

Grzegorz Hołub

Wobec bioetyki laickiej

Człowiek w Kulturze 13, 155-170

2000

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Grzegorz Hołub SDB

Wobec bioetyki laickiej

Od drugiej połowy lat osiemdziesiątych toczy się we Włoszech spór o kształt etyki, która ma służyć jako punkt odniesienia dla coraz to częstszych dylematów moralnych, związanych z otwarciem nowych możliwości w dziedzinie medycyny. Dyskusja na temat proponowanego modelu etyki dla bioetyki wywiązała się między dwoma stronnictwami. Do pierwszego należą przedstawiciele Centrum Bioetyki Katolickiego Uniwersytetu *Sacro Cuore*, którego dyrektorem jest Elio Sgreccia. Drugie stronnictwo natomiast reprezentują filozofowie analityczni z Umberto Scarpellim na czele. Debatę między tymi dwoma środowiskami określa się jako spór bioetyki laickiej z bioetyką katolicką. Stronnictwo filozofów laickich określa swoją propozycję mianem **etyki jakości życia** w przeciwieństwie do katolickiej koncepcji **etyki świętości życia**.

Mentalność laicka jest szeroko rozpowszechniona, szczególnie w środowiskach służby zdrowia. Sytuacja ta rodzi pilną potrzebę przyjrzenia się - na jednym reprezentatywnym przykładzie - założeniom filozoficznym leżącym u podstaw bioetyki laickiej. Dlatego chciałbym w niniejszym artykule dokonać krytycznego przeglądu założeń epistemologicznych laickiej koncepcji bioetyki Umberto Scarpellego. On bowiem zainicjował wspomnianą debatę i uważany jest we Włoszech za najwybitniejszego przedstawiciela laickiego projektu bioetyki.

Umberto Scarpelli (1924-1993) przynależy do tej grupy filozofów włoskich, którzy związali się z ruchem neopozytywizmu filozoficz-

nego . Jak sam zaznacza, wybór tej opeji filozoficznej poprzedzony był gruntownym zaznajomieniem się z filozofią idealistyczną i egzystencjalistyczną. Wybór neopozytywizmu logicznego był podyktowany dostrzeżeniem niebezpieczeństw, jakie rodziły nurty idealistyczne na płaszczyźnie społecznej. Wyraża to w następujący sposób: „Niepowodzenia filozoficzne młodzieży w trudnych czasach [okres faszyzmu włoskiego - G. H.] spowodowały moje spotkanie z filozofią języka, a szczególnie z empiryzmem logicznym. Ta droga doprowadziła mnie do przedziwnych krain, umacniała mnie w przemierzaniu jej szlaków, tak że wtedy już wiedziałem, że jej nie porzucę”².

1

Kontestacja tradycyjnych pojęć

Podobnie jak klasycy szkoły neopozytywistycznej, omawiany myśliciel zakwestionował sensowność refleksji metafizycznej³. W dyskusji z propozycją bioetyki katolickiej Scarpelli stawia w jednym rzędzie elementy metafizyki z ideami religijnymi⁴. W tym połączeniu widzi on pewien proces, jaki dokonał się w chrześcijaństwie. Otóż metafizyka widziana jest jako wysublimowana forma pierwotnych relacji religijnych, które miały miejsce w religiach narodowych pierwotnych ludów. Negacja tak rozumianej wiary, z punktu widzenia „nauki”, staje

N. Bobbio wspomina, że w okresie powojennym z inicjatywy L. Geymonata utworzono w Turynie Centrum Studiów Metodologicznych inspirowanych się pozytywizmem logicznym Koła Wiedeńskiego. Ośrodek ten postawił sobie za zadanie przebadanie metod stosowanych w różnych dyscyplinach wiedzy. U. Scarpelli był jednym z aktywnych członków tego Centrum. Zob. N. Bobbio, *Ricordo di Umberto Scarpelli*, w: U. Scarpelli, *Bioética laica*, red. M. Mori, Milano 1998, s. XXXVI.

² U. Scarpelli, *Etica, linguaggio e ragione*, „Rivista di filosofia” 57(1976), s. 4.

³ L. Palazzani, *Dall'etica laica alla bioética laica*, „Humanitas” 4(1991), s. 533. Komentator i uczeń Scarpellego - M. Mori stwierdza, że „na śladach Davida Hume'a i Immanuela Kanta i tylu innych filozofów, dla Scarpellego umysł ludzki nie jest w stanie wznieść się do nieba metafizyki, dlatego jego definicja laicyzmu ucina u korzenia ten problem, kwestionując jakąkolwiek wartość dysput metafizycznych”. Zob. M. Mori, *Prefazione*, w: U. Scarpelli, *Bioética laica*, s. XXI.

⁴ U. Scarpelli, *Bioética: prospettive e principi fondamentali*, w: U. Scarpelli, *Bioética laica*, s. 41.

się powodem odrzucenia owej „kryptoteologii”, czyli metafizyki. Scarpelli określa Boga jako kogoś, kto jest zakryty, „jest na progu, ale nie przekracza tego progu, aby uprawomocnić tezy [metafizyczne - G. H.] i tradycje”⁵. Przyjmując takie stanowisko teoriopoznawcze odrzuca możliwość poznania i istnienia jakiegokolwiek fundamentu rzeczywistości. To dość fideistyczne rozumienie refleksji metafizycznej, nawet gdy omawiany myśliciel zajmuje stanowisko kwestionujące jej sensowność, jest zaskakujące, zwłaszcza w poglądach tak wybitnego filozofa.

Typ dyskursu filozoficznego, który w intencji Scarpellego i jego komentatorów odcina się od ontologii, zawiera w sobie wiele terminów, które sugerują odniesienia religijne. Dlatego omawiany filozof używa sformułowań takich jak „filozofia światowa” albo „ziemskość filozofii” (*la terrestrità della filosofia*). Jasno wyraża to N. Bobbio twierdząc, że filozofia światowa Scarpellego odrzuca wszelką drogę transcendencji i uznaje, iż jedynym zaangażowaniem godnym filozofii są dzieła człowieka w *regnum hominis*⁶. Dobrze ilustruje to maksyma Goethego, cytowana przez Scarpellego w jednej z jego pierwszych prac: „Jeśli chcesz podążać ku nieskończoności, idź najpierw ku skończoności, ale we wszystkich kierunkach”⁷.

N. Bobbio relacjonując stanowisko Scarpellego, ukazuje go jako niezwykle konsekwentnego myśliciela. Stwierdza bowiem: „Ziemskość filozofii była stałym punktem jego myśli, zainspirowana rygorystycznym laicyzmem, któremu była niewzruszenie i koherentnie wierna aż do końca. Tylko bowiem filozofia ziemska stawia człowieka przed własną odpowiedzialnością tak w rozumieniu miejsca dzieł ludzkich w społeczeństwie i w historii, jak i w usiłowaniu stworzenia coraz bardziej wolnego i sprawiedliwego społeczeństwa”⁸.

⁵ Tamże, s. 42.

⁶ N. Bobbio, *Ricordo di Umberto Scarpelli*, s. XXXV.

⁷ U. Scarpelli, *Filosofia analitica e giurisprudenza*. Milano 1953, s. 15.

⁸ N. Bobbio, *Ricordo di Umberto Scarpelli*, s. XXXV.

2

W drodze ku nowemu

Odcięcie się od refleksji metafizycznej popycha omawianego filozofa w kierunku poszukiwania innych fundamentów, potrzebnych do zbudowania systemu etycznego. Jako zdeklarowany pozytywista logiczny i filozof prawa przeprowadza badania nad pozaontologicznymi fundamentami prawodawstwa. Wyniki tych badań publikuje w artykule pod tytułem *Liberalismo e democrazia nella costituzione italiana*⁹. Wskazuje tam na niezbędność zasad liberalnych dla prawodawstwa, a szczególnie dla demokracji, którym to zasadom pozostanie wierny, rozciągając je na etykę i bioetykę. Natomiast publikując // *diritto naturale vigente* dyskutuje na temat prawa naturalnego z przedstawicielami Katolickiego Stowarzyszenia Prawników i po raz kolejny opowiada się za pozytywizmem logicznym¹⁰. To stanowisko teoriopoznawcze kieruje włoskiego filozofa ku analizie języka, a w końcu ku filozofii analitycznej. Jak wspomina N. Bobbio, decydującym momentem w wyborze tej opcji filozoficznej było spotkanie Scarpellego z książką R. M. Hare'a pod tytułem *The Language of Morals*¹¹. Tej też pozycji poświęcił Scarpelli artykuł pod tytułem // *linguaggio valutativo e prescrittivo*¹².

W dalszych etapach swojej pracy filozoficznej omawiany filozof usiłuje wykazać praktyczne zastosowanie filozofii języka dla etyki. Pierwszą większą pozycją realizującą to zadanie jest książka pod tytułem *Filosofia analitica, norme e valori*. Autor stara się wykazać, że wybory moralne dokonują się w perspektywie tej rzeczywistości, w której wolność i odpowiedzialność, ujmowane za pomocą języka, tworzą nieodłączny kontekst formowania się fundamentów norm i wartości.

⁹ U. Scarpelli, *Liberalismo e democrazia nella costituzione italiana*, „Occidente” 7(1951), s. 104-119.

¹⁰ Tenże, // *diritto naturale vigente*, „Occidente” 9(1953), s. 99-123.

¹¹ N. Bobbio, *Ricordo di Umberto Scarpelli*, s. XXXVII.

¹² U. Scarpelli, // *linguaggio valutativo e prescrittivo*, „Jus” 4(1953), s. 99-123.

¹³ Tenże, *Filosofia analitica, norme e valori*. Milano 1962.

Teza ta wedle wielu nie była oczywista ani wystarczająca dla określenia istoty moralności. Niektórzy myśliciele zarzucali filozofii analitycznej indyferentyzm moralny. Dlatego Scarpelli wraz z Augusto Guzzo publikują książkę *Dibattito bolognese sui valori*¹⁵, w której starają się odeprzeć zarzuty o **amoralizm** filozofii analitycznej. „Scarpelli odrzuca neutralność filozofii dlatego, że praca filozoficzna nie pozostawia w sferze wartości rzeczy takimi, jakie są, ale rozwija warunki argumentacji racjonalnej i czyniąc to usiłuje realizować wartość drugiego stopnia - wartość racjonalności w usprawiedliwieniu wartości”¹⁵. Myśl o relacji między metaetyką a etyką w duchu filozofii analitycznej kontynuuje omawiany filozof w artykule pod tytułem *La meta-etica analitica e la sua rilevanza etica*¹⁶. Potwierdza tu swój ideał racjonalistycznego liberała i wyzwolonego racjonalisty, tak na płaszczyźnie metaetyki jak i samej etyki. Jest to również okres, w którym Scarpelli zwraca się w stronę myśli T. Hobbesa w poszukiwaniu fundamentów etyki. Jak zaznacza N. Bobbio, Scarpelli nie jest już tu filozofem prawa, orientującym się ku pozytywizmowi jurydycznemu, ale wyrafinowanym analitykiem języka, poszukującym kryteriów dla odróżnienia pomiędzy językiem opisowym, a normatywnym¹⁷.

3

Formowanie się koncepcji etyki

W 1982 roku U. Scarpelli publikuje książkę pod jakże znamienym tytułem: *Etica senza verità*¹⁸ (*Etyka bez prawdy*). W tej pozycji dokonuje swoistego podsumowania dotychczasowych poszukiwań w dziedzinie określania fundamentów etyki. Poszukiwania filozoficzne zawarte w tej pozycji oscylują na granicy „wielkiego podziału” (*grande divisione*) między deskryptywizmem a preskryptywizmem. Poszukiwaniom tym towarzyszy również przekonanie o niemożliwości okre-

A. Guzzo, U. Scarpelli, *Dibattito bolognese sui valori*, Torino 1962.

N. Bobbio, *Ricordo di Umberto Scarpelli*, s. XLV.

¹⁵ U. Scarpelli, *La meta-etica analitica e la sua rilevanza etica*, „Rivista di filosofia” 71(1980), s. 319-353.

¹⁷ N. Bobbio, *Ricordo di Umberto Scarpelli*, s. XLVIII.

¹⁸ U. Scarpelli, *Etica senza verità*, Bologna 1982.

ślenia sądów moralnych w kategoriach prawdy i fałszu. W artykule pod tytułem *Etica, linguaggio e ragione*" Scarpelli usiłuje dotrzeć do fundamentów etyki, wychodząc z neopozytywistycznej koncepcji doświadczenia²⁰. Dlatego badania związane z przejściem od aspektu opisowego do normatywnego przeprowadza opierając się na kryteriach właściwych dla samego języka, a także posługuje się kryteriami wypracowanymi przez empiryzm logiczny.

Pierwszy typ kryteriów odwołuje się do samych struktur syntaktycznych języka. Rozum, który posługuje się strukturami języka w celu dotarcia do aspektu powinnościowego, jest ściśle określony. Oczywiście nie jest to koncepcja intelektu kontemplatywnego, który dosięga fundamentów bytu. Jest to opowiedzenie się, wraz z Hobbesem, za kalkulacyjną koncepcją rozumu²¹. Rozum staje się narzędziem w odniesieniu do operacji lingwistycznych. „Rozum angażuje dyskurs, w którym mogą się wyrazić zdania, i ten sam rozum kontroluje wypowiedziane zdania, stosuje do nich kryteria własne dyskursu ujmowanego całościowo”²². Stoi za tym przekonanie, że **język sam w sobie posiada idee regulatywne**, pozwalające określić przejście od „jest” do „powinno”.

Przedstawiona koncepcja uderza rażąco immanentyzmem, a koherencja języka przedstawia się jako zbyt słabe kryterium. Dlatego Scarpelli odwołuje się do aspektu pragmatycznego języka. Sposobem użycia, albo przekonaniem, pewnością, jaką posiadamy używając określonych wyrażen etycznych, wzmacnia wyżej omówione kryterium lingwistyczne. Dlatego wartości pozytywne i negatywne (prawdziwości - fałszywości, wartościowości - bezwartościowości) ustalone są na

²⁰ Tenze, *Etica, linguaggio e ragione*, s. 3-25. Potwierdził to potem w rozprawie *Gli orizzonti della giustificazione*, „Rivista di filosofia” 76(1985), s. 3-50.

²¹ Zadanie reprezentowanego przez siebie kierunku filozofii analitycznej w odniesieniu do etyki określa w następujący sposób: „Nosi imię filozofii języka taka filozofia, która zbliża się do problemów filozoficznych i usiłuje je rozwiązać poprzez analizę języka, badanie i refleksję w odniesieniu do znaczeń, struktur logicznych, funkcji i użycia języka. W ten sam sposób odnosi się również do problemów etycznych” (U. Scarpelli, *Etica, linguaggio e ragione*, s. 3).

²² Tamże, s. 5.

²³ Tamże.

podstawie immanentnych kryteriów dyskursu, poparte wewnętrznym przekonaniem, jakie w stosunku do nich żywimy. „Zdania z wartościami pozytywnymi są to te zdania zachowane w dyskursie, które obdarzamy zaufaniem co do funkcji dyskursu. Natomiast zdania z wartościami negatywnymi są to te odrzucone przez dyskurs, którym nie ufa się co do funkcji tegoż dyskursu”²³. Scarpelli zauważa tu połączenie między strukturami języka a przekonaniem, jakie żywimy w jego praktycznym użyciu. Polemizując z G. E. Moorem włoski filozof zauważa, że to przeświadczenie nie jest tylko nienaturalną, intuicyjnie chwytaną własnością, ale że ma ono wymiar swoiście rozumianego imperatywu. Potwierdza to następującą wypowiedzią, kończącą komentarz do myśli angielskiego analityka: „Powiedzieć o przedmiocie, że jest dobry, nie oznacza stwierdzić za pomocą zdania o jego prawdziwości lub fałszu [...], ale znaczy wypowiedzieć dyrektywę (bardziej lub mniej zobowiązującą) w odniesieniu do tego przedmiotu”²⁴.

W tej wypowiedzi zauważamy wyraźne nawiązanie do myśli R. M. Hare’a²⁵. Dla niego bowiem dyskurs moralny ma przede wszystkim zadanie udzielania rady. „Jeśli mówię komuś: «powinieneś oddać pieniądze»”, nie stwierdzam jakichś faktów, nie szukam w pierwszym rzędzie, by kogoś skłonić do zrobienia czegoś, lecz przede wszystkim radzę, co robić (*what to do*). Wpływ na zachowanie może być skutkiem, konsekwencją tej rady odnośnie do tego, co robić. Moim pierwszym zamiarem jest powiedzieć w mojej wypowiedzi (*in*), co czynić, i to jest różny moment tego sądu od mojej nadziei (*hope to achieve by saying it*)”²⁶. Tak rozumiany dyskurs, który jest różny w swych funkcjach od charakteru informatywnego czy emotywnego, dotyczy pytań praktycznych i dlatego odpowiedzi mają charakter zalecający określony czyn (*prescriptive*). Jednakże między zaleceniem a rozkazem zachodzi pewna relacja. Zalecenia uprawniają do sformułowania rozkazu. „Jeśli bowiem mówię: «powinieneś zwrócić pienią-

²³ Tamże.

²⁴ Tamże, s. 16.

²⁵ R. M. Hare, *The Language of Morals*, Oxford 1961.

²⁶ T. Biesaga, *Zarys metaetyki*, Kraków 1996, s. 91.

²⁷ Tamże, s. 92.

dze», to tym samym nie mogę odrzucić imperatywu: «oddaj pieniądze»²⁸.

Z pewnością taki typ dyrektywy miał na myśli Scarpelli, wskazując na jej niezależność od kwalifikacji prawdziwościowej (charakterystycznej - w założeniach neopozytywistów - dla języka empirii i logiki). Dyrektywa związana z preskrybowaniem utożsamiona jest w myśli Hare'a z wartościowaniem i jako taka jest łatwo rozpoznawalna²⁹. Pełni ona całkowicie funkcję praktyczną i dlatego jest na innym poziomie, niż język ujmujący neopozytywistycznie rozumiane fakty.

Scarpelli, jako konsekwentny empiryk, ujawnia ową pierwotną niewydolność neopozytywizmu. Wskazuje bowiem na niemożliwość przekroczenia bariery pomiędzy językiem empirii a językiem etyki. Dla niego sensowny język to taki, który rządzi się ścisłym odniesieniem do doświadczenia empirycznego i do logiki. Sprawdzianami stają się tu kryteria weryfikacji logicznej i empirycznej. W ich świetle problemy etyczne nie mają sensu - są źle zbudowanymi zdaniami³⁰. Dlatego przypisuje dyskursowi etycznemu inny typ racjonalności, który w żadnym razie nie wypływa z racjonalności naukowej.

Ponieważ omawiany filozof - jako kontynuator myśli Hare'a - przyjmuje sensowność zdań preskryptywnych, dlatego poszukuje innego fundamentu dla etyki niż nauki empiryczne. Tutaj następuje swoiste załamanie się stale deklarowanego racjonalizmu. Scarpelli jako empiryk, nie znajdując oparcia dla definicji dobra i zła w podarwinowsku rozumianej naturze, wskazuje na konieczność przyjęcia fundamentu etyki, którym jest wybór egzystencjalny³¹. Klęskę swojej racjonalności na płaszczyźnie etyki wyraża w następujący sposób: „Etyki racjonalne bazują na pryncypiach nie przyjętych racjonalnie”³².

Z tej porażki metaetycznej rodzi się tak zwana **etyka bez prawdy** (*etica senza verità*). Powstaje ona w wyniku niemożliwości przejścia od uznania faktów, badanych wedle neopozytywistycznej, zacieśnionej

²⁸ Tamże.

²⁹ Tamże, s. 93.

³⁰ U. Scarpelli, *Etica, linguaggio e ragione*, s. 21.

³¹ Tamże, s. 25.

³² Tamże, s. 24.

koncepcji doświadczenia, do powinności moralnej, wcześniej określonej mianem „wielkiego podziału”. Klęskę żmudnych lingwistyczno-empiryczno-logicznych badań Scarpelli wyraża w następujący sposób: „Dobrze znany «wielki podział» (*grande divisione*) między dyskursem opisowo-wyjaśniająco-przewidującym a dyskursem preskrytywistyczno-wartościującym, dla którego świadomość przyczyny ani nie implikuje dyrektyw etycznych, ani nie jest implikowana przez dyrektywy etyczne, został wypracowany i uznany za wartościowy w nauce ukonstytuowanej jako nauka empiryczna, wiążąca przyczyny i skutki”³³. Z tego powstaje specyficzny typ etyki, pozbawiony odniesienia do weryfikacjonistycznej i wszelkiej innej koncepcji prawdy. Scarpelli określa ją w następujący sposób: „W etyce nie ma prawdy. Wartości prawdy i fałszu odpowiadają zdaniom dyskursu opisowo-wyjaśniająco-przewidującemu, ale nie odpowiadają zdaniom dyskursu preskrytywistyczno-wartościującemu”³⁴.

Skoro etyka nie opiera się na poznaniu tego, co istnieje, w związku z tym jej fundamenty, z punktu widzenia logiki, są ustalane arbitralnie, na mocy wyboru człowieka. Jednakże, jak zaznacza Scarpelli, arbitralność etyki nie jest całkowicie zależna od człowieka³⁵. Człowiek uwikłany jest w proces ewolucji, który odgrywa tu kluczową rolę. „W doświadczenie i w problematykę etyczną - stwierdza włoski filozof - każdy jest zanurzony wraz ze swoimi uwarunkowaniami organicznymi i kulturalnymi, z bagażem swoich związków i uczuć; jest to ta indywidualna i konkretna sytuacja, w której znalazł się w chwili narodzin i która zmieniała się wraz z nim w czasie trwania jego życia”³⁶.

Wskazanie na pewne mechanizmy rządzące rozwojem człowieka nie jest jednak równoznaczne, w myśli włoskiego analityka, z ich radykalną akceptacją. Scarpelli broni się przed całkowitym determinizmem procesu ewolucji. Wydaje się, że ratunkiem tu, jak wcześniej

U. Scarpelli, *La bioética. Alla ricerca dei principi*, „Biblioteca della libertà” 22(1987), s. 13-14.

³³ Tamże, s. 18.

³⁵ Tamże.

³⁶ Tamże.

zasygnalizowano, staje się ruch ku egzystencjalizmowi. Wyraża to w następujący sposób: „Z drugiej strony w procesie indywidualnej ewolucji i wskutek (niepowtarzalności) sytuacji człowiek rozwinął i rozwija zdolność wyboru pomiędzy możliwościami, które stoją przed nim otworem, oraz wyboru samego kryterium wyboru, to znaczy etyki i fundamentu dla tej etyki”³⁷. Te możliwości wyboru włoski filozof nazywa „strukturami egzystencji”. Dlatego w odniesieniu do tych egzystencjalistycznie rozumianych struktur Scarpelli precyzuje rys swojej propozycji etycznej w następujący sposób: „Etyka jest więc zawsze i radykalnie indywidualna; właśnie to zapewnia jej typ arbitralności, która nie jest ludzką arbitralnością. Etyka jest odpowiedzią, którą jednostka daje na pytanie, jakie wyłania się ze struktury jego egzystencji”³⁸.

Tak rozumiane fundamenty etyki w swym jednostkowym charakterze są nieprzekazywalne. Scarpelli deklaruje co prawda, że mieszczą się one w powszechnie akceptowanych normach społecznych, jednakże posiadają niekomunikowalny, indywidualistyczny rys. Jak stwierdza, „dla każdego mają one znaczenie w kontekście własnej etyki, w odniesieniu do osobowego sposobu dokonywania wyboru tej etyki, jej interpretacji i procesu jej aktualizacji”³⁹. Dlatego jedyną rzeczą, do jakiej jesteśmy uprawnieni, jest prezentacja własnych przekonań etycznych, które w najlepszym razie mogą stać się jedynie propozycjami dla innych ludzi, posiadających swoje własne koncepcje etyki. W opinii omawianego filozofa „każdy postępuje własną drogą [...], każdy musi w końcu zdecydować sam za siebie”⁴⁰.

Prowadzi to do wskazania dwóch fundamentów tak rozumianego projektu etyki i bioetyki. Jeśli w ostateczności każdy musi zdecydować sam za siebie, ustalając podstawowy kanon wartości moralnych, niezbędna w relacjach międzyludzkich staje się postawa tolerancji. Dlatego Scarpelli za pierwsze i zasadnicze kryterium etyki i bioetyki uzna-

³⁷ Tamże.

³⁸ Tamże, s. 19.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Tamże.

je *principium tolerancji*. Powołuje się tutaj na J. Locke'a i jego *List o tolerancji*⁴². Tutaj dostrzega bowiem nowoczesne ujęcie tego problemu. Scarpelli zaznacza, że Locke wykluczał z tolerancji religijnej ateizm, jednak później rozszerzono jej pojęcie na „każdy typ wiary i stanowiska zorientowanego na egzystencję przeżywaną z uwzględnieniem jej jedności i aspektów życia wewnętrznego”⁴³. Dlatego to rozszerzone rozumienie tolerancji staje się dla włoskiego myśliciela punktem wyjścia i właściwym rozumieniem tego pojęcia.

Sama jednak tolerancja jest niewystarczającym fundamentem dla zbudowania koherentnego systemu. Scarpelli dostrzega tę trudność pisząc: „*principium* tolerancji, także w swoich radykalniejszych przejawach, nie jest bez ograniczeń”⁴⁴. Powołując się na J. S. Milla i jego książkę *O wolności*⁴⁵, stwierdza, że jedynym powodem, dla którego władza może skorzystać z siły przeciw jednostkowej wolności, jest zapobieżenie szkodzie drugiego człowieka⁴⁶. To też staje się drugim *principium*, zwanym *principium unikania szkody drugiego człowieka*. Ma on za zadanie ukierunkować tolerancję na dobro człowieka, a przede wszystkim zaakcentować jego priorytet.

Choć te dwa fundamenty mają stanowić jedyne kryteria w dokonywaniu ocen moralnych tak w etyce, jak i w bioetyce, to jednak istnieją jeszcze inne elementy określające kontekst ich sformułowania. Scarpelli zaznacza, że „*principium* unikania szkody drugiego człowieka, jak i *principium* tolerancji funkcjonują w ramach określonej sytuacji historycznej, w ramach własnej kultury i w odniesieniu do powszechnego sposobu wartościowania, albo w odniesieniu do sposobu wartościowania, wypracowanego przez elitę, wiodącą prym w rozwoju społeczeństwa”⁴⁷. Tak więc określenie znaczenia takich pojęć jak „toleran-

U. Scarpelli, *La bioética. Alla ricerca dei principi*, s. 19.

⁴² J. Locke, *List o tolerancji*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1963.

⁴³ U. Scarpelli, *La bioética. Alla ricerca dei principi*, s. 19-20.

⁴⁴ Tamże, s. 22.

⁴⁵ J. S. Mili, *Utylityzizm, O wolności*, tłum. M. Ossowska, A. Kurlandzka, Warszawa 1959.

⁴⁶ U. Scarpelli, *La bioética. Alla ricerca dei principi*, s. 22.

⁴⁷ Tamże, s. 23.

cja", „szkoda wyrządzana drugiemu człowiekowi" - pomijając określenie, jak należy rozumieć drugiego człowieka (tę kwestię antropologiczną należy osobno przeanalizować) - uzależnione jest od historycznie uwarunkowanych standardów albo od niejasnego pojęcia elity społecznej. Dlatego *tak principium* tolerancji, jak i *principium* unikania szkody drugiego człowieka formułowane są w ramach umowy społecznej, która bardzo często prowadzi do relatywizmu moralnego.

W dalszych analizach na temat fundamentów etyki i bioetyki Scarpelli stwierdza, że z tych dwu pryncypiów można wyprowadzić proste wskazanie (*una semplice indicazione*), określające atmosferę właściwą dla tego typu filozofowania. Scarpelli pisze: „Etyka współczesna nie może być inna niż etyka sympatii; sympatię zaś rozumie się nie w znaczeniu potocznym tego słowa ani jako zrozumienie uczuć innego człowieka, ale w znaczeniu wyobrażenia uczestniczącego, które jest zdolne do uczynienia nas wrażliwymi i do przeżywania doświadczenia drugiego człowieka jako naszego własnego doświadczenia"⁴⁸. Dlatego - jak dalej stwierdza - to właściwie sympatia rodzi szacunek i tolerancję względem innego człowieka. Ona również otwiera nas na właściwe rozumienie problemów, jakie pojawiają się przy rozpatrywaniu kwestii związanych z etyką medyczną. Scarpelli oświadcza: „Sympatia rodzi szacunek i tolerancję. Szacunek i tolerancja zaś prowadzą do autonomii, rozumianej jako zdolność do wyznaczenia sobie samemu reguł postępowania. *Principium autonomii* jest kluczem do wejścia w bioetykę i staje się decydujące w wielu kwestiach: eutanazji, sztucznego zapłodnienia dokonującego się w ramach małżeństwa, ofiarowania organów do przeszczepu itd.”⁴⁹.

Warto zaznaczyć, że samo pojęcie sympatii może prowadzić do różnych, często przeciwstawnych decyzji moralnych. Ktoś z sympatii do człowieka chorego podejmie wszelkie starania, aby ulżyć cierpiącemu. Ktoś inny natomiast z sympatii zaproponuje dokonanie eutanazji, czyli usunięcia bólu wraz z życiem pacjenta. Dlatego tu ewidentnie okazuje się niewystarczalność takiego *principium*, które wiąże się

U. Scarpelli, *Bioética: prospettive e principi fondamentali* w: U. Scarpelli, *Bioética laica*, s. 47.

⁴⁸ Tamże.

z płytko rozumianymi uczuciami, a nie wypływa z rozpoznania godności osoby.

4

Czy rzeczywiście przełom?

W swoim zasadniczym przesłaniu etyka U. Scarpellego ma być dziedziną, która radykalnie odcina się od wszelkiej refleksji religijnej. Jest rzeczą oczywistą co najmniej od czasów św. Tomasza z Akwinu, że filozofia i teologia są dwiema odrębnymi naukami, które posługują się własną metodą i językiem. Obie jednak dziedziny niejednokrotnie znajdują się w ścisłym związku. Jak wiele różnych dziedzin ludzkiej aktywności ma wpływ na filozofa etyka, tak również religia oddziałuje na niego w sposób nieprzypadkowy. Wartości moralne, jako przedmiot etyki, niejednokrotnie ujawniają się w szerszej perspektywie religijnej. Jak stwierdza T. Styczeń, „odkrycie ostatecznego źródła istnienia powinności moralnej w osobowym Absolucie istnienia i miłości nie tylko więc nie niweczy swoistości powinności moralnej ani nie narusza autonomii ludzkiej osoby, lecz - przeciwnie - odsłania najgłębszy wymiar powinności moralnej i ostateczne źródło jej swoistego i nieredukowalnego charakteru”⁵⁰.

W zaprezentowanym projekcie etyki dostrzega się ponadto istotne sprzeczności. Scarpelli z jednej strony proponuje „drogę rozumu”, kreując siebie na ścisłego i konsekwentnego racjonalistę. Z drugiej jednak strony zaprzecza możliwościom poznawczym w etyce⁵¹. W istocie propozycja etyczna włoskiego analityka pozostawia niewiele miejsca dla rozumu. Momentem bowiem początkowym etyki jest irracjonalny wybór. Rozum pełni funkcję narzędzia argumentacji: ukazuje argumenty za i przeciw, określa koherencję wyboru moralnego w stosunku do już przyjętych norm moralnych, wyjaśnia i analizuje pojęcia i język moralności⁵². Jednak ten sam rozum nie jest rozstrzygający ani tym bardziej uzasadniający. Argumentacja oparta na tak kalkula-

T. Styczeń, *Etyka niezależna?*, Lublin 1980, s. 81.

L. Palazzani, *Dali' etica „laka” alia bioética „laica”*, s. 534.

Tamże.

tywnej koncepcji rozumu prowadzi jedynie do pewnego stopnia dowolności w wyborach moralnych.

Inną dostrzeżoną niekonsekwencją z deklarowanymi założeniami jest określenie tej propozycji etycznej mianem „etyki bez prawdy”. Niejednokrotnie deklarowane zerwanie z preferencją jednej koncepcji etycznej (ponieważ żadna etyka nie opiera się na prawdzie rozumianej w duchu empirycznego weryfikacjonizmu) wchodzi w konflikt z przedstawionym przez Scarpellego projektem etycznym. Zwrócił już na to uwagę uczeń omawianego filozofa - M. Mori. W artykule / *limiti deli'etica senza verita* stawia pytanie: „Czy wybór *principium* tolerancji jest koniecznościowo połączony z uznaniem faktu, że w etyce nie ma prawdy, czy też nie?” Tak postawiony problem sygnalizuje w koncepcji Scarpellego obecność co najmniej jednej prawdy. Pisze o tym Mori w następujący sposób: „Jeśli odpowiedź na (powyższe) pytanie jest pozytywna, wówczas *principium* metaetyczne ma funkcję konstruktywną i usprawiedliwia *principium* tolerancji, które staje się jedynym, fundamentalnym *principium* etyki Scarpellego. Ale wtedy trzeba dopuścić, że jest przynajmniej jedna etyka «prawdziwa», i to jest etyka tolerancji. [...] W skrócie: jeśli *principium* tolerancji jest koniecznościowo wyprowadzone z *principium* metaetycznego, wtedy paradoksalnie, etyka bez prawdy wytwarza co najmniej jedną «prawde» (etyczną), i to jest tolerancja”⁵⁴.

Po ukazaniu braku spójności w kwestiach metodologicznych M. Mori wyprowadza z tej niekoherencji praktyczne wnioski. Jak się okazuje, wnioski te burzą starannie zbudowany projekt etyczny Scarpellego. Mori stwierdza bowiem: „Jeśli w etyce nie ma prawdy, wówczas ten, kto jest nietolerancyjny, nie «myli się»; [...] w jaki sposób możemy wtedy usprawiedliwić usiłowanie ograniczenia pretensji tych, którzy są nietolerancyjni?”⁵⁵. Wynika z tego, że Scarpelli, chcąc być konsekwentny w swoich założeniach, musiałby zaprzestać wypowiadania się w kwestiach etycznych. To jednak jest niemożliwe z tego

⁵³ M. Mori, / *limiti deli' etica senza verita*, „Biblioteca delia liberta” 22(1987), s. 69.

⁵⁴ Tamże, s. 70.

Tamże.

względu, że kwestie te są bardzo istotne w życiu każdego człowieka - stanowią o człowieczeństwie istoty ludzkiej.

Dlatego Mori, jako uczeń Scarpellego, ogłasza upadek tego projektu etycznego. „Etyka bez prawdy upada, stając się praktycznie odpowiednikiem etyki «przecietnego wartościowania» (albo etyki, w której kryterium oceny ustanawiane jest przez pewną elitę). [...] W ten sposób etyka bez prawdy, która abstrakcyjnie jest «zawsze i radykalnie indywidualna», w praktyce przekształca się w etykę «przecietnego wartościowania» (albo «etykę akceptowanych pryncypiów»)»⁵⁶. Etyka staje się opisem cenionych przez daną grupę społeczną wartości i na podstawie tego ustalana jest dyrektywa moralna. Na mocy tego zabiegu etyka traci swoją tożsamość i staje się nauką, która bada obyczaje (etologia). Ponadto powstające normy moralne nabierają charakteru heteronomicznego i w istocie tracą jakąkolwiek moc powinności-rodną.

Doświadczenie moralne w myśli Scarpellego zostaje oderwane od doświadczenia człowieka i jego godności. Co więcej znika aspekt poznawczy doświadczenia moralnego: Scarpelli neguje możliwość orzekania prawdy i fałszu o sądach moralnych. Tym samym określa swoje stanowisko etyczne mianem akognitywistycznego⁵⁷.

5

Patrząc na całość

Przedstawiony projekt etyki i bioetyki Umberto Scarpellego przeniknięty jest wieloma sprzecznościami. Idee filozoficzne, do których się odwołuje, obciążone są redukcjonistycznym podejściem do rzeczywistości. Efekty tak prowadzonej refleksji filozoficznej widoczne są już w punkcie wyjścia. Odcinając się od analiz metafizycznych, a przyjmując metody empiryzmu logicznego Scarpelli zacieśnia koncepcje

⁵⁶ Tamże, s. 71.

⁵⁷ L. Palazzani, *Dall'etica „laka” alia bioética „laka”*, s. 533. Stanowisko to, charakterystyczne dla przedstawicieli pozytywizmu logicznego, opierając się na zawężonej koncepcji doświadczenia, uznało treść sądów o wartościach moralnych za sądy, które nie posiadają treści poznawczej (są akognitywne). Zob. T. Biesaga, *Zarys metaetyki*, s. 19.

doświadczenia do empirycznie weryfikowalnych fenomenów. One jednak nie pozwalają na dokonanie przejścia od „jest” do „powinno”. Brak możliwości przekroczenia bariery między etyką opisową a etyką powinnościową, wobec stwierdzonej konieczności dokonywania wyborów moralnych, kieruje Scarpellego do przyjęcia egzystencjalistycznej i irracjonalnej decyzji jako źródła etyki. Powstaje w ten sposób projekt etyki indywidualistycznej, która kieruje się własną, nieprzekazywalną prawdą osoby. Fakt ten rodzi dodatkowy problem na płaszczyźnie społeczności ludzkiej. Obecność sprzecznych stanowisk poszczególnych indywidualistów wymaga stworzenia wspólnego projektu etycznego, opartego na „przeciętnym wartościowaniu”. Jest on niczym innym, jak sumą socjologicznie ujętych zachowań. Dlatego ów heteronomiczny względem jednostki projekt etyki rozmija się z doświadczeniem moralnym człowieka, tworząc moralność opartą na utylitarystycznych celach. Utylitaryzm z kolei nie dociera do godności osoby, traktując ją jako przedmiot kalkulacji. Dlatego zaproponowany **projekt etyki i bioetyki egzystencjalistyczno-utyliarystycznej** uderza w wartość człowieka jako osoby, pomijając jej transcendencję wobec świata rzeczy i wobec społeczności.