

# Wiesław Dyk

---

## Bioetyka między jakością i świętością życia

---

Studia Ecologiae et Bioethicae 1, 177-188

---

2003

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.



Wiesław DYK\*

## Bioetyka między jakością i świętością życia

### Wprowadzenie

Celem wprowadzenia podaję, że termin „bioetyka” użył pierwszy raz amerykański onkolog Van Rensselaer Potter w 1970 roku. W swym dziele pt. *Bioetyka: nauka o przetrwaniu* autor ten zalicza bioetykę do działy biologii. Biologia korzystając ze współczesnych technologii zmierza do stworzenia lepszej jakości życia.

W roku 1971 w książce pt. *Bioetyka: most ku przyszłości* Potter podaje, że bioetyka jest: 1) nauką interdyscyplinarną, 2) nauką zajmującą się przyszłością a nie terażniejszością, 3) nauką globalną, tzn. dotyczy jakości życia, zdrowia, ochrony środowiska, życia przyszłych pokoleń. Bioetyka, w jego rozumieniu, wyraża niejako współczesną dynamikę ewolucyjną, tzn. jest pomostem do człowieka przyszłości. Eschatologia rozumiana w kontekście biologicznym i technologicznym usprawiedliwia (uświęca) cel, tzn. przyszłą szczęśliwość gatunku *Homo sapiens*.

Obecnie twierdzi się, że bioetyka jest nauką interdyscyplinarną pomiędzy biologią, medycyną i filozofią moralności. Tadeusz Ślipko określa bioetykę jako naukę zajmującą się granicznymi sytuacjami życia<sup>1</sup>.

Niezależnie od sposobu definiowania bioetyki zawsze jej podstawą jest określone rozumienie życia, a zwłaszcza życia ludzkiego. Podkreśla się przy tym, że, według niektórych myślicieli, głównym celem bioetyki jest **jakość życia**, według innych **wartość życia**, a jeszcze innych **świętość życia ludzkiego**.

### 1. Biologiczne podstawy jakości życia

Rozwój biologii molekularnej i biomedycyny (medycyny eksperymentalnej) niesie wielkie nadzieje na poznanie „szyfru życia”, poznanie genu ludzkiego, określeniu przyczyn chorób i sposobu ich leczenia. Mało

\* Instytut Filozoficzny Uniwersytetu Szczecińskiego.

<sup>1</sup> T. ŚLIPKO, *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*, Kraków 1994, s. 16.

tego, ideologia naukowości niesie przesłanie o zbawczej roli nauki, która, w swym nastawieniu eugenicznym<sup>2</sup>, jest w stanie stworzyć świat bez chorób, cierpienia, bez bólu i narzekania. Nauka przejmując ster ewolucji tak zamierza kierować procesami przemiany w przyrodzie, by stworzyć idealny świat, lepszy od zamysłu Boga.

Biologiczna koncepcja człowieka akcentuje ewolucyjne i substraktowe dziedzictwo ludzkiego organizmu. Dominują tu takie określenia jak „dobry gen – zdrowy gen”, „zły gen – chory gen”, „dobry genom”, „zły genom”. Jakość życia utożsamiana jest z posiadaniem dobrego genomu, dobrych genów. Obsesja zdrowia, siły i młodości sprawia, że brak jest tolerancji dla osób nie spełniających kryteriów biologicznego dobra. Zauważamy zatem, że nauki przyrodnicze i biomedyczne przejmują, zgodnie z zamysłem Pottera, rolę wartościowania i ocen etycznych. Zwrócimy więc najpierw uwagę na biologiczne rozumienie dobra, a następnie podejmiemy próbę ukazania kryteriów określających jakość życia. W przedstawianiu poglądów na temat jakości życia posłużę się opracowaniem L. Rabendy-Bajkowskiej<sup>3</sup> i R. J. Brooka<sup>4</sup>. W związku z tym, że autorzy powyżsi oscylując wokół przyrodniczych ujęć tematu i z pozycji osiągnięć nauk biologiczno-medycznych dokonują oceny moralnej postępów nauki, podejmę najpierw próbę przyrodniczego ujęcia dobra, a następnie poszukiwania kryteriów jakości życia.

### 1.1. Próba przyrodniczego ujęcia dobra

Rozumienie jakości życia wiąże się bardzo ściśle z pojęciem dobra. Nauki przyrodnicze nie mieszczą się w ramach nauk aksjologicznych, nie mniej jednak, posługując się ustaleniami J. A. Chmurzyńskiego, podejmiemy próbę ustalenia, czy istnieją najprostsze, przyrodnicze czynniki pozwalające określić dobro dla zwierząt i ludzi? Czynniki te stanowiłyby swego rodzaju minimum etyczne pozwalające na przyrodnicze wartościowanie i określenie jakości życia. Wspomniany wyżej Autor wylicza takie uniwersalne wartości biologiczne, jak homeostaza osobnicza, *fitness* (dostosowanie) i dążenie do przyjemności a unikania przykrości<sup>5</sup>. Trzecia wartość posiada charakter psychologiczny oraz subiektywny, a dwie pierwsze są *sensu stricto* przyrodnicze. Homeostaza (równowaga dyna-

---

<sup>2</sup> Mam na myśli tendencje eugeniki pozytywnej zmierzającej do tworzenia organizmów o oczekiwanych, ale niespotykanych dotychczas własnościach.

<sup>3</sup> L. RABENDA-BAJKOWSKA, *Jakość życia w koncepcjach teoretycznych i w badaniach*, Studia Socjologiczne nr 3(1979), s. 136-149.

<sup>4</sup> R. J. BROOK, *Jakość życia jako kryterium wyboru badań*, Nauka nr 2(1997), s. 7-14.

<sup>5</sup> J. A. CHMURZYŃSKI, *Dobro i zło w kategoriach wartości biologicznych*, w: *The peculiarity of Man* vol. 5(2000), s. 259-271.

miczna) to „utrzymywanie stałych warunków wewnątrz organizmu, pozwalające na najbardziej sprawne funkcjonowanie komórek, pomimo zmian, które zachodzą w zewnętrznym środowisku organizmu”<sup>6</sup>. Do względnie stałych warunków wewnątrz organizmu należy np., skład krwi, stałość temperatury itd., co gwarantuje zdrowie danego osobnika. Zdrowie jest więc biologicznym dobrem, do którego dążą wszystkie istoty żywe.

Homeostatyczne zachowanie nie wyczerpuje specyfiki istot żywych (zwierząt i ludzi). Oprócz nich należy uwzględnić także zachowania nie-homeostatyczne (heterostatyczne). W tych pierwszych (homeostatycznych) można wymienić zachowania: 1) samozachowawcze jednostki (zdrowie), 2) samozachowawcze społeczeństwa (potrzeby socjalne, międzyosobnicze, obyczaje porządkowe), 3) samozachowawcze gatunku (rozrodcze i opieki nad potomstwem). W świetle postępow psychologii ewolucyjnej wiadomo jest, że w centrum zachowań homeostatycznych znajduje się osobnik, który dąży do zaspokojenia swych różnorodnych potrzeb. Podstawą homeostazy jest zatem potrzeba przebywania we właściwym środowisku – optimum ekologiczne; możliwość zachowania właściwego położenia ciała w przestrzeni – swoboda ruchów, trasy wędrówek; sprzyjające warunki do ukrycia się – potrzeba intymności, sen, odpoczynek, ucieczka przed wrogiem.

Heterostatyczne zachowania nie wiążą się z zapewnieniem zdrowia fizycznego osobnika, ale jednak wpływają na jego dobrostan, tj. zdobywanie informacji, poznawanie uwarunkowań otoczenia, zabawa, rozwój produkcji narzędzi i postęp technologiczny oraz naukowy. Jerzy A. Chmurzyński wskazuje na ewolucyjny charakter nie-homeostatycznego zachowania się twierdząc, że niższy stopień poznania łączy się ze wzrostem doświadczenia osobniczego, myśleniem, a wreszcie u człowieka z pojawieniem się nauki. Na poziomie zwierzęcym dążenie do przyjemności opiera się na etopsychologicznym mechanizmie dążenia do przyjemności w sferze popędowej, a „do natury człowieka należy konieczność świadomego sterowania swym postępowaniem w oparciu o kulturowe wzorce etyki i prawa. Sama biologia i instynkty nie wystarczają do określenia dobra (zdrowia, przyjemności, dobrostanu), które mogłoby stanowić podstawę dla ocen bioetycznych.

Dostosowanie (*fitness*, przystosowanie, adaptacja) jest powszechną tendencją wśród organizmów żywych do zmian w ich strukturze i funkcji lub wykształcenia nowych cech umożliwiających przeżycie i wydanie większej liczby potomstwa w określonych warunkach środowiska<sup>7</sup>. I tym

---

<sup>6</sup> N. CURTIS, *Ilustrowany słownik biologiczny*, tłum. z ang. B. Wojtuń, L. Żołnierz, Wrocław-Warszawa-Kraków 1994, s. 130.

<sup>7</sup> Tamże, s. 236.

razem zaznaczyć należy, że najzdrowsze są te organizmy, które są najlepiej dostosowane do swego otoczenia, które posiadają zestaw genów pozwalający osobnikom przeżyć i swobodnie rozmnażać się. Jerzy A. Chmurzyński powiada, „Obie te wartości są przez dzikie (a więc nie pozabawione przez udomowienie biologicznych zdolności i skłonności) zwierzęta odnajdywane – bo przecież nie *rozpoznawane* jako wartości! – różnymi mechanizmami etopsychologicznymi, zarówno odruchowo-bezwarunkowymi, jak i opartymi na motywacji – w tym nabytymi (tj. wyuczonymi). Najczęściej wiążą się one z obserwowalnymi reakcjami unikania, oddalania się, czy odrzucania jednej ze strony i – zbliżania się, pozostawania w danym polu bodźców, a także innych reakcji kontaktowych (jak jedzenie, kopulacja, wylizywanie młodych, ich tulenie, etc.)”<sup>8</sup>.

Trzecia wartość biologiczna związana z dążeniem do przyjemności i unikaniem doznań przykrych określa warunki komfortu lub dyskomfortu osobnika w danych warunkach otoczenia czy w wyniku zaistnienia stosownych bodźców. Żadna istota żywa nie może osiągnąć stałego stanu przyjemności, stąd należy raczej mówić o oscylacji wokół względnie trwałego subiektywnie pojętego dobra. Ten względnie trwały punkt nazywany jest dobrostanem (ang. *welfare*, niem. *Wohlfahrt*). Tym razem nie tylko zdrowie fizyczne, sprawność fizyczna, warunki fizyczne otoczenia stanowią o dobru w rozumieniu biologicznym, ale i zdrowie psychiczne, samopoczucie, stan samozadowolenia.

## 1.2. Poszukiwanie kryteriów jakości życia

Na terenie nauk społecznych, biomedycznych i przyrodniczych nie ma jednolitego pojęcia jakości życia. Najczęściej jakość życia może być ujmowana w sensie szerokim i wąskim. Szerokie rozumienie jakości życia bierze pod uwagę związek obiektywnych warunków zewnętrznych i osobowościowych (subiektywnych) uwarunkowań poszczególnych ludzi. Do obiektywnych warunków, mających stanowić o jakości życia, zalicza się najczęściej materialny (ekonomiczno-gospodarczy) stan społeczeństwa, dostęp do szkolnictwa i opieki medycznej, kondycja społeczna państwa, udział jednostek w sprawach publicznych, itd. Subiektywnymi uwarunkowaniami jakości życia jest dobrostan jednostek, czyli komfort psychiczny poszczególnych osób; poczucie bezpieczeństwa, opieki, zadowolenie z pracy, osobistej sprawności, pozycji społecznej, uposażenia materialnego, poziomu usług itd. Osobiste szczęście jednostek nie muszą być zależne od faktycznego i obiektywnego porządku rzeczy. Wystarczy tak manipulować informacjami i warunkami porządku obiektywnego, by wzbu-

---

<sup>8</sup> J. A. CMURZYŃSKI, art. cyt., s. 260.

dzić odpowiedni poziom satysfakcji społecznej. Chociaż faktycznie poszczególne jednostki mogą czuć się zagrożone, to jednak będą posiadać przekonanie o globalnie zapewnionym bezpieczeństwie. Chociaż poszczególne jednostki będą dyskryminowane, to jednakże ogólnie będzie funkcjonować przekonanie o humanitarnym traktowaniu społeczeństwa i jego potrzeb.

O szerokim rozumieniu jakości życia decydują takie osobowe czynniki, jak samokontrola, samoidentyfikacja oraz szacunek dla samego siebie. Jednostka musi mieć przekonanie, że ma władzę nad swoim życiem i szczęściem, że egzystuje dzięki swym niezależnym i wolnym decyzjom, że szacunek do samej siebie daje jej prawo decydowania o życiu i śmierci.

W wyjaśnianiu wąskiego pojęcia jakości życia przeciwstawia się szczęście dobrobytowi, oraz wskazuje się na odmiennność rozumienia poziomu życia od interesującej nas jakości życia. Dobrobyt jest stanem obiektywnym i stanowi zaspokojenie potrzeb jednostki, szczęście natomiast jest stanem subiektywnym i łączy się ze sferą przeżyć osoby. Poziom życia łączy się z zaspokojeniem potrzeb materialnych w danych warunkach społecznych, a jakość życia wiąże się z realizacją potrzeb kulturowych człowieka, tzn. z potrzebami sfery emocjonalnej, społecznej i osobowej. Realizacja potrzeb kulturowych odnosi się do dobrobytu i decyduje o swego rodzaju dobrostanie człowieka. Dobrostan czasami rozumie się jako dążenie człowieka do zachowania się zgodnie z jego uwarunkowaniami biologicznymi. Szuka się biologicznych mechanizmów zachowania oraz genów determinujących charakter. W ramach determinizmu biologicznego usprawiedliwia się patologiczne postawy społeczne i kulturowe; wolność człowieka wyznacza biologia i możliwości technologiczne; odpowiedzialność leży po stronie stopnia zaawansowania technologii, tzn. doskonalenie się technologii wyeliminuje w przyszłości obecne problemy natury moralnej. Dobrostan jest związany z poczuciem spełnienia się, realizacją potrzeb, ale nie bierze się pod uwagę wystąpienia jakichkolwiek moralno-psychicznych obciążeń w wyniku wystąpienia nadużyć w procesie samorealizacji.

Jakość życia określa raczej możliwość zaspokojenia potrzeb niż ich rodzaj. W tym względzie wskazuje się na otwartość, niedookreśloność, względność i polemiczny charakter rozumienia jakości życia. Każda jednostka realizuje swój dobrostan w codziennym życiu, w istniejących konkretnych uwarunkowaniach. Jakość życia stanowi swoistą całość obejmująca biologiczne, produkcyjne i kulturowe uwarunkowania. Nie znaczy to jednak, że należy kategorię jakości życia rozumieć ilościowo. Nie istnieją też absolutne kryteria jakości życia. W celach jego przybliżenia tworzy się raczej abstrakcyjne pojęcie genu, genomu, zygoty, człowieka, społeczeństwa i na tej podstawie podejmuje się klasyfikacji na dobry i zły gen, genom, zygota; wartościowy lub mniej wartościowy człowiek czy spo-

łeczność. Jakościowo lepsze jest to życie, które odpowiada standardom genetycznym, medycznym, społecznym czy ekonomicznym.

Przyrodnicze rozumienie jakości życia odnosi się raczej do człowieka rozumianego jako jednostka (osobnik) i zakłada dystynkcje między poszczególnymi jednostkami na zasadzie klasyfikacji biologicznie (genetycznie) zdrowy lub chory, sprawny lub niesprawny, użyteczny-nie użyteczny, społecznie dostosowany – niedostosowany.

Jakość życia chociaż nie ma konotacji ilościowych, to jednak ściśle wiąże się z przyrodniczym rozumieniem dobra. Szukając jednakże minimum etycznego na bazie biologicznej, tzn. dążąc do tworzenia „etyki biologicznej” należy przyznać (zgodnie z ustaleniami podpunkcie 1.1.), że minimum to opiera się na: 1) dążeniu do homeostazy (zdrowia), 2) maksymalizacji *fitness*, a nie chodzi tu jednak o ochronę określonych puli genetycznych, ale całego gatunku ludzkiego, chodzi tu o poszanowanie nie tylko zdrowych, silnych i młodych, ale ochronę chorych, starych i słabych. Pojęcie dobrostanu na płaszczyźnie ludzkiej kultury musi wiązać się z szacunkiem dla śmiertelnie chorych i niedołączonych oraz dla bioróżnorodności (różnorodności życia na Ziemi).

Pozostając na płaszczyźnie przyjętego minimum dobra (biologicznego dobra) nie widzę zasadnych racji dla których kryteria jakości życia wiązać się muszą ze standardami eugeniki pozytywnej, tzn. abstrakcyjnie idealną pulą genetyczną. Słusznie A. Paszewski<sup>9</sup>, powiada, że w biologii nie ma ogólnego genu, ale konkretny gen; ogólnej zygoty, ale ta konkretna zygota; ogólnego genomu, ale ten konkretny genom. Z punktu widzenia biologicznego to, co jest konkretne jest wartościowe. Kiedy przyrodnik, medyk, w swych ocenach, nie bierze pod uwagę tego, co konkretne, ale obraca się na płaszczyźnie „wydumanych” i ogólnych standardów wykracza poza swą metodologię badawczą oraz poza granice „minimum bobra biologicznego”. Ze względu na niejednoznaczne i niepoprawne metodologicznie rozumienia jakości życia w naukach biomedycznych i przyrodniczych proponuje się stosować w ocenach bioetycznych określenie „wartość życia”.

## 2. W kierunku wartości życia ludzkiego

Bioetyka usytuowana jest w kontekście antropologicznym i znajduje się na skrzyżowaniu koncepcji człowieka jako osoby, rodziny jako podstawowej komórki społecznej, sprawiedliwości społecznej i ochrony środowiska. W swym centrum nie stawia życia (biocentryzm), ale osobę (personocentryzm). Zasady, które mają kierować decyzjami w dziedzinie

---

<sup>9</sup> A. PASZEWSKI, *Cios w integralność człowieka jako „osoby”*, Focus nr 1(2002), s. 59.

zabezpieczenia i rozwoju ludzkości nie mogą być znoszone racjami technologicznymi lub argumentacją postępu naukowego. Jan Paweł II powiada: „(...) w prawdzie o człowieku i w jego ontologicznej godności, postrzeganej przez rozum i objawionej przez Chrystusa, można znaleźć właściwe odpowiedzi na pytania etyczne, związane z genetyką, procesami prokrecji, z umieraniem, z problemami środowiska naturalnego i przyszłości człowieka”<sup>10</sup>. Jest jedna prawda o człowieku chociaż spotykamy wiele koncepcji antropologicznych. Wielość ta świadczy o wielowymiarowości człowieka. Można go analizować w aspekcie medycznym, etycznym, religijnym, ekonomicznym, społecznym, biologicznym. Żaden wymiar nie wyczerpuje jego głębi ontologicznej i prawda o nim nie jest sumą tych wymiarów. Antropologia scalająca wszystkie wymiary ludzkie (antropologia interdyscyplinarna) ukazuje adekwatny obraz *Homo sapiens sapiens*, nie zaniedbuje jego dziedzictwa biologicznego, kulturowego i ontologicznego oraz kreatywnego i transgresyjnego charakteru.

Nie zamierzam negować lub pomniejszać wartości postępu w dziedzinie biologii molekularnej, rozwoju biomedycyny, biotechnologii oraz biologii i psychologii ewolucyjnej. Nie poddaję w wątpliwość sensu analiz socjobiologicznych, poszukiwania biologicznych mechanizmów zachowania się. Nie chcę też rozprawiać o wartości życia ludzkiego w aspekcie znanych dotychczas systemów aksjologicznych i wypowiedzi Magisterium Kościoła. Wszystkie powyższe analizy są zapewne zajmujące i potrzebne. Ze względu na zachowanie jedności ujęcia, które korespondowałyby z rozważaniami w punkcie pierwszym, poszukiwania wartości życia ludzkiego ograniczę jedynie do dwóch wybranych, moim zdaniem istotnych z punktu widzenia adekwatnej antropologii, przejawów specyficznych wartości życia ludzkiego, tj. kreatywności i transgresyjności. Wartości te narzucają się raczej w kontekście ewolucyjnym (psychologii ewolucyjnej) niż dotychczas znanych systemów aksjologicznych.

### **2.1. Kreatywność jako wyróżniająca wartość człowieka w świecie żywym**

David M. Buss w swej książce pt. *Psychologia ewolucyjna* w poszukiwaniu natury ludzkiej skupia się na badaniu umysłu. Umysł, jego zdaniem, stanowi zespół mechanizmów wykształconych w procesie ewolucji. Mechanizmy te są uruchamiane przez kontekst oraz zachowanie przez nie wywoływane. Przez mechanizm psychiczny rozumie on „zestaw procedur wewnętrznych organizmu, przyjmujący sygnały ze środowiska ze-

---

<sup>10</sup> JAN PAWEŁ II, *Na straży życia ludzkiego*. Przemówienie do uczestników międzynarodowego Kongresu poświęconego bioetyce, w: *W trosce o życie*. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej, pod red. K. Szczygła, Tarnów 1998, s. 281.



wewnętrznego i przetwarzający je za pośrednictwem procedur decyzyjnych w reakcje, które w przeszłości pomagały rozwiązać dany problem adaptacyjny<sup>11</sup>. Mechanizm psychiczny rozumiany jako zestaw procesów przebiegających wewnątrz organizmu posiada określone właściwości adaptacyjne<sup>12</sup>:

- 1) istnieje w aktualnej formie, gdyż był niezawodny w swym działaniu, tzn. zawsze sprzyjał przetrwaniu i reprodukcji,
- 2) nakierowany jest na bardzo wąski zakres informacji,
- 3) informują organizm o konkretnym problemie adaptacyjnym i go rozwiązują,
- 4) informacje odbierane przez mechanizm zostają przetworzone na określone decyzje,
- 5) mechanizmy mogą być ze sobą fizjologicznie sprzężone, co umożliwia przekazywanie informacji z jednego mechanizmu do drugiego.

Nie znaczy to, że powstałe mechanizmy funkcjonują niezawodnie w nowych warunkach. Mechanizm ten jest niezawodny tylko w tych warunkach, w których został ukształtowany. Mechanizmy psychiczne nie są sztywnymi instynktami, gdyż nie manifestują się przez niezmiennie to samo zachowanie. Mają one strukturę poleceń warunkowych: „jeżeli...to”. Dzięki elastyczności zachowania większość mechanizmów dopuszcza wiele reakcji na ten sam bodziec. Mechanizmy są wyspecjalizowane, w swej strukturze mogą być złożone, a w nowych warunkach mogą pojawić się nowe mechanizmy.

Każdy gatunek posiada swą własną naturę wyznaczoną przez zespół mechanizmów adaptacyjnych. Natura ludzka charakteryzuje się kreatywnością, tworzeniem rozwiązań długodystansowych, przewidywania skutków obecnych decyzji, zdolnością interpretacji stałych i niezmiennych zasad dla nowych sytuacji, tworzenia kultury, moralności, obyczajów itd. Tak na przykład podaje B. Sykes<sup>13</sup>, że *Homo sapiens neanderthalensis*, chociaż był sprawny technicznie i tworzył narzędzia, a nawet kulturę - stwierdzono wśród nich obrzędy pochówku zmarłych - to jednak charakteryzował się bardzo niską kreatywnością, stąd jako gatunek musiał wyginąć. W przeciwieństwie do kromanieńczyków, którzy zdolni byli do tworzenia zorganizowanego społeczeństwa, a nawet religii, obyczajów, kultury, stąd stali się protoplastami współczesnego człowieka.

Dynamiczny postęp nauki i techniki lawinowo tworzy nowe bodźce, nowe sytuacje, nowe problemy adaptacyjne, które mogą być bardziej lub mniej trafnie rozwiązane przez nasz umysł. Akcentowanie jednak przyrodniczych warunków technologicznych i możliwych rozwiązań naukowych bez odwoływa-

---

<sup>11</sup> D. M. BUSS, *Psychologia ewolucyjna*, tłum. z ang. M. Orski, Gdańsk 2001, s. 73.

<sup>12</sup> Tamże, s. 71-73.

<sup>13</sup> B. SYKES, *Siedem matek Europy*, tłum. z ang. K. Kurek, brak miejsca wydania, 2001, s. 90-106.

nia się do norm etycznych ukształtowanych w procesie ewolucji kulturowej *Homo sapiens sapiens*, stanowi wielkie zagrożenie przyszłej egzystencji ludzkości. Złożoność technologicznych rozwiązań, specjalizacja poszczególnych dziedzin wiedzy, pojawianie się coraz to nowszych możliwości modelowania człowieka przyszłości w wyniku poznania „szyfru życia”, wielość kulturowa, to wszystko stwarza wiele doraźnych rozwiązań, „kusi” elastycznością równoważnych, pochopnych, krótkodystanowych i jednowymiarowych rozwiązań. Kreatywność człowieka w sferze tworzenia nowych bodźców musi zostać zrównoważona kreatywnością rozwiązywania nowych problemów adaptacyjnych. Istotne zadanie spoczywa więc na nowej dziedzinie wiedzy, czyli bioetyce. Być może ewolucyjny namysł, odwołanie się do kreatywnej natury człowieka zbliży różnorodne, a czasami sprzeczne stanowiska bioetyki materialistycznej, teologicznej, przyrodniczej, ekologicznej<sup>14</sup>.

Z kreatywnością wiąże się inna wartość człowieka, tj. otwartość ontologiczna lub inaczej zdolność do przekraczania dotychczasowych ograniczeń zarówno przyrodniczych jak i psychicznych. Bytowa otwartość człowieka i zdolność przekraczania granic zgodnie z kreatywnością przy należną naturze ludzkiej nazywa się transgresją.

## 2.2. Transgresyjność specyficzną wartością bytu ludzkiego

Niektóre koncepcje antropologiczne, a zwłaszcza materialistyczne, bardzo często popełniają dwa błędy metodologiczne, tzn. 1) tworzy się teoretyczny obraz (model) człowieka i w jego ramach doszukuje istoty bytu ludzkiego, w jego ramach chce się zrozumieć bogatą rzeczywistość ludzkiego bycia, 2) przyjmuje się, iż człowiek jest bytem wyłącznie materialnym, stąd wszystkie tezy dotyczące jego natury muszą być weryfikowalne lub falsyfikowalne w ramach metod nauk przyrodniczych. Metodologia ta usprawiedliwia rozwój sztuk technicznej manipulacji ludzkim ciałem i ludzką psychiką. Odrzucenie sfery ponad-materialnej, przemilczenie duchowego charakteru istoty ludzkiej oraz nie zauważanie, iż człowiek jest bytem naznaczonym powinnością moralną, powoduje, że ztraca się poczucie całościowego i trwałego sensu istnienia. Naturalizm antropologiczny nie daje szans człowiekowi zrozumienia sensu jego cierpienia, starzenia się i śmierci. Powstała pustkę pragnie się wypełnić rozwojem „technologii życia”.

Viktor Emil Frankl<sup>15</sup>, jako psychiatra i filozof, widząc tragiczne położenie człowieka wieku postępu nauki, nauki sprzężonej z technologiami,

<sup>14</sup> V. E. FRANKL, *Nieświadomiony Bóg*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1978, s. 18-19.

<sup>15</sup> V.E. FRANKL, *Homo patiens*, tłum. z niem. R. Czernecki i J. Morawski, Warszawa 1984, s. 202-203. Frankl powiada, że biologicznie człowiek jest niedokończony, co stanowiłoby usprawiedliwienie rozwoju biologicznego człowieka, ale rozwój ten realizować się musi zgodnie z jego duchową strukturą.

pragnie zwrócić uwagę na trans-duchowy (przekraczający wymiar przyrodniczy i psychiczny) wymiar człowieka. Przekraczanie to stanowi o naturze ludzkiej. Szuka on istoty człowieka nie w teorii, ale w nim samym. Zamiast immanentnej (ewolucyjnej) genealogii bytu ludzkiego wskazuje na transcendentną genealogię istoty trans-duchowej. Człowiek widziany z perspektywy swej transcendencji jest osobą, a jako osoba „ma” sferę psychofizyczną, ale „jest” istotą duchową. Oprócz ukonstytuowania egzystencjalnego Frankl akcentuje ukonstytuowanie ontologiczne człowieka, czyli prawdą o człowieku jest to, że jest on istotą o konstrukcji ontologiczno-egzystencjalnej. Rozwój teorii przyrodniczych oraz technicznych instrumentów mających na celu biologiczne przetrwanie musi zatem zostać uzupełnione i ocenione przez transcendentny bycia ludzkiego.

Człowiek ze swej natury nieustannie przekracza przyrodnicze uwarunkowania, i z tego pułapu szuka sensu swego bycia w świecie. Przekraczanie to J. Kozielski nazywa transgresjami<sup>16</sup>. Autor ten wymienia następujące rodzaje transgresji:

- 1) naturalna – ekspansja terytorialna celem zdobywania i przetwarzania świata,
- 2) społeczna – skierowana jest ku ludziom celem dominacji nad grupą,
- 3) symboliczne (intelektualne) – tworzenie nauki i sztuki,
- 4) autotransgresje – skierowane ku sobie celem samopoznania i samorozwoju.

Szczególnym rodzajem transgresji jest skierowanie się człowieka ku Absolutowi. Dlatego jest to szczególny rodzaj transgresji, gdyż wypływa z naturalnej konstrukcji bytu ludzkiego, tj. ontologiczno-egzystencjalnej. Pragnienie wykraczania poza świat realny i kierowanie się ku Absolutowi jest wewnętrznym wyrazem człowieka w poszukiwaniu Prawdy, Dobra i Piękna. Po odrzuceniu transcendencji na poziomie metafizycznym, ginie swoista pozycja człowieka w świecie, niknie sens jego zaangażowania (pracy), zamazuje się adekwatny kierunek poszukiwań<sup>17</sup>. Istotne cechy ludzkie przyjmują charakter zmienny, przemijający, jednorazowy i skończony.

Z perspektywy ontologiczno-egzystencjalnej zauważa się, że człowiek ze swej natury nakierowany jest na wieczność, że żyje w „cieniu Boga”, że jest istotą religijną i to niezależnie od tego jaką religię wyznaje. Relacja człowieka do Boga stanowi o jego etycznej egzystencji. Moralność w ramach tej nie jest regulowana zbiorem nakazów i zakazów, ale odpowiedzialnością przed Bogiem<sup>18</sup>.

---

<sup>16</sup> J. KOZIELECKI, *Transgresyjna koncepcja człowieka*, Warszawa 1987, s. 50-51.

<sup>17</sup> V. E. FRANKL, *Nadać sens życiu*, „Życie i Myśl” nr 4 (1973), s. 16-22.

<sup>18</sup> Por. H. PERKOWSKA, *Filozoficzna interpretacja doświadczenia religijnego. Główne wątki filozofii religii P. Tillicha*, w: *Wiara i rozum na progu trzeciego tysiąclecia*, Szczecin 1999, s. 71.

Transgresja jest konsekwencją świadomości i wolności człowieka. Nie ma transgresji ku nieświadomości. Świadomość i wolność jest zawsze potencjalną transgresją. Transgresja jest urzeczywistnioną wolnością i samo-realizacją człowieka. Człowiek może poprzestać na transgresji świata materialnego chociaż to także staje się fundamentem jego kreatywności, ale transgresja ku światu duchowemu zapewnia kreatywność właściwą naturze ludzkiej (wolnej i świadomej)<sup>19</sup>.

Przybliżenie biologicznych (ewolucyjnych), psychologicznych, aksjologicznych i filozoficznych uwarunkowań natury człowieka łatwo, jak się zdaje, 1) stworzyć antropologię interdyscyplinarną, która byłaby podstawą ocen dla bioetyki, 2) poszukać argumentów biologicznych dla tezy, że każde życie ludzkie jest święte. Świętość życia jest tożsama z pojęciem jego wartości. Życie ludzkie jest święte, bo jest wartościowe niezależnie od biologicznych niedomogów. Świętość życia ludzkiego stanowi podstawę oceny postępu nauk przyrodniczych i medycznych.

### Zakończenie

Poszukiwania przez Profesora Jerzego Andrzeja Chmurzyńskiego biologicznych podstaw rozumienia dobra zrodziła myśl podjęcia próby szukania przyrodniczego pojęcia świętości życia ludzkiego (wartości życia ludzkiego). Dotychczas termin „świętość życia ludzkiego” zarezerwowany był raczej dla rozważań biblijnych i teologicznych. Przyrodnik, zgodnie ze swą metodą pracy, ograniczał się tylko do sfery materialnej bytu ludzkiego. Postęp nauki i techniki oceniany z punktu widzenia antropologii interdyscyplinarnej respektuje przyrodniczą i humanistyczną metodologię. Zachowując odrębność metod badawczych podjęto, po pierwsze próbę przyrodniczego określenia dobra, by w jego świetle wskazać błędność proponowanych współcześnie kryteriów „jakości życia” i zaproponować kategorię „wartości życia”. Dwie metodologie (przyrodnicza i humanistyczna) mają bowiem ten sam przedmiot badań – człowieka. Po drugie, bioetyka jako nauka interdyscyplinarna oparta na antropologii interdyscyplinarnej, tzn. zwracającej uwagę na strukturę ontyczno-egzystencjalną człowieka, uprawnia do tego, by na gruncie przyrodniczym zauważyć, odmienność, niepowtarzalność, nietykalność, a więc świętość życia ludzkiego. Biologiczna jakość życia, aksjologiczna wartość życia i teologiczne pojęcie świętości życia posiada wspólny mianownik na płaszczyźnie ocen bioetycznych.

---

<sup>19</sup> Por. J. KOZIELECKI, *Z Bogiem albo bez Boga*, Warszawa 1991, s. 94; por. tenże, *Oczłowieku wielowymiarowym. Eseje psychologiczne*, Warszawa 1988, s. 193.

## **Bioethics between quality and sanctity of life**

### SUMMARY

The aim of the article above is an attempt of natural approach of based categories of bioethics, namely quality of life, value of human life, and sanctity of life (the quality of life makes its sanctity). By thorough analysis in the biological aspect of goodness and evil and by study the emerging of rational and free (human) Being in the evolutionary perspective the effort of showing of uniqueness, specificity, and immunity of human person is undertaken. The analysis tends toward creating a basis for bioethical valuation. Bioethics as interdisciplinary science has to be based on interdisciplinary anthropology taking into account ontic-existential structure of human Being.