

# Tomasz Żuradzki

---

## Argument z niepewności normatywnej a etyczna ocena badań naukowych wykorzystujących ludzkie embriony

---

Diametros nr 32, 131-159

---

2012

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach  
dozwolonego użytku.

## ARGUMENT Z NIEPEWNOŚCI NORMATYWNEJ A ETYCZNA OCENA BADAŃ NAUKOWYCH WYKORZYSTUJĄCYCH LUDZKIE EMBRYONY<sup>1</sup>

– Tomasz Żuradzki –

**Abstract.** The aim of this paper is to analyze the arguments that proponents of the conservative view on the moral status of the human embryo offer in support of their position. I claim that there exists an argument in favour of the conservative position that has been overlooked by virtually all contemporary bioethicists. It refers not to the metaphysical presumptions about the status of the embryo or its developmental capabilities but rather it is based on the criteria of rational decisions under normative uncertainty. I will demonstrate that this argument, although much stronger than many other arguments in support of the conservative view, has very limited use. My analysis will concentrate on the moral status of the early embryo (until about the 14th day of conception) and therefore will be especially important in the context of recent debates about the moral and legal permissibility of research on human embryonic stem cells.

**Keywords:** bioethics, decision theory, human embryos, embryonic stem cells, in vitro fertilization, abortion, normative uncertainty, killing, moral theology, Lockhart, Sepielli.

### 1. Stanowisko dominujące

Na wczesnym etapie rozwoju ludzki embrion to zagadkowy byt, a jego ontologiczny status i tożsamość z następującym po nim płodem stanowią przedmiot kontrowersji. Jednym ze źródeł tych sporów jest fakt, że wczesne zarodki mogą się dzielić (w warunkach laboratoryjnych praktycznie bez końca), tworząc różne organizmy posiadające identyczny materiał genetyczny lub odwrotnie: mogą zlać się w jeden organizm posiadający różne materiały genetyczne. Co więcej, większość z nich ginie w sposób niezauważony w kilka godzin lub dni po swoim powstaniu. Głównym celem tej pracy jest odpowiedź na następujące pytanie: jakie jest moralne znaczenie niepewności co do statusu ontologicznego embrionów? Zdaniem jednych niepewność ta przemawia przeciwko przyznawaniu im pełnego prawa do życia; zdaniem innych rzecz ma się odwrotnie: ponieważ ich status jest

---

<sup>1</sup> Praca naukowa finansowana ze środków budżetowych na naukę w latach 2012-2014 (projekt badawczy nr IP2011065171 w ramach programu „Juventus Plus” MNiSW).

niepewny, to z ostrożności powinniśmy uznać, że mają one takie samo prawo do życia jak dorośli<sup>2</sup>.

Sporny status wczesnych zarodków ludzkich uwidacznia się w dyskusjach dotyczących regulacji badań naukowych prowadzonych na embrionalnych komórkach macierzystych (hESC – od *human Embronic Stem Cells*). Są one pluripotencjalne i mają zdolność przekształcania się w różne typy komórek somatycznych. Etyczny problem z prowadzeniem badań na tego typu komórkach polega na tym, że do wytworzenia ich linii trzeba zniszczyć ludzkie zarodki na wczesnym etapie rozwoju (nie jest to obecnie jedyny możliwy sposób pozyskiwania hESC, do innych przejdę poniżej). Większość badań prowadzonych obecnie na hESC nie wykorzystuje zarodków, które są specjalnie do tego celu tworzone, a następnie niszczone, lecz używa embrionów pozostałych po procedurze zapłodnienia *in vitro* (IVF – od *In Vitro Fertilization*).

Wielu ludzi z różnych kręgów kulturowych nie widzi w takich badaniach nic moralnie nagannego. Najbardziej bodaj rozpowszechniony pogląd, który jest mocno zakorzeniony w wielu tradycjach etycznych, religijnych czy prawnych (w tym także tradycji katolickiej, choć nie w jej obecnej formie) głosi, że embriony ludzkie we wczesnej fazie mają specjalny status moralny, znacznie wyższy niż np. embriony innych gatunków, ale nie mają statusu równego statusowi dziecka czy osoby dorosłej. Dość powszechnie zakłada się, że status moralny embrionów, a potem płodów, wzrasta wraz z upływem ciąży, pod koniec osiągając status niemal równy statusowi dziecka. Uwidacznia się to nie tylko w rozmaitego typu praktykach społecznych, ale i w wielu systemach prawnych, które – jak będę zakładał – stanowią uszczegółowienie dominujących w danych społecznościach doktryn moralnych. Powszechnie przyjmuje się zatem, że status ludzkich embrionów, szczególnie we wczesnej fazie ich rozwoju, jest tego rodzaju, iż niekiedy ważne interesy społeczne, a w niektórych wypadkach osobiste, mogą przeważać ich prawo do życia. Stąd właściwie we wszystkich państwach europejskich prawo dopuszcza procedurę IVF (prowadzącą do powstania nadliczbowych embrionów), postkoitalne środki antykoncepcyjne przeciwdziałające m. in. zagnieżdżeniu się embrionów, a w ostatnich latach w wielu krajach zalegalizowano badania nauko-

---

<sup>2</sup> Wszędzie tam, gdzie w tekście piszę o „zarodku” lub „embrionie” i nie zaznaczam inaczej, chodzi o zarodek na wczesnym etapie rozwoju, tj. od zakończenia procesu syngamii do momentu rozpoczęcia procesu gastrulacji około dwa tygodnie po zapłodnieniu (stadia zygoty, moruli, blastocysty). W związku z powyższym rozważania prowadzone w tym artykule, oprócz moralnej lub prawnej dopuszczalności badań naukowych na embrionach mają znaczenie także przy ocenie zapłodnienia *in vitro* (prowadzącego do powstania zbędnych embrionów) czy niektórych środków antykoncepcyjnych (antykoncepcja postkoitalna); nie dotyczą natomiast standardowo rozumianej aborcji, która dokonywana jest na zarodkach lub płodach w późniejszej fazie rozwoju.

we na embrionach prowadzące do ich zniszczenia. Co więcej, ustawodawstwa niektórych państw dopuszczają tworzenie embrionów ludzkich wyłącznie do celów badawczych (w Europie są to np. Belgia, Finlandia, Hiszpania, Szwecja, Wielka Brytania)<sup>3</sup>.

Istnieje też niewielka i systematycznie zmniejszająca się grupa państw w Europie (w roku 2008 były to Austria, Irlandia, Litwa, Polska, Słowacja), w których prowadzenie badań naukowych na ludzkich embrionach, a nawet wykorzystywanie istniejących już linii hESC jest zabronione. Czy znaczy to, że ustawodawcy w tych krajach traktują wczesne embriony ludzkie jako byty mające status równy dorosłym? Z całą pewnością nie, choćby z tego względu, że żadne z tych państw nie zabrania np. przeprowadzania procedury IVF prowadzącej do powstania nadliczbowych zarodków (np. szacuje się, że w Polsce dzięki IVF rodzi się rocznie ok. 3-4 tys. dzieci, co znaczy, iż jednocześnie powstaje kilka razy tyle nadliczbowych zarodków). W krajach tych przyjęto więc dość niespójną, jak się wydaje, koncepcję ochrony prawnej zarodków, wedle której dopuszczalne jest niekiedy ich niszczenie ze względu na indywidualne cele reprodukcyjne (zakładam, że większość zarodków pozostałych po procedurze IVF zostanie – wcześniej czy później – zniszczona), ale nie ze względu na ważne interesy społeczne (badania naukowe).

Nawet w Polsce, gdzie obowiązuje jedna z najbardziej restrykcyjnych w Europie ustaw regulujących dopuszczalność przerywania ciąży (spośród dużych krajów europejskich bardziej restrykcyjne prawo obowiązuje tylko w Irlandii), gdzie ze względu na brak jakichkolwiek szczegółowych regulacji prawnych domniemywa się, że prowadzenie badań nad hESC jest zabronione i gdzie kwestie związane z zapłodnieniem *in vitro* nie zostały jak dotąd prawnie uregulowane, prawo nie traktuje embrionów, nawet w znacznie późniejszej fazie rozwoju, tak, jakby miały status równy dorosłym osobom. Widać to w obowiązującym obecnie ustawodawstwie, które dopuszcza przerwanie ciąży (czyli zniszczenia zarodka lub płodu na znacznie późniejszym etapie rozwoju niż ten, który omawiany jest w niniejszej pracy) w trzech typach przypadków, czyli gdy istnieje: 1) zagrożenie zdrowia lub życia kobiety ciężarnej; 2) duże prawdopodobieństwo ciężkiego i nieodwracalnego uszkodzenia zarodka albo nieuleczalnej choroby zagrażającej jego życiu; 3) uzasadnione podejrzenie, że ciąża powstała w wyniku czynu zabronionego (np. gwałt, kazirodztwo, pedofilia)<sup>4</sup>. W pierwszym przypadku można domniemywać, że zabieg wolno przeprowadzić w całym okresie ciąży; w drugim –

---

<sup>3</sup> Przegląd różnych regulacji prawnych można znaleźć w Walters [2008].

<sup>4</sup> Sejm [1993] art. 4a, ust. 1 i 2.

do chwili osiągnięcia przez płód zdolności do samodzielnego życia poza organizmem kobiety; w trzecim – jeżeli od początku ciąży nie upłynęło więcej niż 12 tygodni. Nawet w Polsce wolno więc niszczyć zarodki czy płody – przynajmniej wedle litery prawa – by chronić inne dobra w sytuacjach, gdy poświęcenie życia dorosłego człowieka byłoby z całą pewnością niedopuszczalne. Podobne zróżnicowanie intensywności ochrony prawnej zarodków i płodów w zależności od fazy ich rozwoju można znaleźć w szeroko komentowanym orzeczeniu Trybunału Konstytucyjnego z 1997 roku, w którym uznano, że zalegalizowanie przerywania ciąży ze względu na sytuację osobistą lub społeczną byłoby niezgodne z konstytucją. Trybunał uznał co prawda, że „życie człowieka w każdej fazie jego rozwoju stanowi wartość konstytucyjną podlegającą ochronie”, ale stwierdził też, że powyższe stwierdzenie nie oznacza wcale, iż „intensywność tej ochrony w każdej fazie życia i w każdych okolicznościach ma być taka sama”<sup>5</sup>.

## **2. Status zarodków wedle stanowiska konserwatywnego**

Konserwatywni przeciwnicy prowadzenia badań naukowych na ludzkich zarodkach twierdzą, że moralny status ludzkich embrionów jest równy statusowi dziecka czy dorosłego człowieka (lub z takim statusem porównywalny): nawet wczesne zarodki mają takie samo prawo do życia jak dzieci czy dorośli. Embriony – twierdzą – są „jednymi z nas”. A jeśli tak, to niszczenie zarodków – głosiłby standardowo rozumiany argument konserwatywny – może być co prawda niekiedy dopuszczalne, ale dokładnie w tych samych rzadkich przypadkach, w których wolno by było zabić dorosłą osobę czy dziecko (np. uboczny i niezamierzony skutek prowadzenia jakiegoś wymaganego moralnie działania, chociażby obrony koniecznej). Prowadzenie nawet najbardziej obiecujących badań naukowych z całą pewnością nie jest tym przypadkiem, podobnie jak procedura IVF czy stosowanie środków antykoncepcyjnych zapobiegających zagnieżdżaniu się embrionów (nie mówiąc już o niektórych przypadkach wymienionych w obowiązującym obecnie w Polsce ustawodawstwie dopuszczającym przerywanie ciąży).

Zwolennicy stanowiska konserwatywnego próbują wprowadzić swoje normatywne osądy na temat statusu embrionów i płodów do systemu obowiązującego w Polsce prawa, co – w razie powodzenia – byłoby radykalną zmianą w utrwalonym w Europie podejściu do ochrony życia embrionów i płodów. Tego typu stanowisko znalazło odzwierciedlenie np. w uchwale polskiego Sejmu z roku 2006 oraz w dwóch nieskutecznych inicjatywach ustawodawczych: pierwszej, z roku 2007, mającej na celu zmianę Konstytucji RP i drugiej, z roku 2011, mającej

---

<sup>5</sup> Trybunał [1997].

na celu zmianę obowiązującego obecnie w Polsce prawa dotyczącego ochrony płodu ludzkiego.

Na marginesie warto odnotować, że wspomniana wyżej uchwała Sejmu, podjęta w związku z propozycją Parlamentu Europejskiego zmierzającą do finansowania przez UE badań nad ludzkimi embrionami i zarodkowymi komórkami macierzystymi, implikowała stanowisko mocniejsze niż to, co określam tu jako standardowe stanowisko konserwatywne. Uznano w niej bowiem, że „niszczenie życia poczętego jest drastycznym naruszeniem praw człowieka. Nie można go usprawiedliwić żadnymi okolicznościami i należy tych praktyk zaniechać, niezależnie od intencji, dla których są podejmowane”<sup>6</sup>. Sformułowanie takie – jeśli je odczytać dosłownie – jest sprzeczne z obecnie obowiązującym w Polsce prawem, które przyzwala nie tylko na usuwanie embrionów czy płodów, ale niekiedy także na zabijanie dorosłych ludzi (np. obrona konieczna, zabijanie walczących podczas stanu wojny i interwencji zbrojnych), i to nawet jeśli nie są oni winni jakiegokolwiek naruszenia prawa czy uprawnień innych ludzi (np. zabijanie niewalczących podczas stanu wojny i interwencji zbrojnych, będące ubocznym skutkiem prowadzonych działań wojennych). W tym tekście nie będę się zajmował tego typu stanowiskami ultrakonserwatywnymi, ponieważ można przypuszczać, że stoją za nimi wyłącznie doraźne względy polityczne lub retoryczne. Nie istnieje też żadna choćby minimalnie wiarygodna doktryna filozoficzna czy etyczna broniąca poglądu głoszącego, że życie ludzkie w fazie prenatalnej ma podlegać intensywniejszej ochronie niż po urodzeniu.

Stanowisko, wedle którego status moralny zarodków i dorosłych ludzi jest równy, wydaje się być oficjalną doktryną współczesnego Kościoła katolickiego. W *Instrukcji 'Dignitatis Personae' dotyczącej niektórych problemów bioetycznych* z 2008 r. Kongregacja Nauki Wiary stwierdziła, że „embrion ludzki od samego początku ma godność właściwą [dla] osoby”. Podobne stwierdzenia pojawiają się też w wielu innych dokumentach kościelnych, np. w encyklice *Evangelium Vitae* z 1995 r.: „owoc ludzkiej prokreacji od pierwszego momentu swego istnienia ma prawo do bezwarunkowego szacunku, jaki moralnie należy się ludzkiej istocie” (§ 60) czy w *Instrukcji o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania (Donum Vitae)* opublikowanej przez Kongregację w 1987 r.: „Istota ludzka winna być szanowana - jako osoba - od pierwszej chwili swego istnienia” (I, 1). Przy czym za „sam początek” czy „pierwszy moment swego istnienia” uznaje się moment (czy ściślej, rozciągnięty na kilkanaście godzin proces) zapłodnienia.

---

<sup>6</sup> Sejm [2006].

Co to znaczy mieć „godność właściwą dla osoby” lub „być szanowanym jako osoba”? Kościół katolicki przyjmuje dziś standardową definicję Boecjusza głoszącą, że osoba to „jednostkowa substancja o naturze rozumnej” (*naturae rationalis individua substantia*). Jeden ze współczesnych komentatorów interpretuje tę definicję w duchu bliskiej katolikom antropologii Tomasza z Akwinu następująco: „osoba musi składać się z jednego, *trwającego w czasie bytu (ongoing ontology)* oraz duszy, która wyposaża ją we władzę rozumności”<sup>7</sup>. Istnieją zatem dwa konieczne warunki umożliwiające stwierdzenie, że jakiś byt ma status osoby: ciągłość ontologiczna oraz posiadanie duszy. Ponadto zwolennicy stanowiska konserwatywnego zakładają, że osoba może istnieć jeszcze zanim istotne własności duszy się zaktualizują. Uznają, że embrion cechuje „potencjalność aktywna”: aktualizacja jego potencjalności pochodzi ze zdolności tkwiących w nim samym, bez udziału czynników zewnętrznych, do rozwoju potrzebuje tylko – podobnie jak wszystkie organizmy żywe – właściwego środowiska. Rozróżnienie na potencjalność aktywną i pasywną pozwala zrozumieć, dlaczego embrionom – wedle stanowiska konserwatywnego – należy jest tego typu szacunek, który nie jest należy gametom czy komórkom somatycznym, choć one także mogą zostać, przynajmniej w teorii, przeprogramowane i stać się totipotencjalne (patrz poniżej, rozdz. 4). Stąd uznaje się, iż „doktryna Kościoła katolickiego głosi, że zarodek jest prawdziwą osobą mającą potencjał, to jest bytem, posiadającym zdolności, którymi będzie się cieszył później, co czyni go osobą teraz”<sup>8</sup>.

Oprócz teologicznych, istnieją również argumenty filozoficzne broniące stanowiska konserwatywnego, czyli uznawania równego (lub porównywalnego) statusu moralnego zarodków i dorosłych. Najczęściej odwołują się one do następującego typu argumentacji: po pierwsze, zarodki charakteryzują się potencjalnością aktywną i mogą stać się w pełni ukształtowanym osobnikiem gatunku ludzkiego; po drugie, w życiu płodowym nie da się znaleźć żadnego wyraźnego punktu granicznego; a zatem za taki moment należy uznać zapłodnienie, w wyniku którego powstaje nowy organizm; po trzecie, każdy organizm ludzki zachowuje swą tożsamość indywidualną przez całe życie. Niszczenie zarodków jest więc złe z tego samego powodu, dla którego zabijanie ludzi jest złe, czyli dlatego, że pozbawiamy naszą ofiarę wartościowej przyszłości, którą mogłaby się ona cieszyć<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> Eberl [2000] s. 140, wyróżnienia oryginalne.

<sup>8</sup> Baertschi, Mauron [2010] s. 96, wyróżnienia oryginalne.

<sup>9</sup> Marquis [1989], chociaż sam Marquis zauważa, że ta argumentacja nie ma zastosowania w przypadku wczesnych zarodków, które – jego zdaniem – nie są tożsame z istniejącym na dalszych etapach rozwoju płodem, Marquis [2007]. W kwestii argumentów filozoficznych za stanowiskiem

### **3. Argument z niepewności normatywnej**

Poniżej wskażę, że istnieje znacznie mocniejszy – przynajmniej na pierwszy rzut oka – typ argumentacji, który nie przyznaje wczesnym zarodkom statusu moralnego równego osobom ze względu na status ontologiczny lub możliwości rozwoju, lecz odwołuje się do kryteriów racjonalnych działań w sytuacjach niepewności, np. co do statusu ontologicznego. Wydaje się on mocniejszy dlatego, że nie odwołuje się do metafizycznych tez na temat momentu „uduchowienia” embrionu czy do całego szeregu problemów związanych z przypisywaniem pełnego statusu moralnego bytom na podstawie ich potencjalnych możliwości rozwoju. W znanej mi literaturze nie zauważyłem, by ktoś wprost wykorzystywał ten typ argumentacji do obrony konserwatywnego stanowiska w sprawie badań naukowych na zarodkach ludzkich, choć niekiedy podobne argumenty pojawiają się w odniesieniu do aborcji<sup>10</sup>. Niepewność co do statusu ontologicznego wczesnych embrionów jest jednak znacznie bardziej rozpowszechniona niż to się powszechnie wydaje i nieobca jest nawet zwolennikom stanowiska konserwatywnego. Dlatego będę twierdził, że zaproponowany tu argument za stanowiskiem konserwatywnym może być właściwą interpretacją obecnej doktryny Kościoła katolickiego.

Wśród teologów katolickich nie ma – i nigdy nie było – jedności co do tego, czy embrion zostaje obdarzony duszą już w momencie zapłodnienia czy nieco później. Obecnie niektórzy teolodzy czy badacze doktryny katolickiej uważają, że należałoby uznać, iż dzieje się to dopiero po zagnieżdżeniu się blastocysty i powstaniu smugi pierwotnej, czyli ok. dwa tygodnie po zapłodnieniu<sup>11</sup>. Uznają oni, że dwa istotne fakty sprawiają, iż nie da się uznać wczesnych zarodków za tożsame ontologicznie z późniejszym płodem: po pierwsze, możliwość podzielenia się wczesnego zarodka i powstania – w sposób naturalny lub sztuczny – bliźniaków jednojajowych lub większej liczby embrionów posiadających identyczne DNA; po drugie, możliwość zlania się dwóch – lub większej liczby – zarodków posiadających różne DNA w jeden organizm (proces taki bardzo rzadko zachodzi w sposób naturalny, w jego rezultacie powstają ludzkie chimery, czyli ludzie mający różne DNA). A skoro nie ma tożsamości ontologicznej między wczesnym i późnym zarodkiem, to nie jest możliwe, ich zdaniem, by dusza istniała od momentu poczęcia, ponieważ moment animacji i moment uformowania się danego

---

konserwatywnym patrz także: Noonan [1970]; Doerflinger [1999]; Wendler [1999]; Lee [2004]; Gómez-Lobo [2007]; George, Tollefsen [2008].

<sup>10</sup> Lockhard [2000]; Sepielli [2009]; Moller [2011].

<sup>11</sup> Patrz: Shannon, Wolter [1990]; Ford [1995]; Eberl [2000], polemikę z tymi stanowiskami można znaleźć w: Deckers [2007].



bytu muszą mieć miejsce w tym samym czasie. Niektórzy powołują się też na fakt spontanicznej aborcji: ponad połowa (dane są tu różne, najnowsze prace sugerują, że jest to aż 75-80 proc.) zapłodnionych jaj bardzo szybko obumiera. Trudno uwierzyć – głoszą zwolennicy „opóźnionej animacji” – że większość wszystkich dusz stworzonych przez Boga żyje tylko kilka godzin czy dni: należałoby je raczej uznać za odrzucony materiał biologiczny, a nie za osoby<sup>12</sup>.

Obecne stanowisko Kościoła, uznające, że status zarodka jest równy statusowi osoby, jest relatywnie nowe. Można je datować na rok 1869, kiedy to Pius IX zmienił prawo kanoniczne, znosząc rozróżnienie na płód posiadający duszę i jej nieposiadający. Do tego momentu w Kościele obowiązywał pogląd utrwalony przez wielu ojców Kościoła (np. Augustyn) lub teologów (Tomasz z Akwinu), który głosił, że nieuformowany zarodek nie może mieć duszy rozumnej, zaś Bóg wciela duszę w 40 dni po zapłodnieniu w przypadku mężczyzn lub w 90 dni – w przypadku kobiet. Oczywiście Kościół od początku twierdził, że aborcja (czy też inne formy niszczenia embrionów ludzkich) jest złem moralnym, ale nie – jak twierdzi obecnie – na podstawie tego, iż w każdym wypadku jest to wykroczenie przeciw piątemu przykazaniu, czyli morderstwo człowieka<sup>13</sup>, tylko dlatego, że jest to grzech przeciwko małżeństwu czy właściwie rozumianej seksualności<sup>14</sup>.

Co więcej, nawet bardzo rygorystyczne obecnie stanowisko Kościoła otwarcie akceptuje istnienie niezgody wśród teologów na temat momentu „uduchowienia”. W *Deklaracji o przerywaniu ciąży* z roku 1974 Kongregacja Nauki Wiary stwierdza:

Deklaracja ta świadomie nie podkreśla problemu chwili animacji. Nie ma bowiem co do tego jednobrzmiącej tradycji i autorzy współcześni jeszcze różnią się między sobą. Jedni twierdzą, że animacja następuje w pierwszej fazie życia, drudzy, że dopiero wtedy, gdy zarodek zatrzyma się we właściwym miejscu. Niewątpliwie nie do nauki należy rozstrzygnięcie tych kwestii, ponieważ zagadnienie duszy nieśmiertelnej wykracza poza jej zakres. Jest to właściwie dyskusja filozoficzna, od której nasza afirmacja moralna pozostaje niezależna z dwóch względów: 1) Jeżeli nawet utrzymuje się, że animacja następuje później, to mimo to w płodzie zaczyna się życie ludzkie (o którym wiadomo z biologii), które i przygotowuje się do przyjęcia duszy, i jej wymaga; dzięki niej doskonalili się natura otrzymana od rodziców. 2) Jeżeli zaś tzw. wlanie duszy uważa się tylko za prawdopodobne (czegoś prze-

---

<sup>12</sup> Tak np. Eberl [2000] s. 156, etyczne konsekwencje spontanicznej aborcji, w czasie której na świecie rocznie „ginie” ponad 200 milionów embrionów, w pomysłowy sposób omawia Ord [2008].

<sup>13</sup> Katechizm [1994] 2270.

<sup>14</sup> Więcej na ten temat: Jonsen, Toulmin [1989].

ciwnego nie da się nigdy ustalić), to odebranie życia jest tym samym, co narażenie się na niebezpieczeństwo zabicia człowieka, który jest nie jakby w oczekiwaniu duszy, ale już nią obdarzony<sup>15</sup>.

Dlaczego zatem Kościół głosi, że „embrion ludzki od samego początku ma godność właściwą [dla] osoby”, skoro wcale nie uznaje, że mamy pewność, czy dusza zostaje wcielona w momencie zapłodnienia, czy dopiero po implantacji (w ten sposób interpretuję tu stwierdzenie, iż zarodek „zatrzyma się we właściwym miejscu”)? Innymi słowy: dlaczego istnieje pewność dotycząca tego, jak należy traktować wczesne embriony, skoro nie ma pewności na temat ich statusu ontologicznego?

Można by to rozumieć w ten sposób, że w doktrynie Kościoła niepewność co do momentu animacji nie idzie w parze z niepewnością co do statusu osobowego<sup>16</sup>. Znaczyłyby to jednak, że moment animacji i moment powstania osoby mogą nie pokrywać się i możliwa jest sytuacja, w której istnieje osoba nieposiadająca jeszcze duszy. Takie stanowisko wydaje się jednak niezgodne z przyjętą przez Kościół metafizyką, uznającą – jak zostało to wspomniane powyżej – że dwoma warunkami koniecznymi, by można było stwierdzić, że jakiś byt ma status osoby, jest po pierwsze ciągłość ontologiczna i po drugie posiadanie duszy. Wedle przyjętej tu interpretacji nie może więc istnieć osoba nieposiadająca duszy. Ponadto niepewność, o której mowa, pojawia się w dokumentach Kościoła zarówno w odniesieniu do momentu animacji, jak i do statusu osobowego. W przytoczonej wyżej *Deklaracji* czytamy także:

Z moralnego natomiast punktu widzenia wiadomo – choćby przypadkiem ktoś wątpił, czy skutkiem poczęcia jest osoba ludzka – że samo nawet narażenie się na niebezpieczeństwo popełnienia zabójstwa, jest obiektywnie grzechem ciężkim<sup>17</sup>.

W zaproponowanej przeze mnie interpretacji dokumentów Kościoła stwierdzenie, że „embrion ludzki od samego początku ma godność właściwą [dla] osoby” (i podobne stwierdzenia w innych dokumentach) opiera się na czymś, co będę określał mianem argumentu z niepewności normatywnej (ANN). Umożliwia on pogodzenie pewności na temat moralnych wymogów względem danej kategorii bytów („należy postępować tak, jak gdyby embriony były osobami”) z niepewnością dotyczącą ich ontologicznego i normatywnego statusu („nie ma pewności,

---

<sup>15</sup> Kongregacja [1974] przypis 20.

<sup>16</sup> Dziękuję Recenzentce/Recenzentowi „Diametros” za zwrócenie mi uwagi na tę możliwość.

<sup>17</sup> Kongregacja [1974] przypis 13; patrz też *Evangelium Vitae* § 60.

czy faktycznie od momentu poczęcia mamy do czynienia z osobą”). Wymóg traktowania wczesnych embrionów jak osób nie wynika bowiem – wedle tego argumentu – z akceptacji sądu na temat ich ontologicznego lub normatywnego statusu („wczesne embriony są osobami”), lecz z uznania takich a nie innych kryteriów podejmowania decyzji w rozmaitego rodzaju sytuacjach niepewności. ANN nie głosi, iż mamy faktycznie być przekonani, że embriony *mają* dusze lub pełen status moralny od momentu poczęcia albo że *są* osobami lub posiadającymi pełnię praw jednostkami ludzkimi od momentu poczęcia, ze względu na swoje przyszłe cechy i możliwości rozwoju. Nie próbuje więc nas przekonać, że ze względów prudencjalnych racjonalnie jest akceptować takie czy inne metafizyczne sądy na temat danego bytu czy jego statusu ontologicznego – jak próbował to robić Pascal w swoim zakładzie o istnieniu Boga. Kongregacja, wedle mojej interpretacji wykorzystująca ANN, przyznaje przecież otwarcie, że nie jesteśmy w stanie ustalić momentu, w którym zachodzi animacja (a tym samym momentu, w którym powstaje osoba) i zapewne nigdy nie będziemy tego w stanie zrobić, skoro nauka z natury rzeczy nie jest w stanie rozstrzygać tego typu kwestii. Co więcej, otwarcie przyznaje, że nawet w obrębie Kościoła istnieją i zawsze istniały na ten temat różne poglądy, a sama Kongregacja nie opowiada się za żadną ze stron. Stąd argument ten nie jest więc skierowany wyłącznie do „wątpiących” i wydaje się znacznie mocniejszy niż standardowo rozumiane argumenty za stanowiskiem konserwatywnym: głosi bowiem, że racjonalność wymaga traktowania embrionów tak, jak gdyby miały pełen status moralny, nawet jeśli nie akceptuje się standardowych argumentów konserwatywnych, nie jest się katolikiem lub jest się katolikiem, ale jednocześnie zwolennikiem „opóźnionej animacji”.

Różnice zdań w sprawie ontologicznego statusu zarodków nie mają wielkiego znaczenia dla ustalenia wymogów moralnych, ponieważ bez względu na to, jak mocne i jak dobrze uzasadnione są czyjeś osądy na temat początku człowieczeństwa czy statusu ontologicznego danego typu bytów, nie da się wykluczyć, że są one błędne, a embriony mają jednak od samego początku czy to duszę, czy – posługując się świecką terminologią – pełen status moralny. W takiej sytuacji, akceptując ludzką omylność, należy – głosi ANN – zastosować specyficznie rozumianą zasadę ostrożności i postępować tak, jak gdyby faktycznie embriony miały duszę czy też status równy dorosłemu człowiekowi już od momentu poczęcia. Wówczas bowiem nie ryzykujemy popełnienia poważnego występku porównywalnego z zabójstwem dorosłego człowieka, które – jak się zakłada – jest potępiane przez wszystkich, bez względu na to, jakie stanowisko zajmuje ktoś w kwestii statusu embrionów. ANN głosi więc, że nie zawsze należy postępować na podstawie osądów normatywnych, które uważa się za najlepiej uzasadnione czy naj-

bardziej wiarygodne: niekiedy – w sytuacjach, gdy „stawka moralna” jest duża – powinniśmy z ostrożności postępować na podstawie takich osądów, które uważamy za bardzo mało wiarygodne. W omawianym tu przypadku oznaczałoby to, że nawet jeśli nasze normatywne osądy są dobrze uzasadnione i głoszą, iż wcześnie zarodki mają tego typu status moralny, że wolno nam poświęcać ich istnienie dla realizacji ważnych celów naukowych, to i tak nie powinniśmy postępować na podstawie tego osądu.

W tym artykule nie będę szczegółowo analizował historycznych korzeni tego typu argumentacji. Ale jeśli ANN faktycznie stanowi trafne odczytanie obecnej doktryny katolickiej, to Kongregacja podąża dość zaskakującą ścieżką, negującą wcześniejsze stanowisko Kościoła i osiągnięcia katolickiej kazuistyki. Zobaczmy, dlaczego. Katolicka doktryna moralna przyjmuje, że istnieje obiektywnie ustalone przez Boga prawo moralne. Niektóre z reguł nieznanne są jednak człowiekowi lub nieznanne są istotne z punktu widzenia moralnego dane (np. moment animacji). Co powinniśmy robić w sytuacji nieznanności prawa lub w przypadku braku istotnych informacji? W wieku XVI, a szczególnie XVII toczyła się szeroka dyskusja na temat praktycznych sposobów dochodzenia do tzw. „pewności sumienia”. Wypracowano wtedy kilka rozwiązań (miało to oczywiście związek z praktyką spowiedzi i koniecznością jednoznacznego uznania danego występku za grzech lub nie). Probabilizm – stanowisko sformułowane w XVI w. wieku przez Bartolomé de Medina – głosił, że jeśli tylko istnieje jakaś prawdopodobna (tj. wiarygodna) opinia, że określonej reguły moralnej nie trzeba respektować, to można postępować zgodnie z tą opinią nawet wtedy, gdy stanowisko przeciwne jest znacznie bardziej prawdopodobne. Jak zmierzyć „prawdopodobieństwo” danej doktryny? Ustalało się to – oczywiście w dużym przybliżeniu – liczbą i autorytetem ojców Kościoła czy teologów, którzy się za daną doktryną opowiadali. Z kolei probabilizm głosił, że wolno nie respektować danej reguły tylko wtedy, gdy głosząca coś takiego opinia jest bardziej prawdopodobna niż jej przeciwna. Stanowiskiem, które od XVIII w. za sprawą Alfonsa Liguori, założyciela zakonu redemptorystów, zyskało status obowiązującego, był ekwiprobabilizm: wolno nie respektować danej reguły tylko wtedy, gdy opinie na jej temat się równoważą (lub są niemal równie prawdopodobne). Kongregacja w swoich ostatnich dokumentach na temat problemów bioetycznych i statusu embrionów ludzkich nie akceptuje jednak z żadnego z tych stanowisk, lecz znacznie bardziej restrykcyjny tutoryzm czy też rygoryzm<sup>18</sup>. Stanowisko to głosi, że jeśli tylko istnieje jakiegokolwiek prawdopodo-

---

<sup>18</sup> Podobna interpretacja: Neri [2011].

bieństwo, że dana reguła może obowiązywać (tj. istnieją teolodzy, który tak właśnie uważają), to należy postępować zgodnie z nią.

Problem, na który zwróciło uwagę kilku autorów, polega na tym, że tutio-ryzm, jako metoda dochodzenia do pewności sumienia w przypadku niepewności na temat obowiązującego prawa, został potępiony przez Kościół w wieku XVII jako zbyt rygorystyczny i stąd wykorzystanie tej doktryny do problemów bio-etycznych wydaje się zaskakujące. Pewna forma rygoryzmu jest jednak – i zawsze była – stosowana przez teologię moralną w odniesieniu do niektórych sytuacji niepewności faktualnej, czyli np. do sytuacji, gdy nasze wątpliwości nie dotyczą treści reguł moralnych, ale tego, czy dane działanie jest z nimi zgodne czy nie, np. gdy nie mamy pewności, czy pewne nasze działanie kogoś nie skrzywdzi. Stąd często przywoływany przez teologów i moralistów katolickich przykład: „Jesteś myśliwym, widzisz jakiś ruch w krzakach, ale nie jesteś pewien, czy to przypadkiem nie człowiek, czy wolno strzelić? Oczywiście nie”. W takiej sytuacji katolicka doktryna moralna głosi, że nie wolno narażać czyjś życia, a robiąc tak, popełniamy ciężkie wykroczenie i to bez względu na to, czy okaże się, że faktycznie kogoś skrzywdzimy, czy nie<sup>19</sup>. Dla prowadzonych tu rozważań filozoficznych te historyczne czy doktrynalne kwestie nie mają większego znaczenia, warto jednak dla porządku podkreślić, że w przypadku niepewności na temat ontologicznego i normatywnego statusu embrionów ludzkich obecna doktryna katolicka przyjęła stanowisko, które sama tradycyjnie stosowała wyłącznie do niepewności faktualnych<sup>20</sup>.

W ostatnim rozdziale wykażę nie tylko, że ANN wiąże się z szeregiem kontrowersyjnych założeń dotyczących modelu rozumowania praktycznego, ale także, że nie da się go zastosować do uzasadnienia sprzeciwu wobec badań naukowych na ludzkich embrionach. Zanim jednak do tego przejdę, poświęcę trochę miejsca na pokazanie, jak bardzo szeroki zakres ma ten niestandardowy typ argumentacji za stanowiskiem konserwatywnym.

#### **4. Inne zastosowania ANN**

W ostatnich latach prowadzone są dyskusje na temat tego, czy najnowsze osiągnięcia inżynierii genetycznej dają podstawy poszukiwania bardziej „etycznych” sposobów pozyskiwania komórek macierzystych; w szczególności chodzi o takie sposoby, które nie wiązałyby się z niszczeniem embrionów. Najczęściej

---

<sup>19</sup> Patrz: Kongregacja [1974]: „samo nawet narażenie się na niebezpieczeństwo popełnienia zabójstwa, jest obiektywnie grzechem ciężkim”.

<sup>20</sup> Więcej na ten temat patrz: Tauer [1984]; Jonsen, Toulmin [1989].

omawiane są następujące metody: 1) klonowanie poprzez transfer jądra komórkowego – wprowadzenie jądra komórki somatycznej do oocytu pozbawionego wcześniej jądra, a następnie aktywacja tego oocytu; 2) partenogeneza – rozwój embrionu bezpośrednio z niezapłodnionego oocytu; 3) biopsja pojedynczego blastomeru – jest to metoda używana obecnie przy diagnostyce preimplantacyjnej podczas IVF: pojedynczy blastomer jest pobierany z zarodka bez jego niszczenia; 4) indukowane pluripotencjalne komórki macierzyste (iPSC) – powstają one w wyniku przeprogramowania komórek somatycznych. Obecnie najlepiej rozwinięta jest metoda nr 3. W wyniku metod 1, 2 i 4 nie powstałyby embriony zdolne do dalszego rozwoju, co może mieć pewne znaczenie w świetle argumentów „z potencjalności aktywnej”, choć oczywiście bariera ta jest raczej barierą techniczną, która wkrótce może zniknąć<sup>21</sup>.

Wydaje się jednak, że ANN wykluczały „etyczność” każdej z tych nowych metod pozyskiwania hESC. Taki osąd znaleźć można zresztą w *Instrukcji 'Dignitas Personae'*:

Zastrzeżenia natury etycznej, formułowane przez wiele stron odnośnie klonowania terapeutycznego i używania ludzkich embrionów tworzonych *in vitro*, skłoniły niektórych uczonych do zaproponowania nowych technik, zdolnych rzekomo produkować komórki macierzyste typu embrionalnego bez konieczności zabijania prawdziwych embrionów ludzkich [...]. Propozycje te wzbudziły niemalże wątpliwości naukowych i etycznych, dotyczących przede wszystkim statusu ontologicznego otrzymanego w ten sposób „produktu”. Dopóki nie zostaną wyjaśnione te wątpliwości, należy kierować się tym, co zostało stwierdzone w Encyklice *Evangelium vitae*: „Chodzi tu (...) o sprawę tak wielką z punktu widzenia powinności moralnej, że nawet samo prawdopodobieństwo istnienia osoby wystarczyłoby dla usprawiedliwienia najbardziej kategorycznego zakazu wszelkich interwencji zmierzających do zabicia embrionu ludzkiego”<sup>22</sup>.

*Instrukcja* w przypisie wprost odnosi się do następujących technik: „Nowymi technikami tego typu są np.: zastosowanie partenogenezy u człowieka, transfer jądra komórki metodą ANT (*Altered Nuclear Transfer*) i reprogramowanie oocytów OAR (*Oocyte Assisted Reprogramming*)”<sup>23</sup>. Zgodnie z moją terminologią są to wymienione powyżej opcje 1 i 2, ale wydaje się, że nie ma żadnych przeszkód, by

---

<sup>21</sup> Więcej na temat różnych bardziej „etycznych” metod pozyskiwania komórek macierzystych patrz: Green [2007].

<sup>22</sup> Kongregacja [2008] § 30.

<sup>23</sup> *Ibid.*, przypis 49.

rozszerzyć ten zakaz także na 3 i 4. W trzecim przypadku istnieje bowiem teoretyczna możliwość stworzenia kolejnego zarodka z pojedynczego blastomeru pobranego innemu zarodkowi (czyli jego bliźniaka). W przypadku czwartym natomiast chodzi o pewnego rodzaju klonowanie. W wszystkich tych przypadkach nie możemy mieć więc pewności względem statusu ontologicznego otrzymanego w ten sposób „produktu”. Co więcej, produkt ten – przynajmniej teoretycznie, ponieważ obecna technika nie jest jeszcze wystarczająco zaawansowana a wykonanie takiego eksperymentu nie jest naukowo interesujące – byłby w stanie rozwinąć się w dorosłego osobnika. Niektórzy autorzy zwracają uwagę na problematyczność zastosowania tego typu argumentacji w przypadku iPSC: skoro praktycznie każda komórka somatyczna może być „cofnięta” do stanu pluripotencjalnej komórki macierzystej (a teoretycznie także i totipotencjalnej, choć ze względów naukowych nie jest to istotne), to nasze ciała składają się z miliardów komórek, z których każda mogłaby być – w stosownych warunkach – przekształcona w embrión<sup>24</sup>. W przypadku tych czterech wymienionych powyżej „produktów” inżynierii genetycznej mamy więc do czynienia z najbardziej wyraźną formą argumentacji typu ANN: *Instrukcja* nie stwierdza, że te wymienione wyżej „produkty” są osobami; stwierdza jedynie, że w razie istnienia wątpliwości dotyczących statusu ontologicznego – a tym samym – normatywnego jakiegoś „produktu” powstałego w wyniku inżynierii genetycznej, należy się tak zachowywać, jak gdybyśmy faktycznie mieli do czynienia z osobą.

Co więcej, argumentacja typu ANN – gdyby była poprawna – miałaby zastosowanie w bardzo wielu przypadkach, także poza dziedziną bioetyki: w ścisłym sensie nigdy nie możemy być pewni, że nasze normatywne przekonania są właściwe czy trafne. Nie mamy pewności, jaka teoria normatywna jest właściwa (np. katolicka doktryna moralna czy może jakaś wersja współczesnego utilitaryzmu?). A nawet gdybyśmy taką pewność mieli, to wciąż moglibyśmy nie być pewni, jaka jest właściwa skala wartości wedle akceptowanej przez nas doktryny czy teorii. A wreszcie nie wiemy, jaki status ontologiczny, a zarazem moralny, przypisać różnego rodzaju bytom. W tym sensie ANN wydaje się argumentem mającym niemal powszechne zastosowanie i dałoby się go stosować przy każdej decyzji mogącej mieć znaczenie moralne. W artykule tym nie będę się zajmował wszelkimi możliwymi zastosowaniami ANN ani omawiał różnic pomiędzy nimi, zwrócę tylko uwagę na pewien charakterystyczny typ argumentu za wegetarianizmem, który pojawił się w ostatnich latach w literaturze filozoficznej i do złudze-

---

<sup>24</sup> Np. Neri [2011].

nia przypomina argumentację typu ANN występującą w dokumentach Kongregacji. Peter Singer pisze:

Nie jestem pewny, że zabicie świni byłoby złe samo w sobie; jednakże nie jestem też pewny, że byłoby to dobre. Ponieważ nie istnieje żadna moralnie istotna racja przemawiająca za zabiciem – a fakt, że ktoś może woleć potrawę z wieprzowiny od wegetariańskiej, byłoby trudno uznać za rzecz o wielkiej wadze moralnej – wydaje się, że należałoby tego typu wątpliwości rozstrzygnąć na korzyść świni<sup>25</sup>.

Podobna argumentacja pojawia się w artykule Alexa Guerrero opublikowanym w 2007 r. w „Philosophical Studies”:

Rozważmy następujący przypadek: Douglas zastanawia się, czy zabić świnię na obiad (wyobraźmy sobie, że wciąż jest ona żywa i ma się dobrze). Choć nie prowadzi swoich rozważań w jednoznacznie moralnych kategoriach, to jest w stanie zrozumieć pojęcie statusu moralnego i dociekać, czy świnia ma jakiś istotny status moralny – taki, że byłoby źle zabić ją tylko po to, by ją zjeść. Jeśli Douglas wiedziałby, że świnia faktycznie ma istotny status moralny tego rodzaju, to nie zabiłby jej. [...] Jego racje przemawiające za chęcią zabicia i zjedzenia zwierzęcia są proste: lubi jego smak. Wie jednak, że jest bardzo dużo innych moralnie dopuszczalnych sposobów postępowania, które zapewniłyby mu pożywne i smaczne potrawy, a które nie wymagałyby zabijania świń czy innych zwierząt<sup>26</sup>.

Autor konkluduje, że gdyby w tak opisanym przypadku Douglas faktycznie zabił świnię na obiad, popełniłby moralny występki – i to bez względu na to, czy moralny status świni faktycznie jest tego rodzaju, że nie wolno jej zabić tylko dlatego, że lubi się jej mięso, czy odwrotnie – nie byłoby w tym nic naganego. Guerrero zauważa: „ktoś może być winny postępowania, które jest moralnie ryzykowne, nawet jeśli okaże się – na całe szczęście – że to, co zrobił nie wystawiało na szwank niczego o jakiegokolwiek wartości moralnej”<sup>27</sup>. Struktura argumentacji Singera i Guerrero jest analogiczna do tej, którą można znaleźć w dokumentach kościelnych odnośnie embrionów ludzkich. I jedni, i drudzy argumentują, że nie wolno nam postępować w taki sposób, który wiąże się z jakimkolwiek ryzykiem zabicia czy zniszczenia czegoś, co może mieć status równy lub zbliżony do statusu człowieka. Samo podjęcie takiego ryzyka jest – wedle ich argumentacji – godne

---

<sup>25</sup> Singer [1980] s. 252.

<sup>26</sup> Guerrero [2007] s. 76.

<sup>27</sup> Ibid., s. 78.



moralnego potępienia i to nawet w sytuacji, gdyby okazało się, że w rzeczywistości dany byt nie ma aż tak wysokiego statusu.

Argumentacja ta wygląda następująco: 1) znajdujemy się w sytuacji niepewności dotyczącej statusu ontologicznego czy normatywnego pewnego bytu; 2) nie da się wykluczyć, że status owego bytu jest równy statusowi dorosłego człowieka (lub jest do niego zbliżony); 3) istnieją pewne racje przemawiające za zabiciem czy też zniszczeniem tego bytu, ale nie są one bardzo mocne; 4) gdyby okazało się (choć natura rzeczy jest taka, że być może nie będzie się tego nigdy dało sprawdzić), że byt ów ma status równy statusowi dorosłego człowieka (lub do niego zbliżony), to popełnilibyśmy bardzo poważny występki, zabijając lub niszcząc go, a racje wymienione w punkcie 3) z pewnością nie wystarczyłyby do moralnego uzasadnienia pozbawienia tego bytu życia; 5) wymogi racjonalności (a zarazem moralności) nakazują postępować tak, jak gdyby ów byt miał pełny status moralny, nawet jeśli nie jesteśmy o tym przekonani. Poniżej pokażę, dlaczego zwolennicy wegetarianizmu są znacznie bardziej uprawnieni do stosowania argumentacji typu ANN niż przeciwnicy badań naukowych na ludzkich zarodkach.

## **5. Zastosowanie teorii decyzji w etyce**

Kongregacja i filozofowie odwołujący się do ANN twierdzą, że wystarczy tylko istnienie prawdopodobieństwa, nieważne o jakiej wielkości, iż zarodki (lub inne byty) mają pełen lub zbliżony do pełnego status moralny a powinniśmy działać tak, jak gdyby faktycznie taki status miały. Jakie podstawy ma taka teza? Dlaczego dokładne prawdopodobieństwa nie mają znaczenia? ANN wykorzystuje aparat pojęciowy teorii decyzji, który normalnie ma zastosowanie przy ustalaniu racjonalnych kryteriów działania w niektórych sytuacjach wiążących się z ryzykiem, do wyznaczenia kryteriów właściwego moralnie działania w sytuacjach niepewności normatywnej. Na pierwszy rzut oka może się wydawać zaskakujące, że wedle przedstawionej tu interpretacji zwolennicy katolickiej teologii moralnej odwołują się do teorii decyzji, która bywa przecież utożsamiana z teleologicznymi doktrynami normatywnymi, oraz utożsamiają wymogi racjonalności z wymogami moralnymi. Jednak doktryny absolutystyczne (czyli doktryny głoszący absolutne nakazy i zakazy), do których należy także katolicka doktryna moralna, także mogą odwoływać się do teorii decyzji. Problem bowiem w tym, że dają one jednoznaczne wskazówki wyłącznie w sytuacjach pewności. Wiadomo np., że wedle doktryny katolickiej nigdy nie wolno intencjonalnie zabić niewinnego dorosłego człowieka. Jak jednak postępować wówczas, gdy nie jest pewne, czy nasze działanie faktycznie do tego doprowadzi, czy dany człowiek jest niewinny lub czy dany

był ma status analogiczny do statusu dorosłego człowieka? Twierdzę, że w tego typu sytuacjach katolicka doktryna moralna, poprzez odwołanie do argumentacji typu ANN, wykorzystuje właśnie teorię decyzji, samo uzasadnienie nakazu maksymalizowania głoszonych przez siebie wartości moralnych, czerpiąc oczywiście z innych źródeł.

W sytuacjach wiążących się z ryzykiem natury faktualnej, np. dotyczących niepewnych konsekwencji naszych działań, model rozumowania przyjęty w teorii decyzji uznaje, że racjonalnie jest wybrać tę opcję, która maksymalizuje oczekiwaną wartość (czymkolwiek by ona nie była): prawdopodobieństwa zaistnienia różnych możliwych rezultatów mnożymy przez wartości, jakie mają one w naszych oczach. Jeśli nie wiemy, czy powinniśmy wybrać działanie wiążące się z subiektywnym prawdopodobieństwem wynoszącym 0,2, że zarobimy 1000 zł, czy działanie wiążące się z prawdopodobieństwem wynoszącym 0,8, że zarobimy 200 zł, a naszym celem jest posiadanie jak największej ilości pieniędzy, to teoria decyzji nakazałaby nam wybrać to pierwsze działanie. W tym przykładzie mamy jednak do czynienia z: 1) precyzyjnie określonymi prawdopodobieństwami przypisanymi do możliwych rezultatów; 2) wyrażonymi w pieniądzu wartościami, które dają się porównywać pomiędzy różnymi możliwymi rezultatami. Co więcej, rozważając tego typu przykłady, milcząco zakłada się, że np.: 3) wybór jednej czy drugiej opcji nie wiąże się z jakimikolwiek kosztami innego rodzaju (np. że wybór opcji nr 1 jest bardzo czasochłonny, a opcji nr 2 – nie) oraz 4) brak wykonania jakiegoś działania nie wiąże się z ryzykiem jakiejś innej straty (np. niewybranie drugiej opcji nie wiąże się z ryzykiem utraty jakiejś korzyści).

Zwolennicy ANN proponują zastosowanie analogicznej metody w sytuacjach niepewności normatywnej. Podobnie jak w sytuacji ryzyka tylko to działanie jest racjonalne, które maksymalizuje oczekiwaną wartość, tak w sytuacji niepewności normatywnej – według zwolenników ANN – tylko to działanie jest moralne, które maksymalizuje oczekiwaną wartość, w tym wypadku moralną. Wedle tego rozumowania, ustalając, która ścieżka postępowania jest najbardziej właściwa moralnie w przypadku badań na ludzkich embrionach, powinniśmy więc uwzględniać subiektywne prawdopodobieństwa trafności różnego rodzaju teorii czy doktryn moralnych na temat moralnego statusu zarodków oraz wartości, jakie te teorie czy doktryny przypisują zniszczeniu zarodków. Oczywiście można wyobrazić sobie, że ktoś przypisuje konkretne stopnie prawdopodobieństwa różnym teoriom czy doktrynom (np. uznaje, że prawdopodobieństwo, iż zarodki są osobami od momentu poczęcia wynosi 0,2, a prawdopodobieństwo, że dopiero od momentu implantacji – 0,8), choć oczywiście nie robi się tego w typowych sytuacjach niepewności moralnej.

To nie jedyna trudność: w jaki sposób określić dokładne wartości konkretnych działań w świetle danych teorii czy doktryn normatywnych, czyli znaleźć odpowiednik waluty z poprzedniego przykładu? W jaki sposób określić np. negatywną wartość zabicia człowieka na gruncie oficjalnej współczesnej moralności katolickiej? Czy należałoby przyjąć wartość nieskończoną? Zwolennicy ANN uznają zapewne, że nie jest to aż tak poważny problem, jak może się na pierwszy rzut oka wydawać. Mogą twierdzić, że skoro negatywna wartość zabicia dorosłego człowieka (lub bytu o porównywalnym mu statusie moralnym) jest wystarczająco duża wedle właściwie każdej minimalnie sensownej doktryny moralnej, to nie ma potrzeby precyzyjnego określania tej wartości. Co więcej, w takim wypadku znika też pierwszy z zaznaczonych problemów: nie ma także potrzeby dokładnego ustalenia rozkładu prawdopodobieństw różnych teorii czy doktryn normatywnych na temat statusu normatywnego zarodków. Negatywna wartość zabicia człowieka (lub bytu o porównywalnym mu statusie moralnym) jest bowiem na tyle duża na gruncie każdej teorii czy doktryny, że przeważa w praktycznie każdym rachunku opartym na modelu teorii decyzji.

Zobaczmy to na przykładzie, który można uznać za egzemplifikację argumentacji stosowanej przez Kongregację. Załóżmy, że nie mamy pewności, czy właściwą doktryną jest ta, która głosi, że zarodki są od momentu poczęcia osobami, czy ta głosząca, że nie są; nie jesteśmy też w stanie ustalić dokładnego rozkładu prawdopodobieństwa pomiędzy tymi dwiema doktrynami (czyli działamy w sytuacji niepewności, a nie ryzyka). Załóżmy, że wedle obu tych teorii negatywna wartość intencjonalnego zabicia niewinnego człowieka ma bardzo dużą wartość (np. 1 000 000 jednostek, choć także tu dokładne szacunki nie są konieczne). Znaczy to, że wedle zwolenników natychmiastowej animacji czy też zwolenników tezy głoszącej, iż embriony od początku mają pełen status moralny, taką samą wartość należałoby przypisywać zniszczeniu zarodka ludzkiego. Załóżmy, że wedle stanowiska przeciwnego, wartość zniszczenia embrionu wynosi 0 (jest on traktowany jako np. zwyczajny materiał biologiczny, czyli przypomina np. usuwane podczas szorowania w kąpielni somatyczne komórki skóry). W takim wypadku, nie mając pewności, która z tych doktryn jest właściwa, nawet jeśli uważamy stanowisko konserwatywne za bardzo mało wiarygodne, to – wedle tego typu rozumowania – powinniśmy postępować wedle jego zaleceń. Powinniśmy, ponieważ w ten sposób maksymalizujemy oczekiwaną wartość moralną naszych czynów.

W ostatnim rozdziale pokażę, dlaczego powyższy przykład nie jest w pełni właściwy, a także naszkicuję pewien problem – moim zdaniem najpoważniejszy – wiążący się z tego typu argumentacją. Dotyczy on dokonywania międzyteore-

tycznych porównań pomiędzy niewspółmiernymi wartościami. Bynajmniej nie jest to jedyna trudność z argumentacją typu ANN. Inne, które tu tylko wymienię, są następujące: 1) czy faktycznie działanie moralne to zawsze działanie, które maksymalizuje oczekiwaną wartość moralną naszych czynów, a tym samym wymogi moralne można utożsamiać z wymogami racjonalności<sup>28</sup>; 2) czy rozumienie wartości moralnej (pozytywnej i negatywnej) analogicznie do wartości dających się wyrazić w pieniądzu jest zasadne<sup>29</sup>; 3) jakich zaleceń udzielają doktryny absolutystyczne w rozmaitego rodzaju sytuacjach niepewności<sup>30</sup>; 4) w jaki sposób da się wyrazić niepewność normatywną w przypadku doktryn antyrealistycznych (w metaetycznym sensie), czyli takich, które nie zakładają prawdziwości lub fałszywości osądów moralnych<sup>31</sup>; 5) w jaki sposób niepewności normatywne winny być odzwierciedlone przez prawo<sup>32</sup>. Lista ta nie jest oczywiście wyczerpująca.

## 6. Międzyteoretyczne porównywanie wartości moralnych

Do ilustracji problemu z dokonywaniem międzyteoretycznych porównań pomiędzy wartościami wykorzystam rozumowanie przedstawione w 2006 r. przez Jacoba Rossa w „Ethics”. Wykorzystał on podobny do ANN typ argumentacji, by dokonać krytyki różnego rodzaju teorii deflacyjnych, czyli teorii głoszących, że pod względem moralnym nigdy nie ma znaczenia, jakie działanie się wybierze.

Przypuśćmy – pisze Ross – że mój stopień przekonania (*credence*) na temat jakiejś teorii „ujednolicającej”  $T_U$  [*uniform theory* – jeden z rodzajów teorii deflacyjnych, który zakłada, że każda opcja w danej sytuacji wyboru jest równie dobra – TŻ] wynosi 0,99, zaś na temat jakiejś teorii niedeflacyjnej  $T_N$  – 0,01. Następnie przypuśćmy, że próbuję zdecydować, czy mam skierować tramwaj na prawo, co doprowadzi do śmierci dziesięciu osób, czy na lewo, co doprowadzi do śmierci pięciu ludzi. Teoria  $T_N$  implikuje – założmy – że powinienem skierować tramwaj na lewo, zaś teoria  $T_U$ , jako deflacyjna, implikuje, że obie opcje są równie dobre. [...] Zakładając pierwszą możliwość (tj. że  $T_N$  jest prawdziwa) byłoby lepiej posłać tramwaj na lewo, zakładając drugą (tj. że  $T_U$  jest prawdziwa), obie opcje są równie dobre. Tak więc opcja polegająca na posłaniu tramwaju na lewo dominuje nad opcją po-

---

<sup>28</sup> Hansson [2010]; Colyvan, Cox, Steele [2010].

<sup>29</sup> Lockhart [2000]; Ross [2006].

<sup>30</sup> Jackson, Smith [2006].

<sup>31</sup> Smith [2002].

<sup>32</sup> May [2005].

słania tramwaju na prawo, ponieważ ma wyższą wartość oczekiwaną. Dlatego powinienem posłać tramwaj na lewo<sup>33</sup>.

W tym fragmencie Ross – odwołując się argumentacji typu ANN – faktycznie ma rację. Jednak argumentacja Rossa zapewnia nam dość łatwe zwycięstwo nad niegroźnym przeciwnikiem, czyli teoriami deflacyjnymi (do tej grupy należą m.in. teorie relatywistyczne czy nihilistyczne). W tym wypadku nie potrzebujemy żadnej wspólnej „waluty”, ponieważ teorie deflacyjne z definicji przypisują każdej możliwej opcji wartość zerową, czyli uznają, że każde działanie jest neutralne z moralnego punktu widzenia (lub po prostu uznają, że nie istnieje coś takiego jak autentycznie moralny punkt widzenia – jak głosiłby nihilizm). W takiej sytuacji teorie niedeflacyjne zawsze będą dominować, ponieważ wprowadzają pozytywne lub negatywne wartości, czyli przypisują niektórym działaniom pozytywną lub negatywną wartość moralną. Co więcej, będą dominować bez względu na to, jak bardzo są wiarygodne (lub niewiarygodne), o ile tylko prawdopodobieństwo tego, że mogą być trafne, jest większe od zera.

Na pierwszy rzut oka może się wydawać, że analogiczne rozumowanie ma zastosowanie w interesującym nas przypadku dopuszczalności badań naukowych nad ludzkimi zarodkami. Zwolennicy prowadzenia tego typu badań zdają się twierdzić – przy pewnej interpretacji ich tez – że niszczenie embrionów jest moralnie neutralne, co znaczyłoby, że po jednej stronie faktycznie mielibyśmy teorię deflacyjną (przynajmniej w lokalnym kontekście). A w takim wypadku powinniśmy z ostrożności postępować wedle zaleceń doktryny, która przypisuje embrionom dużą wartość – o ile tylko naszym celem byłaby maksymalizacja szans na to, że postąpimy moralnie. Takie przedstawienie stanowiska zwolenników prowadzenia badań naukowych na ludzkich embrionach nie jest jednak trafne: zazwyczaj uważają oni, że jest prawdopodobne, iż badania np. nad hESC mogą zakończyć się olbrzymim sukcesem, który uratuje wielu ludzi – bądź to żyjących już dziś, bądź tych, którzy się dopiero urodzą – lub poprawi jakość ich życia. W przypadku hESC główne dwie korzyści mają polegać na możliwości transplantacji organów wyhodowanych z komórek macierzystych oraz na możliwości lepszego poznania mechanizmów wielu chorób, czego nie da się zbadać w żaden inny sposób. A w takim razie zaniechanie tych badań nie byłoby po prostu moralnie neutralne, ale byłoby bardzo poważnym występkiem moralnym<sup>34</sup>. Tym samym

---

<sup>33</sup> Ross [2006] s. 747-8.

<sup>34</sup> Tak np. Devolder, Savulescu [2006].

w przypadku sporu o moralną dopuszczalność prowadzenia badań nad ludzkimi zarodkami mielibyśmy do czynienia z dwiema teoriami niedeflacyjnymi.

Co więcej, ANN można „odwrócić”. Nie możemy z całą pewnością wykluczyć, że stanowisko normatywne, które głosiłoby poniższe tezy, jest nietrafne: po pierwsze, że wczesne embriony ludzkie są zwyczajnym materiałem biologicznym i nie mają żadnego istotnego statusu moralnego; po drugie, że dzięki rozwojowi badań nad embrionalnymi komórkami macierzystymi istnieje poważna szansa na uratowanie w przyszłości życia tysięcy czy milionów ludzi, którzy inaczej by przedwcześnie umarli lub cierpieli. A jeśli tak, to zaniechanie tych badań naukowych, wiążących się z poświęceniem czegoś, co wedle tego typu teorii nie ma dużej wartości moralnej, byłoby bardzo poważnym występkiem. A to znaczy, że – stosując ANN – powinniśmy postępować tak, jak gdyby tego rodzaju stanowisko było trafną teorią, nawet jeśli sami nie jesteśmy o tym przekonani.

Zastosowanie ANN w przypadku rozważań nad dopuszczalnością prowadzenia badań naukowych nad ludzkimi zarodkami byłoby więc zasadne wyłącznie wtedy, gdyby udało się wykazać, po pierwsze, że ta argumentacja działa także w przypadku dokonywania wyboru w sytuacjach niepewności normatywnej, w której mamy do czynienia z dwiema niedeflacyjnymi teoriami czy doktrynami normatywnymi; a po drugie, że oczekiwana wartość moralna byłaby faktycznie wyższa w przypadku wyboru opcji polegającej na zaprzestaniu badań naukowych nad ludzkimi zarodkami, niż w przypadku wyboru opcji wiążącej się z kontynuowaniem tego rodzaju badań. Wykażę, że zwolennicy ANN nawet nie dochodzą do tego drugiego punktu, ich argumentacja załamuje się już w pierwszym.

Główny problem, z którym muszą się zmierzyć zwolennicy ANN wiąże się z możliwością dokonywania międzyteoretycznych porównań wartości. We współczesnej literaturze bardzo niewiele jest tego typu rozważań, ostatnio próby poradzenia sobie z tym problemem podjęli Lockhart i Sepielli. Zaczniemy od propozycji Lockharta, która została przywołana także w dyskusjach toczonych przed kilku laty w Polsce na forum „Diametros”<sup>35</sup>. Przypuśćmy, że w określonej sytuacji wyboru nasze osądy normatywne są podzielone pomiędzy zalecenia dwóch różnych teorii normatywnych (TN) na temat moralnej wartości działań *A*, *B*.

TN<sub>1</sub>: *A* jest moralnie lepsze niż *B*.

TN<sub>2</sub>: *B* jest moralnie lepsze niż *A*.

Żeby ustalić, które działanie ma wyższą oczekiwaną wartość moralną, należałoby oszacować rozkład prawdopodobieństwa pomiędzy tymi dwiema teo-

---

<sup>35</sup> Chyrowicz [2004]; Woleński [2004].

riami, czyli np. stwierdzić, że jest następujący:  $TN_1$  (0,2);  $TN_2$  (0,8). Co więcej, trzeba by też znać wartości  $A$ ,  $B$  w ramach każdej z teorii normatywnych lub wiedzieć chociażby, jak bardzo  $A$  jest lepsze od  $B$ , jeśli to  $TN_1$  jest właściwą doktryną, oraz jak bardzo  $B$  jest lepsze od  $A$ , jeśli właściwą doktryną jest  $TN_2$ . Jak można ustalić tego typu wartości? W przytoczonym w poprzednim rozdziale prostym przykładzie obrazującym działanie teorii decyzji w przypadku ryzyka natury faktualnej odwołaliśmy się do pieniądza, co umożliwiło porównywanie rezultatów przy pomocy wspólnej waluty, której wartość – jak założyliśmy – w obu scenariuszach jest taka sama. Czy zwolennicy ANN mogą powołać się na istnienie analogicznej „waluty” w przypadku różnych teorii normatywnych? Lockhart uznaje, że mimo braku tego typu waluty da się porównywać wartości danych działań wedle różnych doktryn normatywnych. Broni on „Zasady równości pomiędzy teoriami moralnymi” (PEMT – od *Principle of Equity among Moral Theories*):

Maksymalne stopnie moralnej słuszności wszystkich możliwych działań w danej sytuacji wedle konkurujących teorii moralnych powinny zostać uznane za równe. Minimalne stopnie moralnej słuszności wszystkich możliwych działań w danej sytuacji wedle konkurujących teorii moralnych powinny zostać uznane za równe, chyba że wszystkie możliwe działania są równie słuszne wedle jednej z teorii (w takim wypadku wszystkie działania powinny zostać uznane za maksymalnie słuszne wedle tej teorii)<sup>36</sup>.

Zastosujmy tę zasadę do interesującego nas tu problemu. Załóżmy, że nasze przekonania są podzielone pomiędzy dwie doktryny, z których jedna głosi, że embriony mają status równy dorosłym, druga – że status embrionów jest znacznie niższy i wolno je niekiedy poświęcać, by prowadzić obiecujące badania naukowe. Innymi słowy, jeśli chcemy zastosować ANN powinniśmy uznać, że da się dokonywać porównań pomiędzy tymi dwiema doktrynami czy teoriami normatywnymi. Przyjmując PEMT, należałoby uznać, że najlepsze moralnie działanie przy założeniu trafności pierwszej z doktryn na temat statusu embrionów równe byłoby najlepszemu moralnie działaniu przy założeniu trafności drugiej z tych doktryn. Byłoby równe, czyli miałyby tę samą wartość wedle kogoś, kto miałby podjąć decyzję w sytuacji niepewności normatywnej. To samo dotyczyłoby najgorszego moralnie działania w danej sytuacji.

To założenie jest jednak bardzo problematyczne. To, jak bardzo dane działanie w określonej sytuacji jest moralnie słuszne lub niesłuszne zależy przecież od

---

<sup>36</sup> Lockhart [2000] s. 84.

przyjętej doktryny: wedle jednej niektóre działania dostępne w danej sytuacji są skrajnie niemoralne bez względu na okoliczności (np. intencjonalne zniszczenie embrionu wedle doktryny zakładającej uduchowanie w momencie poczęcia), wedle innej nie są one bardzo problematyczne moralnie (np. wedle jakiejś wersji współczesnego utilitaryzmu bezcelowe niszczenie embrionów byłoby tylko w niewielkim stopniu naganne moralnie, ale jeśli tylko istniałyby jakiekolwiek racje związane z obiecującymi badaniami naukowymi czy nawet interesami indywidualnymi, to przeważyłyby one nad prawem do życia embrionów). Problem więc w tym, że według obecnej doktryny katolickiej niszczenie wczesnego embrionu jest działaniem skrajnie niegodziwym (równym zabójstwu, czyli właściwie jedną z najgorszych moralnie rzeczy, jakie można w ogóle zrobić), zaś wedle np. jakiejś doktryny utilitarystycznej jest albo tylko nieznacznie naganne albo wręcz neutralne (przy założeniu, że jest to tylko „odrzucony materiał biologiczny”). Nie wiadomo więc, dlaczego mielibyśmy uznawać – jak chce Lockhart – że w danej sytuacji wartość zarówno najlepszych, jak i najgorszych moralnie działań wedle różnych teorii czy doktryn, ocenianych z punktu widzenia kogoś w sytuacji niepewności normatywnej, zawsze musi być równa<sup>37</sup>.

Sepielli, zgadzając się z ogólnym założeniem Lockharta, że w sytuacjach niepewności normatywnej należy maksymalizować oczekiwaną wartość moralną działań, zaproponował inne rozwiązanie. Zamiast międzyteoretycznych porównań wartości skupił się na rozwiązaniu problemu „praktycznych porównań” (*practical comparativeness*) konkretnych osądów normatywnych w sytuacjach niepewności na temat tych osądów. Z taką sytuacją mamy do czynienia np. wtedy, gdy przekonania podmiotu są podzielone pomiędzy dwa niezgodne ze sobą osądy normatywne (np. ON<sub>1</sub>: „A jest moralnie lepsze niż B” i ON<sub>2</sub>: „B jest moralnie lepsze niż A”). By wiedzieć, które działanie jest wymagane moralnie w sytuacji niepewności na temat moralnej oceny dostępnych nam w danej sytuacji działań, musimy mieć oczywiście możliwość porównania, o ile A jest moralnie lepsze od B, gdyby to ON<sub>1</sub> było trafnym osądem i odwrotnie. A żeby dało się to zrobić, musi istnieć wspólna – jak twierdzi Sepielli – skala odniesienia (*background ranking*). W takim rozumieniu niepewność normatywna mogłaby być wyłącznie „lokalna”, dotyczyłaby jedynie wybranych elementów na skali wartości, np. tego, gdzie umiejscowić niszczenie embrionów w celu prowadzenia badań naukowych, przy założeniu, że stojące za tymi osądami teorie czy doktryny zgadzają się co do wartościowania wielu innych działań, które mogłyby stanowić punkty odniesienia.

---

<sup>37</sup> Szczegółową krytykę rozwiązania Lockharta można znaleźć w: Sepielli [2012].



Prześledźmy to rozwiązanie na interesującym nas tu przykładzie (jest to przykład stworzony przeze mnie, Sepielli nie odnosi się do omawianego w tym artykule problemu): nie mamy pewności, czy z moralnych względów należy zaprzestać eksperymentów na ludzkich embrionach (jak głosiłaby doktryna katolicka) czy – odwrotnie – właśnie z moralnych względów należy je zintensyfikować (jak głosiłaby jakaś współczesna teoria utylitarystyczna). Nie mając tej pewności, wciąż moglibyśmy być jednak pewni – zakładałby ten sposób rozumowania – w jaki sposób wartościować dwie poniższe sytuacje: A) celowe zabicie niewinnego dorosłego człowieka; B) naturalna śmierć embrionu krótko po zapłodnieniu (czyli coś, z czym bez większych oporów godzą się wszyscy, a nawet najbardziej zagorzali zwolennicy doktryny katolickiej nie proponują, by temu przeciwdziałać). W tym wypadku spór pomiędzy dwoma niezgodnymi osądami normatywnymi dotyczyłby tego, jak wartościować moralnie niszczenie embrionów do celów naukowych: czy działanie to ma być porównywalne z zabijaniem dorosłych ludzi (jak głosiłby współczesny katolicyzm), czy z naturalną śmiercią embrionów krótko po zapłodnieniu (jak mogłaby głosić jakaś wersja współczesnego utylitaryzmu). Co do ogólnej skali wartości nie mogłoby być jednak – wedle tej propozycji – żadnych rozbieżności, jeśli faktycznie ANN miałyby nam dostarczać kryterium słusznego moralnie działania w sytuacjach niepewności normatywnej.

Także w tym wypadku byłoby to jednak pyrrusowe zwycięstwo: metoda ta pozwala dokonywać porównań niezgodnych osądów normatywnych w bardzo ograniczonym zakresie. A mianowicie pozwala porównywać tylko tego typu osądy, za którymi stoją doktryny czy teorie mające identyczne skale wartości, i które różnią się wyłącznie w jakimś jednym dokładnie określonym aspekcie. W przypadku omawianego w tym artykule problemu porównywane ze sobą doktryny czy teorie musiałyby być zgodne np. co do tego, jaką wartość moralną (czyli ile jednostek) należy przypisać działaniu polegającemu na zabiciu niewinnego człowieka, a jaką wartość – naturalnej śmierci wczesnych embrionów. To rozwiązanie nie miałoby więc zastosowania do sytuacji niepewności normatywnej, w której dwa (lub więcej) niezgodne osądy wynikają z dwóch radykalnie odmiennych doktryn normatywnych, np. współczesnej doktryny katolickiej i jakiejś współczesnej wersji teorii utylitarystycznej. Pomiedzy nimi bardzo trudno byłoby bowiem ustalić jakiegokolwiek wspólne punkty odniesienia na jednej skali wartości, nawet co do tak pozornie niekontrowersyjnej sprawy jak intencjonalne zabójstwo niewinnego. Katolicka doktryna moralna twierdziłaby, że jest to działanie absolutnie niedopuszczalne, a więc przypisywałaby temu zapewne nieskończoną wartość negatywną; z kolei jakaś wersja współczesnego utylitaryzmu uznawałaby to działanie oczywiście za skrajnie niemoralne, ale nie za absolutnie niedopuszczalne, np. ist-

niałyby sytuacje, w których należałoby ze względów moralnych zabić jedną osobą, by uratować wiele innych (patrz: rozliczne przykłady z tramwajem i rozwidlającymi się torami).

## **7. Wnioski**

Niepewność co do tego, która z teorii normatywnych jest trafna, niemożność przypisania dokładnie określonych prawdopodobieństw częściowo akceptowanym przez nas teoriom czy doktrynom moralnym, a wreszcie naszkicowany powyżej problem z dokonywaniem międzyteoretycznych porównań wartości mają interesujące implikacje metaetyczne. Mogą mianowicie dawać podstawy do konstruowania pragmatycznego argumentu za odpowiednikiem tego, co w teologii moralnej XVII wieku określano jako probabilizm, a co dziś można by nazwać pluralizmem etycznym: wolno by nam było postępować wedle zaleceń jakiejś doktryny moralnej nawet wtedy, gdyby doktryna konkurencyjna (tj. dająca rozbieżne zalecenia w konkretnych sprawach) była znacznie bardziej „prawdopodobna” czy też rozpowszechniona w danej kulturze. Pluralizm etyczny w tym wypadku polegałby na istnieniu wielu dopuszczalnych moralnie sposobów postępowania, a działanie moralnie słuszne nie polegałoby na ustalaniu w każdej konkretnej sytuacji „jedyną słuszną” ścieżki postępowania, ale na ustaleniu jedynie pewnego zakresu dopuszczalnych opcji<sup>38</sup>.

Model rozumowania przyjęty w teorii decyzji okazał się więc zdradliwym sojusznikiem zwolenników konserwatywnego stanowiska w sprawie badań naukowych nad ludzkimi embrionami. Na pierwszy rzut oka zdawał się dostarczać mocnego argumentu za ich stanowiskiem, ale w rzeczywistości ma zastosowanie do relatywnie wąskiego kręgu przypadków: 1) gdy jedna z doktryn moralnych jest doktryną deflacyjną (czyli np. globalnie relatywistyczną lub lokalnie deflacyjną, tj. uznającą, że w danej sytuacji wyboru wszystkie możliwe opcje są równowartościowe); 2) gdy istnieje zasadnicza zgoda pomiędzy różnymi doktrynami moralnymi co do ogólnej skali wartości, a różnice dotyczą jedynie pojedynczych, ściśle określonych kwestii. Filozofowie stosujący ANN do obrony wegetarianizmu stoją więc na znacznie lepszej pozycji niż ci, którzy – świadomie lub nie – posługują się tym typem argumentacji, by protestować przeciw badaniom wykorzystującym ludzkie zarodki. Przypadek zwolenników wegetarianizmu znacznie bardziej przypomina bowiem wybór w sytuacji niepewności, w której po jednej stronie są różne doktryny lokalnie deflacyjne (większość tradycyjnych doktryn moralnych

---

<sup>38</sup> Więcej na temat pluralistycznych konsekwencji wynikających z akceptacji probabilizmu, patrz: Hill [2009].

w naszym kręgu kulturowym głosi, że jedzenie mięsa jest po prostu moralnie neutralne, nie ma żadnej specjalnej pozytywnej wartości), a po drugiej jakaś doktryna czy doktryna niedeflacyjna (tj. głosząca, że zabijanie zwierząt na mięso jest moralnie niedopuszczalne). Jeśliby uznać, że naszym celem faktycznie winno być maksymalizowanie oczekiwanej wartości moralnej – jak chcą zwolennicy ANN – to wydaje się, że w takim wypadku należałoby z ostrożności stosować się do teorii zakazującej jedzenia mięsa z przyczyn moralnych, nawet jeśli uważalibyśmy, że doktryny zezwalające na jego jedzenie są znacznie bardziej wiarygodne.

Przypadek badań nad zarodkowymi komórkami macierzystymi zdecydowanie różni się od tego typu sytuacji: nie jest tak, że po jednej stronie stoją teorie deflacyjne, a po drugiej niedeflacyjne. Nie jest tak, że jedne teorie głoszą, że niszczenie embrionów jest po prostu moralnie neutralne, a drugie, że takie działanie jest poważnym występkiem. Jest raczej tak, że z jednej strony mamy stanowiska, które uznają, iż ze względu na to, że badania naukowe z wykorzystaniem embrionów ludzkich np. badania nad komórkami macierzystymi mogą zakończyć się olbrzymim sukcesem, który uratuje wielu ludzi lub poprawi ich jakość życia, to zaniechanie tych badań, wcale nie jest moralnie neutralne, ale byłoby bardzo poważnym występkiem. W takim wypadku niepewność związaną z tym, że popełnimy moralny występki – gdyby okazało się, że embriony faktycznie mają taki status, jak głosi współczesny katolicyzm – trzeba by porównać z innego rodzaju niepewnością: że popełnimy poważny występki zaniechania, gdyby okazało się, że to jednak utylitaryzm jest właściwą doktryną normatywną. A takie porównania pomiędzy niewspółmiernymi ze sobą doktrynami nie są możliwe i tym samym najmocniejszy argument przeciwko prowadzeniu badań naukowych na ludzkich zarodkach upada.

## Bibliografia

- Baertschi, Mauron [2010] – B. Baertschi, A. Mauron, *Moral Status Revisited: The Challenge of Reversed Potency*, "Bioethics" 24(2) 2010, s. 96-103.
- Chyrowicz [2004] – B. Chyrowicz, *Embriologia i metafizyka*, głos w dyskusji pt. *Bioetyka a metafizyka* toczonej na forum „Diametros”, dostępne na stronie: <http://www.diametros.iphils.uj.edu.pl/?l=1&p=deb5&m=17&ii=95>.
- Colyvan, Cox, Steele [2010] – M. Colyvan, D. Cox, K. Steele, *Modelling the Moral Dimension of Decisions*, "Noûs" 44/3, s. 503-29.
- Deckers [2007] – J. Deckers, *Why Eberl is Wrong: Reflections on the Beginning of Personhood*, "Bioethics" 21(5) 2007, s. 270-82.

- Devolder, Savulescu [2006] – K. Devolder, J. Savulescu, *The Moral Imperative to Conduct Embryonic Stem Cells and Cloning Research*, “Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics” (15) 2006, s. 7-21.
- Devolder, Harris [2007] – K. Devolder, J. Harris, *The Ambiguity of the Embryo: Ethical Inconsistency in the Human Embryonic Stem Cell Debate*, “Metaphilosophy” 38(2-3) 2007, s. 154-169.
- Doerflinger [1999] – R.M. Doerflinger, *The Ethics of Funding Embryonic Stem Cell Research: A Catholic Viewpoint*, “Kennedy Institute of Ethics Journal” 9(2) 1999, s. 137-150.
- Eberl [2000] – J.T. Eberl, *The Beginning of Personhood: A Thomistic Biological Analysis*, “Bioethics” 14(2) 2000, s. 134-57.
- Eberl [2007] – J.T. Eberl, *A Thomistic Perspective on the Beginning of Personhood: Redux*, “Bioethics” 21(5) 2007, s. 283-9.
- Evangelium Vitae [1995] – Encyklika *Evangelium Vitae*, dostępne na stronie: [http://www.vatican.va/edocs/POL0014/\\_INDEX.HTM](http://www.vatican.va/edocs/POL0014/_INDEX.HTM).
- Ford [1995] – N.M. Ford, *Kiedy powstałem? Problem początku jednostki ludzkiej w historii, filozofii i nauce*, tłum. W.J. Popowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995.
- Gómez-Lobo [2007] – A. Gómez-Lobo, *Inviolability at Any Age*, “Kennedy Institute of Ethics Journal” 17(4) 2007, s. 311-320.
- Green [2007] – R.M. Green, *Can We Develop Ethically Universal Embryonic Stem-cell Lines?*, “Nature Reviews. Genetics” (8) 2007, s. 480-5.
- Guerrero [2007] – A.A. Guerrero, *Don't Know, Don't Kill: Moral Ignorance, Culpability, and Caution*, “Philosophical Studies” (136) 2007, s. 59-97.
- Hansson [2010] – S.O. Hansson, *The Harmful Influence of Decision Theory on Ethics*, “Ethical Theory & Moral Practice” (13) 2010, s. 585-93.
- Hill [2009] – J. Hill, *Probabilism Today: Permissibility and Multi-Account Ethics*, “Australasian Journal of Philosophy” 87(2) 2009, s. 235-50.
- George, Tollefsen [2008] – R.P. George, C. Tollefsen, *Embryo. A Defense of Human Life*, Doubleday, New York 2008.
- Jackson, Smith [2006] – F. Jackson, M. Smith, *Absolutists Moral Theories and Uncertainty*, “Journal of Philosophy” 103(6) 2006, s. 267-83.
- Jonsen, Toulmin [1989] – A.R. Jonsen, S. Toulmin, *The Abuse of Casuistry: A History of Moral Reasoning*, University of California Press, Berkeley 1989.
- Katechizm [1994] – *Katechizm Kościoła katolickiego*, Pallottinum, Poznań 1994.

- Kongregacja [1974] – Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja o przerywaniu ciąży*, dostępne na stronie: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19741118\\_declaration-abortion\\_pl.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19741118_declaration-abortion_pl.html).
- Kongregacja [1987] – Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania. Odpowiedzi na niektóre aktualne zagadnienia (Donum Vitae)*, dostępne na stronie: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19870222\\_respect-for-human-life\\_pl.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19870222_respect-for-human-life_pl.html).
- Kongregacja [2008] – Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja 'Dignitatis Personae' dotycząca niektórych problemów bioetycznych*, dostępna na stronie: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20081208\\_dignitas-personae\\_pl.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20081208_dignitas-personae_pl.html).
- Lee [2004] – P. Lee, *The Pro-Life Argument Form Substantial Identity: A Defence*, "Bioethics" 18(3) 2004, s. 249-263.
- Lockhart [2000] – T. Lockhart, *Moral Uncertainty and Its Consequences*, Oxford University Press, Oxford 2000.
- Marquis [1989] – D. Marquis, *Why Abortion is Immoral*, "Journal of Philosophy" 86(4) 1989, s. 183-202; przedruk w polskim tłumaczeniu w: W. Galewicz (red.), *Antologia bioetyki*, t. 2: *Początki życia ludzkiego*, Universitas, Kraków 2010, s. 215-37.
- Marquis [2007] – D. Marquis, *The Moral-Principle Objection to Human Embronic Stem Cell Research*, "Metaphilosophy" (38) 2007, s. 190-206.
- May [2005] – S. May, *Principled Compromise and the Abortion Controversy*, "Philosophy & Public Affairs" (33) 2005, s. 317-48.
- Moller [2011] – D. Moller, *Abortion and Moral Risk*, "Philosophy" (86) 2011, s. 425-43.
- Neri [2011] – D. Neri, *The Race Toward 'Ethically Universally Acceptable' Human Pluripotent (Embryonic-like) Stem Cell: Only a Problem of Sources?*, "Bioethics" 25(5) 2011, s. 260-6.
- Noonan [1970] – J.T. Noonan, *An Almost Absolute Value in History*, [w:] *The Morality of Abortion: Legal and Historical Perspectives*, red. J.T. Noonan, Cambridge, Harvard University Press 1970, s. 51-59, przedruk w polskim tłumaczeniu w: W. Galewicz (red.), *Antologia bioetyki*, t. 2: *Początki życia ludzkiego*, Universitas, Kraków 2010, s. 135-144.
- Ord [2008] – T. Ord, *The Scourge: Moral Implications of Natural Embryo Loss*, "American Journal of Bioethics", 8(7) 2008, s. 12-9.
- Pascal [1997] – B. Pascal, *Mysli*, przeł. T. Żeleński, PAX, Warszawa.

- Ross [2006] – J. Ross, *Rejecting Ethical Deflationism*, "Ethics" 116(4) 2006, s. 742-68.
- Sejm [1993] – Ustawa o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży (Dz.U. z 1993 r. Nr 17, poz. 78 z późniejszymi zmianami).
- Sejm [2006] – Uchwała Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 21 lipca 2006 r. w sprawie finansowania badań nad ludzkimi embrionami i zarodkowymi komórkami macierzystymi, „Monitor Polski” z 2006 r. Nr 51, poz. 550.
- Sepielli [2009] – A. Sepielli, *What to do when you don't know what to do*, [w:] *Oxford Studies in Metaethics*, R. Shafer-Landau (red.), t. 4, Oxford University Press, Oxford 2009, s. 5-28.
- Sepielli [2012] – A. Sepielli, *Moral Uncertainty and the Principle of Equity among Moral Theories*, "Philosophy & Phenomenological Research" DOI: 10.1111/j.1933-1592.2011.00554.x
- Shannon, Wolter [1990] – T.A. Shannon, A.B. Wolter, *Reflections on the Moral Status of the Pre-Embryo*, "Theological Studies" (51) 1990, s. 603-26.
- Singer [1980] – P. Singer, *Animals and the Value of Life*, [w:] *Matters of Life and Death*, red. T. Regan, Random House, New York 1980.
- Smith [2002] – M. Smith, *Evaluation, Uncertainty and Motivation*, "Ethical Theory & Moral Practice" (5) 2002, s. 305-20.
- Tauer [1984] – C.A. Tauer, *The Tradition of Probabilism and the Moral Status of the Early Embryo*, "Theological Studies" (45) 1984, s. 3-33.
- Trybunał Konstytucyjny [1997] – Orzeczenie z dnia 28 maja 1997 r., Sygn. akt K. 26/96.
- Walters [2008] – L. Walters, *An Intercultural Perspective on Embryonic Stem Cells Research*, [w:] *Stem Cells, Human Embryos and Ethics. Interdisciplinary Perspectives*, red. L. Østnor, Springer, 2008, s. 91-109.
- Wendler [1999] – D. Wendler, *Understanding the 'Conservative' View on Abortion*, "Bioethics" 13(1) 1999, s. 32-56.
- Woleński [2004] – J. Woleński, *Rozumowanie Lockharta nie jest przekonujące*, głos w dyskusji pt. *Bioetyka a metafizyka* toczonej na forum „Diametros”, dostępne na stronie: <http://www.diametros.iphils.uj.edu.pl/?l=1&p=deb5&m=17&ii=105>.