

# Bogusław Wójcik

---

## W poszukiwaniu bioetyki uniwersalnej

---

Forum Teologiczne 5, 41-53

---

2004

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. BOGUSŁAW WÓJCIK  
Kraków

## W POSZUKIWANIU BIOETYKI UNIWERSALNEJ

**Słowa kluczowe:** bioetyka uniwersalna, paradygmat, normatywność, naturalizacja, prawo naturalne.  
**Parole chiave:** Universelle Bioethik, Paradigma, Normativität, Naturalisierung, Naturgeseztz.

### Wprowadzenie

Analiza okoliczności powstania, zakresu, kompetencji i metodologii bioetyki pozwala przypuszczać, iż jest to dziedzina wiedzy, której rozwój może przyczynić się do stopniowej unifikacji lub przynajmniej znaczącego zbliżenia stanowisk etycznych odnoszących się do konkretnych praktyk biomedycznych. Kompozycja niniejszego artykułu została w związku z tym podporządkowana zasadniczej kwestii, jaką jest pytanie o możliwość konstrukcji bioetyki o znamionach bioetyki uniwersalnej. B. Chyrowicz ujęła tę kwestię w trafnym, choć lapidarnym pytaniu: „Bioetyka czy bioetyki?”<sup>1</sup>. Sam problem określenia podstaw moralności uniwersalnej nie jest nowy; okoliczności, w których pojawia się obecnie, są jednak na tyle modyfikujące, że warto do niego powrócić.

### Kształtowanie się paradygmatu bioetyki

Bioetyka widziana z dzisiejszej perspektywy pozostaje dyscypliną czy też złożoną strategią badawczą, której metodologia pozwala na możliwie całościową ocenę oraz normowanie postępowania w przypadku interwencji biome-

---

<sup>1</sup> B. Chyrowicz, *Bioetyka czy bioetyki? O możliwości konsensusu w bioetyce*, Roczniki filozoficzne, 48-49 (2000-2001) z. 2, s. 65-89.

dycznych podejmowanych u początków, w ciągu trwania i przy końcu ludzkiego życia. Jako odrębna dyscyplina bioetyka ma krótką historię, co nie oznacza, iż nie brak wątpliwości dotyczących zarówno pochodzenia nazwy bioetyka<sup>2</sup>, jak i momentu jej powstania. A. Jonsen datuje np. powstanie bioetyki na rok 1962, w którym ukazał się artykuł S. Alexander opisujący powstanie komitetu do spraw dializy w Seattle<sup>3</sup>. D. Rothman uważa natomiast, że bioetyka rozpoczyna się w roku 1966 wraz z publikacją artykułu H. Beechera opisującego nadużycia w eksperymentach z udziałem ludzi. Jego zdaniem w latach 1966–1976 nastąpiła w tym względzie istotna zmiana, a obok lekarzy przy łóżku chorego pojawili się również bioetycy<sup>4</sup>.

Ponieważ okoliczności towarzyszące wyodrębnieniu się bioetyki, pierwsze podejścia badawcze oraz dalsze kierunki jej rozwoju zostały już nakreślone w licznych opracowaniach, wymienię jedynie kilka istotnych składowych tego procesu<sup>5</sup>.

Należy zauważyć przede wszystkim, iż bioetyka powstała jako odpowiedź na wyraźne zapotrzebowania środowiska naukowo-medycznego. Rozwój praktyki medycznej, jak i postęp technologiczny przyniosły, oprócz ewidentnych sukcesów, także nową skalę trudności etycznych. Zadziałały w tym obszarze proste zasady, że rozwój wiedzy łączy się ze wzrostem nowych niewiadomych oraz że jako taka, wiedza faktyczna nie wprowadza własnej normatywności, czynią to dopiero określone jej interpretacje. Inicjatorami powstania nowej dyscypliny okazali się zatem ludzie, którzy prowadząc badania naukowe lub lecząc chorych, pierwsi zetknęli się z nowymi dylematami etycznymi. Wprowadzane procedury bioetyczne miały też służyć „tym lekarzom i biologom, których pozycja wymaga dokonywania decyzji praktycznych”<sup>6</sup>.

Po drugie, sprostanie postawionym przed bioetyką zadaniom wymagało podejścia interdyscyplinarnego. Interpretacja nowych faktów okazała się bowiem niemożliwa bez kompleksowej oceny z perspektywy wielu dziedzin,

---

<sup>2</sup> Por. W.T. Reich, *The word 'Bioethics': Its birth and the legacies of those who shaped it*, Kennedy Institute of Ethics Journal 4 (1994), s. 319–335.

<sup>3</sup> Por. G.C. Meilaender, *Body, Soul, and Bioethics*, Notre Dame 1995, s. 1. Artykuł ten ukazał się w czasopiśmie „Life” w listopadzie 1962 r., pod tytułem: „The Decide Who Lives, Who Dies”.

<sup>4</sup> Por. D.J. Rothman, *Strangers at the Bedside: A History of How Law and Bioethics Transformed Medical Decision Making*, New York 1991, s. 3.

<sup>5</sup> Por. W. Bołoz, *Życie w ludzkich rękach. Podstawowe zagadnienia bioetyczne*, Warszawa 1997, s. 27–31; R. Otowicz, *Etyka życia*, Kraków 1998, s. 13–35; T. Biesaga, *Początki bioetyki, jej rozwój i koncepcja*, w: tenże, *Podstawy i zastosowania bioetyki*, Kraków 2001, s. 13–18; B. Chyrowicz, *Bioetyka czy bioetyki?*, s. 66–67.

<sup>6</sup> D. Callahan, *Bioethics as a discipline*, Hasting Center Studies, 1 (1973), s. 66–73. Cytat za: A.R. Jonsen, *The Birth of Bioethics*, Oxford 1998, s. 326.

takich jak: filozofia, medycyna, biologia, socjologia, prawo, teologia, a nawet ekonomia. Podejście to, choć niezwykle skuteczne, oznaczało jednak w konsekwencji, iż bioetyka będzie pozostawać w stałej zależności od danych nauk przyrodniczych, które wyróżniają się swoją metodologią, w tym specyficznym rozumieniem ostateczności uzyskiwanych wyników.

Kolejną ważną okolicznością pozostaje dojrzewająca stosunkowo szybko metodologiczna świadomość statusu bioetyki jako odrębnej dyscypliny naukowej. Może wprawdzie wydawać się, że bioetyka pozostaje zbitką filozofii, prawa, medycyny, antropologii i teologii, z drugiej jednak strony dysponujemy już sprawdzonymi modelami dyscyplin akademickich, które „pozostają dzisiaj mozaiką teorii z zasadami i metodami sformułowanymi w różnorodny sposób”<sup>7</sup>. Kształtującej się tożsamości bioetyki towarzyszy także przekonanie, iż jej interdyscyplinarny charakter nie może przesłonić roli, jaką odgrywa w niej filozofia, która w tym interdyscyplinarnym dialogu pozostaje dyscypliną podstawową<sup>8</sup>. W podobnym tonie wielu autorów stwierdza, że: „centralną metodą badania bioetycznego jest filozofia moralna”<sup>9</sup>.

Ostatnia uwaga dotyczy obecnych od samych początków bioetyki prób opracowania centralnej teorii etycznej, która stanowiłaby wytyczną dla wprowadzanych w jej obrębie rozstrzygnięć normatywnych. Wskazanie takiej teorii warunkowało zarówno uznanie naukowego statusu bioetyki, jak i niezależność bioetyki od prawa i religii, które pozostając z nią w ścisłym związku, nie stanowią jej fundamentu<sup>10</sup>. Próbę opracowania takiej centralnej teorii podjęli m.in.: L. Beauchamp i J.F. Childress<sup>11</sup>; R.M. Veatch<sup>12</sup> oraz H.T. Engelhardt<sup>13</sup>.

### Kilka uwag na temat normatywności bioetyki

Poszukiwanie centralnej teorii wyznaczającej ramy dla praktycznych rozstrzygnięć dylematów bioetycznych, nie zawsze spotyka się z aprobatą. G.C. Meilaender stwierdza, iż właśnie tego typu metodologia doprowadziła w bioetyce do porzucenia „najbardziej fundamentalnych pytań dotyczących tego, kim jesteśmy i kim powinniśmy być”<sup>14</sup>. Przywołując opinie E.D. Pellegrino

<sup>7</sup> A.R. Jonsen, *The Birth of Bioethics*, s. 345.

<sup>8</sup> Por. E.D. Pellegrino, *Bioethics as an Interdisciplinary Enterprise*, w: *Philosophy of Medicine and Bioethics*, pod red. R.A. Carsona, C.R. Burnsa, Netherland 1997, s. 19n.

<sup>9</sup> *Bioethics*, pod red. J. HARRISA, Oxford Readings in Philosophy, Oxford 2001, s. 4. Por. R.M. Hare, *Methods of Bioethics: Some Defective Proposals*, w: *Philosophical Perspectives on Bioethics*, pod red. L.W. Sumnera, J. Boyle’a, Toronto 1996, s. 19.

<sup>10</sup> Por. B. Chyrowicz, *Bioetyka czy bioetyki?*, s. 71.

<sup>11</sup> L. Beauchamp, J.F. Childress, *Zasady etyki medycznej*, Warszawa 1996.

<sup>12</sup> R.M. Veatch, *A Theory of Medical Ethics*, New York 1981.

<sup>13</sup> H.T. Engelhardt, *Foundations of Bioethics*, New York 1986.

<sup>14</sup> G.C. Meilaender, *Body, Soul, and Bioethics*, s. 2.

i L.R. Kassa, Meilaender zauważa, że „normy medycyny są tworzone z istoty jej praktyki; nie są one «aplikacją» bardziej uniwersalnych norm do medycyny”<sup>15</sup>. Odpowiada to arystotelesowskiemu rozumieniu źródeł moralności, w którym działanie nie wynika z podporządkowania się zasadom moralnym, ale jest konsekwencją uznania pewnego zwyczaju (cnoty), pewnej gramatyki postępowania. W tym też kontekście bioetyka może być widziana jako „sprzeciw wobec tradycyjnej etyce medycznej, która była postrzegana jako paternalistyczna, arogancka i elitarna”<sup>16</sup> lub w innej nomenklaturze, jako przejście od internalistycznego do eksternalistycznego modelu uplasowania medycznej moralności w obrębie społeczności<sup>17</sup>.

Zastąpienie wewnętrznej etyki medycznej normami stanowionymi w obrębie zewnętrznej społeczności, bardzo szybko doprowadziło do podkreślenia wagi autonomii pacjenta i zaowocowało pracami wspomnianych zwolenników eksternalistycznego podejścia do bioetyki: L. Beauchampa i J.F. Childressa; R.M. Veatcha oraz H.T. Engelhardta. Okoliczność ta w konsekwencji pozostaje przyczyną nowych zagrożeń, szczególnie jeżeli weźmiemy pod uwagę dokonującą się w nowoczesnych społeczeństwach ewolucję moralności. Mowa w tym wypadku o demokratyzacji moralności, podkreślanu autonomii wyborów oraz relatywizujących procesach, które prowadzą do takiej sytuacji, iż będąca wypadkową wielu czynników moralność, niekoniecznie o wysokich motywacjach, staje się formą nacisku na normy, uwarunkowane przez coś więcej niż tylko społeczny konwenans. Jak zauważa Meilaender, próby zastosowania w medycynie zewnętrznych bardziej ogólnych zasad moralnych mogą okazać się w konsekwencji także „próbami zunifikowania moralności”<sup>18</sup>.

Oznaką podobnych tendencji jest zjawisko globalizacji bioetyki jako dziedziny, na płaszczyźnie której możliwe będzie tworzenie nowych wartości. Jednym z elementów tego procesu jest globalizacja prawa zdrowotnego, czego owocem są liczne umowy, konwencje i deklaracje. Dodatkowymi czynnikami unifikującymi są np. telemedycyna i farmacja internetowa, które umożliwiają nieograniczoną granicami państwowymi praktykę lekarską<sup>19</sup>. Nie bez znaczenia są również coraz silniejsze powiązania medycyny z ekonomią, których wyrazem jest m.in. powstawanie ponadpaństwowych koncernów farmaceutycznych, które nie tylko poszukują nowych skutecznych leków, lecz także kreują określone zapotrzebowania potencjalnych konsumentów

<sup>15</sup> Ibidem, s. 3.

<sup>16</sup> Ibidem, s. 5.

<sup>17</sup> Por. D. Callahan, *Morality and Contemporary Culture: The President's Commission and Beyond*, *Cardozo Law Review* 6 (1984), s. 348.

<sup>18</sup> G.C. Meilaender, *Body, Soul, and Bioethics*, s. 12.

<sup>19</sup> Por. T.S. Jost, *The Globalization of Health Law: The Case of Permissibility of Placebo based Research*, *American Journal of Law & Medicine*, 26 (2000), 2–3, s. 17–58.

tów<sup>20</sup>. Niewykluczone więc, iż w przypadku bioetyki jedną z aspiracji XXI w. będzie opracowanie takiej jej wersji społeczno-ekonomiczno-środowiskowej, która stanowić będzie podwaliny nowej moralności<sup>21</sup>.

Okolicznością sprzyjającą próbom unifikacji bioetyki jest również oczekiwanie, iż w ramach tego procesu pojawią się jasne kryteria pozwalające rozstrzygać problemy praktyczne. Zadaniem bowiem bioetyki „nie jest jedynie zrozumieć problemy moralne wywołane przez praktykę medyczną, ale próbować je rozwiązać”<sup>22</sup>. Uznawane z czasem za standardowe orzeczenia komisji bioetycznych, określone wykładnie prawne oraz precedensy sądownicze stopniowo przyczyniają się do powstawania ogólniejszej normy stanowiącej następnie wzorzec, na którym można oprzeć się w podobnych sytuacjach problemowych.

Alternatywą dla bioetyki praktycznej jest bioetyka personalistyczna odwołująca się do uniwersalnych i ponadczasowych praw oraz wspólnej wszystkim ludziom natury ludzkiej. Przyznaje ona człowiekowi wyposażonemu w rozum i sumienie umiejętność oceny wartości swoich czynów i wyborów, ze względu na „normy, które Bóg wypisał w sercu każdego człowieka”<sup>23</sup>. Dzięki rozumowi człowiek jest w stanie odkrywać rzeczywistość z dużą dozą pewności, a jako osoba obdarzony jest nie tylko wyjątkową godnością, ale powołany jest także do dialogu z Bogiem. Podstawową trudnością, na którą natrafiają zwolennicy bioetyki personalistycznej, jest jednak charakterystyczne dla współczesności przekonanie, że wywiedzenie „głównych struktur życia publicznego z uprzedniej wobec niego «natury ludzkiej» czy też wiara w odkrycie uniwersalnych, autotelicznych zasad moralnych okazały się metodologicznie wątpliwe i normatywnie dyskutowane”<sup>24</sup>.

Wskazanie podstaw bioetyki uniwersalnej, „czyli takiej, która oferowała by oceny i normy możliwe do zaakceptowania przez wszystkich autorów podejmujących problematykę moralnej oceny osiągnięć biomedycznych”<sup>25</sup>, nie jest zatem ani łatwe, ani nawet pewne. Niewystarczające okazuje się w tym względzie zarówno odwoływanie się do teorii etycznych, jak i fundacjonizm etyczny. Za zadowalające rozwiązanie trudno również uznać unifikację bioetyki poprzez jej globalizację. W przypadku globalizacji mamy bowiem do czy-

<sup>20</sup> Por. J.L. Kurkowski, *Medycyna, bioetyka i polityka*, [b.m.w. – Wydawnictwo a-medica press] 2002, s. 149–155.

<sup>21</sup> J. Azariach, *Global bioethics & common hope*, w: *Bioethics for the People by the People*, pod red. D. Macera, Christchurch 1994.

<sup>22</sup> J. Harris, *The Value of Life: An Introduction to Medical Ethics*, London 1985, s. 4.

<sup>23</sup> B. Honings, *The Capacity of the Human Mind to Perceive Good and Evil*, *Dolentium Hominum* 6 (1991) nr 16 (1), s. 187.

<sup>24</sup> M. Środa, *Indywidualizm i jego krytycy. Współczesne spory między liberałami, komunitarianami i feministkami na temat podmiotu, wspólnoty i płci*, Warszawa 2003, s. 10.

<sup>25</sup> B. Chyrowicz, *Bioetyka czy bioetyki?*, s. 66.

nienia raczej z wielokierunkowymi procesami zmierzającymi do ustalenia możliwej do zaakceptowania przez społeczeństwo globalne konwencji niż ze wskazaniem uniwersalnych czyli powszechnych norm postępowania. O ile unifikacja bioetyki na zasadzie jej globalizacji może sprowadzać się do narzucania idei, stylów życia i sposobów rozwiązywania nowych dylematów etycznych, o tyle w przypadku uniwersalizacji bioetyki przewyżczenie różnorodności interpretacji, czy ustalonych lokalnie standardów postępowania, następuje dzięki wzajemnej otwartości i poszukiwaniu takich rozwiązań teoretycznych i praktycznych, które dostarczają opisów oraz regulacji odpowiadających rzeczywistości<sup>26</sup>.

### Biologizacja bioetyki czy powrót do prawa naturalnego?

Poszukując programów, które pomogłyby w osiągnięciu unifikacji bioetyki w interesującym nas zakresie, natrafiamy na dwa, znane już w przeszłości rozwiązania, polegające na próbie wypracowania podstaw etyki biologicznej lub określenia jednoczących wartości za pomocą odniesień do prawa naturalnego. Proces biologizacji etyki przybiera dziś o wiele subtelniejsze formy niż miało to miejsce jeszcze niedawno. Silny redukcjonizm zastępuje stonowany dyskurs, w którym czynniki biologiczne nie są już jedynymi czy też zasadniczymi determinantami postaw, zachowań i przekonań etycznych, lecz zostają wpisane w całościowo ujętą ludzką egzystencję. Wśród wiodących koncepcji, których autorzy wskazują na perspektywy biologizacji etyki, na uwagę mogą zasługiwać konsyliacjonizm E.O. Wilsona i etyka ekologiczna O. Flanagana.

Wilson przewiduje, iż w najbliższym czasie będziemy świadkami narastającej rywalizacji pomiędzy transcendentalizmem a empiryzmem, co na interesującym nas poziomie etyki oznaczać będzie konfrontację pomiędzy teoriami prawa naturalnego a empiryzmem etycznym. Zdaniem zwolenników tego drugiego ujęcia, dzięki poznaniu biologicznego podłoża zachowań moralnych osiągniemy „mądrzejszy i trwalszy konsensus w dziedzinie wartości etycznych niż do tej pory”<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> Należy jednak pamiętać, iż założenia bioetyki globalnej, w swych sformułowaniach bywają bardzo ambitne. H. Skolimowski uważa np., że „[e]tyka globalna nie jest li tylko wyciśnięciem esencji z poprzednich wielkich etyk. I zmieszaniami ich zarazem. Etyka globalna uzupełnia to, czego tym poprzednim etykom brak – sensu wszechludzkiej solidarności, sensu solidarności ze wszystkimi stworzeniami, holistycznego zrozumienia świata i współzależności wszystkich gatunków, sensu globalnej odpowiedzialności za cały świat i przyszłe pokolenia. Ponadto czego etykom poprzednim brak to: skromności, poczucia, że żyjemy w świecie ewolucyjnym, w którym to standardy etyczne mogą się zmieniać – chociaż nie są one dowolne lub subiektywne”. H. Skolimowski, *Od Etyki Nikomachejskiej do etyki globalnej*, w: *Idea etyczności globalnej*, pod red. J. Sekuły, Siedlce 1999, s. 28n.

<sup>27</sup> E.O. Wilson, *Konsyliacja. Jedność wiedzy*, Poznań 2002, s. 361.

W dłuższej perspektywie triumfowi empiryzmu etycznego nie przeszkodzi, zdaniem Wilsona, nawet to, iż „w głębi serca prawie wszyscy są transcendentalistami”<sup>28</sup>. Wilson uważa także, że zdobycze współczesnej nauki neutralizują nie tylko transcendentalizm religijny ale i świecki. Podtrzymywany przez I. Kanta, G.E. Morre’a i J. Rawlsa dogmat, iż etyka zachowuje autonomię, skoro „powinien” nie wynika wprost z „jest”, ulega w kontekście naukowym neutralizacji ponieważ: „[p]owinność jest wytworem przyrodniczego procesu”<sup>29</sup>.

Wilson stwierdza zatem, iż standardy demarkacji wiedzy naukowej od nienaukowej, które pozwalają na ustalenie obowiązującego paradygmatu naukowego przyczyniają się do uniwersalizacji konkretnej wykładni wiedzy. Jeżeli zatem podstawy moralności sztywno zwiążemy z danymi o statusie wiedzy potwierdzonej naukowo, uniwersalizacja obowiązującej wykładni etyki dokona się dzięki podobnym do naukowych standardów demarkacyjnych. Wspomniane zaś powyżej związki bioetyki z naukami przyrodniczymi sprawiają, iż może się ona okazać tym działem etyki, który pierwszy podda się podobnej naturalizacji.

Flanagan, podobnie jak Wilson, pozostaje rzecznikiem poglądu, iż w obrębie znaczeń i moralności możliwy jest jakiś rodzaj „pogodzenia oczywistych i naukowych wyobrażeń”. Rolę przewodnika etycznego w znaturalizowanym świecie, w którym znika kontekst teologiczny uzasadniający normy i wzorce moralne, jest w stanie przejąć „etyka jako forma ekologii”<sup>31</sup>. Etykę pojmuje tutaj jednak Flanagan w specyficzny sposób, jako: „systematyczne badanie warunków (świata, pojedynczych osób i grup osób), które pozwalają ludziom bujnie się rozwijać”<sup>32</sup>. Takie podejście uświadamia, iż pomyślność natury jako całości stanowi wewnętrzne dobro, pozostające wyznacznikiem działań racjonalnych.

Nie ma zatem przeszkód, by etykę uznać za przedsięwzięcie empiryczne, ponieważ jej punktem wyjścia pozostaje zrozumienie ludzkiej natury jako „ujawnionej dzięki biologii ewolucyjnej, nauce o umyśle, socjologii, antropologii i historii”<sup>33</sup>. Normatywność swoich ustaleń czerpie zaś ona z zakładanego celu, którym pozostaje fizyczna i psychiczna pomyślność ludzi. Fakt, iż ludzie wolą życie niż śmierć, pozostaje dla Flanagana faktem empirycznym. Stopniowo też ludzkość w ciągu historii odkrywała nowe cele i znaczenia, by w końcu odkryć „coś więcej niż tylko potrzebę przeżycia i reprodukcji”, tzn. potrzebę

<sup>28</sup> Ibidem, s. 362.

<sup>29</sup> Ibidem, s. 379.

<sup>30</sup> O. Flanagan, *The Problem of the Soul. Two Visions of mind and How to Reconcile Them*, New York 2002, s. 265.

<sup>31</sup> Ibidem, s. 266.

<sup>32</sup> Ibidem, s. 267.

<sup>33</sup> Ibidem, s. 275.



pomyślności. Bycie moralnym to dbanie o stan wielu współzależnych ekosystemów, podtrzymywanie przyjaźni, a także troska o indywidualny rozwój i szczęście.

Podobne stwierdzenia podważają przekonanie, co do autonomii etyki. Spotykają się więc z uzasadnioną krytyką, która wskazuje, iż punkt wyjścia etyki nie pokrywa się z punktem wyjścia nauk przyrodniczych, a dyskurs etyczny nie jest wyprowadzany od jakiegoś dokładnego obrazu świata, lecz „przedrefleksyjnych idei mówiących o tym, co mamy czynić, jak żyć, jak traktować innych ludzi”<sup>34</sup>. Pomimo tego, iż status wyjaśnień etyki za pomocą odniesień do ewolucji ma podobną wartość jak wyjaśnienia w tych kategoriach matematyki czy fizyki, racjonalne wydaje się pytanie o możliwość przeciwstawienia się przewidywanej przez Wilsona i Flanagana sekularyzacji ludzkiego etosu i samej religii.

W pierwszym rzędzie należy wskazać, iż zarówno Wilson, jak i Flanagan, choć ten ostatni sam krytykuje scjentyzm, popełniają błąd naturalistyczny, przed którym przestrzegał Moore. Obaj autorzy są przekonani, iż skuteczność naturalizmu metodologicznego, który funduje sukces nauki, upoważnia do przyjęcia za zasadne twierdzeń naturalizmu ontologicznego. Zgodnie ze stwierdzeniami naturalizmu ontologicznego w obrębie domkniętej fizycznie rzeczywistości, poza którą nie ma już innej rzeczywistości, należy poszukiwać wyjaśnień przyczynowych, które warunkują zdarzenia nawet na bardzo wysokich poziomach organizacji fizycznej. Ludzkie zachowania motywowane świadomością podmiotu oraz czynnikami kulturowymi, w ostatecznym rozrachunku pozostają zatem zdeterminowane na niższym poziomie biologicznym. Kultura traci swą autonomię na rzecz genetyki, która czynniki kulturowe określa w kategoriach dostosowania. Dawkinsowski mem zostaje na trwałe skorelowany z genem.

Samo uwydatnienie braku metodologicznej precyzji nie wydaje się jednak satysfakcjonujące. Należy wskazać ponadto źródło powinności w taki sposób, by nie pojawiła się naturalizacja, której ulegli Wilson i Flanagan. Okazuje się, iż w tym względzie na poważne trudności natrafiają także określone wykładnie prawa naturalnego<sup>35</sup>. Fakt ten ujawnia należący do grona

<sup>34</sup> T. Nagel, *Pytania ostateczne*, Warszawa 1997, s. 179.

<sup>35</sup> A. Zoll wyróżnia kierunek materialny i proceduralny w ujmowaniu charakteru norm prawa naturalnego. „Pierwszy nawiązuje jednoznacznie do św. Tomasza z Akwinu. Prawo natury, będące przejawem partycypacji prawa Boskiego w ludzkiej naturze, odwołuje się do realnie występujących transcendentnych wartości, których źródłem jest Bóg. To materialne rozumienie prawa natury miało też swoje warianty odbiegające od transcendentnego ujmowania jego źródła. Spotykamy się z kierunkami dopatrującymi się źródła prawa natury w samej naturze ludzkiej (rozumie człowieka), naturze społecznej człowieka, niekiedy zaś prawo natury wyprowadzane było z praw przyrody. (...) Drugi kierunek, wywodzący się przede wszystkim od Kanta, ujmuje prawo natury jako zbiór zasad o charakterze proceduralnym. Ten kierunek ma dzisiaj wielu zwolenników wśród filozofów prawa, szczególnie zachodnioeuropejskich i amerykańskich”. A. Zoll, *Prawo naturalne i prawo stanowione*, w: *Medycyna i prawo: za czy przeciw życiu*, pod red. E. Sgrecciego i in., Lublin 1999, s. 228n.

krytyków etyki prawa naturalnego D.V. Hildebrand. Odwołanie się do natury ludzkiej, jako punktu wyprowadzenia wartości moralnych, zakłada, jego zdaniem, wykorzystanie metody empirycznej, „a ta dostarcza wiedzy relatywnej i uwarunkowanej przygodnością świata”<sup>36</sup>. W tym wypadku nie tylko nie ma mowy o neutralnym punkcie wyjścia w etyce, lecz wprost popełniany jest błąd naturalistyczny.

W przypadku, gdy prawo natury byłoby wyprowadzane z praw przyrody, neutralny punkt wyjścia etyki chrześcijańskiej pozostawałby jedynie założeniem. Gdyby przyjąć, iż porządek moralny może zostać zdefiniowany już na poziomie faktualnym, należałoby największe kompetencje przyznać w tym względzie naukom przyrodniczym, które jednak z zasady wykluczają wyjaśnienia teleologiczne. Przywoływany przez zwolenników prawa naturalnego porządek wpisany w naturę, z punktu widzenia biologii okazuje się tymczasem niczym innym jak chaosem ewolucyjnym, z którego na zasadzie prób i błędów zostają wyselekcjonowane określone ścieżki rozwoju gatunków<sup>37</sup>.

Odkrywanie znaczeń ukrytych w naturze, do których odwołuje się etyka prawa naturalnego, nie może zatem dokonać się bez zewnętrznych w stosunku do niej praw uniwersalnych i ponadczasowych. Człowiek jest w stanie odkrywać rzeczywistość z dużą dozą pewności tylko dlatego, że inteligencja pozwala mu na uczestniczenie w umysłowości Boga. Szczególnym przejawem tej inteligencji jest osobowa natura człowieka, która nadaje mu wyjątkową godność. Jako osoba, człowiek jest powołany do dialogu z Bogiem. Jedynie też w tej dialogicznej perspektywie „możemy zrozumieć zdolność ludzkiego umysłu do odróżniania dobra od zła i zła od dobra”<sup>38</sup>. W tym też ujęciu prawo naturalne pozostaje obiektywnym porządkiem moralnym stanowiącym – na dostępnym nam poziomie rozumowym – odbicie prawa wiecznego, będącego „porządkiem tego świata”, który pozostaje następstwem Bożej woli i mądrości<sup>39</sup>.

Rozumiane jako klucz interpretacyjny prawo naturalne umożliwia zatem dokonanie opisu tego, co samo z siebie na poziomie faktualnym pozostaje niedookreślone. Podejście to zgadza się z interpretacją etyki, która zachowuje swoją autonomię w stosunku do nauk przyrodniczych uznając, iż pole racjonalności przekracza granice pola empiryczności. Refleksją intelektualną jesteśmy bowiem w stanie nie tylko wykroczyć poza granice tego, co mierzalne

<sup>36</sup> K. Stachewicz, *W poszukiwaniu podstaw moralności. Tomistyczna etyka prawa naturalnego a etyka wartości Dietricha von Hildebranda*, Kraków 2001, s. 256.

<sup>37</sup> „Istnieje zbyt wiele ślepych uliczek i wymarłych gatunków oraz zbyt dużo marnotrawstwa, cierpienia i zła, by przypisywać każde zdarzenie wyraźnej Bożej woli”. I.G. Barbour, *Religion and Science. Historical and Contemporary Issues*, New York 1998, s. 239.

<sup>38</sup> B. Honings, *The Capacity of the Human Mind*, s. 184.

<sup>39</sup> H.A. Rommen, *The Natural Law. A Study in Legal and Social History and Philosophy*, Indianapolis 1998, s. 40.

i wskazać na pewien horyzont transcendencji, ale również rzeczywistość dostępna empirycznie domaga się takiego prześwietlenia, które ujawni pełnię obecnych w niej znaczeń.

Racjonalne wydaje się jednak także, iż przyjęcie określonego klucza interpretacyjnego pozostaje kwestią wyboru. Nie chodzi w tym względzie o wskazanie na prosty mechanizm warunkujący relatywizm moralny. Wybórów dokonuje się bowiem w określonej przestrzeni ludzkiej wolności, którą warunkuje cała gama czynników społecznych, religijnych, historycznych, politycznych, ale także związanych z określonym naukowym obrazem rzeczywistości. W przypadku bioetyki, która ze względu na swoją charakterystykę metodologiczną pozostaje w silnych związkach z naukami przyrodniczymi, może to m.in. oznaczać uznanie, iż osiągnięte wnioski etyczne nie mają charakteru absolutnego. Pozostając pod wpływem danych naukowych, które przybliżają nas do prawdy, lecz nie osiągają jej nigdy w pełnym znaczeniu, normatywność bioetyki pozostaje zależna od względnych uwarunkowań.

Z jednej więc strony możemy przyjąć, iż winniśmy zaufać teoriom etycznym, dzięki którym możemy dokonać refleksji nad danymi nauk przyrodniczych z zewnątrz lub też z drugiej strony zgodzić się na refleksję nad tymi danymi od środka (z punktu widzenia nauki), uznając równocześnie, iż nie osiągniemy w tym wypadku tego stopnia pewności, której oczekujemy od rozstrzygnięć etycznych.

### **Jakie prawo naturalne?**

Dotychczasowe rozważania prowadzą do konkluzji, iż w bioetyce nie sposób ani obejść się bez odwołania się do danych i metod badawczych nauk przyrodniczych, ani tym bardziej zawęzić dyskurs bioetyczny do granic empiryczności. W związku z tym konieczny wydaje się kompromis, który w efekcie przyniósłby możliwe do zaakceptowania uzgodnienie danych faktualnych z „niezależnymi” od nich teoriami etycznymi. W tym punkcie pojawia się jednak kolejna trudność dotycząca źródeł pochodzenia tych teorii, czy jest nim tylko umysł ludzki, czy też coś poza nim. Z oczywistych względów wydaje się, iż wspomniany kompromis będzie łatwiejszy do osiągnięcia na płaszczyźnie uzgodnień powstających pomiędzy danymi nauk przyrodniczych a bioetyką kulturową, w której normy zostają zobiektywizowane poprzez odniesienie się do względnych czynników kulturowych, formujących jakiś aktualny model zachowań, uważanych za etyczne. Możliwe jednak, iż dopuszczalne okazałoby się takie przeformułowanie koncepcji prawa naturalnego, by pokazać, iż również w tym wypadku mamy do czynienia z pogłębianiem zrozumienia i tak naprawdę ciągle też uczestniczymy w procesie przybliżania się do interpretacji

ostatecznej. Pomimo tej modyfikacji przyjęcie jakiegoś transcendentnego w stosunku do umysłu ludzkiego wykładnika pozwalającego na właściwą interpretację złożonych problemów biomedycznych, pozostawałoby kwestią wyboru, a nie racjonalnej konieczności.

Zarówno bowiem z punktu widzenia naukowca, jak i metafizyka, kategoria naturalności pozostaje bardziej postulatem niż odbiciem stanu rzeczy. Dlatego biolog może powątpiewać: „[t]ak naprawdę nie umielibyśmy dziś określić, co to znaczy w naukach przyrodniczych: posługiwać się metodami «naturalnymi» – czy w przypadku farmakologii takie kryterium spełniłyby nieliczne leki homeopatyczne?”<sup>40</sup>. A filozof uświadamia, że w istocie byt człowieka znamy przez mit i dlatego „[g]odność człowieka rozumianego, jako byt wyjątkowy i niezastępowalny jest postulatem wiary, a nie faktem ustalonym przez naukę”<sup>41</sup>.

Chociaż zatem nie da się wykluczyć, iż w ostatecznym rozrachunku właśnie istnienie prawa naturalnego, rozumianego jako nasza rozumowa recepcja prawa wiecznego, pozwala na wyznaczenie jasnych i ostrych kryteriów w bioetyce, to w chwili obecnej podobne przekonanie pozostaje tylko jednym z możliwych wyjść w poszukiwaniu uniwersalnych podstaw tej dziedziny etyki. Bioetyka oparta na prawie naturalnym teoretycznie miałaby szansę osiągnięcia odpowiedniego poziomu uniwersalizacji, ale w praktyce skutecznie przeciwdziała temu uwarunkowany religijnie i światopoglądowo relatywizm etyczny<sup>42</sup>. W tej sytuacji wygodniejsze od prób ustalania uniwersalnych zasad, pozostaje wypracowanie globalnego konsensusu legislacyjnego.

Zatem żadna z dwóch wspomnianych koncepcji prawa naturalnego, czy to odwołująca się do porządku ustalonego na poziomie faktualnym, czy też przyjmująca, iż jest to prawo nadane przez Boga, nie spotka się z zainteresowaniem agnostyków czy programowych ateistów. Druga z nich wydaje się jednak bliższa temu, jak rzeczywistość postrzegana jest z perspektywy naukowej, w której poznanie jest procesem dochodzenia do prawdy, przybliżaniem się do ideału, który jednak z zasady uchyla się przed ujęciem ostatecznym. Wspomniana interpretacja prawa naturalnego wyraźnie wskazuje bowiem, że definitywnie sformułowana norma etyczna nie podlega relatywizacji tylko ze względu na absolutny punkt odniesienia.

---

<sup>40</sup> *Klonowanie. Na podstawie rozmów z Haliną Krzanowską i Marianem Tischnerem*, pod red. D. Strączka, Kraków 1998, s. 91.

<sup>41</sup> Ch. Delsol, *Esej o człowieku późnej nowoczesności*, Kraków 2003, s. 14.

<sup>42</sup> „Jak długo nie ma jedności wiary czy jedności filozofii między szkołami, interpretacje i uzasadnienia praw człowieka pozostaną w stałym konflikcie, gdyż podawane ich uzasadnienia są odmienne w różnych tradycjach religijnych, filozoficznych i ideologiach”. F.J. Mazurek, *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka*, Lublin 2001, s. 95.

Konieczność takiego punktu odniesienia przyjmowana jest w różnych środowiskach etycznych, które podkreślają np., iż status osoby z jej niezbywalną godnością i prawami, nie może zostać uzależniony od czynników jakościowych i mierzalnych<sup>43</sup>. Czynią tak zarówno przedstawiciele bioetyki personalistycznej<sup>44</sup>, jak i kulturowej<sup>45</sup>, odnoszący się odpowiednio do kategorii prawa naturalnego lub innej teorii etycznej.

### Zakończenie

Niewątpliwie pytanie o uniwersalność bioetyki sprowadza się do pytania o uniwersalność etyki i nie można udzielić na nie właściwej odpowiedzi bez zgody na określoną antropologię<sup>46</sup>. Uznanie szczególnej roli, jaką w bioetyce pełni filozofia, nie wyklucza jednak wątpliwości, czy rzeczywiście dla wszystkich dylematów moralnych „istnieje *wyjątkowo* racjonalna odpowiedź, która może być odkryta przez badanie filozoficzne”<sup>47</sup>. Ponieważ nie sposób rozstrzygnąć wszystkich dylematów etycznych za pomocą uzasadnień racjonalnych, osłabiona zostaje zasada, która bywa przyjmowana w bioetyce za naczelną, a która zdaniem A. Maclean polega na przekonaniu, że „filozofowie mogą rościć sobie specjalną kompetencję lub znawstwo w sprawach moralnych”<sup>48</sup>. W tej sytuacji bardziej niż argumentom należy zaufać intuicjom, odwołać się do przekonañ zwykłych ludzi czy też tradycji religijnych.

Ta ostatnia możliwość, ze względu na ograniczony zasięg wszelkich naturalizacji etyki, wydaje się szczególnie atrakcyjna. Oznacza to, iż poza „wyjaśnieniami” religijnymi, w szerokim tego słowa znaczeniu, skazani jesteśmy tylko na „niedomknięte” projekty etyczne. Korzystając bowiem z danych empirycznych tak naprawdę zmierzamy do jakiejś granicy, która oddala się wraz z naszymi badaniami. Ujawniają one też jedynie istnienie horyzontu transcendencji, który zarysowuje się wyraźniej dopiero, gdy skorzystamy z innych interpretacji niż tylko naukowe.

<sup>43</sup> R. Colombo, *The human genom project: the aim and limits of research*, w: J. De Dios VialCorrea & E. Sgreccia, *Human Genom, Human Person and the Society of the Future. Proceedings of Forth Assembly of the Pontifical Academy for Life*, Città del Vaticano 1999, s. 128–132.

<sup>44</sup> „[P]ełnej odpowiedzi na pytanie, jaka godność przysługuje zygocie ludzkiej, mogą udzielić jedynie nauki humanistyczne, filozofia i teologia”. R. Otowicz, *Etyka życia. Bioetyczny i teologiczny kontekst problematyki życia poczętego*, Kraków 1998, s. 184.

<sup>45</sup> „[K]ryteria człowieczeństwa uzależniają się w sposób, jak mierniam, niedopuszczalny od nauki, jej coraz szybszych przemian i teoretycznie zróżnicowanych interpretacji uzyskiwanych wyników”. K. Szewczyk, *Bioetyka kulturowa wobec sporu o aborcję*, w: M. Gałuszko, K. Szewczyk, *Narodziny i śmierć. Bioetyka kulturowa wobec stanów granicznych życia ludzkiego*, Warszawa 2002, s. 102.

<sup>46</sup> Por. B. Chyrowicz, *Bioetyka czy bioetyki?*, s. 82.

<sup>47</sup> A. Maclean, *The Elimination of Morality. Reflections on Utilitarianism and Bioethics*, London 1993, s. 5.

<sup>48</sup> Ibidem, s. 8.

Czy mamy zatem jakąś szansę na powstanie bioetyki uniwersalnej? Wydaje się, iż zasadne jest jedynie wskazanie na konieczność istnienia uniwersalnych podstawy bioetyki, których eksplikacja okazuje się możliwa tylko w niektórych interpretacjach. Wniosek ten uprawomocnia się przede wszystkim dlatego, że norma etyczna skonstruowana bez uniwersalnych odniesień zakłada, iż etyka nie jest dziedziną autonomiczną, lecz jej wskazania są warunkowane przez jakieś względne, choć możliwe do zobiektywizowania czynniki. Jest to argument na rzecz poglądu, że rozwiązania uniwersalne są konieczne, żeby etyka mogła być sobą. Nie oznacza to jednak, iż w chwili obecnej możliwa jest do osiągnięcia jakaś jedna, poprawna wykładnia etyki (bioetyki).

## AUF DER SUCHE NACH DER UNIVERSELLEN BIOETHIK (ZUSAMMENFASSUNG)

Die Entwicklung der Bioethik, der den rasanten biomedizinischen Fortschritt begleitet, stellt neu die klassische Frage nach der Möglichkeit der Universalisierung der Ethik. In dem Artikel wurde in diesem Zusammenhang auf ausgewählte Bedingungen hingewiesen, in denen das Paradigma der Bioethik formuliert wird. Im folgenden wurde untersucht, in welchem Maß diese Bedingungen auf eine eventuelle Uniformität der Bioethik Einfluss haben können. Als unzulänglich scheinen Vorschläge zu sein, die das Projekt der Universalisierung anhand einer zentralen Theorie, bzw. des Naturgesetzes durchführen wollen. Es wurde auch darauf hingewiesen, dass wir uns, außer weit verstandenen religiösen Erklärungsversuchen, mit „unfertigen“ ethischen Projekten abfinden müssen.