

Marian Machinek

Spór antropologiczny w tle dyskusji na temat osiągnięć inżynierii genetycznej

Studia Elbląskie 7, 227-237

2006

Artykuł został zdigitalizowany i 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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

SPÓR ANTROPOLOGICZNY W TLE DISKUSJI NA TEMAT OSIĄGNIĘĆ INŻYNIERII GENETYCZNEJ

Wbrew pozorom dyskusja wokół zdobyczy współczesnej inżynierii genetycznej nie jest jedynie sporem o techniczne szczegóły takiej czy innej metody, chociaż tego typu dywagacje mogą odgrywać istotną rolę tam, gdzie stawiane są pytania o etyczną ocenę konkretnego zabiegu. Chodzi o kontrowersję o wiele szerszą. Spór dotyczy nie tyle szczegółów technicznych, ile samego rozumienia człowieczeństwa, koncepcji człowieka, jest więc sporem antropologicznym. Odpowiedź na pytanie: kim jest człowiek? warunkuje odpowiedzi na pytania o etyczną dopuszczalność ingerencji w integralność osoby ludzkiej i o istnienie miary postępu naukowego w ogóle. Poniższe dywagacje próbują iść tropem tego sporu, ukazując najpierw szeroki kontekst rozumienia ludzkiej godności, by móc następnie przyrzyć się pewnym wymiarom etycznym inżynierii genetycznej, bez zamiaru wchodzenia w szczegółowe ich analizy. Jako teolog, autor niniejszego przedłożenia spogląda na omawianą problematykę przez pryzmat antropologii chrześcijańskiej.

I. KLASYCZNA WIZJA GODNOŚCI LUDZKIEJ

Kluczowym pojęciem w każdym sporze antropologicznym wydaje się pojęcie godności ludzkiej. Za powszechne w naszych czasach uznać można przekonanie, że człowiek jest istotą wyjątkową, a jego życie — będąc wartością niezwykle cenną — zasługuje na ochronę i szacunek. Przekonanie to dopiero stopniowo torowało sobie drogę do społecznej świadomości, chociaż z drugiej strony trudno zaprzeczyć, iż refleksja na ten temat sięga pradziejów ludzkości. Klasyczne współczesne rozumienie ludzkiej godności ma niewątpliwie korzenie z jednej strony judeo-chrześcijańskie, z drugiej zaś zostało zainspirowane przez filozoficzną refleksję grecko-rzymską. Obie te przestrzenie refleksji od pewnego czasu wzajemnie na siebie oddziaływały, by wreszcie stać się jedną wspólną refleksją, podjętą z nowym dynamizmem przez myślicieli renesansowych i oświeceniowych.

1. Refleksja filozofii pozachrześcijańskiego antyku

W figurze *logosa* — racjonalnej zasady przenikającej cały wszechświat starożytna refleksja filozoficzna upatrywała podstawę racjonalności istoty ludzkiej. Człowiek wyróżnia się spośród innych istot żywych właśnie tym, że nosi w sobie *logosa*. To przekonanie nie od razu zaowocowało proklamacją niezbywalnych praw i nienaruszalnej godności każdej istoty ludzkiej. Starożytność — zarówno przedchrześcijańska, jak i chrześcijańska — nie dostrzegła jeszcze w całej ostrości konfliktu między uznaniem wyjątkowości ludzkiej natury, a np. sankcjonowaniem niewolnictwa. Mimo to, właśnie w kontekście starożytnej refleksji pojawia się pojęcie godności (*dignitas*), które obok znaczenia odzwierciedlającego społeczny status i pełniony urząd danej osoby, oznaczało także wrodzoną wartość każdej istoty ludzkiej. Cyceon, który jako pierwszy mówi o zakotwiczonej w naturze ludzkiej godności, twierdzi, iż domaga się ona odpowiedniego moralnego postępowania. Racjonalna natura człowieka domaga się od niego, by nie kierował się jedynie pragnieniem bezgranicznego używania cielesnych rozkoszy¹.

Starożytna refleksja nad godnością istoty ludzkiej została podjęta w ramach refleksji wczesnochrześcijańskich apologetów i ojców Kościoła. Korzystali oni jednocześnie z własnej tradycji biblijnej, która zostanie omówiona poniżej. Choć refleksja ta, po pojawieniu się chrześcijaństwa, nigdy nie toczyła się całkowicie poza kontekstem religijnym, jednak warto zwrócić uwagę na próby uzasadnień ludzkiej godności za pomocą argumentów pozareligijnych. Impulsem do takiej refleksji była konfrontacja Starego Świata z mieszkańcami obu Ameryk. Odkrycie Ameryki, ale także wynalezienie druku oraz wstrząs reformacyjny, następując po sobie w stosunkowo krótkich odstępach czasu, uwydatniły potrzebę nowej, bardziej uniwersalnej syntezy antropologicznej. Refleksja myślicieli renesansowych nad ludzką naturą i godnością położyła podwaliny pod późniejsze reguły prawa międzynarodowego i deklaracje niepodległości i praw obywatelskich. Współczesne uzasadnienia godności i praw człowieka powołują się bardzo często na Immanuela Kanta (1724–1804), który — w akcentowanym mocno dystansie do argumentacji pochodzącej z Objawienia — próbował na nowo uzasadnić ludzką godność i zakotwiczone w niej prawa. Wyjątkowa godność istoty ludzkiej płynie, zdaniem Kanta, z jej zdolności do działania moralnego. Człowiek jako jedyna istota jest wyposażony w moralną autonomię, tzn. sam może poddać swoje postępowanie prawu moralnemu. Zdolność ta nie decyduje o jego godności, ale jest jednocześnie źródłem odpowiedzialności. Kwintesencją kantowskiej refleksji dotyczącej ludzkiej godności jest tzw. imperatyw kategoryczny. Obliguje on do takiego postępowania, które człowieczeństwo, zarówno w swojej własnej osobie, jak też w osobie każdego innego traktuje zawsze zarazem jak cel, nigdy jedynie jako środek do celu². Kant rozumie pojęcie godności ludzkiej w zasadniczym odróżnieniu od pojęcia „ceny”,

¹ „Ex quo intellegitur corporis voluptatem non satis esse dignam hominis praestantia eamque contemni et reici oportere, sin sit quispiam, qui aliquid tribuat voluptati, diligenter ei tenendum esse eius fruendae modum” (De Officiis I. 106.)

² Por. I. Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* [s. 428] (red. Th. Valentiner), Stuttgart 1991, s. 79.

a więc pewnej wartości wymiennej. Wszystkie przedmioty, ale także pozaludzkie istoty żywe mają swoją cenę, można je zatem kupić. Człowiek jest bez-cenny, gdyż jego godności nie można wyrazić żadną inną ekwiwalentną wartością. Stąd też nie wolno traktować człowieka jedynie jako pewne „dobro”, które w razie konfliktu wartości mogłoby i musiałyby konkurować z innymi dobrami. Takie odniesienie byłoby jednoznaczna z uprzedmiotowieniem osoby.

2. Refleksja judeochrześcijańska

Korzenie judeochrześcijańskiego nurtu refleksji antropologicznej sięgają głęboko w prastare intuicje ludzkości. Stary Testament zachował szereg treści, które odegrały kluczową rolę w kształtowaniu typowego dla współczesnej koncepcji praw człowieka postawy szacunku wobec każdej istoty ludzkiej. Już opisy stworzenia świata, zawierające zarówno archaiczne motywy mitologiczne (tzw. opis jahwistyczny — Rdz 2), jak też będące wynikiem dojrzałej jak na tamte czasy refleksji antropologiczno-etycznej (tzw. opis kapłański — Rdz 1) ukazują człowieka jako najdoskonalsze ze stworzeń. Do stworzenia człowieka Bóg podchodzi — rzecz by można — ze szczególną starannością, nadaje mu także szczególny status, przekazując mu jako mandatariuszowi Boga świat stworzony we władanie.

Niebagatelną rolę odegrały także ciągle na nowo oczyszczane i weryfikowane przez praktykę życia społeczne wymagania społeczne Tory. Są one czasami niedoceniane, czy wręcz deprecjonowane, szczególnie wtedy, gdy jednym tchem próbuje się określać Stary Testament jako naznaczony przemocą i obfitujący w nieaktualne już, ściśle kultyczne przepisy. Tymczasem obecna w Starym Testamencie wrażliwość na godność pojedynczego członka ludu Bożego musi być uznana za wyjątkowa w całym orientalnym świecie. Wystarczy wskazać w tym miejscu jedynie na dwie szczegółowe zasady. Jedną z nich jest prawodawstwo dotyczące tzw. lat jubileuszowych, które zmierzało do przywrócenia na nowo pierwotnej równości wszystkich członków ludu wybranego. Jeżeli jakiś Izraelita z racji swoich długów popadł w niewolę swojego współziomka i był zmuszony pracować u niego w charakterze niewolnika, jego właściciel musiał go w roku jubileuszowym nie tylko uwolnić, ale także wyposażyć w dobra materialne i to w takiej mierze, by dotychczasowy niewolnik mógł rozpocząć nową egzystencję jako człowiek wolny (por. Pwt 15,1–18). Inną zasada jest szczególnie nacisk na ochronę najbiedniejszych grup społecznych. Starotestamentalna triada: wdowa, sierota i obcy odzwierciedla położenie tych członków ludu Bożego, którzy — z racji, iż nie należą do nikogo i nie mają za sobą siły klanu — są skazani na zagładę. Ze szczególnym naciskiem Stary Testament piętnuje wykroczenia przeciwko tym najsłabszym zapowiadając winowajcom osobistą ingerencję Jahwe na rzecz uciśnionych i niechybną surową karę (por. np. Pwt 24,17).

Ta szczególna wrażliwość na ludzką krzywdę charakteryzuje również życie i nauczanie Jezusa Chrystusa. Jednak teologia podkreśla nie tyle apelatywny sens nauczania Jezusa, ile głęboko teologiczny wymiar jego życia. Wcielenie Syna Bożego, dzieło odkupienia człowieka, dzięki któremu może on dostąpić swojego ostatecznego przeznaczenia — wiecznej wspólnoty z Bogiem, stanowią kluczowe

punkty uwypuklające nieporównywalną godność każdej istoty ludzkiej. Teologia podkreśla, iż w odniesieniu do każdego człowieka należy pamiętać, iż jest on istotą stworzoną przez Boga, odkupioną przez Chrystusa i przeznaczoną do szczęśliwej wieczności z Bogiem. Takie podejście eliminuje wszelkie próby instrumentalizacji człowieka dla osiągnięcia doraźnych lub dalekosiężnych celów. Chociaż teologia powołuje się na treści płynące z Objawienia, jednak w podkreślaniu fundamentalnego szacunku dla człowieka współbrzmi ze sformułowanymi w oparciu o inne religijne i pozareligijne uzasadnienia postulatami szacunku i ochrony osoby ludzkiej. Sformułowana przez Karola Wojtyłę tzw. norma personalistyczna (nawiązująca do imperatywu kategorycznego Kanta) wskazuje na powinność traktowania każdego człowieka jako celu samego w sobie, nigdy zaś jedynie jako środka do celu. Jedynym adekwatnym odniesieniem do osoby ludzkiej jest postawa afirmacji i miłości³.

Zarówno w ramach refleksji chrześcijańskiej, jak i w klasycznej laickiej koncepcji godności ludzkiej jest ona traktowana jako wrodzona człowiekowi jako takiemu, niezależnie od stanu jego rozwoju, posiadanych zdolności i wieku. Można zatem zgodzić się z opinią J. Ratzingera, który stwierdza, że „w rzeczywistości etyczna wizja wiary chrześcijańskiej nie jest czymś partykularnie chrześcijańskim, lecz syntezą wielkich etycznych intuicji ludzkości, wyływającą z nowego, zespalającego je wszystkie centrum”⁴.

II. NOWY PARADYGMAT

Wiele współczesnych nurtów filozoficznych odrzuca, a przynajmniej mocno relatywizuje klasyczne rozumienie ludzkiej godności jako wartości zastanej, poprzedzającej wszelką refleksję antropologiczną. Klasyczna wizja godności ludzkiej bywa określana jako naznaczona niedopuszczalną ontologizacją refleksji filozoficznej. W świetle nowego paradygmatu konfrontacja z istotą ludzką nie jest już tożsama z kategoryczną powinnością jej afirmacji. W niektórych wypadkach pytania o wartość istoty ludzkiej, a więc o jej godność, musi zostać dopiero rozstrzygnięte. Rozstrzygnięcia tego typu mają być dokonywane w oparciu o listę cech, które aktualnie muszą charakteryzować człowieka, żeby mógł zostać określony jako osoba. Wyjątkowość istoty ludzkiej związana jest z jej zdolnościami kognitywnymi, a więc zdolnością do abstrakcyjnego myślenia, samoświadomością, autonomią moralną itd. O ile jednak w klasycznym podejściu te gatunkowe cechy wystarczały, by pojedynczą istotę ludzką — niezależnie od jej aktualnego stanu — włączyć w zakres ochrony należnej każdej osobie, o tyle w ramach nowego paradygmatu, dopiero aktualne posiadanie typowo ludzkich zdolności kognitywnych decyduje o osobowym statusie danej istoty ludzkiej. Nie każdy zatem przedstawiciel ludzkiego gatunku jest osobą. Są nimi jedynie ci, którzy — jak podkreśla D. Parfit — dysponują świadomością diachroniczną, świadomościową

³ Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 2001, s. 42–43.

⁴ J. Ratzinger, *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata*, Kraków 2005, s. 31.

kontynuacją wspomnień⁵. Zatem w myśl nowego paradygmatu godność człowieka nie stanowi już punktu odniesienia, nie jest „zadana” człowiekowi, ale jest każdorazowo kreowana, tzn. przypisywana konkretnym ludziom na podstawie posiadanych przez nich właściwości i cech. Mamy tu do czynienia z pozytywizmem zarówno w dziedzinie prawa jak i moralności, który rozumie zasady i reguły jako wyłączny efekt normotwórczej, całkowicie autonomicznej działalności człowieka.

Konsekwencje takiej koncepcji pokazują się szczególnie wyraźnie w obszarze problematyki związanej z biomedycyną i bioinżynierią. Jak twierdzi np. R. Merkel, godność ludzka przysługuje jedynie tym istotom ludzkim, które mają minimum samoświadomości, bez której w ogóle nie można zranić ich godności⁶. Oznacza to redukcję człowieczeństwa do świadomościowego wymiaru ludzkiej natury. Ciało człowieka jest traktowane jedynie jako materiał biologiczny. Nie tylko istotne cele terapeutyczne, ale także wolność badań naukowych miałyby stanowić wystarczające przesłanki usprawiedliwiające przedmiotowe podejście do ludzkiego ciała. „Wolność, która uważa się za absolutną, prowadzi do traktowania ciała człowieka jako surowca, pozbawionego znaczeń i wartości moralnych, dopóki ona nie ukształtuje go według własnego zamysłu. W konsekwencji natura ludzka i ciało jawią się jako wstępne dane czy przesłanki dla wyborów dokonywanych przez wolność, materialnie niezbędne, ale zewnętrzne wobec osoby, wobec przedmiotu i ludzkiego działania”⁷.

Na takim spojrzeniu bazują poglądy, domagające się zniesienia wszelkich barier etycznych dla postępu inżynierii genetycznej i komórkowej w stosunku do istoty ludzkiej. Etyczne ograniczenia powinny dotyczyć, jak się twierdzi, jedynie świadomych i autonomicznych ludzkich podmiotów, natomiast wszelkie dywagacje dotyczące np. statusu embrionu, wykorzystania tkanki embrionalnej, przy jednoczesnym unicestwieniu samego embrionu oraz medycyny reprodukcyjnej są bezprzedmiotowe, gdyż nie dotyczą istot ludzkich, a co najwyżej stadiów rozwojowych, które można by określić jako „potencjalne osoby”. W kontekście takich postulatów trudno nie dostrzec radykalnego przełomu w spojrzeniu na człowieka. Redefinicja pojęcia godności ludzkiej może jednak prowadzić do redukcjonistycznej wizji osoby ludzkiej.

III. KRYTYCZNY WKŁAD ETYKI CHRZEŚCJAŃSKIEJ W DYSKUSJĘ WOKÓŁ OSIĄGNIĘĆ INŻYNIERII GENETYCZNEJ I KOMÓRKOWEJ

Jak już wyżej zaznaczono, zamiarem niniejszego opracowania nie jest szczegółowe omawianie poszczególnych procedur inżynierii genetycznej, a jedynie sumaryczna ich analiza w świetle toczącego się sporu antropologicznego. Pod zbiorczym mianem osiągnięć inżynierii genetycznej i komórkowej kryją się zmodyfikowane

⁵ Por. D. Parfit, *Reason and Persons*, Oxford 1984, s. 322.

⁶ R. Merkel, *Contra Speziesargument: Zum normativen Status des Embryos und zum Schutz der Ethik gegen ihre biologistische Degradierung*, [w:] G. Damschen, D. Schönecker, *Der moralische Status menschlicher Embryonen. Pro und contra Spezies-, Kontinuum-, Identitäts- und Potentialitätsargument*, Berlin – New York 2003, s. 36–37.

⁷ Jan Paweł II, VS (1993), nr 48.

procedury ludzkiej reprodukcji, zmierzające już nie tylko do osiągnięcia sukcesu reprodukcyjnego przez bezpłodne pary, ale pragnące modyfikować cechy pochodzącego *in vitro* potomstwa (zapłodnienie *in vitro* wraz z różnymi formami diagnostyki preimplantacyjnej, klonowanie reprodukcyjne, próby tworzenia tzw. *designer babies* itd.). Chodzi także o techniki zmierzające do wytworzenia odpowiedniego materiału do transplantacji (klonowanie terapeutyczne) oraz o kwestie związane z terapią genową, zwłaszcza dotyczącą linii zarodkowej. Analizując te osiągnięcia naukowe w świetle etyki chrześcijańskiej, warto wskazać na kilka wybranych aspektów.

1. Religijny wymiar sporu

Najpierw należy zanalizować zasadność oceny nowych technik medycznych ze strony etyki chrześcijańskiej. Włączanie się refleksji chrześcijańskiej w dyskusję dotyczącą etycznego wymiaru inżynierii genetycznej jest nierzadko przyczyną irytacji środowisk naukowych. Z jednej strony refleksji chrześcijańskiej zarzuca się „wrodzoną” wrogość do techniki, niemalże atawistyczne wstecznictwo wobec postępu naukowego i nieufność wobec wszystkiego, co nowe. Z drugiej strony refleksja inspirowana wiarą religijną nie ma rzekomo racji bytu w ideologicznie neutralnym dyskursie naukowym, gdyż zakłada uprzednią zgodę na światopoglądowe podstawy dokonywanych ocen, czego nie można się domagać od wszystkich uczestników dyskusji. Pod takimi zarzutami kryje się jednak cały szereg założeń, które ze swej strony wykazują wszelkie cechy ideologicznie uwarunkowanej laickiej dogmatyki. Okazuje się bowiem, że każda refleksja dotycząca statusu człowieka dokonuje się w ramach uprzednio przyjętej koncepcji antropologicznej. Nie ma więc powodu, by z założenia wyłączać refleksję opartą o chrześcijańskie Objawienie jako nie w pełni równoprawną z innymi poglądami. Nauki empiryczne mogą dostarczyć jedynie szeregu szczegółowych informacji dotyczących funkcjonowania istoty ludzkiej oraz wskazać na techniczne możliwości ich wykorzystania. Tam, gdzie dokonują one antropologicznej syntezy, opuszczają obszar dostępny dla instrumentów empirycznych, a wchodzą w obszar refleksji filozoficznej. Ta zaś ze swej strony, rozważając fundamentalne pytania dotyczące człowieka i człowieczeństwa, nieuchronnie dokonuje światopoglądowych wyborów.

Warto w tym kontekście przyjrzeć się krytyce scjentyistycznego podejścia do zagadnienia postępu naukowego, sformułowanej przez samych przedstawicieli nauk empirycznych. Refleksja ta, związana przynajmniej ideowo z nurtami filozofii postmodernizmu, charakteryzuje się dużym sceptycyzmem wobec scjentyzmu (można mówić o swoistym anty-scjentyzmie). Jednocześnie jednak z dużym sceptycyzmem odnosi się do pewników płynących z wiary religijnej, proklamując religijny i moralny relatywizm. Przykładem tego typu refleksji są dywagacje Jacquesa Testarta, biologa zajmującego się wspomaganą reprodukcją, „ojca” pierwszego francuskiego „dziecka z probówki”. Testart bardzo krytycznie odnosi się do patosu, z jakim usiłuje się nadać idei niepoohamowanego postępu naukowego rangę idei religijnej. Po zdetronizowaniu religii, nauka przywdziewa, jego zdaniem,

draperie instytucji nie tylko badającej świat, ale będącej wyłącznym źródłem prawdy i wyjaśniającej sens istnienia. Testart mówi u ślepej wierze w postęp, przejawiającej cechy niemalże wiary religijnej⁸. Odnosi się to szczególnie do odkryć związanych z nowymi możliwościami medycyny. Obietnice terapeutyczne, jakimi nauka na wyrost karmi społeczeństwa mają za cel obudzić analogiczne do religijnego oczekiwania na cud. Rزتaczanie przed chorymi obietnic szybkiej eliminacji dotychczas nieuleczalnych chorób poprzez nowe techniki medyczne, np. badania nad embrionalnymi komórkami macierzystymi, należy jednak uznać, jak twierdzi Testart, za obietnice bez pokrycia. Testart wskazuje na brak gotowości do poddania się krytycznej ocenie ze strony protagonistów nieskrępowanego postępu. Wszelkie głosy krytyczne i relatywizujące postęp naukowy są określane jako wyraz obskurantyzmu i technofobii, które nie tylko nie przystają do czasów współczesnych, ale ponoszą wręcz winę za opóźnienia w procesie uszczęśliwiania rodzaju ludzkiego. Spojrzenie nadające religijne cechy dynamizmowi postępu wyklucza, bez podjęcia dyskusji, poglądy odmiennie. Testart pokazuje jednak na przykładzie francuskiej Akademii Nauk, iż wiele prognoz naukowych, z którymi związana była polityka państwa wobec rozwoju nauki, nie sprawdziło się. Przestrzega on przed fałszywym mistycyzmem postępu. Krytyka Testarta w wielu punktach jest zbieżna ze sceptycyzmem bioetyki chrześcijańskiej wobec ideologii niepohamowanego postępu, który miałby sam dla siebie stanowić wystarczającą uzasadniającą rację i miarę. Jednak sam Testart dystansuje się także od argumentacji chrześcijańskiej. Jego celem jest jedynie uznanie przez naukę granic, jakie wynikają z jej metody. Może to zapobiec naiwnemu fideizmowi ubranemu w szaty naukowej kompetencji. Warto jednak zapytać, czy formułowany przez Testart postulat transparentności i społecznej kontroli postępu medycznego wystarczy do tego, by nowe biotechnologie naprawdę służyły człowiekowi?

2. Zabawa w Boga

W kontekście osiągnięć inżynierii genetycznej i komórkowej pojawia się często zarzut „zabawy w Boga”, rozumiany jako uzurpacja nauki, która pragnie ingerować w domenę zastrzeżoną dla Stwórcy. Rzecz ciekawa, że zarzut ten częściej niż w opiniach teologów, jest przywoływany przez tych, którzy kontestują argumentację religijną, odmawiając jej racji bytu w dyskursie naukowym. Jednak zazwyczaj jest to argument konstruowany dla potrzeb powierzchownej apologii, a obalenie go jest przysłowiowym zadawaniem ciosów w próżnię. Trudno bowiem poważnie traktować naiwny i mocno antropomorficzny obraz Stwórcy, który wobec osiągnięć ludzkiego geniuszu miałby doświadczyć swego rodzaju boskiej konfuzji, że oto nie zdołał przed swoim stworzeniem ustrzec swoich tajemnic i w efekcie musi przeszkodzić postępowi naukowemu innymi środkami, np. poprzez religijne normy. Pochodząca od Stwórcy natura ludzka jest ukierunkowana na przekraczanie ograniczeń i poznawanie rzeczywistości, dlatego problem nie może leżeć w samym

⁸ J. Testart, *Une foi aveugle dans le progres scientifique*, [w:] www.monde-diplomatique.fr/2005/12/TESTART/13039 (01.03.2006 r.).

fakcie dokonywania nowych odkryć. Teologia nigdy nie twierdziła, że ingerencja człowieka w naturę miałaby być niedopuszczalna. Natomiast zawsze podkreślała odpowiedzialność człowieka za konsekwencje tej ingerencji, która nabiera szczególnej wagi, gdy człowiek ingeruje w swoją cielesno-duchową naturę.

W tym kontekście argument „zabawy w Boga” ma swój sens. Uzurpacja człowieka nie dotyczy samego faktu badania, ale leży w przypisywaniu sobie prawa do ignorowania fundamentalnych zasad etycznych w imię postępu naukowego, do predeterminacji innych ludzi poprzez ingerencję w proces ich poczęcia oraz ich wyposażenie genetyczne oraz do samowolnego wyznaczenia miary dla ludzkiej pasji odkrywczej. Jeżeli człowiek uważa, że wolno mu ingerować w wyposażenie genetyczne przyszłych pokoleń, jeżeli sądzi, że wolno mu przekazać w dziedzictwie przyszłym pokoleniom niewiadome skutki jego dzisiejszych interwencji w naturę, to rzeczywiście przypisuje sobie prawa, których nie posiada, a które tradycje religijne świata łączyły z wyobrażeniem bóstwa. Nauka może w tym kontekście nabierać cechy nowego totalitaryzmu, który pojedynczej jednostce nie pozostawia wiele swobody wyboru. Chociaż wizja kreowanej przez człowieka ewolucji własnego gatunku jest przez wielu traktowana jako nierealistyczna mrzonka, nie można nie dostrzec, iż dywagacje tego typu mają niebagatelny wpływ na kierunki badań naukowych i dysponowanie funduszami na naukę. Zabawa w Boga, polegająca na uzurpacji iście boskich prerogatyw przy jednoczesnych ograniczeniach wiedzy i możliwości, charakterystycznych dla ludzkiej natury, może spowodować nieodwracalne, negatywne skutki.

3. Cel i środki

Chrześcijańska refleksja bioetyczna krytycznie postrzega próby uprawomocnienia procedur inżynierii genetycznej i komórkowej wyłącznie poprzez szczytne cele, jakim mają one służyć. Nie oznacza to, iż pytanie o cel ludzkich działań byłoby nieistotne dla ich oceny etycznej. Jednak nawet najbardziej szczytny cel nie jest w stanie usprawiedliwić niemoralnych środków, za pomocą których chce się go osiągnąć. Owe szczytne cele dotyczą nie tylko doraźnych korzyści w postaci np. uzyskania materiału do transplantacji poprzez wykorzystanie pozostałym z zapłodnienia *in vitro* tzw. „embrionów nadliczbowych”, czy poprzez klonowanie terapeutyczne, ale także korzyści dalekosiężnych. Inżynieria genetyczna jest postrzegana jako środek, który umożliwi ukierunkowanie ewolucji ludzkiego gatunku, czy też eliminację chorób pochodzenia genetycznego. Poza oczywistym przecenianiem możliwości technicznych i uleganiem raczej naukowej fantastyce, niż faktom, należy krytycznie zapytać o możliwość przewidzenia rzeczywistych dalekosiężnych skutków ingerencji w wyposażenie genetyczne człowieka⁹. Oczekiwanie, iż postęp sam z siebie wygeneruje środki pozwalające ograniczyć możliwe negatywne skutki dokonywanych modyfikacji, należy uznać za wyraz niczym nie uzasadnionego, naiwnego optymizmu. Na razie ingerencja w wyposażenie genetyczne człowieka jest możliwa w niewielkim stopniu, jednak nawet skromne dotych-

⁹ Por. D. Mieth, *Przyczynek do etyki inżynierii genetycznej*, Homo Dei 2(2000), s. 69.

czasowe zastosowania są źródłem kontrowersji. Dość wspomnieć chociażby zabiegi zapłodnienia *in vitro* w celu uzyskania odpowiedniej tkanki do transplantacji dla już żyjącej osoby. Selekcja poczętych *in vitro* embrionów, dokonana za pomocą analizy molekularno-genetycznej wyprodukowanych embrionów (czyli diagnostyki preimplantacyjnej) ma na celu wyłonienie embrionu, który może stać się dawcą tkanki do przeszczepu. Chociaż rodzice już urodzonego, a wymagającego transplantacji dziecka, decydując się na taką procedurę podkreślają, że wybrany embrion będzie tak samo kochanym dzieckiem, a pobrana tkanka w niczym nie uszkodzi jego ciała, to jednak nie sposób nie dostrzec tu wyraźnego traktowania osoby ludzkiej jako środka do celu. O ile cel ten jest szczytny (ratowanie życia już urodzonego człowieka), to jednak jedyną racją, dla której właśnie ten, a nie inny embrion z całego szeregu wyprodukowanych *in vitro* i poddanych diagnostyce preimplantacyjnej, otrzyma szansę kontynuowania swojej egzystencji, jest przydatność jego tkanek do transplantacji.

Próby uzasadnienia konieczności niektórych badań i doświadczeń wielkim znaczeniem ich wyników dla postępu medycyny, a więc i zwiększenia możliwości terapeutycznych, noszą cechy myślenia totalitarnego. Myślenie to, w imię dobra anonimowych przyszłych pokoleń, zgadza się na poświęcenie konkretnych ludzi, żyjących tu i teraz. Etyka chrześcijańska podkreśla, iż wszelki postęp medyczny musi brać pod uwagę integralne dobro pojedynczej osoby, wobec której jest podejmowane jakieś działanie diagnostyczne czy terapeutyczne. Podkreślał to wielokrotnie Jan Paweł II: „Zabieg ściśle terapeutyczny, który ma na celu uzdrowienie różnych chorób, [...] w zasadzie będzie zalecany, byleby zmierzał do rzeczywistego, osobistego dobra człowieka i jednocześnie nie naruszał jego integralności, ani też nie szkodził jego zdrowiu. [...] Manipulacja genetyczna staje się arbitralna i niesprawiedliwa, gdy redukuje życie do roli przedmiotu, gdy zapomina, że ma do czynienia z podmiotem ludzkim, zdolnym do myślenia i do wolności, godnym szacunku, niezależnie od tego, jakie są jego ograniczenia”¹⁰.

Czy istnieje miara postępu naukowego?

Pytanie to wydaje się odzwierciedlać kluczowy problem omawianego zagadnienia. Jest to z jednej strony pytanie o definicję postępu jako takiego, z drugiej jednak o to, czy istnieją dla ludzkich działań zasady wobec człowieka zewnętrzne, tzn. nie stanowione przez niego samego, ale zastane, które człowiek wprawdzie odkrywa i — w pewnym sensie kreatywnie — formułuje, które jednak nie są wyłącznie wynikiem jego normotwórczej aktywności. Innymi słowy chodzi o to, czy w sferze ludzkiego działania, a więc w sferze moralności, stanem początkowym jest normatywny chaos, w który człowiek musi dopiero porządkująco ingerować, ustanawiając dla siebie normy moralne. Etyka chrześcijańska odpowiada na to pytanie zdecydowanie: w sferze działania moralnego człowiek nie jest konfrontowany z chaosem, ale z logosem. To starożytne pojęcie, którego personifikację

¹⁰ Jan Paweł II, Przemówienie do uczestników zjazdu Światowego Towarzystwa Lekarskiego „Podstawy deontologii lekarskiej” (1983), nr 6.

teologia — za prologiem Ewangelii św. Jana — widzi w Osobie Jezusa Chrystusa, wskazuje na pra-zamysł Stwórcy, obecny w całym dziele stworzenia, zadany w szczególnie sposób człowiekowi jako punkt odniesienia dla jego wolnych działań. Rzeczywistość jest przeniknięta stwórczą myślą Bożą, zgodnie z nią ukształtowana i dlatego też uporządkowana. Stąd też każdemu świadomemu i wolnemu działaniu ludzkiemu, w tym również postępowi medycznemu, dana została miara, którą powinien on odkryć i zaakceptować, jeśli nie chce, by postęp stał się siłą destrukcyjną. Trudno zgodzić się z poglądami, które niemalże personifikują postęp naukowy, proklamując jego niepowstrzymaną dynamikę. Jedynie sensowny zachowaniem człowieka byłaby minimalizacją strat, czyli coś na kształt regulacji brzegów rzeki, podczas gdy impetu głównego jej nurtu nie da się powstrzymać. Z punktu widzenia etyki chrześcijańskiej również postęp w dziedzinie inżynierii genetycznej, jak każde wolne działanie ludzkie, ma swój wymiar moralny i podlega etycznej ocenie. Człowiek nie powinien nigdy pozwolić na to, by dynamika jego działań wymknęła mu się z rąk. Gdy tak się dzieje, człowiek pozbawia się sam fundamentu swojej godności, jakim jest jego wolność. Etyka chrześcijańska dostrzega wprawdzie cały szereg czynników determinujących ludzkie działanie. Jednak postęp nie może być rozumiany jako nieokiełznana siła, wobec której porządkująca funkcja ludzkiego umysłu okazałaby się bezużyteczna. Zgodnie z chrześcijańską koncepcją moralności „w ludzkim sercu tkwi powinność; [...] nie wynajduje on moralności jedynie ze względu na rachuby dotyczące zamierzonych celów, lecz ją odnajduje w istocie rzeczy”¹¹. Szczególnym punktem odniesienia dla moralnej powinności jest każda istota ludzka. Dlatego w niej właśnie, w jej integralnym dobru oraz w imperatywie unikania wszystkiego, co ludzkiej osobie szkodzi tkwi miara dla postępu medycznego. „W rzeczy samej, osoba jest miarą i kryterium dobroci i zła w każdym działaniu ludzkim. Postęp naukowy zatem nie może pretendować do zajmowania pewnego rodzaju terenu neutralnego. Norma etyczna oparta na poszanowaniu godności osoby, winna naświetlać i trzymać w korbach tak fazę badania, jak i zakres stosowania wyników w nim osiągniętych”¹².

ZAKOŃCZENIE

Bioinżynieria i związane z nią możliwości manipulacji genetycznej niosą ze sobą nowe możliwości diagnostyczne i terapeutyczne. Aby dziedziny te mogły zostać wykorzystane ku dobru ludzi, muszą to dobro — i to w odniesieniu do każdej pojedynczej istoty ludzkiej — uczynić miarą dopuszczalności swoich działań. Klasyczna antropologia, uznająca godność pojedynczej osoby ludzkiej za miarę etyczną dla ludzkich działań nie może zostać wyparta przez myślenie utylitarne, które widzi jedynie doraźne korzyści, bądź próbuje posługiwać się sumaryczną figurą „dobrostanu ludzkości”. Nie wolno również zgodzić się na to, by godność

¹¹ J. Ratzinger, *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata*, Kraków 2005, s. 23.

¹² Jan Paweł II, Przemówienie do uczestników 81 Kongresu Włoskiego Towarzystwa Interny (1980).

osoby była traktowana jako jedno z dóbr, równoważnych, albo nawet ustępujących np. wolności badań naukowych, czy też przyszłościowym wizjom polepszenia losu ludzkości. Refleksja chrześcijańska zawsze podkreślała, że miarą postępu jest prawdziwe i integralne dobro człowieka, rozumianego nie tylko jako gatunek, ale jako każda poszczególna istota ludzka. Nowe techniki medyczne mogą stać się źródłem nowej nadziei na pomoc ludziom dotkniętym dotychczas nieuleczalnymi chorobami, o ile ich rozwój będzie respektował godność każdej pojedynczej istoty ludzkiej.