monadą.

Ostatnie rozwiązanie (3) wydaje się intuicyjnie najbardziej możliwe do zaakceptowania. Chociaż większość ciała nie może przetrwać w dosłownym filozoficznym sensie, istnieje jego część, która może przetrwać

w takim ścisłym sensie (np. mózg). Utrata jakiegokolwiek części ciała nie stanowi zatem unicestwienia człowieka jako całości²⁷.

Analiza dwóch przykładów klinicznych stanowi materiał dla ilustracji przeprowadzonych rozważań teoretycznych²⁸.

Przypadek 1 – Pan D – demencja. Rozwój choroby Alzheimera sprawia, że żona zmienia stopniowo swoje nastawienie do chorego męża. Na początku nie dostrzega zmian chorobowych, następnie akceptuje chorobę i czuje się potrzebna mężowi. Ostatnia faza choroby doprowadza ją do stwierdzenia: „To nie jest człowiek, którego poślubiłam – ten człowiek zmarł przynajmniej dwa lata temu”²⁹. Do zaistniałej sytuacji możemy zastosować trzy opisy:

- 1) nastąpiła zmiana w tożsamości D. Poprzednio był D1, a obecnie D2, który jest literalnie innym człowiekiem;
- 2) nastąpiła znaczna zmiana w osobowości, lecz nie w tożsamości;
- 3) tożsamość jest nieważna, a D2 jest częściowo tą samą osobą co D1.

Najtrudniejsza do przyjęcia wydaje się możliwość (1) ze względu na:

- a) jeżeli D1 i D2 są różnymi, obcymi sobie osobami – D2 nie ma żadnych krewnych i krewni D1 nie mogą oczekiwać np. na spadek;
- b) jeżeli D1 dysponuje jakąś sumą pieniędzy, które mogłyby zostać użyte na rzecz D2 – bez wyraźnej woli D1 jest to niemożliwe;
- c) można domniemywać, iż D1 jest zmarły, co powoduje komplikacje dotyczące rozumienia śmierci, a D2 „począł się” w specyficzny sposób.

Rozwiązanie (2) – nastąpiła znaczna zmiana w osobowości, lecz nie w tożsamości – jest najbliższe rozumieniu potocznemu. Natomiast rozwiązanie (3) – D2 jest częściowo tą samą osobą co D1 – nawiązuje do intuicji Parfita, gdzie problem tożsamości zostaje przeniesiony na poziom semantyki.

Przypadek 2 – Pan M – chory umysłowo. Przypadek dotyczy 43-letniego mężczyzny z objawami choroby umysłowej, które charakteryzują się fazami ponurego nastroju i depresji oraz radości i twórczego działania. Pierwsze oblicze chorego zostaje określone jako właściwe. M jest wówczas wzorowym mężem i ojcem, ale traci równocześnie poczucie kreatywności działań, jakie podejmuje. M posiada również drugie oblicze,

które przez otoczenie i lekarzy zostaje uznane za epizod o naturze manii i jest eliminowane farmakologicznie. Dochodzi wtedy do zaburzenia relacji rodzinnych, M romansuje ze znajomą, dokonuje ekstrawaganckich i nieprzemysłanych zakupów, choć równocześnie ma poczucie wysokiej kreatywności. M ma zatem dwa oblicza, których ujawnianie się pozostaje uzależnione od stosowania zaleconych mu leków.

Odejście od paternalizmu we współczesnej medycynie na rzecz autonomii pacjenta czyni ten przypadek jeszcze ciekawszym. Pojawia się bowiem pytanie, w jakim sensie możemy mówić o autonomii wyboru którejś z tych sprzecznych i „równorzędnych” osobowości?

Podobnie jak poprzednio, do opisanego przypadku stosujemy trzy opisy relacji pomiędzy M1 i M2:

1) mamy do czynienia z jedną osobą o niezdecydowanym charakterze, w związku z czym jej życie jest chaotyczne i nie należy mówić o dwóch oddzielnych stanach tej samej osoby;

2) istnieją dwie równorzędne osobowości, obie są prawdziwe, obie są rzeczywistym M;

3) istnieją dwie osobowości, których status nie jest jednakowy – tylko jedna z nich to autentyczny M.

Krótką analizą przedstawionych rozwiązań prowadzi do przyjęcia, iż najbardziej prawdopodobne jest rozwiązanie (3). Rozwiązanie (1) nie ujmuje bowiem adekwatnie sytuacji, w której mamy do czynienia z wyraźnie różnymi, uwarunkowanymi neurotycznie stanami osobowymi, w przypadku zaś akceptacji rozwiązania (2) należałoby dostarczyć argumentu za odrzuceniem zasady niesprzeczności. Jednak również rozwiązanie (3), a więc przyjęcie, iż istnieje jakaś „jaźń autentyczna”, nie jest zupełnie oczywiste, ze względu na czynnik konwencjonalny, określający np. co jest chorobą, a co nią nie jest.

Czynnik ten odgrywa swoje niebagatelne znaczenie w określaniu tożsamości osobowej danego indywiduum, np. statusu embrionu, czy przyjęciu kryterium śmierci mózgowej. Podobnie w dyskusji nad tożsamością osobową przyjęcie określonej definicji osoby pozostaje uzależnione kontekstem społecznym oraz implikacjami religijnymi, moralnymi i naukowymi.

Zgoda na podobną interpretację pojęcia osoby oznaczałaby jednak w konsekwencji akceptację stwierdzenia, że „pojmować indywiduum jako osobę tzn. przypisać temu indywiduum zbiór własności, które

konstytuują pojęcie osoby³⁰. W ten sposób pojęcie osoby zostaje narażone na znaczne fluktuacje znaczeniowe ze względu na zmieniające się konteksty jego uwarunkowań.

1.4. Filozofia analityczna a tożsamość osobowa – podsumowanie

Podejście do zagadnienia tożsamości osobowej z punktu widzenia filozofii analitycznej i przy zastosowaniu właściwych jej metod ujawnia przede wszystkim brak wyraźnej zgody na konkretne kryterium pozwalające w sposób zadowalający wyrokować o zachowaniu tej tożsamości. Tocząca się debata ujawnia również prowizoryczność rozwiązań częściowych, które nie są w stanie objąć złożoności ludzkiego bytu.

Paradoksalnie wyjściem z zaistniałego impasu może stać się powrót do klasycznych analiz Locke'a. W tym kierunku podąża C. McCall, która proponuje, by pojęcia: osoby, ja i człowieka, traktować, jako różne sposoby rozumienia indywiduum. Odnosząc się zawsze do tego samego bytu, pojęcia te reprezentują trzy sposoby mówienia o nim³¹.

W pojęciu osoby ujawnia się rozumienie indywiduów jako bytów intencjonalnych, posiadających prawa i obowiązki, odznaczających się psychologicznymi charakterystykami, zdolnych do samorefleksji i wolnej woli. Właściwości te są przypisane indywiduum z zewnątrz, obiektywność pojęcia osoby wynika bowiem z konwencji jego publicznego rozumienia.

Przeciwagę dla ujęcia indywiduum z zewnątrz stanowi wyeksponowanie jego doświadczeniowej natury za pomocą pojęcia „ja”. Indywiduum posiada rodzaj uprzywilejowanego dostępu do stanów świadomości i samoświadomości, swoich działań i doznań. Doświadczenia te nie mogą być też obserwowane z innej perspektywy niż perspektywa ja.

Ostatnie z pojęć kształtujących rozumienie indywiduum odnosi się do jego konstytucji biologicznej. Pojęcie człowiek ujmuje w indywiduum wszystkie cechy, które są warunkowane gatunkowo³².

Zamieszanie w dyskusji nad tożsamością osobową pozostaje, zdaniem McCall, konsekwencją niedostrzeżenia złożonego charakteru indywiduów. Prowadzi to do dwóch rodzajów błędów. W pierwszym przypadku mamy do czynienia z nierozróżnieniem pomiędzy indywiduum a jego własnościami, w związku z czym często własności te są oddzielane i traktowane jako własności innego bytu. Drugi rodzaj błędów wynika

z braku umiejętności powiązania różnych pojęć określających indywidualium. Ze względu na przyjęte przed założenia rozumienie tożsamości osobowej odwołuje się wówczas tylko do jednego pojęcia.

2. Tożsamość osobowa z perspektywy bioetyki personalistycznej

Podejście do zagadnienia tożsamości osobowej w ujęciu personalistycznym charakteryzuje się próbą harmonizacji dwóch typów wypowiedzi. W pierwszym przypadku chodzi o kontynuację klasycznego rozumienia osoby w metafizyce tomistycznej. W drugim pojawiają się ujęcia odwołujące się do genetycznych i psychologicznych determinant tożsamości.

2.1. Tożsamość osobowa w ujęciu zasady całościowości

W tomistyczną koncepcję osoby wpisana jest również zasada jej indywidualizacji. Problematyczność zachowania diachronicznej tożsamości numerycznej znika w związku z uznaniem, iż osobę konstituują zarówno ciało, jak i dusza. „Na mocy substancjalnego zjednoczenia z duszą rozumną, ciało ludzkie nie może być uważane tylko za zespół tkanek, narządów i funkcji; nie może być oceniane na równi z ciałem zwierząt, jest bowiem częścią istotną osoby ludzkiej, która poprzez ciało objawia się i wyraża”³³.

Koncepcja człowieka jako jedności psychofizycznej, której formą jest dusza, a materia odpowiada za indywidualizację, natrafia jednak na poważne trudności. Dotyczą one z jednej strony spójności samej doktryny, z drugiej zaś są trudno akceptowalne z punktu widzenia standardów nauk przyrodniczych³⁴.

W podejściu tym mamy również do czynienia z podobnym mechanizmem tłumaczenia tożsamości osobowej, jak w przypadku interpretacji naturalistycznych. Odwołują się one np. do mózgu jako ostatecznego czynnika warunkującego tożsamość osobową. Przyznanie duszy tej roli zmienia jedynie formę samego redukcjonizmu z materialistycznego na spirytualistyczny. W tym drugim przypadku o tożsamości osobowej decyduje ontologiczny status duszy. W obu ujęciach dopiero na dalszym planie pojawia się tożsamość osobowa jako tożsamość indywidualium.

Szczególnie ważne okazuje się w związku z tym wykorzystanie intuicji filozofii personalistycznej, traktującej istotę ludzką w sposób

całościowy. W bioetyce personalistycznej zasada całościowości prowadzi do uznania, iż tożsamość osobową konstituują łącznie czynniki somatyczne i pozasomatyczne³⁵.

2.2. Zasada zachowania tożsamości genetycznej i psychicznej

Na poszerzenie zakresu dyskusji dotyczącej tożsamości osobowej w wydaniu bioetyki personalistycznej wpływ miał rozwój genetyki i transplantologii. Zastosowania medyczne inżynierii genetycznej i coraz większe sukcesy w dziedzinie przeszczepów uświadomiły nowe zagrożenia związane z integralnością człowieka. Bariera terminologiczna pomiędzy filozofią personalistyczną a innymi kierunkami współczesnej myśli filozoficznej mobilizowała również do poszukiwania nowych sposobów ujęcia czynników, które decydują o zachowaniu istoty człowieczeństwa oraz tożsamości numerycznej w czasie.

Nowym sformulowaniem przekonania, że tożsamość osobową konstituują determinanty somatyczne i pozasomatyczne, stała się zasada zachowania tożsamości genetycznej i psychicznej. Formułowała się ona stopniowo wraz z wkraczaniem nowych technik terapeutycznych i eugenicznych.

Dlatego w bioetyce personalistycznej od początku rozróżniano działania genetyczne terapeutyczne od eugenicznych i podważano zasadność tych ostatnich³⁶. Równocześnie zwracano uwagę, iż stosowanie terapii genowej wymaga zachowania określonych warunków, które dotyczą godności człowieka i nienaruszalności jego tożsamości genetycznej i psychicznej.

Nowe możliwości medycyny związane z „manipulacjami genetycznymi” wiążą się z pytaniami, w jaki sposób pogodzić je z godnością i autonomią człowieka. Zwracając się do uczestników zjazdu Światowego Towarzystwa Lekarskiego 29 października 1983 r., Jan Paweł II przypominał, iż konieczna staje się w tym wypadku ochrona tożsamości człowieka „będącego jednością ciała i duszy”³⁷.

W podejściu tym uwzględnia się zarówno rolę genotypu, jak i fenotypu w kształtowaniu konkretnego wymiaru ludzkiego indywiduum. Z jednej strony prowadzi to do uznania, że „genom stanowi o tożsamości biologicznej każdego człowieka”, z drugiej zaś do podkreślenia, że „człowiek w swej tajemnicy jest czymś więcej niż zespołem cech biologicznych”³⁸.

Podejście do terapii genowej terapeutycznej, w którym zachowuje się godność i autonomię pacjenta, prowadzi do jej pozytywnej oceny. „Zabieg ściśle terapeutyczny, który ma na celu uzdrowienie różnych chorób, takich jak te, które są wynikiem chromosomowych niedoborów, w zasadzie będzie zalecany, byleby zmierzał do rzeczywistego, osobistego dobra człowieka i jednocześnie nie naruszał jego integralności, ani też szkodził jego zdrowiu”³⁹.

Zachowanie tożsamości dawcy i biorcy jest również jednym z czynników, od których uzależniona jest pozytywna ocena przeszczepów. Praktyka oddawania organów zgodnie z wymogami etyki została wprost określona w *Evangelium vitae* (86) jako jeden ze sposobów krzewienia autentycznej kultury życia. Jak stwierdza jednak Jan Paweł II „osoba może podarować tylko to, czego może pozbawić się bez poważnego niebezpieczeństwa lub szkody dla własnego życia bądź tożsamości osobowej, i to dla słusznej i proporcjonalnej racji”⁴⁰.

W podobnym tonie utrzymany jest zapis, który zawiera punkt 88. Karty Pracowników Służby Zdrowia: „etyka zabrania ofiarowywania wszystkich narządów. Dotyczy to przeszczepów mózgowia i gruczołów płciowych, które zapewniają odpowiednio osobową i prokreacyjną tożsamość osoby. Chodzi o narządy, dzięki którym realizuje się niepowtarzalna tożsamość osoby, którą medycyna powinna ochraniać”⁴¹.

Również w przypadku ksenotransplantów wraz z innymi wymogami, dotyczącymi poszanowania godności osoby ludzkiej i przestrzegania zasad etyki lekarskiej, konieczne jest zachowanie tożsamości biorcy. Przypomniał o tym 29 sierpnia 2000 r. Jan Paweł II, zwracając się do uczestników XVIII Międzynarodowego Kongresu Światowego Towarzystwa Transplantologicznego. Odwołując się do stwierdzeń Piusa XII z 1956 r., papież powiedział: „jego odpowiedź do dzisiaj pozostaje dla nas drogowskazem: zasadniczo, aby ksenotransplant był dopuszczalny, przeszczepiany organ nie może naruszać psychicznej i genetycznej tożsamości osoby, która go przyjmuje”⁴².

Karta Pracowników Służby Zdrowia podaje natomiast, że w przypadku ksenotransplantów każdy przypadek powinien być rozważany indywidualnie, uwzględniając, jaka tkanka lub organ ma być przeszczepiony. Dokument podkreśla, że „należy odrzucić jako niemoralne przeszczepianie człowiekowi zwierzęcych gruczołów płciowych” (89)⁴³.

Łatwo zauważyć, iż w dyskusji związanej z tożsamością osobową przywołana zasada zachowania tożsamości genetycznej i psychicznej funkcjonuje w kontekście koncepcji osoby i zasady całościowości, które zakłada bioetyka personalistyczna.

2.3. Perspektywy dla ksenotransplantacji. Aspekty naukowe i rozważania etyczne. Dokument Papieskiej Akademii „Pro Vita” z 26 września 2001 r.

Dokument Papieskiej Akademii „Pro Vita” *Perspektywy dla ksenotransplantacji* stanowi rozwinięcie i podsumowanie dotychczasowych ujęć w zakresie tożsamości osobowej z punktu widzenia bioetyki personalistycznej. Człowiek posiada z Bożego mandatu prawo do kierowania darami natury, nigdy jednak „przeciw porządkowi naturalnemu ustalonemu przez Boga” (nr 7). W tym względzie człowiek ma obowiązek „twórczej odpowiedzialności” w wykorzystaniu sił powierzonych mu przez Boga (nr 8).

Szczególnie dwa problemy wydają się istotne w tym kontekście: 1) wykorzystanie zwierząt w celu powiększenia szans na przeżycie człowieka i ratowania jego zdrowia; 2) akceptacja przekroczenia bariery gatunkowej pomiędzy ludźmi i zwierzętami.

W kwestii (1) dokument zwraca uwagę, iż ludzie odpowiedzą przed Bogiem również ze względu na sposób w jaki traktują zwierzęta. „Poświęcenie zwierząt może być usprawiedliwione tylko jeżeli jest wymagane dla osiągnięcia ważnych korzyści dla człowieka” (nr 9).

W kwestii (2) chodzi o dostreżenie dobra człowieka, jakim jest dla niego jego własna tożsamość. Chodzi o to, by wskutek przeszczepów odzwierzęcych tożsamość ta nie została w jakiś sposób naruszona.

W numerze 10 omawianego dokumentu pojawia się definicja tożsamości osobowej. Ujmujemy tożsamość osobową jako „relację *niepowtarzalności (unrepeatability) indywiduum i rdzenia istotowego (essential core)* do jego bycia osobą (poziom ontologiczny) i poczucia, że jest osobą (poziom psychologiczny). Charakterystyki te wyrażają się w osobowym wymiarze historycznym, a w szczególności w jej strukturze komunikacyjnej, która jest zawsze zapośredniczona przez jej cielesność”.

Ponieważ tożsamość osobowa konstituuje dobro osoby, wewnętrzną jakość jej bycia, należy bronić osobowej tożsamości każdego indywiduum. Stąd też implantacja obcych organów w ludzkim ciele napotyka

na etyczne ograniczenie w stopniu zmian jakie może ustanowić w tożsamości osoby, która je otrzymuje.

W konsekwencji w dokumencie pojawia się rozróżnienie na organy, które są uznawane jako funkcjonalne, i te, które posiadają większe znaczenie dla personalizacji. Stąd wniosek: „nie wszystkie organy ludzkiego ciała są w równej mierze wyrazem niepowtarzalnej tożsamości człowieka” (nr 11). Za nierozzerwalnie związane z tożsamością osobową zostają uznane, podobnie jak we wcześniejszych dokumentach, mózg i gruczoły płciowe.

Podsumowanie

Zagadnienie tożsamości osobowej, przedstawione z dwóch różnych perspektyw, ukazuje przede wszystkim swoją złożoność i metodologiczne uwarunkowania pojawiających się rozwiązań. Zadaniem niełatwym okazuje się wyznaczenia jednoznacznych kryteriów warunkujących ciągłość tożsamości osobowej. Tożsamość osobowa pozostaje zbyt skomplikowanym fenomenem, by ująć go w krótkiej formule: jestem mózgiem lub jestem duszą. O zachowaniu tożsamości osobowej, w interesującej nas perspektywie, decydują bowiem nie tyle proste cechy lub czynniki metafizyczne, co bardzo szeroki kontekst odniesień antropologicznych, aksjologicznych, egzystencjalnych i kulturowych⁴⁴.

Wprowadzone rozróżnienia pozwalają również dostrzec, że określenie warunków zachowania tożsamości osobowej musi dotyczyć tożsamości w bardzo szerokim zakresie. Dopiero bowiem wtedy wprowadzane oceny działań medycznych lub genetycznych ujawniają swoją zasadność. Przykładem może być stwierdzenie, że choć „jako takie klonowanie nie narusza ani numerycznej, a tym samym metafizycznej, ani gatunkowej identity osoby – istotnie wpływa natomiast na coś, co moglibyśmy nazwać jej indywidualnością”⁴⁵.

Rację ma zatem H. T. Engelhardt, uznając, że rozważania ontologiczne mają swoje ogromne znaczenie dla medycyny. „Aby zrozumieć, jak traktować pacjenta – osobę, należy niekiedy rozważyć, co będziemy rozumieć przez osoby i ich trwanie (*continuity*)”⁴⁶. Kwestii tej nie pomija również bioetyka personalistyczna, a jej konkretne ujęcie pozostaje w związku z pojawiającymi się w jej obrębie i charakterystycznymi dla niej ocenami działań medycznych.

Przypisy

- ¹ Jan Paweł II, Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Akademii Nauk, 28 X 1994, w: K. Szczygiel (red.), *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, Tarnów 1998, s. 262n.
- ² K. Szewczyk, *Lęk, nicosis i respirator. Wzorce śmierci nowożytnej cywilizacji Zachodu*, s. 14-62, w: M. Gałuszka, K. Szewczyk, *Umierać bez lęku. Wstęp do bioetyki kulturowej*, Warszawa – Łódź 1996, s. 43.
- ³ Por. T.S. Jost, *The Globalization of Health Law: The Case of Permissibility of Placebo based Research*, „American Journal of Law & Medicine”, 26, no. 2&3 (2000): s. 17-58.
- ⁴ M. Safjan zwraca uwagę, iż skonstruowanie wewnętrznie spójnych, precyzyjnych i jednoznacznych reguł normujących sytuację we współczesnej medycynie jest możliwe. „Zasadnicze trudności wynikają natomiast stąd, że brak jest jasności co do kierunku, w jakim mają podążać przyszłe rozwiązania, zależy on bowiem od akceptacji określonych założeń aksjologicznych, przyjmowanych koncepcji filozoficznych i uznawanej w konsekwencji hierarchii wartości. Tymczasem jesteśmy odlegli od osiągnięcia konsensu w tej dziedzinie”. M. Safjan, *Prawo i medycyna*, Warszawa 1998, s. 10.
- ⁵ 25 XI 2001 prywatna firma biotechnologiczna w USA – Advanced Cell Technology – poinformowała, iż po raz pierwszy w dziejach zostały sklonowane ludzkie zarodki. Działania te tłumaczono chęcią uzyskania z embriionów zarodkowych komórek macierzystych, mających zdolność rozwijania się w każdą komórkę ludzkiego ciała, co ma umożliwić hodowlę różnych tkanek, a nawet organów do transplantacji – tzw. klonowanie terapeutyczne. Obecnie pojawia się coraz więcej sceptycznych wypowiedzi dotyczących informacji o pierwszym ludzkim klonie. Podważa się m.in. to, że cel eksperymentu nie został osiągnięty, nie uzyskano bowiem komórek macierzystych, poddaje się również w wątpliwość, czy zespołowi z ACT w ogóle udało się otrzymać ludzki zarodek metodą klonowania. Por. G. Stix, *Gdzie te klony*, „Świat Nauki”, marzec 2002, nr 3 (127), s. 10.
- ⁶ Por. „Świat Nauki”, *Nowy biotyczny świat*, grudzień 1999.
- ⁷ „Do przeszczepów heterologicznych należy także zaliczyć instalowanie sztucznych narządów. Godziwość takiego działania zależy od tego, czy przynosi ono osobie wymierne dobro, i od stopnia, w jakim szanuje ono godność tej osoby”. Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Zdrowia, Karta Pracowników Służby Zdrowia, Watykan 1995, w: K. Szczygiel (red.), *W trosce o życie*, s. 596.
- ⁸ M. Safjan, *Prawo i medycyna*, s. 12.
- ⁹ A. Szczęsna, *Wokół medycznej definicji śmierci*, w: M. Gałuszka, K. Szewczyk (red.) *Umieranie bez lęku*, s. 63-86.
- ¹⁰ Przykładem mogą być dywagacje dotyczące możliwości teleportacji stanów materii. Eksperyment myślowy związany z teleportacją, który wszedł do kanonu zagadnień związanych z tożsamością osobową w ujęciu analitycznym, nabiera nowego znaczenia ze względu na takie doniesienia, jak informacja, że zespół E. Polzika z uniwersytetu w Aarhus splątał chmury atomów cezu.
- ¹¹ Por. K. Maurin, *Rozważania nad powstawaniem i utratą tożsamości*, w: Z.W. Dudek (red.) *Tożsamość, osobowość i kultura*, Albo albo, Eneteia, Warszawa 2000. Esencjalizm przyjmuje, że „wszystko, co istnieje, zawiera w sobie (czy też jest mu przyporządkowany) substancjalny element (jądro), zwany *ousia, essentia, istota*, który jest niezmienny, niezniszczalny, w wyróżniający sposób rządzi wszystkim, co w owej rzeczy istnieje i co się z nią dzieje. Owa rzecz posiada „płaszcz” właściwości, który spowija jądro jej istoty – substancję, i który jest zmienny. I tak trwa niezmiennie owa substancja poprzez wszelkie zmienności losu danej rzeczy”. Tamże, s. 89.
- ¹² M. Heller, *Szczęście w przestrzeniach Banacha*, Kraków 1995, s. 44. Konstatując swoje rozważania nad sporem pomiędzy esencjalizmem a fenomenalizmem, M. Heller pisze: „Do istotnego poznania przyrody dochodzi się nie wmyśliwaniem się w naturę bytu, lecz matematycznym

- modelowaniem tego, co da się zmierzyć”, tamże, s. 44.
- ¹³ B. Skarga, *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, Kraków 1997, s. 168.
- ¹⁴ *Słownik języka polskiego*, t. III, Warszawa 19949, s. 519.
- ¹⁵ Logicznie tożsamość jest rozumiana jako relacja równoważnościowa (równoważność materialna – „jeżeli p, to q, i jeżeli q, to p”). Jej składowymi są następujące relacje:
- (1) zwrotność: $x = x$
 - (2) symetryczność: jeżeli $x = y$, wtedy $y = x$
 - (3) przechodniość: jeżeli $x = y$ i $y = z$, wtedy $x = z$
- ¹⁶ Por. G. Leibniz, *Rozważania metafizyczne*, rozdz. IX. Leibniz przyjmował zasadę nieodróżnialności identycznych jako część swojej metafizyki. Każda substancja w tym systemie musi się różnić wewnętrznie od wszelkiej innej substancji.
- ¹⁷ Krytykę metaforyki kopii i oryginału w dyskusji nad klonowaniem i jego wpływem na tożsamość, odrębność i indywidualność przeprowadza P. Łuków. Por. P. Łuków, *Klonowanie, tożsamość i dyskryminacja*, „Przegląd Filozoficzny”, 1999, RR. VIII, nr 1(29), s. 179-191.
- ¹⁸ J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, por. XXVII rozdz. *O tożsamości i różnicy*. Zasadą jednostkownienia jest zdaniem Locke’a „samo istnienie, które każdej rzeczy istniejącej wyznacza pewien czas i pewne właściwe im miejsce” (punkt 4). Według uproszczonych opinii, to pamięć, lub ogólniej świadomość, zdaniem Locke’a, decydują o identyczności osobowej. P2 w t2 jest tą samą osobą, co P1, we wcześniejszym czasie t1, wtedy i tylko wtedy, jeżeli P2 pamięta doświadczenia P1.
- ¹⁹ Por. M. Black, *The Identity of Indiscernibles*, Mind 1952. Black proponuje eksperyment myślowy dotyczący identyczności przedmiotów materialnych. Czyż nie można pomyśleć, iż w świecie nie istnieje nic oprócz dwóch identycznych kul. Obie są wykonane z chemicznie czystego żelaza, mają średnicę mili, mają tę samą temperaturę i kolor itd. Każda jakość, nawet właściwości relacyjne obu kul są takie same. Przywołując przykład Blacka z idealnie symetrycznym wszechświatem i dwoma kulami, brak możliwości wskazującej na odróżnienie tych obiektów. Można by ewentualnie wskazać na czynnik, który stanowi dodatkową formę indywidualną, np. *haecceitas*.
- ²⁰ Por. Michael S. Gazzaniga, *O tajemnicach ludzkiego umysłu. Biologiczne korzenie myślenia, emocji, seksualności, języka i inteligencji*, Warszawa 1997; J.P. Lizza, *Multiple Personality and Personal Identity Revisited*, „The British Journal for the Philosophy of Science”, Volume 44, Number 2, June 1993, s. 263-274.
- ²¹ Por. E.T. Olson, *The Human Animal. Personal Identity without Psychology*, Oxford 1997. Olson uznaje, że psychologia nie ma jakiegos fundamentalnego znaczenie dla naszego dalszego istnienia, dlatego że jesteśmy fizycznymi przedmiotami. Uznaje jednak, iż ludzie pozostają racjonalnymi, świadomymi bytami, które istnieją w czasie. Nie zgadza się również z podejściem, w którym uznaje się jedynie pewną konwencję w traktowaniu ludzi, w sensie jakiejś czasowej organizacji cząstek, lub relacji pomiędzy wielką ilością bytów, które są wszystkie osobami, przez krótkie okresy czasu. Raczej mamy do czynienia z jedną rzeczą (przedmiotem jednostkowym) rozumową i świadomą, która jest taka na przestrzeni lat. W miejsce podejścia psychologicznego Olson proponuje podejście biologiczne, w którym przeżywa się o tyle, o ile zachowane zostają czysto zwierzęce funkcje: metabolizm, oddychanie, krążenie itp. (s. 17). Podejście biologiczne charakteryzuje się dwoma twierdzeniami:
- 1) ludzie są zwierzętami, należącymi do gatunku *homo sapiens*. Ten poziom odpowiada u Locke’a „człowiekowi”. Jesteśmy zatem numerycznie identyczni z konkretnym zwierzęciem, co nie wydaje się aż takie dziwne, jeśli jesteśmy w ogóle przedmiotami materialnymi;
 - 2) ciągłość psychologiczna nie jest ani konieczna, ani wystarczająca dla zwierzęcia ludzkiego do przetrwania. W stanie trwale wegetatywnym zwierzę ludzkie związane z tobą wydaje się przeżywać. To zwierzę nadal istnieje, choć funkcje z wyższymi procesami umysłowymi zostały bezpowrotnie utracone.
- ²² Por. R. Swinburne, *The Evolution of the Soul*, Oxford 1986.

- ²³ Idea związana z mózgiem jako podstawą identity osobowej jest również wystawiona na sceptyczne ataki. Wynikają one ze stwierdzeń, iż to nie sam mózg, lecz jego zawartość decyduje o osobowości. Może zatem pojawiać się skanery, które zdolne będą przenosić zawartość mózgow do innych mózgow lub maszyn. Pojawia się zatem nowa perspektywa, iż znacząca pozostaje tutaj ciągłość psychologiczna jako kryterium trwania osoby.
- ²⁴ Trudności z kryterium pamięciowym zmuszają do poszukiwania innej formy ciągłości psychologicznej. Ogólniejsze ujęcie ciągłości psychologicznej sprawia, że pamięć jest tutaj tylko szczególnym przypadkiem tej ciągłości. W ujęciu fazowym dwie fazy będą bezpośrednio połączone psychologicznie, jeżeli późniejsza z nich zawiera stan psychologiczny (pamięć, charakter), który stoi we właściwej relacji przyczynowej zależności w stosunku do stanu zawartego we wcześniejszej fazie.
- ²⁵ „Powinniśmy zrewidować nasz pogląd na tożsamość w czasie. Ważne jest nie to, że będzie istnieć ktoś żywy, będący mną, lecz raczej to, że będzie istnieć przynajmniej jedna żyjąca osoba, psychicznie ciągła ze mną takim, jakim jestem teraz oraz/lub posiadająca odpowiednio dużą część mojego mózgu”. D. Parfit, *Tożsamość nie jest ważna*, w: P. Gutowski, T. Szubka (red.), *Filozofia brytyjska u schyłku XX wieku*, Lublin 1998, s. 464.
- ²⁶ Por. A.I. Goldman, *Philosophical Applications of Cognitive Science*, Boulder 1993. W ujęciach materialistycznych mamy do czynienia ze stwierdzeniem, iż umysł jest tym samym co mózg – identyczność. Skoro umysł jest sam materialny, znika problem oddziaływań pomiędzy mózgiem a umysłem. Pozostaje jednak pytanie z czym fizycznym należy utożsamić umysł. Można odnieść się w tym względzie do neuronauk, które stwierdzają, że wszystkie mentalne fenomeny są zależne od części mózgu lub systemu nerwowego, choć mogą być niezależne od tego, co ma miejsce w reszcie ciała, s. 65. Na przykład anestetyki czy narkotyki wywołują określone zdarzenia w świadomości, stąd wiadomo, że określone regiony mózgu są związane z konkretnymi zdolnościami, jak np. widzenie czy język.
- ²⁷ Por. Roderick M. Chisholm, *A Realistic Theory of Categories. An Essay on Ontology*, Cambridge University Press 1996, s. 99n.
- ²⁸ Por. T. Hope, *Personal Identity and Psychiatric Illness*, s. 131-143.
- ²⁹ Tamże, s. 133.
- ³⁰ C. McCall, *Concepts of Person. An Analysis of Concepts of Person, Self and Human Being*, Aldershot, Brookfield USA 1990, s. 177.
- ³¹ Tamże, s. 178. Podążając za utrwalonymi interpretacjami Locke’a, R. Spaemann dopatruje się jednak w jego dziełach wyłącznie inspiracji dla współczesnych rozwiązań autorstwa D. Parfita i P. Singera. Por. R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, Warszawa 2001, s. 168.
- ³² Por. D. Wiggins, *Sameness and Substance*, Oxford 1980. Wiggins wprowadza tezę D – Sortal Dependence of Identity.
- D: $a = b$ wtedy i tylko wtedy, jeżeli istnieje pojęcie gatunkowe f , takie że:
- 1) a i b należą do takiego gatunku, który jest ekstensją f ;
 - 2) stwierdzić, iż x podpada pod f znaczy stwierdzić, czym jest x ;
 - 3) a jest tego samego f (gatunku) jak b lub a pozostaje w związku z b w ramach f .
- ³³ Donum Vitae, nr 3.
- ³⁴ Por. A. Kenny, *Tomasz z Akwinu*, Warszawa 1999, s. 86-88. Kenny zwraca uwagę, iż próba racjonalizacji wiary u św. Tomasza w kwestii duszy ludzkiej tworzy aporie. Pozostają substancjami duchowymi i nieśmiertelnymi, dusze pozostają równocześnie powiązane jednostkowo z ciałem. Odcieleśniona dusza nie jest człowiekiem, ale zachowuje jednostkowość (a przeciw jest to rola materii). Z jednej strony mówimy więc, iż u podstaw myśli i pragnień znajduje się człowiek, z drugiej wynikałoby, iż tym podłożem jest jakieś myślenie czy chcenie. Człowiek jest złożeniem duszy i ciała, lecz w duszy znajduje się intelekt (jego nośnikiem jest dusza, a nie mózg). Dusza była też jedyną formą substancjalną (odcięcie się od koncepcji wielu

- form). Dusza raz jest więc formą w znaczeniu np. formy, która decyduje, że coś jest tym, czym jest, a z drugiej strony formą jako nośnikiem rozumu i woli. Mamy tutaj najpierw rodzaj przyczynowości formalnej, a następnie kauzalnej.
- ³⁵ „Zasada autoteleologii domaga się konsekwentnie, aby w każdym zamiarze i w każdej ingerencji medycznej uznano strukturę cielesną jako element współkonstytuujący osobę, uczestniczącą w jej podmiotowości i godności, i dążyło się ostatecznie do ocalenia osoby w jej tożsamości, u której podstaw stoi właśnie jej jedność duchowo-cielesna”; J. Wróbel SCJ, *Człowiek i medycyna. Teologiczne podstawy ingerencji medycznych*, Kraków 1999, s. 106. Selektywna koncepcja człowieka wiąże się z przekonaniem, że jego wartość „nie zależy od jego osobowej tożsamości, ale wyłącznie od tych samych cech biologicznych, które mogą zyskać uznanie i które tym samym warto wyselekcjonować”, Papiéska Akademia „Pro Vita”, 25.06.1997, *Refleksje na temat klonowania*, w: K. Szczygiel (red.), *W trosce o życie*, s. 637.
- ³⁶ Papież Pius XII w czasie przemówienia wygłoszonego 7 IX 1953 r. do uczestników Pierwszego Międzynarodowego Kongresu Genetyki Medycznej, stwierdził: „Podstawowym celem genetyki i eugeniki jest wpływanie na przekazywanie czynników dziedziczenia w taki sposób, aby promować to, co jest pożyteczne, a eliminować to, co szkodliwe. Ten podstawowy cel z moralnego punktu widzenia nie zasługuje na negatywną ocenę. Jednakże niektóre metody stosowane, aby osiągnąć ten cel, i pewne pomiary prowadzone z zachowaniem środków ostrożności są moralnie sporne”, w: W. Bołoz, *Życie w ludzkich rękach*, Warszawa 1997, s. 65.
- ³⁷ „Natura biologiczna każdego człowieka jest nienaruszalna w tym sensie, że stanowi ona o osobistej tożsamości jednostki w ciągu całej jej historii. Każda bowiem osoba ludzka w swej absolutnej niepowtarzalności nie jest złożona tylko z ducha, lecz także z ciała i dlatego w cielesnym i poprzez ciało dociera do samej osoby w jej konkretnej rzeczywistości. W konsekwencji poszanowanie godności człowieka oznacza ochronę tej tożsamości człowieka, «będącego jednością ciała i duszy» (*corpore et anima unus*), jak mówi II Sobór Watykański (KDK, 14). Opierając się na takiej właśnie wizji antropologicznej, należy znajdować podstawowe kryteria przy podejmowaniu decyzji w przypadku zabiegów, niebędących w ścisłym sensie terapeutycznymi, takich jak np. zabiegi zmierzające do poprawy stanu biologicznego człowieka”; Jan Paweł II, *Podstawy deontologii lekarskiej*, K. Szczygiel (red.), *W trosce o życie*, s. 207.
- ³⁸ Jan Paweł II, *Badania naukowe i etyka. Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Papiéskiej Akademii Nauk*, 28.10.1994, w: K. Szczygiel (red.), *W trosce o życie*, s. 260.
- ³⁹ Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników zjazdu Światowego Towarzystwa Lekarskiego*, 29 X 1983, w: K. Szczygiel (red.), *W trosce o życie*, s. 206.
- ⁴⁰ Jan Paweł II, *Najwyższy akt miłości. Przemówienie do uczestników I Międzynarodowego Kongresu Towarzystw Transplantacji Narządów*, 20 VI 1991, w: K. Szczygiel (red.), *W trosce o życie*, s. 220.
- ⁴¹ Papiéska Rada ds. Duszpasterstwa Zdrowia, Karta Pracowników Służby Zdrowia, Watykan 1995, w: K. Szczygiel (red.), *W trosce o życie*, s. 595.
- ⁴² Jan Paweł II, *Poszukiwania naukowe muszą szanować godność każdej ludzkiej istoty*, „L'osservatore Romano”, numer 11-12/2000, s. 39.
- ⁴³ Papiéska Rada ds. Duszpasterstwa Zdrowia, Karta Pracowników Służby Zdrowia, Watykan 1995, w: K. Szczygiel (red.), *W trosce o życie*, s. 595.
- ⁴⁴ W przypisie LIX dokumentu *Perspektywy dla ksenotransplantacji* pojawia się stwierdzenie, że „wskaźniki tożsamościowe” (*identity indicators*) w przypadku istot ludzkich są liczące: obiektywne – nazwisko, płeć, wiek; kulturowe – język, religia, ideologia; grupowe, społeczne itd.
- ⁴⁵ B. Chyrowicz SScS, *Klonowanie a tożsamość osoby*, „Medycyna Wieku Rozwojowego”, 1999, III Suplement, s. 110.
- ⁴⁶ H.T. Engelhardt, *The Foundations of Bioethics*, New York, Oxford 1986, s. 127.

Ks. mgr lic. Andrzej Muszala

NOWY PARADYGMAT ZDROWIA ONZ A HIPOKRATEJSKA ETYKA LEKARSKA

W moim referacie pragnę prześledzić rozwój i zmianę koncepcji zdrowia ludzkiego, jakie daje się zauważyć na przestrzeni historii, poczynwszy od starożytności, a skończywszy na czasach współczesnych. Z racji konieczności przestrzegania ram czasowych ograniczę się jedynie do pobieżnego zareprezentowania problemu w przysiędze Hipokratesa, a następnie porównam z nią współczesną wizję zdrowia i życia ludzkiego, jaka jest przyjmowana przez Światową Organizację Zdrowia przy Organizacji Narodów Zjednoczonych.

Przysięga Hipokratesa jest najbardziej znanym streszczeniem kodeksu etyki lekarskiej, regulującym normy odniesienia lekarza do pacjenta. Sam jej autor, uważany za ojca medycyny europejskiej, żył w przybliżeniu w latach 460-377 przed Chrystusem, na wyspie Kos, w starożytnej Grecji. Jego zasady kształtowały moralne postawy lekarza wobec pacjenta przez ponad dwa tysiące lat, aż do czasów współczesnych.. Wyrosły one na bazie olbrzymiego już w czasach Hipokratesa doświadczenia nie tylko cywilizacji greckiej, lecz – jak to wykazał w swej analizie prof. W. Szejnach – także starożytnych Indii i Egiptu¹. Nie będę przytaczać tu całej treści tekstu przysięgi, lecz skupię się na najważniejszych założeniach, które odnoszą się do tematu niniejszego referatu.

Po zapewnieniu szacunku i niemal rodzinnego odniesienia do mistrza, od którego młody adept sztuki lekarskiej otrzymał wykształcenie, następują bardzo ważne stwierdzenia, które ilustrują normy odniesienia lekarza do pacjenta:

- Sposób życia urządzać będę chorym dla ich dobra podług sił moich i zdolności, dalekim będąc od wszelkiego uszkodzenia i krzywdy wszelkiej;
- Nigdy nikomu ani na żądanie, ani na prośby niczyje nie podam trucizny, ani też nigdy takiego sam nie poweźmę zamiaru, jak również nie udzielę niewieście żadnego środka poronnego;

– Do czyjegokolwiek domu wnijdę, celem wejścia mojego będzie jedynie dobro chorego, jakoż nigdy mną kierować nie będzie rozmyślne bezprawie ani występki, ani chęć lubieżna – bądź względem niewiasty, bądź względem mężczyzny, ani wolnych, ani niewolników.

Na koniec następuje deklaracja zachowania tajemnicy lekarskiej².

Podsumowując pobieżnie powyższe zasady, można stwierdzić, że u podstaw etosu hipokratejskiego leży szacunek do osoby ludzkiej, która jest centrum medycznej aktywności, zaś najwyższym celem samym w sobie jest zawsze dobro pacjenta – osoby ludzkiej. W takim patrzaniu zdrowie jawi się jako dobro konkretnej osoby; jako jej przymiot i wartość, którą należy ochraniać; przynależy do niej z samej zasady przyrodzonej godności człowieka, niezależnie od wieku, płci, statusu społecznego, stopnia zagrożenia życia itp.

Zasady hipokratejskie wyrosły z głębszej, antropologiczno-filozoficznej bazy klasycznej filozofii greckiej, która – szczególnie w wizji arystotelesowskiej – pojmowała osobę ludzką jako jedność duszy i ciała, i jako byt rozumny, któremu przysługuje najwyższy status pośród wszystkich istot żyjących. Chcąc zatem zrozumieć te zasady, należy zawsze umieszczać je w odpowiednim kontekście filozoficzno-społecznym, w którym powstały i funkcjonowały. Jest rzeczą skądinąd znamionną, że pomimo wielokrotnych przemian, przez jakie przechodził rozwój europejskiej myśli antropologiczno-filozoficznej, zasady wypracowane w starożytności, w których choremu przysługiwały podstawowe przywileje osoby: nienaruszalności i integralności, oparte się działaniu czasu i przez długie stulecia normowały odniesienie lekarza i całej służby zdrowia do pacjenta.

Przełom nastąpił właściwie dopiero w XX wieku. W 1948 roku opracowano, a w rok później ogłoszono nową wersję przysięgi lekarskiej, która miała wyjść naprzeciw oczekiwaniom społeczeństwa pluralistycznego, zbudowanego już nie na jakimś jednym systemie filozoficznym, lecz uwzględniającego możliwość istnienia wielu poglądów i koncepcji urzędzenia życia społecznego. Tak zwana Deklaracja Genewska wypracowana przez Światowe Stowarzyszenie Lekarzy, które z kolei związane było ze Światową Organizacją Zdrowia przy nowo powstałej Organizacji Narodów Zjednoczonych, zbierała w jedną całość zasady kodeksów etyki lekarskiej powstałych w drugiej połowie XIX i w pierwszej połowie XX wieku. Zaznaczała ona konieczność najwyższego respektu dla życia

ludzkiego od chwili poczęcia, jednakże nie odrzucała w sposób tak jawny i mocny praktyk eutanazyjnych, jak czyniła to przysięga Hipokratesa; milczała także na temat uwodzenia pacjentów³. Jednakże – pomimo swych niedociągnięć – deklaracja ta gwarantowała poszanowanie podstawowych praw pacjenta i traktowanie go zawsze jako najwyższego celu wszelkich działań medycznych. Takie patrzanie na człowieka chorego wynikało z zasad ogłoszonej kilka miesięcy wcześniej przez ONZ Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka. Ponieważ problem ten jest kluczowym zagadnieniem, wyznaczonym przez temat niniejszego referatu, spróbuję go przybliżyć.

Jest rzeczą znamionną, że Organizacja Narodów Zjednoczonych powstała w połowie „wieku totalitaryzmów”, jak coraz częściej nazywa się ubiegłe stulecie. Z jednej strony, dopiero co zwalczony narodowy socjalizm, który pchnął Rzeszę Niemiecką do rozpętania najbardziej krwawej wojny, z drugiej zaś będący niejako w szczytowej fazie rozkwitu komunizm, ogarniający swym zasięgiem największe ówczesne państwo na świecie i zagarniający swymi zaborczymi rękami całą grupę państw Europy Wschodniej, towarzyszyły narodzeniu się organizacji, która miała położyć kres przemocy i wprowadzić ogólnoswiatowe braterstwo między ludźmi wszystkich ras i kontynentów. Człowiek połowy lat 40-tych XX wieku był w stanie głębokiej duchowej depresji po latach eksterminacji całych grup społecznych, zagłady dzieci, starców i niepełnosprawnych, egzekucji osób cywilnych w obozach koncentracyjnych i na frontach II Wojny Światowej. Ostatni jej akcent, jakim było spuszczenie bomby atomowej na Hiroszimę i Nagasaki stał się symbolicznym znakiem mówiącym, iż kultura śmierci stała się trwałym elementem współczesnej cywilizacji. I choć nie zapowiadało się, że komunistyczny reżim bloku wschodniego wkrótce może być zniesiony, to jednak świat zachodni zaczął szukać możliwości zorganizowanego ułożenia przyszłości bez przemocy i totalitaryzmu. W takiej atmosferze zaraz po wojnie powstała Organizacja Narodów Zjednoczonych. 10 grudnia 1948 roku Zgromadzenie Ogólne ONZ przyjęło Powszechną Deklarację Praw Człowieka, która bliżej określiła status osoby ludzkiej wg wizji Narodów Zjednoczonych, oraz stała się podłożem do wielu antropologicznych rozstrzygnięć.

Z Deklaracji wynika, że już od samego początku istnienia jednostka ludzka obdarzona jest pełnią praw i przynależy do jednej, ogólnoswia-

towej rodziny. Wszyscy ludzie obdarzeni są tą samą godnością i tymi samymi prawami; są sobie równi, niezależnie od istniejących podziałów i różnic, które między nimi występują. Owa równość w godności i w prawach wszystkich obywateli świata jest istotną cechą proklamowaną przez Deklarację.

W tekście Deklaracji znajdujemy rozróżnienie na dwie kategorie praw ludzkich. Na pierwszym miejscu są tzw. prawa cywilne i polityczne: prawo do życia, wolności, swobodnego poruszania się i wyboru miejsca zamieszkania, prawo do zakładania własnej rodziny, prawo do własności prywatnej, wolności słowa, myśli, sumienia, wyznania, poglądów i wypowiedzi, prawo do stowarzyszania się, uczestnictwa w rządzeniu itp. (artykuły 2-21). Na drugim miejscu Deklaracja proklamuje tzw. prawa ekonomiczne, społeczne i kulturalne, jak: prawo do pracy, ochrony przed bezrobociem, równej płacy, tworzenia i przystępowania do związków zawodowych, prawo do urlopu, wypoczynku, poziomu życia zapewniającego zdrowie, prawo do opieki i pomocy dla rodziny, prawo do nauki, do dostępu do żywności, posiadania godnych warunków mieszkaniowych itp. (artykuły 22-30).

Moim celem jest dokładne zanalizowanie Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka oraz jej wpływu na zmianę stosunków międzynarodowych, lecz zajmę się nią o tyle, o ile ma ona wpływ na specyficzne patrzyenie na pacjenta oraz na koncepcję zdrowia. Cała Deklaracja, szczególnie w pierwszych trzech „metajurydycznych” artykułach, prezentuje określoną wizję filozoficzną człowieka, która następnie stanowi bazę do konkretnych rozwiązań problemów szczegółowych. I chociaż pierwotnym jej celem nie były orzekania w kwestiach antropologicznych, to jednak wpłynęła ona w olbrzymi sposób na współczesne patrzyenie na człowieka i stała się również teoretyczną bazą do szczegółowych orzeczeń także w kwestiach odnoszących się do medycyny.

Powszechna Deklaracja Praw Człowieka ma charakter antropocentryczny. Uznaje ona, że w centrum historii świata znajduje się człowiek jako byt rozumny, wolny, odpowiedzialny, zdolny do solidarności i miłości. Zbudowana jest ona na tradycyjnym systemie wartości, mocno przenikniętym duchem chrześcijańskim, na tzw. moralności potocznej oraz na ówczesznie rozumianej koncepcji prawa naturalnego; dlatego jest ona wypadkową różnych koncepcji antropologicznych. Siłą rzeczy

jest pewnym konsensusem, który był możliwy do zaakceptowania przez wszystkie zainteresowane podmioty, lecz który z drugiej strony – po latach bolesnych doświadczeń związanych z gehenną wojny światowej – szczególnie mocno podkreślał godność każdej ludzkiej istoty, jej prawo do życia oraz jego ochrony, równość i braterstwo wszystkich ludzi. Proces Norymberski, który miał miejsce na rok przed uchwaleniem Deklaracji, stał się inspiracją tego, aby w proklamowaniu nowych, ogólnoludzkich ustaw należy oprzeć się przede wszystkim na prawie naturalnym, które jest ponad prawem pozytywnym. Dlatego też Deklaracja wychodzi w swych założeniach od określenia antropologicznego statusu osoby ludzkiej, która w swych założeniach jest celem sama w sobie wszelkiej aktywności politycznej, ekonomicznej, medycznej, kulturowej itp. oraz podmiotem praw i na tak zbudowanej bazie proklamuje szczegółowe prawa człowieka.

Jednakże po 1948 roku można zauważyć niepokojące tendencje w pewnej reinterpretacji tekstu Deklaracji, które nasiliły się zwłaszcza w latach 90-tych ubiegłego stulecia. Szczególnym punktem zwrotnym była Światowa Konferencja Praw Człowieka w Wiedniu w 1993 r., zwołana pod hasłem: *Know your rights, demand and defend them!* („Poznaj swoje prawa, wymagaj ich i broń ich!”), która otwarła drzwi do specyficznej rewizji praw człowieka. W wielu wypowiedziach przewijał się motyw, iż prawa ludzkie są, ze swej istoty, „prawami w ruchu” i choć z jednej strony zawierają w sobie elementy niezmiennie, to jednak z drugiej – są wyrazem „sumienia historycznego”; są zatem zarówno absolutne, jak i relatywne⁴. Analizując wypowiedzi oraz tekst Deklaracji Wiedeńskiej, uchwalonej podczas tej konferencji, można zauważyć, że dokonano w niej nieznacznego i niemal niezauważalnego na pierwszy rzut oka, kosmetycznego zabiegu, polegającego na zrównaniu praw fundamentalnych z prawami ekonomicznymi, socjalnymi i kulturowymi, umiejscawiając je na tym samym poziomie. Taka reinterpretacja niesie ze sobą całkowitą zmianę antropologicznej wizji człowieka oraz ma ogromne konsekwencje w dalszym rozumieniu jego praw. Prawa jednostki mogą być w takiej koncepcji podporządkowane prawom rozwojowym, w których osoba staje się częścią organizmu społecznego⁵. Według Deklaracji z 1948 roku, podstawowym prawem człowieka było prawo do życia; z niego wypływały wszelkie inne prawa, a zatem także

prawa ekonomiczne i społeczne, z poszanowaniem jego wolności i godności. Dla przykładu prawo do poziomu życia zapewniającego zdrowie i dobrobyt, gwarantowane w art. 25, czy też prawo do pracy, omawiane w art. 23 mówią o konkretnym sprecyzowaniu podstawowego prawa do życia oraz o warunkach, w których może realizować się ludzka wolność. Tymczasem sprowadzenie praw fundamentalnych na ten sam poziom co prawa ekonomiczne, społeczne i kulturalne grozi redukcjonistycznym patrzaniem na człowieka i zamachem na jego wolność i godność⁶.

Wielkim zagrożeniem dla Deklaracji z 1948 roku jest również pragnienie wyrażane przez niektóre kręgi, aby poszerzyć listę praw człowieka o tzw. nowe prawa, jak np. „zdrowie seksualne i reproduktywne”, w którego skład wchodzi prawo do aborcji, różnych modeli rodziny (także małżeństw homoseksualnych), prawo do wolności orientacji seksualnej itp. Szczególnie dużą aktywność w tej dziedzinie wykazują tu takie organizacje, jak Międzynarodowa Federacja Towarzystw Planowanego Rodzicielstwa (IPPF) czy Międzynarodowy Fundusz Rodziny. Na następnych konferencjach międzynarodowych WHO w Kairze (1994 r.) i Pekinie (1995 r.) owe „nowe prawa” człowieka były szczególnie mocno promowane przez państwa Europy Zachodniej. Dały się wówczas także zauważyć szczególnie mocne naciski kół feministycznych świata zachodniego, które forsowały specyficzne programy ochrony zdrowotnej kobiet, postulując zwłaszcza jej prawa do dysponowania życiem, które w sobie nosi, dostępu do środków antykoncepcyjnych, czy też legalności i darmowości aborcji czy sterylizacji⁷. Jednakże ta wielka zmiana sensu i relatywizacja powszechnego prawa do życia wszystkich istot ludzkich ostatecznie obraca się przeciwko samej kobiecie. Bowiern jej „użyteczność” może być określana według innych niż dotychczas kryteriów, w zależności od zapotrzebowań „ciała społecznego”; w imię „sprawiedliwości” kobieta może być już wkrótce postrzegana w kategoriach „zdrowia reproduktywnego” i podporządkowana nowym programom i „priorytetom” WHO. Zresztą te zjawiska już dziś mają miejsce, co widać chociażby we wdrażaniu programów aborcyjnych, sterylizacyjnych, antykoncepcyjnych itp. W imię sprawiedliwości i obrony kobiety dochodzi więc do jej całkowitego zniewolenia i pogwałcenia jej godności! Oto, do czego prowadzi zmiana treści Deklaracji Praw Człowieka i pozornie niewielki wyłom w całości wizji antropologicznej człowieka.

Podobnie zauważyć można reinterpretację stwierdzenia „jakości życia”, o której mówiła Deklaracja z 1948 r., rozumiejąc ją wówczas jako zapewnienie podstawowych ludzkich aspiracji, jak: dostęp do środków żywności, odzieży, miejsca zamieszkania, opieki zdrowotnej, nauki itp. (art. 25.). Dziś, jeżeli słyszy się dyskusję na temat jakości życia, to jest ono postrzegane pod kątem „dobra społecznego”, które stanowi kryterium, „czy dane życie jest warte życia”⁸. Wskutek takiego patrzenia dzieci upośledzone, płody bezmózgowe, chorzy na AIDS, chorobę Downa, czy starcy są jednostkami obciążającymi ekonomicznie społeczeństwo i jako takie „nie są warte życia”, które dlatego należałoby przerwać. Określenie jakości życia, które pierwotnie było tworzone przez odniesienie do fundamentalnych praw człowieka, obecnie jest orzekane pod kątem społecznym i ekonomicznym; życie ludzkie zostało podporządkowane dobru społecznemu.

Takie nowe patrzenie na człowieka ma jeszcze dalej idące konsekwencje. Jednostka zostaje coraz częściej postrzegana jako „efemeryczna cząstka” w historii świata i kosmosu; jako przemijalne ogniwo w odysei czasu i przestrzeni⁹. Liczy się tylko „ciało społeczne”, a w nim – „zdrowie publiczne”. Jednostka, podporządkowana tym strukturom, powinna zaakceptować swoje miejsce w przemijalnej historii i zrzec się swoich irracjonalnych roszczeń na rzecz ciała kolektywnego, jakim jest Państwo, Rynek, Światowa Wioska, czy Gaja – Matka-Ziemia; jej ciało należy bowiem do społeczności, które jedynie ma nad nim władzę.

Z powyższej analizy zmiany sensu Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka ONZ można wywnioskować, że koncepcja antropologiczna człowieka, jak i wszelkie jej interpretacje mają niezwykle silny wpływ na tworzenie norm w etyce lekarskiej oraz w nowym patrzeniu na człowieka chorego. Można zauważyć, że w ostatnich czasach został wprowadzony tzw. nowy paradygmat zdrowia. Jest on ściśle związany z tzw. holistyczną wizją zdrowia, propagowaną przez ostatnie 10 lat przez Światową Organizację Zdrowia. Kiedy tworzono tę organizację w 1948 roku jako jedną z szesnastu wyspecjalizowanych instytucji ONZ, głównym zakładanym wówczas celem było dążenie do uzyskania przez wszystkich ludzi możliwie najwyższego poziomu zdrowia. W tym celu WHO wyznaczała kierunki rozwoju w zakresie ochrony zdrowia, współpracując z rządami przy opracowywaniu i realizacji narodowych planów ochrony zdrowia,

rozwijając nowe technologie i pomagając w ich upowszechnianiu, i w ten sposób promując standardy i informacje w dziedzinie ochrony zdrowia. W początkowej wizji WHO zdrowie było postrzegane jako wartość przysługująca niejako ontologicznie konkretnej osobie. Polegało ono na minimalnym poziomie, na którym człowiek mógł żyć i podejmować swoje obowiązki. Jednakże z czasem można zaobserwować powolną ewolucję znaczenia tego słowa, analogiczne i równoległe do tych zmian, które przebiegały w interpretowaniu Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka. Obok aspektów tradycyjnych zaczęto także coraz bardziej podkreślać aspekty ekonomiczne, socjologiczne i polityczne zdrowia. Znamionnym momentem było tu stwierdzenie dr Marcolino Candau, który w 1968 roku, pełniąc funkcję dyrektora generalnego WHO, stwierdził, że „zdrowie jest integralną częścią rozwoju ekonomicznego i społecznego, którego człowiek jest jedynym motorem. Bez człowieka rozwój nie ma racji bytu, zaś bez zdrowia rozwój nie znajduje swojej bazy wyjściowej”¹⁰. Kolejnym niebezpiecznym ewenementem była teza, że prawo wszystkich do odpowiedniego poziomu życia ogranicza możliwości pełnego zdrowia dla niektórych; gdy bowiem chcemy zapewnić odpowiednio wysoki poziom zdrowia części populacji, musimy uwzględnić duże koszty, które się z tym wiążą, a które trzeba przeznaczyć na odpowiednią opiekę medyczną uprzywilejowanej mniejszości. W latach 50-tych i 60-tych Światowa Organizacja Zdrowia, pod wpływem i pod naciskami Banku Światowego, z którego czerpała swoje fundusze, wiele zastanawiała się nad problemem kosztów leczenia w skali globalnej. Wynikiem tych analiz było powolne wypracowywanie nowej koncepcji – „nowego paradygmatu” zdrowia, które przynależąc do konkretnej grupy społecznej, podpadało pod kryteria ekonomiczne, społeczne i polityczne. Wyraźnym przejawem takiej koncepcji były stwierdzenia Konferencji WHO, która odbyła się w Ałma Acie (Kazachstan) w 1978 roku, i która stwierdzała m.in. rozpoczęcie „nowej ery – politycznej wiedzy na temat zdrowia – która ukazuje, że zdrowie jest problemem przede wszystkim publicznym całej populacji. Podlega ono odpowiedzialności ogółu, a jednostka ma dbać o jego dobry stan dla dobra całego kolektywu”¹¹.

W 1991 roku, podczas zgromadzenia światowego WHO, jej ówczesny dyrektor generalny, H. Nakajima, stwierdził, że „nowy paradygmat zdrowia powinien współbrzmieć z ogólną wizją świata, w którym zdro-

wie znajduje się w centrum rozwoju ekonomicznego i stanowi główną oś koncepcji jakości życia¹². Dlatego rola WHO nie sprowadza się już tylko do proponowania pomocy technicznej rządów państw ubogich, lecz ma również charakter normatywny, związany z promocją nowej wizji świata. Zgromadzenie Ogólne WHO zaadoptowało „nowy paradygmat” zdrowia w 1992 roku. W tym też czasie zaczęto wprowadzać ową koncepcję w inne sektory życia społecznego. W 1994 roku powołano specjalną grupę ekspertów w celu zanalizowania centralnej roli zdrowia w procesie przemian światowych oraz określenia, w jaki sposób nowy paradygmat ma się do wymagań rynku ekonomicznego. Ukoronowaniem tych analiz była Konferencja w Kairze w 1994 roku, zatytułowana „Populacja i rozwój”, na której centralnym problemem był temat „zdrowia reproduktywnego” jako priorytetowego celu Światowej Organizacji Zdrowia. W myśl orzeczeń Konferencji ludzie zdolni są do prowadzenia odpowiedzialnego życia seksualnego; do reprodukcji i wolności w wyborze jej czasu oraz metod¹³. W dokumentach z konferencji dość często przewijają się takie terminy, jak: „macierzyństwo bez ryzyka”, „projektowanie rodziny” (czasowe, tzn. możliwość aborcji, czy też stałe, czyli sterylizacja), „regulacja płodności”, „walka z nielegalną aborcją” itp. Uwypuklenie „zdrowia reproduktywnego” legło także u podstaw opracowania szczegółowego programu rozdziału między rodziną a reprodukcją, opracowanego przez turecką lekarzkę Tomris Turmen¹⁴. Następne lata naznaczone były próbami integracji etyki w ogólną politykę WHO (1996 r. dwa spotkania w Genewie), jak również reinterpretacją sztandarowego postulatu WHO „strategii zdrowia dla wszystkich” w duchu nowego postulatu „sprawiedliwości w dziedzinie zdrowia”.

Podsumowując powyższe rozważania, należy stwierdzić, że znaleźliśmy się obecnie w zupełnie nowej sytuacji, jeśli chodzi o patrzanie na zdrowie i życie ludzkie. Wartości te nie przysługują już konkretnej osobie jako takiej; nie są przymiotem ani własnością *individuum*, lecz przynależą bardziej do społeczeństwa jako jednego, wielkiego organizmu. Stąd też pojawiają się nowe tendencje w medycynie na początku XXI wieku, która, dbając o zdrowie ciała społecznego, nie waha się nieraz sięgać do praktyk aborcyjnych czy eutanazyjnych; która nie cofa się przed instrumentalnym wykorzystaniem embrionów ludzkich do badań, eksperymentów czy produkcji leków. Musimy sobie uświadomić, że oto

nagle znaleźliśmy się w nowym świecie i nowej mentalności, w której zdrowie i życie ludzkie są na usługach innych, „wyższych” społecznych celów. Hipokratesowy etos, który traktował pacjenta jako centrum wszelkiej medycznej aktywności, jest dziś szczególnie zagrożony. Wraz z nim zagrożony jest tradycyjny, naturalny model medycyny. Musimy o tym wiedzieć, kiedy ze zdumieniem dowiadujemy się o nowych „pomysłach” lekarzy i biologów, i kiedy obserwujemy coraz szersze rozprzestrzenianie się „kultury śmierci” we współczesnym świecie.

Przypisy

- ¹ W. Szenajch, *Przysięga i przykazanie Hipokratesowe*, Warszawa 1931.
- ² Por. H.P. Dunn, *Etyka dla lekarzy, pielęgniarek i pacjentów*, Tarnów 1997, s. 40-42.
- ³ H.P. Dunn, *Etyka dla lekarzy, pielęgniarek i pacjentów*, dz. cyt., s. 45n
- ⁴ Por. M. Schooyans, *L'Evangile face desordre mondial*, Paris-Fayard 1997, s. 99.
- ⁵ Tamże, s. 100.
- ⁶ Tamże, s. 101.
- ⁷ Tamże, s. 107-108.
- ⁸ Tamże, s. 110.
- ⁹ Tamże, s. 112.
- ¹⁰ M. Torelli, *Le Medicin et les droits de l'homme*, Paris-Berger-Levrault, s. 9.
- ¹¹ Por. tamże, s. 52.
- ¹² Por. M.A. Peeters, *Le Report nr 17*, w: *l'Interactive Information Service*; peeters@cne.be – listopad 1997.
- ¹³ Por. M. Schooyans, *L'Evangile face au desordre mondial*, dz. cyt., s. 55.
- ¹⁴ Por. tamże.

Ks. dr Piotr Morciniec

OCALIĆ (OBRAZ) CZŁOWIEKA. ISTOTA DYSKUSJI O KOMÓRKACH MACIERZYSTYCH

Tocząca się w krajach Europy Zachodniej i w USA publiczna debata dotycząca najnowszych osiągnięć medycznych potwierdza tezę, że w ostateczności bój dotyczy o wiele wyższej stawki niż dopuszczenia takiej czy innej terapii. Oczekiwania i obietnice wyrastające z „etyki leczenia”, niekiedy za wszelką cenę, stanowią jedną stronę konfliktu, a lęki i obawy dotyczące nowych terapii, także natury etycznej, wyznaczają pozycję drugiego obozu. Ponieważ doświadczenia są bardzo różne, dyskusja przebiega odpowiednio żywo. Nic więc dziwnego, że żurnaliści werbalizują niekiedy bardzo radykalnie nowe wyzwania będące owocem zachodzących przemian. W jednym z wywiadów zapytano: „Nauki wiedzą o człowieku w detalach bardzo dużo, jednak wydaje się, że całego człowieka straciły z pola widzenia. Czy oznacza to koniec humanizmu? Albo stoimy u początku *nowego humanizmu*?”¹. Te pytania zdają się stanowić centrum dyskusji dotyczącej najnowszych dylematów w dziedzinie biotechnologii i biomedycyny.

Od dokumentów II Soboru Watykańskiego po aktualne wypowiedzi autorytetów życia publicznego rozbrzmiewa apel o „postęp na miarę człowieka”. Jaka jednak jest owa miara człowieka? Bardzo inspirująco podjął to zagadnienie prezydent Niemiec, Johannes Rau, w sławnym przemówieniu berlińskim (18.05.2001). Stwierdził on m.in., że w ramach nowych możliwości nauk przyrodniczych nie chodzi w pierwszej linii o problemy naukowe lub techniczne, lecz o wybór określonych wartości. „Musimy wiedzieć, jaki obraz człowieka posiadamy i jak chcemy żyć”².

1. Konkurujące obrazy człowieka

Nowożytne myślenie i żywiolowy rozwój nauki są szczególnym wyzwaniem dla etyki, ale wcześniej jeszcze dla antropologii leżącej

u podstaw danej etyki czy teologii moralnej. Z tej perspektywy tocząca się dyskusja jest dyskusją o odpowiedzialności za człowieka. Skoro rozumienie godności osoby zależne jest od posiadanego obrazu człowieka, trzeba z uwagą śledzić, jak współcześnie rozumiany jest człowiek. Wydaje się, że wiele racji mają autorzy, którzy określają współczesną debatę jako *Kulturkampf* o właściwy obraz człowieka. Prezydent fundacji Humboldta i wcześniejszy prezydent *Deutsche Forschungsgemeinschaft* (DFG), Wolfgang Früwald, określił konkurujące ze sobą koncepcje jako „chrześcijański, a przynajmniej kantowski obraz człowieka” z jednej strony, a „scjentyistyczno-socjodarwinistyczny” z drugiej strony³. Nie byłoby w tym jednak jeszcze nic z walki kultur, gdyby nie fakt, że zwolennicy czysto pragmatycznego kursu w podejściu do człowieka przedstawiają drugie ujęcie jako fundamentalizm religijno-teologiczny („rzymski”), jakby zapominając o judeo-chrześcijańskich korzeniach współczesnej kultury i cywilizacji europejskiej. Zza całej debaty wyziera ponadto wiekowa utopia o perfekcyjnym, dającym się maksymalnie zoptymalizować człowieku, a istotną kwestię można oddać pytaniem: Według jakiego obrazu chcemy doskonalić człowieka? Nie ulega bowiem wątpliwości, że doskonałość bazująca na chrześcijańskim obrazie człowieka jest radykalnie inna od perfekcjonizmu biomedycznego, budującego na naukowo-pragmatycznej koncepcji człowieka.

Nie jest tajemnicą, że wśród różnych opcji antropologicznych coraz więcej zwolenników zdobywa ta, która głosi, że obraz człowieka należy dopasować do oczekiwań i potrzeb, aby w ten sposób etycznie uzasadnić od dawna już egzystujące fakty, tworząc równocześnie – jak proponuje np. kalifornijski profesor E. Loewy – formę „rozwojowej etyki ewolucyjnej”⁴. Postępuje w ten sposób subiektywizacja obrazu człowieka, która ma istotne następstwa i oddziaływanie.

2. Wolność badań naukowych

W tym kontekście żywo dyskutowany problem wykorzystywania embrionalnych komórek macierzystych⁵ nie daje się zredukować do pytania, czy wolno produkować, sprowadzać lub stosować takie komórki, lecz kondensuje się w fundamentalnej kwestii wolności badań naukowych. Czy wolno ustanawiać jakiegokolwiek granice dla poczynañ

badawczych, skoro wolność badań jest jedną z wartości podstawowych? Z tej przyczyny dyskusję nad granicami technologii genetycznej określa się hasłem: „Wolność badań kontra godność człowieka”⁶. Przekładając te kontrowersje na język konkretów, należy ustalić, czy osiągnięty poziom badań wystarcza dla usprawiedliwienia przekroczenia dotychczasowych granic etycznych, czy konieczne są w takim przypadku dodatkowe argumenty, czy też istnieje imperatyw, który nakazuje dobrowolną rezygnację z badań dotyczących obszarów moralnie wątpliwych.

Nadmierny optymizm techniczno-badawczy XX wieku wyraził się m.in. w niebezpiecznej zasadzie: „Co jest technicznie wykonalne, jest moralnie dopuszczalne”. Ta skrajność zniechęcała do etycznej refleksji w imię tzw. postępu, którego nie wolno hamować, co więcej: który należy za wszelką cenę popierać. Obecność takiego sposobu rozumowania potwierdza choćby wypowiedź na temat klonowania: „Bardzo ucieszyła mnie wiadomość, że Amerykanom udało się sklonować ludzki embrion. Uważam, że żadne zakazy nie powinny stawać na drodze do dochodzenia prawdy i poznawania rzeczywistości. [...] Powinniśmy rozgraniczyć podejmowanie jakichkolwiek działań naukowych pogłębiających naszą wiedzę o świecie od ocen etycznych. Moim zdaniem, w Polsce nadużywamy patrzenia na wszystko przez pryzmat moralności i oceniania. Każde zjawisko widzimy albo jako dobre, albo jako złe. Uważam, że mówienie o klonowaniu w tych kategoriach jest bezzasadne. Mamy przecież w tym przypadku do czynienia z dociekaniem przez naukowców do poznania świata i wykorzystaniem wiedzy o nim w pozytywny sposób” (filozof, prof. Maria Szyszkowska)⁷. Historia pokazuje, iż cena takiej etycznej niezależności nauki bywa zbyt wysoka, bo przychodzi płacić ludzkim życiem, godnością, naruszeniem podstawowych praw człowieka.

3. Wyznaczanie etycznych granic

Podsycana nowymi osiągnięciami biomedycyny dyskusja nad obrazem człowieka jest więc dyskusją nad wyznaczeniem granic, a ostatecznie debatą o prawach człowieka i o jego odpowiedzialności. Za kamienie graniczne w tej debacie uchodziły od dawna z jednej strony ludzkie zdolności i umiejętności, a z drugiej natura pojmowana jako wartość. Od czasu zredukowania natury jedynie do roli materiału „wolnego od war-

tości”, za pomocą którego urzeczywistnia się życzenia, także te punkty orientacyjne zawiodły. Jeśli przeanalizować zwłaszcza anglosaską literaturę bioetyczną, wydaje się, że za jedyne źródło wartości uchodzą obecnie indywidualne ludzkie życzenia, a etycznie zalecane jest ich bezkonfliktowe spełnienie. Taka opcja sprawia jednak, że życzenia w krótkim czasie stają się „prawami”, a medycyna zredukowana zostaje do roli „zakładu naprawczego” ludzkich oczekiwań zdrowotnych, a nawet fantazji.

W badaniach biomedycznych do niedawna funkcjonowała granica wyrażona w trzech zakazach, które mocno zakotwiczone są w europejskiej Konwencji Biomedycznej. Za takie uważano: 1) zakaz wytwarzania embrionów ludzkich dla celów badawczych, 2) zakaz ingerencji terapeutycznych w ludzkie linie zarodkowe i 3) zakaz klonowania ludzi. Wszystkie trzy graniczne linie zostały w ostatnim czasie przekroczone. Co prawda droga do klonowania człowieka prowadzi przez wiele nie do końca przewidywalnych trudności, ale już same deklaracje, w których obiecuje się „szklane góry” terapeutyczne właśnie w związku z klonowaniem, ujawniają tendencje ekonomicznego wykorzystania nowych osiągnięć biomedycznych. Jeżeli jednak nadal obowiązuje zasada, że nie wszystkie środki są dopuszczalne w osiągnięciu najwyższych nawet celów, to konieczne jest uświadomienie sobie na nowo granic wyznaczonych przez pełną prawdę o człowieku.

Jeden z naukowców nie bez racji stwierdził, że w Projekcie Poznania Genomu Ludzkiego (*Human Genom Project*) wszystko „zorientowane jest na problemy, a nie na dyscypliny (...), kto chce wyczerpującego poznania człowieka, musi opuścić laboratorium”⁷⁸. Precyzując problem, chodzi o to, że wysokiej klasy specjaliści, a w świecie nauki i techniki liczą się tylko tacy, nie są uniwersalnymi uczonymi, lecz specjalistami w dokładnie wyznaczonym obszarze badań. Jest fizyczną i intelektualną niemożliwością objęcie konkretnymi badaniami nauk przyrodniczych całości świata i człowieka. Sprawia to jednak, że naukowiec staje się więźniem swojej ograniczonej wielkości. Wysoka specjalizacja prowadzi jakby z konieczności do uprzedmiotowienia człowieka tak po stronie badacza, jak i po stronie badanego, jeżeli przedmiotem badań jest – jak to ma miejsce np. w przypadku biomedycyny – człowiek.

Nie ulega wątpliwości, że wraz z odczytaniem informacji genetycznej człowieka otwarty zostaje dostęp do samego człowieka, a to powoduje powstanie nowych problemów domagających się etycznego wyjaśnie-

nia. Regulowanie nowych obszarów za pomocą konwencji międzynarodowych, które posiadają swoje przełożenie prawne, potwierdza się na razie jako właściwa droga postępowania, nawet jeżeli polityczna transpozycja (wprowadzanie w życie) porozumień przygotowanych przez komisje ekspertów postępuje wolno. Szczególnie Konwencja Biomedyczna przygotowana przez Radę Europy mogłaby być w tym względzie normotwórcza. Mimo iż dokument ten nie podejmuje się zdefiniowania początku i końca ludzkiego życia, ponieważ narody Europy nie mogą w tym względzie dojść do porozumienia, to jednak u podstaw Konwencji znajduje się wspólne przekonanie, że człowiek jest celem samym w sobie i stąd nie może być instrumentalizowany dla obcych celów, stając się środkiem do nich. To przekonanie jest siłą nośną zakazu klonowania i tworzenia embrionów dla celów badawczych w Konwencji Biomedycznej. W dokumencie tym brak jest zakazu badań nad embrionalnymi komórkami macierzystymi, ponieważ w różnych krajach zjednoczonej Europy określono różne prawne granice początku życia ludzkiego (najbardziej widoczne jest to przy zestawieniu prawodawstwa brytyjskiego i niemieckiego)⁹.

Wydaje się, że aby zmierzyć się z problemami, które doszły do głosu w związku z nowymi osiągnięciami biomedycznymi, nie potrzeba stwarzania nowej etyki. Gruntowniejsza refleksja pokazuje bowiem, że kolejne osiągnięcia biomedyczne nie tworzą nowych problemów, lecz tylko uświadamiają problemy nie zreflektowane dotychczas¹⁰. Stąd wystarczy odpowiedzialne zastosowanie sprawdzonych „starych” norm do nowych okoliczności. Trafnie uczynili to autorzy dokumentu *Człowiek: swój własny stwórca?*¹¹, kiedy – przedstawiając istotne rozstrzygnięcia nowych zagadnień biomedycyny – przywołali najpierw biblijny obraz człowieka i wynikające z niego imperatywy, a następnie przypomnieli wyznaczniki istotne dla oceny jakości moralnej czynu. Jeżeli zachowane zostanie *pryncypium godności człowieka*, w którym zakotwiczona jest *nienaruszalność* jego cielesnej egzystencji, należy następnie przebadać *cele*, które zamierza się osiągnąć, czy są moralnie do zaakceptowania, skontrolować stosowane *środki*, a więc drogę, którą chce się te cele osiągnąć, oraz oszacować *skutki* zamierzonych działań. Wartością pierwszą i fundamentalną pozostaje jednak człowiek w całym bogactwie swojego psychofizycznego bytu i relacyjnych odniesień.

4. Pozyskiwanie komórek macierzystych

Odnosząc te fundamentalne założenia do kontrowersyjnej problematyki komórek macierzystych, oznacza to, że należy mieć na względzie przede wszystkim wpływ podjętych rozstrzygnięć na rozumienie i ochronę człowieka. Jeżeli wrażliwość ludzka domaga się odnoszenia z należytą czcią do ludzkich zwłok (por. KKK nr 2300), to w jeszcze większym stopniu wymóg ten należy odnieść do jego żywych części. „Wykorzystanie ludzkiego ciała, czy to w jego całości, czy też w jego częściach, wyłącznie jako materiału biologicznego bez należytego szacunku dla człowieka i bez jasno określonego jego dobra, jest przejawem zatracenia najgłębszej prawdy o tym, kim on jest”¹².

Kontrowersja nie dotyczy samego wyselekcjonowania komórek macierzystych, ich namnażania czy terapeutycznego użycia, lecz jedynie ich *pochodzenia*. Jeżeli naukowcom uda się znaleźć etycznie akceptowane źródło lub źródła takich komórek, nic nie będzie stało na przeszkodzie w ich wykorzystaniu w terapii, przy czym podkreślić trzeba, że także w tym przypadku więcej jest na razie obietnic niż osiągnięć. Za takie przyszłościowe, etycznie poprawne źródła komórek macierzystych uchodzą: szpik kostny, skóra, krew pępowinowa oraz system nerwowy¹³. Raporty naukowe z 2001 roku informują już o uzyskaniu multipotencjalnych komórek macierzystych z mózgow osób zmarłych oraz o możliwości zastosowania autoprzeszczepu tychże komórek¹⁴, tzn. dawcą byłby późniejszy ich biorca, co pozwalałoby ominąć stosowanie immunosupresji.

Wykorzystywanie zarodkowych komórek macierzystych w celach terapeutycznych zakłada jednocześnie klonowanie człowieka. Zależność ta wynika z zasad funkcjonowania systemu odpornościowego człowieka. Właśnie komórki macierzyste pobrane z kłona danego pacjenta stwarzają możliwość wytworzenia dla niego immunologicznie najodpowiedniejszych tkanek i organów. W przypadku *klonowania terapeutycznego* nie budzi sprzeciwu sama technika klonowania, skoro klonowanie tkanek powszechnie uchodzi za etycznie dopuszczalne, lecz traktowanie istoty ludzkiej jako przedmiotu obróbki lub sprowadzanie jej do roli środka leczniczego. Emocjonalnie nośny jest argument, że w ten sposób można pomóc nieuleczalnie chorym, ale czy można budować swoje szczęście na deptaniu podstawowych praw innych istot ludzkich?

Na płaszczyźnie faktów: w wyniku zapłodnienia powstaje zygota, która jest zespołem komórek charakteryzującym się dynamiką rozwojową samoorganizującej się istoty żywej. Jednotygodniowy zarodek ludzki składa się z około 50 komórek, wśród nich takich, które mają zdolność rozwinięcia się w każdą tkankę. Komórki te, zwane macierzystymi (*stem cells*), lansowane są jako współczesny „cudowny środek” w leczeniu wielu nieuleczalnych chorób. Drogą do uzyskania tych komórek jest m.in. tzw. klonowanie terapeutyczne oraz wykorzystywanie „świeżych” embrionów pozostałych po zapłodnieniu *in vitro*, a także embrionów przechowywanych w stanie zamrożenia.

Dwa ostatnie przypadki zyskały swoją szczególną aktualność, kiedy parlament niemiecki, 30 stycznia 2002 roku, zezwolił na import do celów badawczych embrionalnych komórek macierzystych. Od tej pory do Niemiec można sprowadzać z zagranicy tylko komórki macierzyste uzyskane z zarodków powstałych w wyniku sztucznego zapłodnienia, które nie zostały wykorzystane. Decyzja taka stanowi polityczny kompromis¹⁵ między restrykcyjną ustawą o ochronie embrionu (*Embryonenschutzgesetz*), obowiązującą w tym kraju i zakazującą produkowania zarodków dla celów badawczych, a żądaniami naukowców dotyczącymi możliwości dalszego prowadzenia badań w tej dziedzinie, które mają równocześnie ważny komponent ekonomiczny (przy braku badań własnych konieczne byłoby kupowanie licencji na terapie opracowane przez innych). Z perspektywy etyki personalistycznej nie do przyjęcia jest jednak operowanie wyłącznie argumentami gospodarczymi dla usankcjonowania kontrowersyjnych praktyk medycznych. Gdzie chodzi o godność człowieka i definicję z zakresu prawa do życia, tam interesy ekonomiczne nie powinny mieć decydującego głosu. „Także ważne cele badawcze nie mogą decydować o tym, od kiedy życie ludzkie podlega ochronie”¹⁶.

Z jednej więc strony zwolennicy „rozwiązania importowego” mieli rację, kiedy akcentowali, że komórki macierzyste nie mogą się rozwinąć w pełny organizm, więc nie podlegają ochronie ustawowej¹⁷. Z drugiej jednak strony nie brano pod uwagę, że etycznie naganne jest współdziałanie w złem, które ma miejsce, gdy korzysta się z materiału uzyskanego przez osoby trzecie na drodze unicestwienia ludzkich zarodków. W takiej sytuacji import zarodkowych komórek macierzystych

nie rozwiązuje etycznego problemu pochodzenia materiału badawczego. Ponadto operowanie w tym kontekście argumentem, że wykorzystuje się jedynie materiał pochodzący z zarodków nadliczbowych, które i tak przechowuje się bezużytecznie, a więc lepiej użyć je do dobrego celu, wyrasta z obcego uszanowania godności człowieka pragmatyzmu. Wykorzystywanie tych zarodków do celów badawczych jest w prostej linii instrumentalizacją osoby dla obcych celów i jako takie jest występkiem przeciw ludzkiej godności¹⁸. W dyskusji prowadzonej w związku z takimi działaniami należałoby się więc skoncentrować na fundamentalnych kwestiach dotyczących obrazu człowieka w naukach zajmujących się samym człowiekiem.

Najszerzej obecnie dyskutowane jest jednak tzw. klonowanie terapeutyczne¹⁹. Krótko mówiąc, chodzi o zapoczątkowanie na drodze klonowania²⁰ rozwoju zarodka ludzkiego, który trzeba uśmiercić przed 14. dniem rozwoju embrionalnego, wykorzystując znajdujące się w nim komórki macierzyste. Logiczną niekonsekwencją jest zgoda na klonowanie terapeutyczne embrionów przy równoczesnym sprzeciwie wobec klonowania reprodukcyjnego, czyli powielania licznych, genetycznie identycznych ludzkich osobników. Procedura medyczna jest w obydwu przypadkach identyczna, różnica zaś dotyczy jedynie intencji i sposobu obchodzenia się z powstałymi zarodkami. W przypadku klonowania terapeutycznego życie embrionów zostaje przerwane we wczesnej fazie rozwoju (etap blastocysty), a jedynie w drugim przypadku zamierzone jest dopuszczenie do urodzenia kłona.

5. Elementy oceny ze strony etyki katolickiej

W ramach oceny etycznej takiego działania z pozycji katolickiej odwołajmy się najpierw do wspomnianego już listu Konferencji Episkopatu Niemiec: *Człowiek: swój własny stwórca?*, w którym ustosunkowano się m.in. do procedury klonowania terapeutycznego. Zwrócono przede wszystkim uwagę, że sam zwrot „terapeutyczne” wprowadza w błąd, po pierwsze, dlatego że nie wiadomo jeszcze, czy – a jeśli tak, kiedy na tej drodze można będzie leczyć choroby. Po drugie, środek, za pomocą którego próbuje się osiągnąć ten cel, jest etycznie nie do przyjęcia. Aby go osiągnąć, trzeba za pomocą klonowania wytworzyć ludzkie embriony,

które służą jako surowiec do pobrania embrionalnych komórek macierzystych. Nie można przy tym zapomnieć, że w trakcie klonowania terapeutycznego życie ludzkie, które zawsze jest równocześnie osobowe i przez Boga afirmowane, zostaje zdegradowane do roli środka – „magazynu komórek zamiennych”. Korzyści medyczne nie mogą usprawiedliwić żadnego postępowania z istotą ludzką, które stawia pod znakiem zapytania nietykalną godność jej życia. W tym przypadku należy iść za wyraźnymi wskazaniem, że zakładane cele medyczne można osiągnąć na innej drodze, np. wykorzystując komórki macierzyste z ciała osoby dorosłej.

Identyczny jest tenor deklaracji Papieskiej Akademii Życia (25.08.2000) na temat wytwarzania i naukowo-terapeutycznego wykorzystywania ludzkich zarodkowych komórek macierzystych. Wśród rozstrzygnięć etycznych na pierwszy plan wysuwa się zakaz wytwarzania i wykorzystywania ludzkich embrionów dla uzyskania embrionalnych komórek macierzystych. Rozwinięcie i uzasadnienie tej normy znajdujemy w encyklice Jana Pawła II *Evangelium vitae*: „Ocena moralna przerywania ciąży dotyczy także nowych form zabiegów dokonywanych na embrionach ludzkich, które chociaż zmierzają do celów z natury swojej godziwych, prowadzą nieuchronnie do zabicia embrionów. [...] Na potępienie moralne zasługuje także praktyka wykorzystywania embrionów i płodów ludzkich jeszcze żywych – czasem «wyprodukowanych» specjalnie w tym celu w drodze zapłodnienia w probówce – już to jako «materiału biologicznego» do wykorzystania, już to jako źródła organów lub tkanek do przeszczepów, służących leczeniu niektórych chorób. W rzeczywistości zabójstwo niewinnych istot ludzkich, nawet gdy przynosi korzyść innym, jest aktem absolutnie niedopuszczalnym” (EV 63). Przynajmniej pośrednio do głosu dochodzą pryncypia antropologiczne, na których bazuje nienaruszalność życia człowieka i zakaz traktowania go jako środka.

Negatywna jest także odpowiedź na pytanie o moralną dopuszczalność klonowania terapeutycznego dla uzyskania embrionalnych komórek macierzystych oraz o ocenę korzystania z komórek pochodzących z klonowania terapeutycznego, a dostarczanych przez innych naukowców. Szczególnie istotne jest antropologiczne uzasadnienie powyższych zakazów w dokumencie Papieskiej Akademii Życia. Otóż naukowcy wskazują następujące argumenty²¹:

„1. W oparciu o kompletną biologiczną analizę ludzki embrion jest od połączenia komórek rozrodczych *ludzkim podmiotem* z dokładnie określoną tożsamością, który się od tego punktu czasowego *kontynuacyjnie rozwija* i w żadnym następującym stadium nie może być traktowany jako zwyczajna masa komórkowa.

2. Z tego wynika: jako *ludzkie indywiduum* ma on *prawo do własnego życia*. Dlatego każda ingerencja, która podejmowana jest nie dla dobra embrionu, jest aktem, który to prawo narusza. Teologia moralna zawsze uczyła, że w przypadku „*ius certum tertii*” (pewnego prawa osoby trzeciej) nie można stosować zasady prawdopodobieństwa.

3. Dlatego pobranie wewnętrznej masy komórkowej (ICM) blastocysty, które *ludzki embrion ciężko i nieodwracalnie uszkadza* przez to, że przerywa jego rozwój, jest *działaniem ciężko niemoralnym* i dlatego *całkowicie niedopuszczalnym*.

4. Żaden cel uważany za dobry nie może usprawiedliwić ingerencji, takiej jak zastosowanie komórek macierzystych [...]. Dobry cel nie usprawiedliwia *działania wewnętrznie złego*²².

5. Dla katolików takie stanowisko jest wzmocnione przez Urząd Nauczycielski Kościoła, bowiem w encyklice *Evangelium vitae* stwierdza się: «Kościół zawsze nauczał i nadal naucza, że owoc ludzkiej prokreacji od pierwszego momentu swego istnienia ma prawo do bezwarunkowego szacunku, jaki moralnie należy się ludzkiej istocie w jej integralności oraz jedności cielesnej i duchowej: *Istota ludzka powinna być szanowana i traktowana jako osoba od momentu swego poczęcia* i dlatego od tego samego momentu należy jej przyznać prawa osoby, wśród których przede wszystkim nienaruszalne prawo każdej niewinnej istoty ludzkiej do życia» (nr 60)».

Szanując każdą istotę ludzką dla niej samej i broniąc każdego człowieka (także w stadium zarodkowym i embrionalnym) przed uprzedmiotowieniem czy użyciem jako środka do celu, opowiadamy się za bezwarunkowym obowiązywaniem zasad personalizmu. Każde rozstrzygnięcie dotyczące konkretnej terapii lub metody eksperymentalnej, a odnoszące się wprost do człowieka, jest równocześnie opowiedzeniem się za konkretną opcją antropologiczną i afirmacją leżącego u jej podstaw obrazu człowieka. Broniąc chrześcijańskiej koncepcji osoby, bronimy równocześnie konkretnego człowieka, bowiem od uznawanego obrazu

zależy zakres ochrony ludzkiej godności i gwarantowanych człowiekowi podstawowych praw.

Przypisy

- ¹ *Wider den optimierten Menschen. Ein Gespräch mit dem ehemaligen Präsidenten der Deutschen Forschungsgemeinschaft W. Frühwald*, „Die Welt”, z dn. 31 VII 2001, s. 3 (pyt. w ostatniej kolumnie).
- ² J. Rau, *Wird alles gut? Für einen Fortschritt nach menschlichem Maß*, „Imago Hominis”, 8 (2001) nr 2, s. 156 (zob. 155-162).
- ³ Por. *Wider den optimierten Menschen...*, s. 3.
- ⁴ Por. np. S. Kastilan, *Vorschlag einer „evolutionären Ethik”*, „Die Welt” z dn. 3 IX 2001, s. 35.
- ⁵ Powszechnie jest przekonanie, że te totipotencjalne komórki dają się przekształcić we wszystkie typy komórek tworzących tkanki. Pobranie macierzystych komórek zarodkowych w sposób nieuchronny niszczy ludzką istotę na etapie rozwoju zygotalnego. Szerzej zob. np. R.A. Pederson, *Pierwotne komórki zarodkowe*, „Świat Nauki” 1999, nr 6, s. 36-41.
- ⁶ Zob. *Wider den optimierten Menschen...*, s. 3.
- ⁷ Naukowcy o klonowaniu, www.WP.pl, 26 XI 2001.
- ⁸ Cyt. za: W. Frühwald, *Die Medizin wird zum Reparaturbetrieb unserer Fantasien*, „Die Welt” z dn. 9 IX 2001, s. 9.
- ⁹ Por. W. Frühwald, *Die Medizin wird zum Reparaturbetrieb unserer Fantasien*, „Die Welt” z dn. 9 VIII 2001, s. 9.
- ¹⁰ Szeroko rozwijam tę tezę w: P. Morciniec, *Współczesna biomedycyna jako twórca problemów etycznych? Refleksja na bazie ksenotransplantologii*, w: *Spółczesność pluralistyczna – wyzwanie dla Kościoła i teologii*, red. S. Knobloch, P. Tarliński, Opole 2001, s. 77-88.
- ¹¹ *Der Mensch: sein eigener Schöpfer? Wort der Deutschen Bischofskonferenz zu Fragen von Gentechnik und Biomedizin* (7 III 2001), „Imago Hominis”, 8(2001) nr 2, s. 148-154.
- ¹² J. Wróbel, *Etyczne aspekty inżynierii komórkowej i tkankowej*, „Roczniki Teologiczne” 2002, z. 3.
- ¹³ Zob. np. Verbot der Stammzellenforschung wäre Doppelmoral. Interview mit Max-Planck-Präsident Hubert Markl, „Die Welt” z dn. 30 XI 2001, s. 35.
- ¹⁴ Podają za: G. Kempermann, *Es geht um mehr als Embryonen. Die Forschung an adulten Stammzellen birgt große Potenziale und mindert ethische Konflikte*, „Die Welt”, z dn. 5 VI 2001, s. 11.
- ¹⁵ Podobne kompromisowe rozwiązanie (wykorzystanie jedynie już istniejących hodowli komórek macierzystych) przyjął prezydent USA, G.W. Bush.
- ¹⁶ J. Rau, art. cyt., s. 158.
- ¹⁷ Argumenty 3 propozycji rozwiązania zob. np. M. Kamann (Pro), G. Heinen (Contra), *Erlauben? Verbieten? Oder beides?*, „Die Welt” z dn. 26 I 2002, s. 3; H. Kues, G. Schröder, U. Flach, *Ja. Nein. Nein. Dokumentation*, „Die Welt” z dn. 31 I 2002, s. 2.
- ¹⁸ Por. *Wider den optimierten Menschen...*, s. 3.
- ¹⁹ Krajem, w którym po raz pierwszy prawnie je usankcjonowano jest Wielka Brytania.
- ²⁰ Chodzi o metodę klonowania, która polega na pobraniu DNA (jądra komórkowego) z komórki somatycznej urodzonego człowieka, np. chorego, i umieszczeniu go w pozbawionej jądra komórce jajowej. Uzyskuje się w ten sposób zarodek, z którego mają być uzyskiwane komórki macierzyste immunokompatybilne z organizmem dawcy DNA.

²¹ *Päpstliche Akademie für das Leben, Erklärung über die Herstellung sowie die wissenschaftliche und therapeutische Verwendung von menschlichen embryonalen Stammzellen, Vatikanstadt 2000 (zwl. cz. Ethische Probleme).*

²² A tak przedstawia się zdobywanie zarodkowych komórek macierzystych.

SPIS TREŚCI

PREZENTACJA	5
Ks. dr Tadeusz Michałek SCJ	
KONTEKST FILOZOFICZNO-KULTUROWY WSPÓŁCZESNOŚCI	7
Wnioski końcowe.....	30
Ks. prof. dr hab. Jan Kowalski	
ŚWIATOWY DRAMAT KONFLIKTU MIĘDZY KULTURĄ ŻYCIA A KULTURĄ ŚMIERCI	37
Ks. dr hab. Tadeusz Biesaga SDB	
POJĘCIE OSOBY A ZASADA JAKOŚCI ŻYCIA WE WSPÓŁCZESNEJ BIOETYCE ...	53
1. Osoba i prawa człowieka	53
2. Próby destrukcji pojęcia osoby i jej godności.....	55
3. Powody depersonalizacji człowieka w początkach i jego końcu życia.....	58
4. Czy wszyscy ludzie są osobami?	59
O. mgr lic. Jerzy Brusilo OFMConv.	
AUTONOMIA JAKO DOBRO PACJENTA WE WSPÓŁCZESNEJ PRAKTYCE MEDYCZNEJ	65
Ks. dr Tomasz Kraj	
ETYCZNE ASPEKTY GENETYCZNEJ MODYFIKACJI CZŁOWIEKA	79
Osiągnięcia współczesnej genetyki.....	79
Magisterium Kościoła o problemach współczesnej genetyki	82
Filozoficzna refleksja nad nauczaniem Magisterium	86
Ks. dr Bogusław Wójcik	
ZASADA ZACHOWANIA TOŻSAMOŚCI GENETYCZNEJ I PSYCHICZNEJ JAKO WYRÓZNIK BIOETYKI PERSONALISTYCZNEJ	91

1. Współczesna dyskusja na temat tożsamości osobowej.....	91
1.1. Sytuacja problemowa.....	92
1.2. Kwestie etymologiczne.....	94
1.3. Tożsamość w ujęciu filozoficznym, rodzaje tożsamości.....	94
1.4. Filozofia analityczna a tożsamość osobowa – podsumowanie....	98
2. Tożsamość osobowa z perspektywy bioetyki personalistycznej.....	99
2.1. Tożsamość osobowa w ujęciu zasady całościowości.....	100
2.2. Zasada zachowania tożsamości genetycznej i psychicznej..	100
2.3. „Perspektywy dla ksenotransplantacji. Aspekty naukowe i rozważania etyczne”. Dokument Papieskiej Akademii „Pro Vita” z 26 września 2001 r.	102
Podsumowanie.....	104

Ks. mgr lic. Andrzej Muszala

NOWY PARADYGMAT ZDROWIA ONZ A HIPOKRATEJSKA ETYKA LEKARSKA	109
---	-----

Ks. dr Piotr Morciniec

O CALIĆ (OBRAZ) CZŁOWIEKA. ISTOTA DYSKUSJI O KOMÓRKACH MACIERZYSTYCH	119
1. Konkurujące obrazy człowieka.....	119
2. Wolność badań naukowych.....	120
3. Wyznaczanie etycznych granic	121
4. Pozyskiwanie komórek macierzystych	124
5. Elementy oceny ze strony etyki katolickiej	126

