



 Diametros

ETYCZNE I PRAWNE GRANICE BADAŃ NAUKOWYCH

redakcja
Włodzimierz Galewicz

Universitas

ETYCZNE I PRAWNE
GRANICE BADAŃ
NAUKOWYCH



ETYCZNE I PRAWNE GRANICE BADAŃ NAUKOWYCH

redakcja
Włodzimierz Galewicz

Kraków

Publikacja dofinansowana przez Wydział Filozoficzny Uniwersytetu Jagiellońskiego

© Copyright by Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych
UNIVERSITAS, Kraków 2009

ISBN 97883-242-1436-5

TAiWPN UNIVERSITAS

Opracowanie redakcyjne

Wanda Lohman

Projekt okładki i stron tytułowych

Sepielak

www.universitas.com.pl

SPIS TREŚCI

Włodzimierz Galewicz, Słowo wstępne	7
Barbara Chyrowicz, Argumentacja we współczesnych debatach bioetycznych	9
Marek Czarkowski, Wykorzystywanie wyników badań naukowych w celach sprzecznych z ich założeniami	35
Olga Dryła, Problem szkolenia członków komisji bioetycznych ..	45
Józef Dulak, Czy powinniśmy się obawiać terapii genowej?	51
Włodzimierz Galewicz, O etyce badań naukowych	59
Mateusz Klinowski, Zarodki, komórki macierzyste i natura ludzka	71
Marian Machinek, Znaczenie argumentacji teologicznej w sporach dotyczących bioetyki	81
Janusz Barta, Ryszard Markiewicz, Prawo autorskie a swoboda badań naukowych	95
Piotr Morciniec, Ludzkie zwłoki jako obiekt badawczy: dowolność działań czy normowanie?	105
Maria Nowacka, Cztery sfery oddziaływania terapii transplantacyjnej. Stan obecny i perspektywy	121
Jakub Pawlikowski, Jarosław Sak, Krzysztof Marczewski, Problemy etyczne i prawne związane z działalnością biobanków	135
Alicja Przyłuska-Fiszer, Agnieszka Wójcik, Problemy metodologiczne badań naukowych w opiece paliatywnej	149
Stefan Raszeja, Janina Suchorzewska, Placebo jako problem etyczny przy ocenie badań klinicznych	163
Sybilla Stanisławska-Kloc, Zasady wykorzystywania cudzych utworów: prawo autorskie i dobre obyczaje. Etyka cytatu	169
Marta Soniewicka, Regulacje prawne wobec rozwoju nowoczesnych technik kontroli prokreacji: analiza roszczenia „wrongful life”	195
Kazimierz Szewczyk, Etyczna strona prób klinicznych fazy I w onkologii	221
Indeks nazwisk	247

SŁOWO WSTĘPNE

Obecny tom zawiera teksty wybranych referatów z interdyscyplinarnej konferencji naukowej pt. „Etyczne i prawne granice badań naukowych”, która odbyła się w dniach 29–31 sierpnia 2008 r. w Krakowie. Konferencję zorganizowało Polskie Towarzystwo Bioetyczne wraz z Instytutem Filozofii UJ i Interdyscyplinarnym Centrum Etyki UJ. Zgodnie z jej pełnym programem, dostępnym jeszcze na stronie www.ptb.org.pl, była ona poświęcona normatywnym problemom badań naukowych, zwłaszcza w obrębie biomedycyny oraz psychologii, omawianym zarówno przez przedstawicieli tych nauk, jak z punktu widzenia filozofii, teologii moralnej i prawa.

Jakkolwiek prace ukazujące się w tym tomie są zamieszczone po prostu w alfabetycznej kolejności nazwisk ich autorów, to jednak układają się one w pewne tematyczne grupy. Poniekąd centralny krąg tworzą te z nich, które dotyczą etycznych i prawnych aspektów badań naukowych w biomedycynie, poruszając takie tematy jak „problem szkolenia członków komisji bioetycznych” (Olga Dryła), „ludzkie zwłoki jako obiekt badawczy” (Piotr Morciniec), „problemy etyczne i prawne związane z działalnością biobanków” (Jakub Pawlikowski, Jarosław Sak, Krzysztof Marczewski), „problemy metodologiczne badań naukowych w opiece paliatywnej” (Alicja Przyłuska-Fischer, Agnieszka Wójcik), „placebo jako problem etyczny przy ocenie badań klinicznych” (Stefan Raszeja, Janina Suchorzewska), „etyczna strona prób klinicznych fazy I w onkologii” (Kazimierz Szewczyk). Naturalnym uzupełnieniem tych ogniskujących tekstów, w których etyka badań naukowych krzyżuje się z bioetyką, są z jednej strony prace dotyczące innych lub ogólniejszych problemów etyki badań naukowych (jak tekst Marka Czarkowskiego o „wykorzystywaniu wyników badań naukowych w celach sprzecznych z ich założeniami” i Włodzimierza Galewicza o etyce badań naukowych, czy też prace Ryszarda Markiewicza i Janusza Barty oraz Sybilli Stanisławskiej-Kloc, obracające się wokół kwestii własności intelektualnej), z drugiej zaś te, w których omawiane są ogólniejsze lub odmienne zagadnienia bioetyki (tak jak w pracach Barbary Chyrowicz i Mariana Machinka na temat rodzajów argumentacji w debatach bioetycznych, czy też jak w tekstach Józefa Dulaka o terapii genowej, Mateusza Klinowskiego o zarodkach

i komórkach macierzystych, Marii Nowackiej o terapii transplantacyjnej lub Marty Soniewickiej o regulacjach prawnych dotyczących kontroli prokreacji).

Prace, które w drukowanej postaci ukazują się po raz pierwszy w tym tomie, w formie elektronicznej zostały już w większości opublikowane w marcu tego roku w specjalnym numerze *Internetowego Czasopisma Filozoficznego Diametros* (wyjątkiem jest jedynie tekst R. Markiewicza i J. Barty, przedstawiony na sierpniowej konferencji, lecz prezentowany szerszej publiczności dopiero w tym tomie). Różnice między artykułami dostępnymi na stronie *ICF Diametros* i odpowiednimi rozdziałami tej książki sprowadzają się do stosunkowo drobnych zmian redakcyjnych. Tym samym przedstawiany tom stanowi kolejne ogniwo zapoczątkowanej już w 2006 r. *Serii Wydawniczej Diametros*, w ramach której postanowiliśmy raz na jakiś czas – we współpracy z Wydawnictwem Universitas – wydawać także na papierze tematyczne wybory tekstów, zamieszczonych wcześniej na stronach tego czasopisma, a może również inne pozycje książkowe, związane z działalnością naszego portalu.

Włodzimierz Galewicz

ARGUMENTACJA WE WSPÓŁCZESNYCH DEBATACH BIOETYCZNYCH

Niewiele dyskusji we współczesnej etyce wywołuje tak gorące spory, jak dyskusje natury bioetycznej. Twierdząc tak, daję wyraz temu, że bioetykę uznaję za dyscyplinę filozoficzną, a tym samym, że posiada ona charakterystyczne dla filozofii źródła poznania i właściwy dla filozofii sposób uzasadniania przyjmowanych tez. Deklaracja ta jest o tyle ważna, że refleksja bioetyczna uprawiana jest współcześnie zarówno na terenie filozofii, jak i teologii oraz prawa. Każdorazowe wpisanie jej w kontekst szerszej grupy nauk (filozoficznych, teologicznych lub prawnych) skutkuje przyjęciem związanej z tymiż naukami metodologii, kanonów, których przedstawiciele wymienionych nauk winni przestrzegać.

Filozoficzny charakter etyki – a zatem i bioetyki – nie przesądza w sposób jednoznaczny o treści przyjmowanych na jej gruncie sądów. Nie istnieje bowiem jedna etyka, lecz wiele teorii etycznych, które służąc za podstawę nie tylko bioetyce, ale i innym dyscyplinom etyki stosowanej (np. etyce politycznej), wykazują większą bądź mniejszą rozbieżność ocen i norm¹. Powody tej rozbieżności, irytującej często tych, którzy mają nadzieję na odnalezienie w etyce jednoznacznych odpowiedzi na nękające ich problemy, kryją się już to w sposobie argumentacji, czyli metodzie

¹ Istnieją też modele etyki stosowanej budowane w oderwaniu od teorii, oceniające poszczególne kazusy niezależnie od ogólnych rozstrzygnięć teorii.

uzasadniania owych ocen i norm, już to w przyjmowanych przesłankach natury antropologicznej, które wskazują najogólniej na to, jak w danej teorii rozumiana jest istota człowieczeństwa. Ów drugi aspekt w sposób szczególny dochodzi do głosu właśnie w problemach natury bioetycznej, ponieważ bioetyka stara się ustalić oceny i normy dotyczące biomedycznych ingerencji w powstanie ludzkiego życia, jego trwanie i śmierć. Jeśli chcemy określić, czy dana ingerencja natury medycznej rzeczywiście służy fundamentalnemu dobru człowieka, jakim jest jego życie, musimy uprzednio dysponować jakimś tego dobra rozumieniem. O potrzebie możliwie wyraźnego określenia podstaw, dla których każde bez wyjątku życie ludzkie winno być bezwzględnie chronione, bądź powodów usprawiedliwiających w określonych sytuacjach zawieszenie broniącej go normy, mówimy szczególnie wówczas, gdy przedmiotem bioetycznych debat są problemy graniczne dotyczące życia i śmierci człowieka. Kiedy dyskutujemy nad problemami alokacji środków lub stawiamy pytanie o prawo pacjenta do prawdziwej i pełnej informacji o stanie jego zdrowia, przesłanki antropologiczne odgrywają znacznie mniejszą rolę. Nie chcę przez to powiedzieć, że są to problemy i pytania łatwe do rozstrzygnięcia, pragnę jedynie zauważyć, że nie są one uwikłane wprost w spór o istotę człowieczeństwa. Rzeczą zmienną jest też, że w przypadku problemów, których rozwiązanie nie wymaga odwołania do antropologii, znacznie łatwiej przedstawicielom różnych teorii etycznych osiągnąć konsens. Świadomi tego bioetycy programowo abstrahują czasem od jakichkolwiek dywagacji natury antropologicznej. Nie znajdziemy ich np. w podręczniku Toma L. Beauchampa i Jamesa F. Childressa *Zasady etyki medycznej*², i to nie dlatego, że autorzy nie zdają sobie sprawy z wagi, jaką mają antropologiczne przesłanki dla rozstrzygania bioetycznych kwestii. Już w pierwszym rozdziale tegoż podręcznika Beauchamp i Childress zauważają, że debaty moralne nie wynikają z poważnych różnic co do akceptacji ogólnych dyrektyw moralnych, są pochodną sporów o założenia metafizyczne i religijne³.

Spór o rozumienie istoty człowieczeństwa to, innymi słowy, spór o rozumienie osoby. Pojęcie osoby nie jest pojęciem biologicznym, to abstrakcyjne pojęcie funkcjonujące w filozofii, teologii i prawie, także w psychologii. Kiedy etyk mówi o osobie, ma na uwadze szczególny status normatywny ludzkiej istoty. Biolog nie pyta o osobę, pyta o człowieka w sensie przedstawiciela gatunku *homo sapiens*. Dyskusja nad tym, na podstawie czego można nazwać człowieka osobą, toczy się w filozofii od dawna, a przywoływane w jej trakcie stanowiska i argumenty to temat

² Beauchamp [1996].

³ Tamże, s. 25.

nie na osobny artykuł nawet, ale na kilka książek. Na użytek niniejszego artykułu starczy nam podkreślić, że uznanie człowieka za osobę wyklucza jakiegokolwiek instrumentalne jego traktowanie, nadając szczególny charakter odnoszonym doń normom moralnym, w tym przywołanej już normie „nie zabijaj”.

Wspomnianych Beauchampa i Childressa świadomość powodów, jakie stoją u podstawy bioetycznych sporów, nie zniechęca do poszukiwania konsensu. Autorzy są zdania, że wychodząc z odmiennych stanowisk, można bronić mniej więcej tych samych zasad i praw, i postulują, by nie demonizować różnic między teoriami⁴. Zgadzam się z autorami, że przesadne podkreślanie różnic, jakie dzielą poszczególne stanowiska, nie jest dobrym sposobem prowadzenia bioetycznych debat (nie tylko bioetycznych!), jeśli jednak chcemy pozostać wierni filozoficznemu myśleniu, a zatem nie tylko ferować sądy, ale je uzasadniać, odsłanianie owych różnic jest nieuniknione. Dla bioetycznych analiz ważna jest również – rzecz jasna – znajomość medycznego (biologicznego) wymiaru problemu, ale ta może być co najwyżej interpretowana, a nie dyskutowana przez etyków. Biologia jest nauką empiryczną – podważanie empirii jest pozbawione sensu. Nie zmienimy ani praw fizyki, ani praw biologii, chociaż zapewne niejeden jeszcze błąd popełnimy w rozpoznawaniu tych praw.

Bez wątpienia rację mają więc Beauchamp i Childress, kiedy twierdzą, że podłożem sporów w moralnych debatach jest metafizyka – antropologia jest jej częścią. Nikt wszak nie podważa słuszności normy „nie zabijaj”, dyskusja zaczyna się dopiero w momencie, gdy pytamy o zakres jej obowiązywania, konkretnie: czy pod normę tę podpadają również ci, którzy jeszcze się nie urodzili, co więcej, znajdują się na takim etapie morfogenezy, że brak im w pełni ludzkich kształtów? Pytamy też, jak dalece zakaz ten winien się odnosić do ludzi znajdujących się w permanentnej śpiączce, do pacjentów, którzy świadomi bliskiej śmierci proszą o eutanazję, do ciężko upośledzonych? Czy tacy ludzie to też osoby? W odpowiedziach na te pytania nie jesteśmy zgodni, a przecież każda ze stron przywołuje na obronę swojego stanowiska argumenty, które uznaje za racje nie tylko konieczne, ale i wystarczające. Tym racjom, czyli sposobom uzasadnienia przyjmowanych stanowisk, będziemy się chcieli niżej przyjrzeć. Są one charakterystyczne nie tylko dla bioetyki. Typowe dla niej są natomiast argumenty, które pojawiły się w kontekście prowadzonych na jej gruncie debat. Znajduję trzy takie argumenty: (1) argument „z odgrywania roli Boga”, (2) argument „z równi pochyłej” oraz (3) argument „z odpowiedzialności za przyszłe pokolenia”. Podobnie jak aplikacyjny charakter bioetyki polega na zastosowaniu zało-

⁴Tamże, s. 122–123.

żeń i zasad wypracowanych na gruncie etyki ogólnej do szczególnego kontekstu ingerencji biomedycznych, tak owe argumenty stanowią zastosowanie ogólnych reguł uzasadniania do uzasadniania moralnej dopuszczalności względnie niedopuszczalności konkretnych zastosowań osiągnięć współczesnej biomedycyny. Można by je zatem nazwać „argumentami stosowanymi”.

Niniejszy artykuł będzie miał dwie części – stosownie do wymienionych wyżej poziomów argumentacji zaczniemy od przedstawienia podstawowych metod uzasadniania słuszności sądów w etyce, by na ich tle przedyskutować argumenty nazwane wyżej stosowanymi. Kontekstem ilustrującym zastosowanie argumentacji będą tak w pierwszej, jak i w drugiej części problemu współczesnej bioetyki.

1. METODY UZASADNIANIA SŁUSZNOŚCI NORM ETYCZNYCH

Norma jest pewną wypowiedzią typu: „należy...”, „winno się...”, np. „nie zabijaj”, „należy zawsze mówić prawdę”. Normy wskazują zatem na powinność, przy czym niekoniecznie będzie to zawsze powinność moralna. Zdaniem Jerzego Kalinowskiego norma jest znakiem językowym sądu podającego jakąś regułę działania ludzkiego, postępowania lub wytwarzania⁵, a więc można mówić również o normach technicznych lub normach porządkowych. Odnosząca się do norm powinność może się odnosić do oczekiwania określonych zdarzeń (pociąg powinien już przyjechać) lub racjonalnej kalkulacji (wziąwszy pod uwagę aktualną sytuację na rynku, powinieneś inwestować w tę firmę). Może też mieć charakter wartościujący (w świecie powinno być więcej miłości)⁶. Można zatem mówić o moralnym i pozamoralnym rozumieniu terminu „powinność”. Powinność moralna – i odpowiadające jej normy moralne – uzasadniana jest aksjologicznie, tzn. w jej uzasadnianiu powołujemy się na jakąś wartość natury moralnej. Charakterystyczna dla pozamoralnych kontekstów funkcjonowania terminu „powinien” jest natomiast możliwość przełożenia go na równoznaczne terminy o niepowinnościowej treści (np. określona godzina jest prawdopodobnym czasem przyjazdu pociągu)⁷. Rodzajem powinności, która wydaje się sytuować pomię-

⁵ Kalinowski [1993] s. 11–33.

⁶ G. Harman [1977] s. 59, 118–119.

⁷ Ślipko [2002] s. 248.

dzy dwoma wyżej wymienionymi, jest powinność tetyczna. Powinność ta związana jest z jakimś aktem stanowienia, stoi za nią zewnętrzny autorytet, który ustala określone reguły postępowania⁸. Taka powinność może być jednocześnie ugruntowana aksjologicznie, ale nie musi. Kiedy znajdujemy w szpitalu informację, że odwiedzający pacjentów goście winni założyć ochraniacze na obuwie, mamy do czynienia z powinnością natury tetycznej. Trudno powiedzieć, że złamanie takiej powinności jest wprost moralnie złe, jeśli jednak mamy do czynienia z przepisami, które w dalszej perspektywie odnoszą się do normy moralnej, takim byłby np. nakaz używania jednorazowych strzykawek, wówczas powinność tetyczna będzie miała zarazem wymiar moralny.

We współczesnej etyce pojawiają się zasadniczo dwa sposoby uzasadniania słuszności norm moralnych: teleologiczny i deontologiczny. Podział ten wprowadził angielski etyk Charlie D. Broad. Zaproponował on, by teoriami deontologicznymi nazwać te, które oceniają pewne działania jako dobre bądź złe niezależnie od powodowanych przez nie skutków, teleologicznymi natomiast te, które oceniają czyny wyłącznie przez odwołanie się do przewidywanych skutków⁹. Podział ten nie wyczerpuje wszystkich typów uzasadniania, dlatego poszerzę go o ujęcia alternatywne, wszystkie trzy typy natomiast (trzecim byłby ów alternatywny) postaram się niżej wyjaśnić w interesującym nas bioetycznym kontekście.

Teleologiczna warunkowość

Kiedy amerykański filozof, John Rawls, zastanawia się nad powodami atrakcyjności teorii teleologicznych, upatruje ją w ucieleśnianiu przez nie idei racjonalności rozumianej jako dążenie do maksymalizacji czegoś. W kwestiach moralnych będzie to maksymalizacja dobra¹⁰. Racjonalne wydaje się tak maksymalizowanie dobra, jak i minimalizowanie zła, a przedmiotem zarówno maksymalizacji, jak i minimalizacji są skutki czynów mierzone w kategoriach pozamoralnego dobra i zła. Słuszność działań w teoriach teleologicznych uzależniona jest od tego, czy działanie pretendujące do miana słusznego powoduje największą możliwą miarę dobra w porównaniu z jakąkolwiek możliwą jego alternatywą. Zależnie od tego maksymalizowanie czyjego dobra mamy na myśli –

⁸ Koncepcja powinności tetycznej została wprowadzona przez Cz. Znamierowskiego, w: Znamierowski [1957]; por. też: Ossowska [1994] s. 138–150.

⁹ Por. Broad [1944] s. 206–216. Książka Broada ukazała się po raz pierwszy w roku 1930. Trudno jednoznacznie przesądzić, czy wprowadzony w niej podział był oryginalnym pomysłem Broada, czy też zapożyczył go od innych autorów.

¹⁰ Rawls [1994] s. 49–50.

własnego, czy też społeczności – będziemy mówić odpowiednio o etycznym egoizmie lub etycznym uniwersalizmie. Etyczny egoizm nie spełnia postulowanej przez Rawlsa racjonalności, ponieważ okazuje się kontra-produktywny: sytuacja, w której wszyscy skoncentrowani są na swoim własnym dobru, nie może być ostatecznie korzystna dla jednostki. Może się co prawda zdarzyć, że korzyść pojedynczej osoby będzie pozostawała w zgodzie z korzyścią wszystkich innych, musielibyśmy jednak wówczas założyć jakiś rodzaj społecznej harmonii, który – zważywszy na nasze doświadczenie życia w społeczności – jest dalece wątpliwy¹¹. Weźmy za przykład problem dystrybucji środków medycznych: gdyby uznać, że każdy z pacjentów ma bezwzględne i pierwszorzędne prawo do zaspokojenia wszelkich swoich potrzeb, wówczas sprawiedliwa dystrybucja byłaby – zważywszy na ustawiczne niedofinansowanie służby zdrowia – po prostu niemożliwa. Pozostaje nam zatem etyczny uniwersalizm, który reprezentowany jest przez różne rodzaje utylitaryzmów¹² nazywanych dzisiaj wspólnie konsekwencjalizmem¹³. Utylitaryzmy te różnią się dalej w zależności od tego, jak rozumiane dobro jest przedmiotem teleologicznej kalkulacji oraz w jaki sposób kalkulacja ta jest przeprowadzana. Wspólne im wszystkim jest uznanie, że działanie należy ostatecznie oceniać w perspektywie maksymalizacji pożądanego przez nas dobra (szczęścia). Kierujący się teleologicznym uzasadnianiem utylitaryści są przy tym świadomi, że wszystkich skutków działania przewidzieć się nie da, natomiast w oszacowywaniu tych, które są do przewidzenia, należy mieć na uwadze ich długofalowe oddziaływanie. W jaki sposób teleologiczne uzasadnianie znajduje zastosowanie w bioetyce?

Zacznijmy od przypomnienia, że dla bioetycznych analiz, prócz sposobu uzasadniania norm, ważny jest jeszcze sposób rozumienia istoty człowieczeństwa. Zwolennicy teleologicznego uzasadniania słuszności działania to głównie przedstawiciele anglosaskiej etyki utylitarystycznej, którzy programowo nie rozwijają antropologii, co nie znaczy, że w ich doktrynie nie można odnaleźć antropologicznych przesłanek. John St. Mill utrzymuje, że gdy bierzemy pod uwagę tak nasze własne dobro, jak i cudze, ostatecznym celem, jaki sobie stawiamy, jest istnienie jak najbardziej bogate w przyjemności i zarazem jak najbardziej wolne od cierpień¹⁴. Angielski filozof podkreśla nadto, że człowiek jest wolny w określaniu własnych celów. Ograniczenia w ich realizacji narzucane

¹¹ Frankena [1973] s. 17–20.

¹² Począwszy od doktryny J. Benthama i J.St. Milla, reprezentujących klasyczny utylitaryzm czynów. Od tego czasu doktryna utylitarystyczna uległa znacznym modyfikacjom. Nie omawiam tutaj poszczególnych rodzajów utylitaryzmu, ponieważ zbyt daleko odeszlibyśmy od podstawowego problemu artykułu.

¹³ Anscombe [2001] s. 37.

¹⁴ Mill [2005] s. 16–17.

jednostkom przez społeczność mogą być usprawiedliwione tylko przez samoobronę, a zastosowanie wobec kogoś przemocy dozwolone jest jedynie wówczas, gdy zapobiega się tym samym krzywdzie innych. Poza tego rodzaju sytuacjami człowiek ma suwerenną władzę nad sobą, nad swoim ciałem i umysłem¹⁵. Gdyby szukać filozoficznych antycypacji idei Milla, byłyby to mechanistyczna tradycja Galileusza i kartezjański dualizm. Preferowane przez teleologiczne teorie rozumienie ludzkiej osoby zakłada zatem przede wszystkim, że jest ona rozumnym i wolnym dysponentem samej siebie, a jej ogólne dobro wyznaczone jest maksymalizacją dostępnych jej dóbr częściowych. Celowo nie powtarzam w tym miejscu terminu „przyjemność”, ponieważ kojarzy się on z hedonistyczną interpretacją, a Mill hedonistą nie był, dobra natury duchowej cenił znacznie bardziej niż dobra fizyczne (cielesne).

Wsparci zarysowanymi wyżej ideami współcześni bioetycy teleologicznej proveniencji definiują osobę jako istotę samoświadomą i racjonalną, zdolną do stawiania sobie celów i wyrażania pragnień¹⁶. Uznają jej życie za jak najbardziej wartościowe, nie przez fakt jednak istnienia jako takiego, lecz istnienia o określonej jakości, którą można, przynajmniej ogólnie, wyznaczyć, posługując się teleologicznym kryterium. Adekwatnie do rozumienia wartości ludzkiego życia interpretować będą zakres powinności normy „nie zabijaj”. Nie ma ona wymiaru bezwarunkowego, bo też życie ludzkie nie jest bezwarunkową wartością, jego wartość uwarunkowana jest jakością. Kto ma prawo do wyznaczania „jakościowego progu wartości”? Odpowiedź na to pytanie wydaje się nieco skomplikowana – odwołajmy się do przykładów.

Eutanazja nie jest, zgodnie z teleologicznymi założeniami, absolutnie niedopuszczalna. Jakkolwiek skrócenie życia pacjenta bez jego wiedzy będzie moralnie naganne, to kiedy tenże w stanie ciężkiej i nieuleczalnej choroby, poinformowany przez lekarza o bliskiej już śmierci i cierpieniach towarzyszących umieraniu, prosi o pomoc w szybszym niż wyznaczyłby to naturalny rozwój choroby odejściu, lekarz winien spełnić jego prośbę. Pacjent doszedł bowiem do wniosku, że bilans dostępnych mu u kresu życia korzyści i strat przemawia zdecydowanie na rzecz tych ostatnich, a ponieważ cieszy się właściwą osobie wolnością, ma prawo do podejmowania takich decyzji. Trochę inaczej będzie wyglądała teleologiczna argumentacja w sytuacji, gdy mamy do czynienia z niezdolnym do wyrażania swej woli podmiotem.

Stwierdzenie na podstawie badań prenatalnych ciężkiego uszkodzenia genetycznego lub strukturalnego organizmu nienarodzonego dziec-

¹⁵ Tamże, s. 102–103.

¹⁶ Autorzy broniący takiej koncepcji osoby to np. John Harris, Peter Singer, Mary Anne Warren lub Richard M. Hare.

ka pozwala, przy znajomości stwierdzonych chorób, ocenić, jak będzie wyglądało jego życie po urodzeniu. Chodzi o możliwe do przewidzenia parametry zdrowotne, tzn. czy istnieje możliwość pełnego rozwoju, czy zdiagnozowana choroba pozwala, czy też nie, na pełny rozwój umysłowy, a także jaki będzie stopień fizycznej niesprawności dziecka. Innymi słowy: jaka będzie przewidywana jakość jego życia. Możliwe jest zatem teleologiczne oszacowanie ewentualnych „strat” i „korzyści”, przy czym bilans ten z oczywistych względów nie będzie dokonywany przez bezpośrednio zainteresowanego. W sukurs przychodzą mu „zastępczy wyborcy”. Pierwszymi, którzy wydają się do tego predestynowani, są jego rodzice. Zakłada się, że działają oni w najlepiej pojętym interesie nienarodzonego dziecka. Wybór taki komplikuje fakt, że jest to zawsze kalkulacja przeprowadzana trochę „na wyrost” – doświadczenia cierpienia, bólu i niepełnosprawności mogą być zupełnie obce zdrowym. Na pytanie o to, czy chcieliby żyć, np. nie widząc bądź nie słysząc, odpowiedzą zdecydowanie, że nie – i nic w tym dziwnego! – inna jest jednak miara nieszczęścia utraty wzroku dla tego, który widzi, a inna dla tego, który nigdy nie widział. Trudno zatem zbilansować korzyść istnienia życia, które nie jest naszym życiem. Istnieją również tego rodzaju choroby genetyczne, jak np. choroba Tay-Sachsa czy zespół Lesha-Nyhana, które wiążą się z powolną utratą umysłowych i fizycznych możliwości oraz szybkim końcem pełnego bólu życia. Bioetycy opowiadający się wówczas za przerwaniem na poziomie prenatalnym tak beznadziejnie okaleczonego życia przywołują teorię „życia niewartego przeżycia”, twierdząc, że można sobie wyobrazić egzystencję tak dramatyczną (jak w wymienionych wyżej jednostkach chorobowych), której ze wszech miar chcielibyśmy innym oszczędzić¹⁷. Kierowane pod adresem argumentujących w ten sposób autorów zarzuty, jakoby dopuszczali się morderstwa na nienarodzonych, są w tym sensie bezprzedmiotowe, że zgodnie z przyjmowaną przez nich definicją osoby zarówno we wczesnych fazach rozwojowych życia człowieka, jak i w niektórych stanach towarzyszących czasem tak początkowi, jak i kresowi jego życia (np. w sytuacji poważnego upośledzenia poczętego życia lub w stanie PVS), człowiek nie spełnia warunków, pod jakimi można mu przyznać osobowy status. Nie chodzi zatem o odrzucenie normy „nie zabijaj”, lecz o jej warunkowe stosowanie.

Wedle diskutowanego modelu argumentacji trudno też wskazać przeszkody natury moralnej – przy założeniu braku wyraźnych medycznych przeciwwskazań – by nie wprowadzać zmian w ludzką naturę rozumianą jako zespół wyznaczonych gatunkiem *homo sapiens* cech. Jeśli poprawiają one jakość jego życia i nie wiążą się z krzywdzeniem innych (np.

¹⁷ Por. Betanar [2006], Feinberg [1987] s. 95–125.

niesprawiedliwą konkurencją wynikającą ze stosowania opartego na genetycznym wzmacnianiu dopingu w sporcie), to wzięwszy pod uwagę, że człowiek ma władzę nad swym ciałem, a natura nie stanowi stałej metafizycznej, nie ma powodów, by tego rodzaju ingerencje z góry wykluczać jako moralnie niedopuszczalne¹⁸.

Deontologiczna bezwarunkowość

Teorie deontologiczne odrzucają bilans skutków jako podstawę oceny słuszności działania, odrzucając tym samym, jakoby słuszność mogła być funkcją pozamoralnego dobra. Muszą zatem istnieć inne cechy działania, które czynią je moralnie słusznym. Słuszność ta (względnie niesłuszność) zależy od natury samego działania, przy czym przez naturę działania rozumiana jest tutaj wyznaczona celem przedmiotowym tegoż działania treść, która pozwala nam nazwać konkretny czyn kłamstwem, zabójstwem, ratowaniem życia lub dotrzymaniem złożonej obietnicy. Cel przedmiotowy jest zarazem zamierzonym skutkiem działania, dlatego błędne jest takie określanie deontologizmu w etyce, zgodnie z którym miałby on uzasadniać słuszność działań bez względu na jego skutki¹⁹. Nie sposób ocenić działania, nie biorąc pod uwagę zamierzonego skutku, jeśli zatem deontologiczne teorie uznają jakieś działania za zawsze złe, niezależnie od dalszych celów i korzystnego bilansu skutków, to dlatego, że już w samą definicję uznawanych za niedopuszczalne moralnie czynów wpisany jest pierwszorzędny cel, dla którego zostają podjęte. Kiedy kłamstwo zdefiniujemy jako „powiedzenie nieprawdy w intencji wprowadzenia kogoś w błąd”, a zabójstwo jako „celowe zmierzanie do odebrania drugiej osobie życia”, to powód (zarazem skutek), dla którego działania te deontologista uznaje za karygodne, jest jasno określony. Czysto deontologiczne teorie, tj. takie, które wymagałyby od człowieka, by niezależnie od okoliczności zawsze dokonywał pewnych działań, a powstrzymywał się od spełnienia innych, byłyby nierozumne. Nie możemy działać, nie zwracając uwagi na skutki czynów. Spór między deontologizmem a teleologizmem nie dotyczy więc tego, czy uwzględniać skutki w ocenie działania, lecz tego, za które z nich jesteśmy odpowiedzialni i czy dobroć (skuteczność) działań może być podstawą ich słuszności. Dodajmy jeszcze, że podobnie jak teleologiczne, tak i deontologiczne uzasadnianie jest przyjmowane za podstawę nie jednej, lecz całej grupy teorii etycznych. Etycznym deontologizmem są – między innymi

¹⁸ Por. Glover [2006].

¹⁹ Spaemann [1981] s. 72.

– tak skądinąd różniące się teorie jak tomizm, kantyzm i etyka fenomenologiczna. Zatrzymajmy się krótko nad każdą z nich.

Argumentacja odwołująca się do „natury czynu”, czyli do działania jako takiego, niekoniecznie odnosi się w dalszej kolejności do natury człowieka. Skojarzenie tego rodzaju prawdziwe jest dla tomizmu, całej tradycji neoscholastycznej oraz dla tych wersji personalizmu, które wyraźnie nawiązują do prawa naturalnego. Autorzy mieszczący się w tym paradygmacie zakładają istnienie naturalnego prawa moralnego, które nie jest przez człowieka kreowane, lecz odkrywane. Jeśli znajomość tego prawa nie wynika ani z boskiego, ani z ludzkiego nadania (co nie znaczy, że szereg norm prawa pozytywnego nie będzie z nim zgodna), to jedynym sposobem rozpoznania jego norm jest na tyle dogłębna analiza ludzkiej natury rozumnej, by na jej podstawie można było określić, jakie działania naturze tej odpowiadają, a tym samym odpowiadają dobru człowieka – osoby. W prawie tym nie chodzi bowiem o czysto biologiczne determinanty ludzkiego organizmu – tymi zajmuje się biologia, ale o tego rodzaju działania, które angażują człowieka jako rozumną i wolną istotę, a nie jedynie podlegającego biologicznym determinantom osobnika określonego gatunku²⁰. Rozeznawanie i respektowanie tego prawa zakłada zatem integrację natury w osobie. Integracja ta oznacza, że każde działanie człowieka dokonuje się nie inaczej, jak poprzez fizyczną naturę. Wynika stąd, że jakkolwiek sama biologiczna natura nie dyktuje człowiekowi żadnych praw natury moralnej, to nie znaczy, że jest normatywnie obojętna. Wprawdzie to, co naturalne, można oddzielić w człowieku od tego, co osobowe, ale nie można mówić o dwóch odrębnych podmiotach działania, natura ludzka zintegrowana jest w jednym *suppositum* człowiek, który to człowiek jest osobą²¹. Nie ma zatem podstaw, by osobowe (czytaj dalej: normatywne) istnienie wiązać tylko z ekspresją ludzkiej rozumności i wolności, czyli samoświadomością człowieka. Bycie osób polega na życiu ludzi, ludzka cielesność (zwierzęcość) jest medium urzeczywistnienia się osoby. Istnieje zatem tutaj tylko jedno kryterium bycia osobą: biologiczna przynależność do rodzaju ludzkiego²².

Jakkolwiek podobne do powyższych będą wnioski etyków tradycji fenomenologicznej, to sposób, w jaki do nich dochodzą, jest inny, a to ze względu na miejsce, jakie przypisują naturalnym inklinacjom człowieka (ich rozbudowaną teorię znajdujemy u św. Tomasza z Akwinu). Dietrich von Hildebrand odrzuca podstawową tezę neotomizmu, w myśl

²⁰ Teoria prawa naturalnego była szeroko komentowana przez św. Tomasza z Akwinu: *Summa Theologica*, I–II, zwłaszcza q. 94. Współcześnie wiele miejsca refleksji nad prawem naturalnym poświęcił J. Maritain. Por. Maritain [2001] zwłaszcza s. 54–76.

²¹ Wojtyła [1994] s. 128–143.

²² Spaemann [2001] s. 291–305.

której istota moralności miałaby polegać na samourzeczywistnieniu się osoby realizującej wartości uznane za takie na mocy ich zgodności z teleologicznie (celowościowo) rozumianą naturą człowieka. Istota moralności leży raczej w tym, że człowiek przekracza wszystkie swoje naturalne skłonności, zwracając się ku moralnie doniosłej wartości, której pragnie ze względu na nią samą, i w tym właśnie znajduje swoje najgłębsze, uszczęśliwiające go spełnienie²³. Innymi słowy: nie dlatego coś jest wartościowe, że jest celem, ale przeciwnie – celem staje się dlatego, że jest wartościowe. Zdaniem Hildebranda osoba przekracza naturę, odpowiadając na wartość, która zarazem treściowo tę odpowiedź determinuje, nadając jej charakter receptywny względem rozpoznanej rzeczywistości. Natura zatem w tym sensie jest normatywna, w jakim nie naruszając wolności osoby, wzywa ją do treściowo zdeterminowanej odpowiedzi na rozpoznaną wartość. Ostatecznym źródłem wszelkich obiektywnych dóbr dla osoby jest wartość, jaką przedstawia sama osoba jako taka. Działania „złe z natury” to takie, które nie stanowią adekwatnej odpowiedzi na obiektywną wartość dla osoby.

Zgola inaczej na działanie „złe z natury” spojrzę tradycja kantowska. Zacząć wypada od tego, że pojęcie „natury” nie może stanowić w etyce kantowskiej figury argumentacyjnej, natomiast działaniami „złymi z przedmiotu” będą te, które nie podpadają pod możliwą do zuniwersalizowania maksymę. Jeśli dodamy do tego drugą formułę imperatywu kategorycznego wykluczającą możliwość traktowania człowieczeństwa tak w innych, jak i w samym sobie wyłącznie jako środka, to wszelkie sytuacje, w których życie pojedynczego człowieka miałoby być podporządkowane jakiemuś dalszemu celowi, np. eksperymentom medycznym lub ratowaniu innych ludzi, będą uznane za bezwarunkowo niedopuszczalne. Dodajmy jeszcze, że antropologia w kantyzmie pełni zupełnie inną rolę niż np. w tomizmie. We wstępie do *Metafizyki moralności* Kant stwierdza, że metafizyka moralności nie może wprawdzie opierać się na antropologii, ale może być do niej zastosowana. Antropologia moralna miałaby stanowić drugą część filozofii praktycznej, jej treścią natomiast są związane z naturą ludzką warunki wykonywania nakazów moralnych praktycznego rozumu²⁴. Tak jak metafizyka natury musi zawierać zasady stosowania uniwersalnych, pierwszych zasad natury do przedmiotów doświadczenia, tak metafizyka moralności nie może zrezygnować z zasad aplikacji uniwersalnych moralnych zasad do natury człowieka – tę natomiast poznajemy z doświadczenia²⁵. Wykorzystywanie danych empirycznych nie oznacza traktowania ich jako bazy dla etyki. Kant zde-

²³ Hildebrand [1971] s. 275.

²⁴ Kant [1995] s. 217.

²⁵ Tamże, s. 216.

cydowanie sprzeciwia się naturalizmowi w etyce i czysto empirycznej doktrynie moralności, która jest niezdolna do usprawiedliwienia norm moralnych. Apel do ludzkiej natury czyniony jest raczej po niż przed ustaleniem podstawowych zasad moralnych²⁶.

Jakkolwiek różne mogą być racje, dla których określone działania zostają w deontologicznych teoriach uznane za „złe z przedmiotu”, to jedno jest im wspólne: jeśli jakieś działanie zostanie za takowe uznane, to zakazująca jego spełnianie norma nie zna żadnych wyjątków. Wyjątków nie zna też norma „nie zabijaj”. Kiedy odniesiemy ją do takiego rozumienia osoby, zgodnie z którym samo stwierdzenie istnienia ludzkiej istoty jest wystarczające, by odnieść do niego ów normatywny status, to otrzymamy tezę, zgodnie z którą absolutnie, tzn. nigdy i bez względu na jakiegokolwiek sytuację (np. poważne upośledzenie) nie wolno niszczyć ludzkiego życia. Fakt, że ciężko chora osoba usilnie prosi o skrócenie jej życia, również nie stanowi żadnego wyjątku od normy, ponieważ o wartości życia nie stanowi waga, jaką ktoś swemu życiu przydaje, ale samo istnienie jako takie. Uznanie integracji natury w osobie ma również i taką konsekwencję, że człowiek nie jest zupełnie wolny w kształtowaniu swojej biologicznej natury. Pojawiają się w związku z tym moralne granice ingerowania w ludzką naturę, niekoniecznie tożsame z granicami biologicznymi, tj. granicami medycznych możliwości. Problemy moralne nie są sygnowane wówczas, gdy chodzi o terapię, tj. ingerencje mające na celu przywracanie ludzkiemu organizmowi utraconych przez niego na skutek choroby funkcji, ale wtedy, gdy zmiany wykraczają poza terapię i prewencję w kierunku wyposażania jednostki w możliwości bądź cechy, których nie jest w stanie osiągnąć ani przez fizyczny, ani umysłowy trening, ponieważ wykraczają poza jej gatunkowe możliwości. Takim wykroczeniem poza gatunkowe możliwości jest np. klonowanie poprzez transfer jąder. Przeciwnicy tego rodzaju ingerencji podkreślają nadto, że każda próba biologicznego predeterminowania człowieka jest jakąś formą naruszania jego wolności.

Rola kontekstu

Teleologizm koncentruje się na skuteczności, czyli na tym, do czego działanie ostatecznie doprowadzi. Deontologizm nie przeczy temu, że ostateczny skutek działania jest ważny, ale za podstawę słuszności działań uznaje ich przedmiot i jeśli ten jest „zły z natury”, to działanie uznane jest za niegodziwe niezależnie od jego skuteczności. Zapytani o to,

²⁶ Louden [2000] s. 182.

co jeszcze należałoby wziąć pod uwagę w ocenie działania, odpowiemy – nawet nie studiując etyki – że ważny jest również kontekst, sytuacja, okoliczności działania. Temu nie przeczą ani teleologięści, ani deontologięści, ale inaczej rozkładają akcenty w ocenie działania. Kiedy pierwszorzędnie oceniamy kontekst, wówczas bardziej niż deontologiczna wierność obowiązującym zasadom lub teleologiczny wymiar perspektywy skuteczności dochodzi do głosu nasza rola jako rozeznających, oceniających dany przypadek. Taki charakter ma tzw. kazuistyka, która datuje się już od starożytności, największy zaś rozkwit osiągnęła w siedemnastowiecznym studium teologii moralnej rozwijanym przez jezuitów²⁷. Taki kazuistyczny, precedensowy sposób oceniania konkretnych przypadków charakterystyczny jest współcześnie dla anglosaskiej doktryny prawnej, przy czym – co stanowi istotną różnicę – jezuici rozwiązywali kazusy, szukając dla nich uzasadnienia w teorii, współczesna kazuistyka niekoniecznie.

Precedensowe myślenie jest nam bliskie – kiedy natrafiamy na trudny problem, nasza refleksja z reguły zaczyna się od próby przypomnienia sobie, czy z podobną sytuacją nie mieliśmy już kiedyś do czynienia w przeszłości. Z podobną zapewne tak, z identyczną już nie. Wprawdzie pamięć w sensie umiejętności korzystania z nabytego już doświadczenia jest istotnym elementem cnoty roztropności, jest nim jednak również umiejętność trafnego ujęcia danej sytuacji, która wyzwala nas ze zbyt schematycznego myślenia i chroni przed bezmyślnym powielaniem minionych decyzji. Umiejętność podejmowania słusznych decyzji odwołuje się zarówno do naszej wiedzy i doświadczenia, jak i do umiejętności dostrzegania nowych elementów danej sytuacji. Nic nie stoi zatem na przeszkodzie, aby rozwiązywać kazusy w oparciu o rozeznane wcześniej zasady. Jakże racje podają zatem ci, którzy chcą każdy z kazusów rozważać jako zupełnie odrębny problem?

Na gruncie żadnej z przywoływanych współcześnie teorii etycznych nie mamy szans na opracowanie tak szczegółowych norm moralnych, by można je było wprost odnieść do konkretnych przypadków. Nawet najbardziej szczegółowe normy formułowane w ramach teorii pozostają w odniesieniu do naszego życia normami ogólnymi. Moralny partykularyzm – w sposób szczególny broni go współcześnie Jonathan Dancy²⁸ – zdecydowanie zaprzecza, jakoby budowanie szczegółowych norm moralnych było w ogóle możliwe. W przekonaniu partykularystów moralna refleksja i wynikające zeń sądy nie są wspierane poprzez odniesienie

²⁷ Por. Jonsen, Toulmin [1989].

²⁸ Dancy [2004]

do stosownych reguł²⁹. Zwolennicy partykularyzmu, a także niektórzy³⁰ „antyteoretycy” twierdzą, że w obliczu moralnych problemów etycy zjawiają się zawsze zbyt późno. Przypominają tłum gapiów, który gromadzi się wokół samochodowej kraksy, żeby zobaczyć, co się właściwie stało, i głośno debatuje nad zaistniałymi faktami. Nikt nie wspomina o wypadku, zanim do niego nie dojdzie, ale kiedy się już wydarzy, każdy okazuje się mieć o nim coś do powiedzenia. Czy jeśli budowanie teorii etycznej ma sens – pytają „antyteoretycy” – to czy pretendujący do miana autorytetów moralnych obrońcy teorii etycznej nie powinni takich „wypadków” przewidzieć? Etycy – zdaniem antyteoretyków – nie nadążają za życiem. Co prawda w standardowych sytuacjach funkcjonujące w ramach teorii zasady wystarczają do podjęcia decyzji, to jednak w sytuacjach nowych i nieprzewidzianych teoria nie wystarcza, i to z dwóch powodów: (1) etyczne sądy nie są w tego rodzaju sytuacjach wyprowadzane z teoretycznej przesłanki, od której ostatecznie zależą i przy pomocy której można je usprawiedliwiać; (2) sądy te wydawane są w bezprecedensowych i niepowtarzalnych sytuacjach życia konkretnych osób, a to oznacza, że nigdy nie możemy powiedzieć, że prawo lub zasada, którą chcemy się posłużyć, są słuszne, ponieważ byłoby to zbyt szerokim i pochopnym uogólnieniem. Nie trzeba dodawać, że w przypadku rutynowo podejmowanych decyzji teoria jest nam praktycznie niepotrzebna (często wystarczają nam intuicje), a skoro teoria w jednym miejscu jest zbędna, a w drugim niewystarczająca, to wniosek miałby być tylko jeden: darujmy sobie teorię³¹. Nie będziemy wówczas wcale w lepszej sytuacji od tych, którzy usilnie próbują zredukować moralną rzeczywistość do jednego tylko teoretycznego modelu, np. kantowskiego lub utylitystycznego, łudząc się, że rzeczywistość ta jest na tyle prosta, że podda się jednoznacznej interpretacji³².

W jaki sposób kazuistyka „sprawdza się” w bioetycznej dyskusji? Tutaj nie trzeba już dłuższego komentarza. Szereg problemów, które lekarz zmuszony jest jako rozstrzygnąć w codziennej praktyce, podlega nie innej, ale właśnie kazuistycznej ocenie. Rzecz w tym jednak, jak sądzę, by w ich rozstrzyganiu dostrzegać zarówno rolę zasad, jak i wyjątkowość kontekstu.

²⁹ Tamże, s. 7.

³⁰ Nurt antyteoretyczny we współczesnej etyce jest znacznie zróżnicowany, od skrajnych ujęć odrzucających systematyczny namysł moralny po umiarkowane, uznające sens krytycznej refleksji moralnej, ale nie w ramach konkretnej teorii. Przedstawicielem tego ostatniego jest Bernard Williams.

³¹ Caputo [2000] s. 111–128.

³² Williams [2006] s. 1–21.

2. BIOETYCZNE ARGUMENTY

Omówione wyżej typy uzasadniania znajdują dalej swoje zastosowanie w zapowiedzianych już wstępnie argumentach charakterystycznych dla debat współczesnej bioetyki. Każdy z nich mógłby być spokojnie przedmiotem osobnej monografii, poniżej ograniczę się zatem do jedynie pobieżnego ich omówienia.

Argument „z odgrywania roli Boga” (*playing God*)

Wśród wielu argumentów, które wysuwane są dzisiaj przeciw technicyzowaniu przez człowieka procesów reprodukcji, pojawia się argument zarzucający człowiekowi wprost przejmowanie roli przysługującej jedynie Bogu (*playing God*). Z pozycji włodarza otaczającej go natury i prokreatora własnego potomstwa człowiek miałby się bowiem przesuwając dzisiaj na pozycję kreatora, nie tylko wykorzystującego mechanizmy natury i uczestniczącego w powstawaniu nowego życia, ale również kontrolującego naturalne procesy i determinującego cechy przyszłego potomstwa. Metafora: *odgrywanie roli Boga* pojawiła się w literaturze już w latach siedemdziesiątych minionego wieku. Oznaczała (i oznacza do dziś) nieuprawnione przypisywanie sobie przez człowieka boskich prerogatyw, takich jak np. decydowanie o życiu i śmierci pacjentów przez praktykowanie eutanazji lub stosowanie metod wspomaganej prokreacji. Oparty na tej metaforze imperatyw: *nie powinniśmy odgrywać roli Boga* jest zbyt ogólnikowy i niejasny, by mógł funkcjonować jako zasada postępowania. Dowiadujemy się z niego jedynie, że ingerowaniu w naturę należałoby wytyczyć jakieś granice, nie wiemy natomiast, jakie. Argument oparty na metaforze *odgrywania roli Boga* zakłada najogólniej, że pewne formy ingerowania przez człowieka w naturę są moralnie niedopuszczalne. *Inżynieria genetyczna (...) dotyczy procesów będących częścią Opatrzności, mających swoje miejsce w boskich zamiarach co do przyszłości świata* – pisze angielski teolog H. Jones, a znany ze swoich gorących protestów przeciw transgenizacji organizmów Jeremy Rifkin stwierdza wprost: *szatan jest już u drzwi, podstępnie przebrany za inżyniera i przedsiębiorcę*³³.

Wbrew pozorom, argument z odgrywania roli Boga nie zawsze jest argumentem *stricte* teologicznym. W literaturze przedmiotu obecne są

³³ Reiss, R. Straughan [1997] s. 73.

różne wersje argumentu z odgrywania roli Boga. Zdaniem próbującego je uporządkować Nielsa Holtunga oparte są one kolejno na: (1) przypisywaniu sobie przez człowieka boskich prerogatyw, (2) działaniu wbrew naturze, (3) podejmowaniu decyzji opartych na niewłaściwym oszacowaniu jakości życia oraz (4) manipulowaniu naturą, którego skutków człowiek nie jest w stanie przewidzieć³⁴. Jeśli uznać, że natura jest dziełem Stwórcy, wówczas dwa pierwsze warianty argumentu: przypisywanie sobie przez człowieka boskich prerogatyw i działanie wbrew naturze, można potraktować łącznie, odnosząc je do samego sposobu powoływania życia. Trzecia wersja argumentu zdaje się wskazywać na nieuprawnione projektowanie istot ludzkich, a czwarta ostrzega przed skutkami stwórczych zapędów człowieka, któremu udało się – przynajmniej częściowo – opanować mechanizmy natury. Dwie ostatnie wersje argumentu: podejmowanie decyzji opartych na niewłaściwym oszacowaniu jakości życia oraz ryzykowne manipulowanie naturą, dotyczą zatem łącznie już nie samego sposobu powoływania życia, ale wykazywanej tu przez człowieka nieudolności. O ile zatem dwie pierwsze wersje argumentu zwracają się wprost przeciwko ingerowaniu przez człowieka w naturę i mają charakter deontologiczny, o tyle pozostałe wykazują cechy uzasadniania teleologicznego i zwracają raczej uwagę na brak wystarczających kompetencji człowieka do manipulowania naturalnymi procesami. Posługujący się nimi dyskutant nie będzie zatem zdecydowanie twierdził: nie wolno zastępować naturalnych procesów (jak w dwóch pierwszych wersjach), będzie utrzymywał z żalem: nie wolno, bo nie potrafimy się jeszcze ustrzec przed błędami. Być może kiedyś osiągniemy stopień wiedzy i sprawności wystarczający do ingerowania w naturalne procesy, na razie winniśmy tych ingerencji zaniechać. Problem ingerowania w naturalne procesy pozostawałby tym samym otwarty i dotyczyłby w zasadzie nie tego, czy winniśmy odgrywać rolę Boga, ale czy potrafimy to czynić w sposób odpowiedzialny³⁵. W takim też duchu wypowiedziała się Prezydencka Komisja powołana w roku 1982 w Stanach Zjednoczonych do przestudiowania etycznych problemów wywołanych przez rozwój biologii i medycyny. Czytamy w niej, że współczesne osiągnięcia w biologii molekularnej wywołują raczej problem odpowiedzialności niż uzurpowania sobie przez ludzi nienależnych im praw³⁶.

Dodajmy jeszcze, że problem powstrzymywania się człowieka przed podejmowaniem działań, co do których brak nam wiedzy i kompetencji, nie jest problemem nowym. Każda z rutynowo przeprowadzanych dzi-

³⁴ Holtung [1997] s. 158–159. Na temat różnych wersji argumentu *playing God* w: Chadwick [1990] s. 38–46. Por. też: Häyry [1994] s. 205–209.

³⁵ Verhey [1995] s. 347.

³⁶ President's Commission [1982].