

Jarosław A. Sobkowiak

"Le respect de la vie humaine dans une éthique de communion : une alternative à la bioéthique à partir de l'attention aux personnes en état végétatif chronique", Brice de Malherbe, Paris 2006 : [recenzja]

Forum Teologiczne 8, 155-158

2007

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.

wić odrębne eseje. Francuski teolog po mistrzowsku przeprowadził czytelnika przez niełatwą problematykę podejmowaną przez teologię fundamentalną. Tradycyjny apologetyczny dyskurs zamienił się w jego pracy w otwarty dialog ze współczesnością, z jej wzlotami i upadkami, z całym bagażem, który wnosi w historię człowieka żyjącego tu i teraz. Dlatego też wydaje się pewne, że książka Neuscha pozostawi niezatarty ślad w świadomości każdego czytelnika. A jeżeli poza walorami intelektualnymi, ktoś odkryje dzięki niej własną drogę do Boga, to może także sam stać się Jego niezatartym śladem – znakiem we współczesnym świecie.

Ks. PAWEŁ RABCZYŃSKI

Brice de Malherbe, *Le respect de la vie humaine dans une éthique de communion. Une alternative à la bioéthique à partir de l'attention aux personnes en état végétatif chronique*, Parole et Silence, Paris 2006, ss. 254.

Szybki rozwój nauk medycznych i biotechnologii sprawia, że wykorzystanie ich w trosce o zdrowie i życie człowieka rodzi wiele pytań etycznych. Z jednej strony zauważa się podejmowanie zabiegów, których celem jest powiększenie szeroko pojętego dobrostanu człowieka, z drugiej zaś, obraz tej pozytywnie rozumianej troski zostaje dopełniony swoistym „poddawaniem się” nauki w obliczu szczególnego etapu życia człowieka, jakim jest umieranie.

W omawianej książce Brice de Malherbe poszukuje odpowiedzi na pytanie o status osoby w stanie wegetatywnym. Swój wywód sytuuje najpierw w kontekście refleksji nad życiem jako szczególną aporią bioetyki (s. 17–76), następnie podejmuje dyskusję z wybranymi koncepcjami podejścia do pacjentów w stanie wegetatywnym (s. 79–140), by w ostatniej części zaproponować nowy nurt refleksji nad statusem osoby, poszerzając refleksję o tzw. etykę komunii (s. 143–206).

Rozważania rozpoczyna od definicji bioetyki zaproponowanej przez Roberto Dorno, który określa ją jako „interdyscyplinarne podejście do wartości człowieka w jego cielesności w obliczu rozwoju biomedycznego” (s. 19). Zauważa przy tym, że nowe podejście do człowieka zrywa dość radykalnie z moralnością o inspiracjach chrześcijańskich. By lepiej zrozumieć to zerwanie należałoby sięgnąć do czterech fenomenów wskazanych przez Warrena T. Reicha, odzwierciedlających wzrost świadomości praw pacjenta. Są nimi prawa odnoszące się do życia prywatnego, problematyki zaufania, komunika-

cji między lekarzem i pacjentem oraz konsensusu bądź odrzucenia. Jeszcze inaczej – idąc za propozycją Van Rensselaera Pottera – można powiedzieć, że bioetyka lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku stała się nową formą eschatologii, mającej swoich naukowych misjonarzy oraz swoje credo, którego konkretnym wyrazem jest fakt, że stała się ona nowym ramieniem rządzących. Świadczy o tym transformacja definiowanych na gruncie biologicznym wartości przeradających się coraz bardziej w konkretnie określone dyspozycje praktyczne oraz stwierdzenie, że bioetyka nie poddaje się już kryteriom etycznym, ale sama zaczyna te kryteria tworzyć.

Przejście do tak rozumianej bioetyki można zauważyć, obserwując zerwanie, jakie nastąpiło pomiędzy poglądami Toma L. Beauchampa i Leroya Waltersa a tymi, które prezentuje Hugo T. Engelhardt czy Peter Singer. Mówiąc najprościej, bioetyka zaczęła stawać się dyscypliną zamkniętą w formalizmie etycznym odcinającym się od korzeni ontologicznych i szeroko pojętego doświadczenia życia. W ten sposób bioetyka, która stała się etyką życia, doprowadziła do tworzenia zasad w oderwaniu od życia. Konkretnie tego przejawy można zaobserwować w takich nurtach uprawiania bioetyki, jak etyka zasad T. Beauchampa i Jamesa Childressa, kontrakt moralny H. T. Engelhardta czy pewna forma utilitaryzmu proponowana przez P. Singera. Ma to swoje określone podłoże, które Martin Heidegger nazywa „metafizyką reprezentacji”, polegającą na tym, że doświadczenie percepcji zostało zastąpione abstrakcyjnym modelem świata reprezentacji.

Dalszymi konsekwencjami tak pojmowanej bioetyki są: podejście czysto jurydyczne bez odniesienia do etyki, irracjonalny relatywizm oraz rozumienie życia wyłącznie w aspekcie jakości. Tego typu refleksja powoduje, że bioetyka staje się zakładniczką biologii, gdzie zostały wyraźnie rozdzielone poziomy życia: biologiczny i osobowy. To rozdzielenie ma jednak swoje reperkusje polegające na tym, że w skrajnej formie można powiedzieć, że nie wszystkie byty ludzkie są osobami, gdyż sprowadzając osobę do bytu wyłącznie biologicznego (zgodnie z zasadą, że życia nie można poznać inaczej jak tylko z samego życia), rodzi się niebezpieczny związek zacierający różnicę między tym, co zwierzęce a tym, co ludzkie, często bardzo instrumentalnie wykorzystując takie pojęcia jak osoba czy świadomość.

Po nakreśleniu tła współczesnej refleksji bioetycznej autor przechodzi do przedstawienia dyskusji na temat problematyki statusu osoby w stanie wegetatywnym. Punktem wyjścia czyni definicję zaproponowaną w 1994 r. (*The Multi-Society Task Force on the Persistent Vegetative State*), która brzmi: „stan wegetatywny jest stanem klinicznym wyrażającym się w całkowitym pozbawieniu świadomości siebie i świadomości otoczenia, związanym z obecnością cykliów czuwania/sen przy całkowitym lub częściowym wygaśnięciu pewnych

funkcji mózgu”. W praktyce jednak oznacza to, że nazbyt często absolutyzuje się znaczenie sygnałów świadomości przy jednoczesnym niezdefiniowaniu tego, co można nazwać nieświadomym. Należałoby dopowiedzieć, że to właśnie w tym kontekście w latach dziewięćdziesiątych minionego stulecia wprowadzono pojęcie „minimalnego stanu świadomości”.

Innym wymiarem tej niepewności jest definiowanie tzw. środków zwyczajnych i nadzwyczajnych. Zdaniem Elio Sgreccia następuje tu nie do końca uzasadnione przejście z poziomu czysto technicznego do poziomu moralnego, co oznacza w praktyce, że pewne środki, które można zakwalifikować z medycznego punktu widzenia jako zwyczajne, na płaszczyźnie moralnej mogą być traktowane jako nadzwyczajne, i odwrotnie.

W związku z powyższym rodzi się pytanie o status osoby w stanie wegetatywnym. Ma to niewątpliwy związek z ustaleniem tzw. momentu śmierci. Otóż często dokonuje się nieuzasadnionego zrównania śmierci w wymiarze całości cielesnej z wymiarem biorącym pod uwagę wyłącznie funkcje mózgu. Takie podejście pokazuje, że aktualne określenie momentu śmierci nie wyraża całej złożoności osoby w jej wymiarze egzystencjalnym, lecz zostaje sprowadzone do argumentacji wyłącznie filozoficznej. Świadomość tego rodzi postulat etyczny, by położyć większy akcent na obowiązek towarzyszenia osobie w stanie wegetatywnym niż na kryteria dopuszczające wprowadzenie procedur opuszczenia osoby w tym stanie. Płynię z powyższego wniosek, że mózg jest zasadą nie tyle życia w ogóle, co raczej życia w wymiarze funkcjonalnym. Jest to kolejny dylemat etyczny, polegający na podjęciu decyzji w imieniu pacjenta. Zdaniem Patricka Verspieren, podejmowanie tego typu decyzji częściej opiera się na sądach wartościujących niż na medycznym przesłankach. Te bowiem nie mogą dać jednoznacznych odpowiedzi.

Dylematy te spowodowały, że Brice de Malherbe, idąc za nauczaniem Piusa XII, przypomina, że w decyzji rozgrywającej się pomiędzy działaniem eutanatycznym a uporczywą terapią najlepszym rozwiązaniem może okazać się tzw. etyka komunii oparta na odnowionym rozumieniu przymierza zachodzącego we wspólnocie osób.

Swoisty dualizm wykorzystywany w tego typu decyzjach ma swoje źródło w koncepcji bytu żyjącego, będącej owocem dziedzictwa kartezjańskiego (*res extensa* i *res cogitans*). Tymczasem należałoby położyć silniejszy akcent na fakt, że być żyjącym oznacza być niepowtarzalnym (unikalnym), ale jednocześnie zjednoczonym, zintegrowanym. W perspektywie etyki komunii nie wystarczy już stwierdzenie Arystotelesa, iż byt to życie. Należałoby raczej sięgnąć do koncepcji św. Tomasza z Akwinu i jego stwierdzenia, iż to *in Deo maxime est vita*, i konsekwentnie, refleksję nad żyjącym należałoby rozpocząć nie od żyjącego i rozumienia życia, lecz od rozumienia Boga i relacji jaka

zachodzi pomiędzy nim a człowiekiem. Szczególnie istotna wydaje się teoria zaproponowana przez Edytę Stein. Według niej, żyjący to nie tylko ciało materialne, ale materia penetrowana przez ducha. Oznacza to, że etapy życia człowieka nie przebiegają według schematu: roślina, zwierzę, byt ludzki, lecz od początku i w każdym stadium jest to życie bytu ludzkiego jako całości materialnej ożywianej przez duszę. W etyce komunii chodzi zatem nie tyle o relację pacjent–lekarz, ile raczej o stworzenie pewnego „przymierza terapeutycznego”, które zdaniem Williama E. Maya tym różni się od kontraktu, że kontrakt jest zewnętrzny, przymierze zaś wewnętrzne. Mówiąc inaczej, przymierze terapeutyczne byłoby praktycznym wymiarem przejścia od moralności wyrażonej w trzeciej osobie do moralności wyrażonej w pierwszej osobie. Ta część książki jest intelektualnym homagium autora złożonym promotorowi niniejszych poszukiwań, którym jest Livio Melina.

Le respect de la vie humaine dans une éthique de communion budzi mieszane uczucia. Z jednej strony rzetelnie opracowane zostały dwie pierwsze części (nakreślenie kontekstu bioetyki oraz dyskusji nad statusem pacjenta w stanie wegetatywnym), z drugiej jednak etyka komunii została przedstawiona zbyt ideologicznie. Niemniej największym walorem omawianej publikacji jest ukazanie drogi, zaproponowanej przez autora (od biologii, bioetyki aż po refleksje biblijne nad koncepcją przymierza), która może stać się rzeczywistą alternatywą dla zbyt wąsko pojętej bioetyki, co wszakże nie zwalnia czytelnika z wytyczania ciągle na nowo kolejnych dróg etyki komunii, gdyż w etyce tej nie chodzi o moralność w trzeciej osobie, którą da się ująć w procedury, lecz o moralność w pierwszej osobie, opartą na miłości i respekcie wobec każdego żyjącego bytu, który dopóki trwa jest na każdym stadium tego trwania osobą z pełnią należnej mu godności.

Ks. JAROSŁAW A. SOBKOWIAK MIC