

# Jarosław Merecki

---

## Medycyna w poszukiwaniu nieśmiertelności

---

Studia Salvatoriana Polonica 2, 35-45

---

2008

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. JAROSŁAW MERECKI SDS

## ■ Medycyna w poszukiwaniu nieśmiertelności

Ostatecznie medycyna jest próbą przeciwstawienia się śmierci,  
jest poszukiwaniem nieśmiertelności.  
Czy jednak możemy znaleźć takie lekarstwo,  
które zapewni nam nieśmiertelność?<sup>1</sup>

Komuż wiadomość ta gorzej przystoi niż lekarzowi?  
Ale gdy rozważę: Lekarstwo może przedłużyć nam życie,  
lecz śmierć pochwyli także i lekarza<sup>2</sup>.

Temat, który jest przedmiotem naszej refleksji, kieruje myśl ku pierwszym rozdziałom Księgi Rodzaju. W rajskim ogrodzie pierwsi rodzice otrzymali zakaz jedzenia z drzewa wiadomości dobrego i złego, a diabeł, który stara się nakłonić ich do przekroczenia tego nakazu, sugeruje im: Jeśli zjecie owoce z tego drzewa, „nie umrzecie” (Rdz 3,4). Słowa te wyrażają pragnienie, które od samego początku towarzyszy ludzkim dziejom. Owo pragnienie – pragnienie nieśmiertelności – mówi coś istotnego o tym, kim jest człowiek, jest wyrazem jego transcendencji wobec dziejowego i czasowego wymiaru istnienia i jednocześnie popycha do poszukiwania tego, co przekracza ów wymiar i co może w pełni zaspokoić ludzkie pragnienie. Według św. Augustyna człowiek,

---

Ks. dr JAROSŁAW MERECKI SDS – doktor filozofii, profesor antropologii filozoficznej w Instytucie do spraw Studiów nad Małżeństwem i Rodziną przy Uniwersytecie Laterańskim w Rzymie; e-mail: jarekm@sds.org.

<sup>1</sup>Benedykt XVI, *Miłość daje życie i chroni przed złem*, „L'Osservatore Romano” 29(2008), nr 4, s. 14.

<sup>2</sup>W. Szekspir, *Cymbelin*, Warszawa 1960, s. 181.

który jest w pełni pogodzony ze skończonością swego istnienia, jest człowiekiem wyalienowanym w najgłębszym sensie tego pojęcia, ponieważ jest kimś, kto utracił wrażliwość na to, co stanowi o samej istocie jego człowieczeństwa i co wyróżnia go spośród świata zwierząt. Innymi słowy: w człowieku spotyka się skończoność z nieskończonością i to dlatego człowiek nie może pogodzić się do końca z własną śmiertelnością.

Wizja życia bez końca może być jednak – tak jest właśnie w Księdze Rodzaju – wyrazem pokusy: Człowiek może pragnąć przedłużyć własne życie na ziemi, nie odwołując się do transcendencji i nie poszukując tego, co wykracza poza ziemski wymiar jego życia, lecz starając się zapewnić sobie nieśmiertelność na podstawie własnych zasobów, a zatem ostatecznie zamykając się w immanencji swojego ziemskiego życia.

Taka wizja nieśmiertelności bez transcendencji nasuwa dwa pytania. Pierwsze: Czy nieskończone przedłużanie ludzkiego życia na ziemi jest możliwe? Odpowiedź jest dość oczywista: nie. Drugie: Czy tego rodzaju życie, nawet jeśli nie nieskończone, to przynajmniej bardzo wydłużone, jest czymś, czego warto pragnąć? Postęp współczesnej medycyny, zwłaszcza wykorzystanie biotechnologii, wydaje się w tej dziedzinie bardzo obiecujący. Odpowiedź, którą będę się starał uzasadnić w niniejszym tekście, jest taka: W obecnych warunkach – mam na myśli sposób, w jaki czyni to niejednokrotnie współczesna medycyna – próba przedłużania ludzkiego życia na ziemi wiąże się nieraz z niesprawiedliwością wobec innych ludzi, a zatem w takim wypadku nie jest czymś, czego powinniśmy pragnąć.

Zacznijmy jednak od pytania o możliwość nieskończonej regeneracji naszego organizmu. To, co do niedawna należało raczej do świata fantazji (w literaturze fantastycznonaukowej znajdujemy liczne przykłady tego typu), dzięki postępowi nauki zaczyna się jawić jako coś coraz bardziej realistycznego. W ten sposób pojawia się wizja (a być może raczej mit) świata bez chorób, świata, w którym człowiek za pomocą wynalezionych przez siebie środków potrafi przewyciężyć kruchość własnej natury. Nie jest zapewne przesadą powiedzieć, że w naszych czasach medycyna, a zwłaszcza biotechnologie, stała się swego rodzaju nowym rajskim drzewem poznania, którego owoce obiecują nam życie (prawie) bez końca.

W niniejszym tekście chciałbym krótko naszkicować dwa sposoby rozumienia zadania, które stawia sobie medycyna. O ile pierwszy z nich inspirowany jest wizją przewyciężenia ludzkiej przygodności, tj. wizją zwycięstwa nad kruchością ludzkiej natury, o tyle drugi z nich zadania medycyny i nauki pojmuje w kontekście nieusuwalnej przygodności ludzkiej natury.

## I. Konfrontacja z przygodnością

Człowiek zawsze musiał stawiać czoło swojej przygodności. W naszym życiu przygodność ludzkiej natury daje o sobie znać na różne sposoby: jako przygodność fizyczna (nasz organizm nie zawsze funkcjonuje dobrze, a z czasem jego ograniczenia coraz bardziej dają się nam we znaki), uczuciowa (nie zawsze potrafimy kontrolować nasze reakcje emocjonalne), moralna (podejmujemy decyzje moralnie złe), a ostatecznie jako przygodność egzystencjalna (nie potrafimy zachować naszego życia). Na ile to możliwe we wszystkich tych dziedzinach człowiek zawsze próbował poradzić sobie z własną przygodnością, choć jednocześnie był świadomy tego, że istnieją takie jej wymiary, których nie może przewyciężyć i musi je zaakceptować.

Formą przygodności, która dotyka nas najgłębiej i która w pewien sposób zawiera w sobie wszystkie inne jej odmiany, jest przygodność egzystencjalna: Każdy przejaw naszej przygodności przypomina nam o tym, że nie panujemy w pełni nad naszym życiem i że ostatecznie nie potrafimy go zachować. Świadomość tego faktu odciska się na ludzkim życiu tak mocno, że niektórzy filozofowie uznawali ją za definicyjną cechę człowieczeństwa: Martin Heidegger nazywał człowieka „bytem ku śmierci” (*Sein zum Tode*), a jeszcze wcześniej Sören Kierkegaard mówił o człowieku jako o byciu, który cierpi na „chorobę na śmierć”.

Świadomość własnej przygodności, która ostatecznie oznacza, że musimy utracić nasze istnienie, wywołuje w nas niepokój, a nawet trwogę. Pascal, wielki znawca ludzkiego wnętrza, pisał, że „większa część zajęć, które wypełniają nasze życie, to jedynie sposób na oderwanie naszej myśli od refleksji nad tą tragiczną koniecznością, która w przeciwnym razie zatrułaby wszystkie radości życia”<sup>3</sup>.

Rozrywka, *divertissement*, może pomóc nam zapomnieć o przygodności, ale nie jest to z pewnością forma konfrontacji z owym nieusuwalnym wymiarem naszego życia, która pozwoliłaby na jego świadomą integrację. Taką formą jest natomiast religia. W języku niemieckim mówi się o tak zwanej *Kontingenzbewältigung* (co można przetłumaczyć jako „radzenie sobie z przygodnością”). Jeden z jej teoretyków, Hermann Lübbe, uważa, że główną funkcją religii jest właśnie to, iż udziela ona odpowiedzi na tę istotną potrzebę ludzkiego życia<sup>4</sup>. Bez wchodzenia w szczegóły możemy stwierdzić, że religia nie tylko odpowiada

---

<sup>3</sup> R. Buttiglione, *L'uomo e la famiglia*, Roma 1991, s. 145.

<sup>4</sup> Por. H. Lübbe, *Kontingenz-erfahrung und Kontingenzbewältigung*, w: G. von Graevenitz, O. Marquard (Hg.), *Kontingenz*, „Poetik und Hermeneutik“, Band 17, München 1998, s. 35-47.

na potrzebę poradzenia sobie z doświadczeniem przygodności, ale również radykalizuje to doświadczenie. W religiach, które mówią o stworzeniu w ścisłym sensie tego słowa, tj. o stworzeniu jako *creatio ex nihilo*, idea przygodności zostaje zradykalizowana, tak iż – jak zauważa Robert Spaemann – religia odpowiada wówczas na problem, który sama stworzyła<sup>5</sup>.

Z tego punktu widzenia możemy powiedzieć, że medycyna istnieje właśnie z powodu nieusuwalnej przygodności ludzkiej natury. Gdyby człowiek nie był przygodny, wówczas nie potrzebowałby jej usług. W tym kontekście umieszcza ją również Benedykt XVI w cytacie, który przywołaliśmy jako motto. Medycyna stara się przeciwstawić przygodności i w tym sensie poszukuje nieśmiertelności. Czy możemy mieć jednak nadzieję na realizację tego celu?

Oczywiście, religia nie jest jedyną formą radzenia sobie z przygodnością. Istnieją liczne odmiany, które w swojej teorii systemowej przenikliwie opisał Niklas Luhmann<sup>6</sup>.

Jednym z nich – i z pewnością jednym z najbardziej skutecznych – jest nauka. Nowożytna nauka wychodzi od postulatu „wzięcia przyrody na tortury” (F. Bacon) po to, aby zmusić ją do odsłonięcia jej sekretów. Zdobyta w ten sposób wiedza zostaje następnie zastosowana dla dobra człowieka. W tym aspekcie nowożytna koncepcja nauki różni się istotnie od jej koncepcji starożytnej, w której cel nauki pojmowany był wyłącznie poznawczo i kontemplacyjnie: nauka nie dążyła do zmieniania otaczającego człowieka świata, lecz wyłącznie starała się go zrozumieć. Wraz z nowożytną wizją zadania nauki człowiek dąży do tego, aby – jak mówi Kartezjusz – stać się „panem i właścicielem przyrody”. Z naszego punktu widzenia możemy powiedzieć, że poprzez wiedzę dostarczaną przez naukę i poprzez jej zastosowania człowiek stara się ograniczyć, a tam, gdzie to możliwe, nawet wyeliminować przygodność. W istocie – ten, kto jest panem i właścicielem przyrody, nie jest poddany siłom, które od niego nie zależą, lecz sam może wykorzystywać jej siły do własnych celów.

Jest faktem, że w wielu aspektach nowożytna nauka przyczyniła się do ograniczenia przygodności naszego życia: jesteśmy dziś lepiej zabezpieczeni przed żywiołami, dysponujemy środkami chroniącymi nas przed chorobami, które jeszcze niedawno były śmiertelne. Aby się o tym przekonać, wystarczy

---

<sup>5</sup> Por. R. Spaemann, *Das unsterbliche Gerücht. Die Frage nach Gott und die Täuschung der Moderne*, Stuttgart 2007, s. 22-26.

<sup>6</sup> Na temat interesujących nas tu aspektów socjologii Luhmanna interesujące uwagi można znaleźć w: S. Belardinelli, *Una sociologia senza qualità. Saggi su Luhmann*, Milano 1993.

porównać dzisiejsze statystyki długości życia w tak zwanym świecie rozwiniętym ze statystykami sprzed choćby stu lat.

Nowa koncepcja nauki oraz jej zastosowanie techniczne pociągnęły jednak za sobą jeszcze inne konsekwencje, które związane są z nową wizją natury ludzkiego rozumu. Chciałbym tu wskazać na dwie takie konsekwencje: jedna dotyczy płaszczyzny moralnej, druga zaś oprócz wymiaru moralnego ma również wymiar kulturowy i społeczny.

## II. Potrzeba etyki

Nie jest przesadą twierdzenie, że pojęta po arystotelesowsku nauka nie potrzebowała etyki. Człowiek nauki nie próbował zmieniać świata, a jego działania jako naukowca ograniczały się do próby zrozumienia świata – dlatego mógł zasadnie twierdzić, że jego etyką jest metodologia. Wraz ze zmianą pojęcia nauki w nowożytności twierdzenie to nie jest już jednak zasadne. Ponieważ nauka i jej zastosowania techniczne dążą do przemiany świata, w którym żyjemy, naukowiec nie może uchylić się od pytania: Czy to, co staram się osiągnąć w moich badaniach, a także sposób, w jaki realizuję moje cele, da się usprawiedliwić z moralnego punktu widzenia? Przez dość długi czas wysuwano w tym kontekście argument postępu naukowego – wszystko, co przyczynia się do powiększenia naszej wiedzy o świecie i co powiększa nasze możliwości panowania nad nim, jest dobre. Dzisiaj zdajemy sobie sprawę, iż tak nie jest. Ponieważ częścią świata, który jest przedmiotem interwencji nauki, jest sam człowiek, może się zdarzyć, że to, co służy powiększeniu naszej wiedzy i możliwości naszego działania, będzie się dokonywało kosztem konkretnej jednostki ludzkiej. Można sobie wyobrazić sytuację, w której przedmiotowe potraktowanie jednego człowieka może przynieść korzyści nawet całej ludzkości. Spojrzenie na naukę z moralnego punktu widzenia oznacza jednak, że taki – ostatecznie utylitarystyczny – rachunek jest niedopuszczalny.

Imponujący postęp, jaki w ostatnim czasie dokonał się w badaniach medycznych, dostarcza licznych przykładów takich sytuacji. Zatrzymajmy się przy jednym z nich. Rozwijające się dynamicznie badania nad komórkami macierzystymi zdają się otwierać zupełnie nowe i bardzo obiecujące perspektywy. Okazuje się jednak, że podczas gdy dorosłe komórki macierzyste charakteryzuje tak zwana pluripotencjalność, to embrionalne komórki macierzyste są totipotencjalne, a to daje im przewagę z punktu widzenia możliwości ich

wykorzystania w terapii. Nawet jeśli tak jest (nie wszyscy badacze podzielają opinię o terapeutycznej wyższości macierzystych komórek embrionalnych nad komórkami dorosłymi), to nie możemy uchylić się przed odpowiedzią na pytanie: Czy sam fakt większych możliwości terapeutycznych komórek embrionalnych jest wystarczającym usprawiedliwieniem ich wykorzystania w badaniach naukowych i w terapii?

W tym miejscu nie ma potrzeby podejmować dyskusji na temat ontycznego i moralnego statusu ludzkiego embrionu. Z punktu widzenia obecnych rozważań wystarczy stwierdzić, że samo prawdopodobieństwo, iż mamy tu do czynienia z człowiekiem, sprawia, że naukowiec musi postawić sobie pytanie moralne i nie może myśleć wyłącznie w kategoriach tego, co przyczynia się do rozwoju nauki lub służy ludzkości pojętej w sensie kolektywnym. Naukowiec nie może uniknąć konfrontacji z problemem etycznym, jeśli bowiem embrion jest człowiekiem we wczesnej fazie rozwoju, to mamy tu do czynienia z podstawowym postulatem sprawiedliwości: Nie wolno użyć człowieka do celów, które stoją w sprzeczności z jego podstawowymi dobrami – wykorzystanie macierzystych komórek embrionalnych oznacza bowiem zniszczenie życia jednego człowieka w celu ratowania życia lub zdrowia innych ludzi.

Wydaje się, że przynajmniej częściowo niebezpieczeństwo przedmiotowego potraktowania jednych ludzi ze względu na dobro innych wiąże się z typowo nowożytnym pojęciem rozumu, który nie uznaje obiektywnych celów – te bowiem wiążą się z uznaniem istnienia obiektywnych wartości – lecz jedynie środki. Jest to tak zwany rozum instrumentalny, który stał się przedmiotem krytycznej analizy przedstawicieli Szkoły Frankfurckiej. Chodzi o to, że jeśli twierdzi się, iż rozum jest ślepy na wartości, to wartości z konieczności stają się subiektywne, a zadanie rozumu ogranicza się do wskazywania środków, które najlepiej służą zaspokojeniu naszych pragnień – wedle słynnej formuły Davida Hume'a, że rozum jest i powinien być ich niewolnikiem. Rozum staje się wówczas narzędziem, za pomocą którego człowiek podporządkowuje sobie świat. Jeśli jednak rozum poznaje jedynie środki, a nie cele, to również drugiego człowieka potraktuje jako środek. Nie dziwi zatem, że w tej sytuacji w czasach nowożytnych typową formą sprawiedliwości jest sprawiedliwość umowna (sprawiedliwość jako kontrakt), albowiem jedynie w ten sposób ludzie mogą stworzyć przestrzeń, w której ich życie nie będzie nieustannie zagrożone przez innych. Idea sprawiedliwości jako kontraktu ma jednak swoje ograniczenia. Aby stać się partnerem umowy, człowiek musi być w stanie wyrazić swoje pragnienia. Jeśli ktoś – jak to jest w przypadku nienarodzonego dziecka – nie jest w stanie tego uczynić, wówczas bardzo łatwo może zostać wykluczony ze

sfery sprawiedliwości i potraktowany jak zwykły przedmiot. Nie jest trudno zauważyć, że taki jest właśnie los nienarodzonych we współczesnych demokracjach liberalnych.

Z drugiej strony rozum instrumentalny ma trudności z respektowaniem granic, które wyznacza mu sprawiedliwość umowna. Przytoczmy tu tylko jeden przykład. W 1998 roku komisja etyczna powołana przez firmę „Geron” wskazała na wymagania moralne, które należy respektować w badaniach nad komórkami macierzystymi<sup>7</sup>. Jedno z tych wymagań, które zakazuje klonowania reprodukcyjnego oraz tworzenia chimer, wydawało się powszechnie akceptowane. Tymczasem na początku kwietnia 2008 roku prasa podała wiadomość, iż naukowcy z uniwersytetu w Newcastle stworzyli pierwsze cytoplazmatyczne embriony ludzko-zwierzęce (doniesienia tego typu pojawiały się już wcześniej, nie zostały jednak potwierdzone, a wyniki podawane przez koreańskiego badacza dr. Hwanga okazały się oszustwem). Naukowcom udało się przenieść ludzki materiał genetyczny do zwierzęcego jądra, motywując to perspektywą „produkcji” komórek macierzystych, które mogłyby pomóc w leczeniu różnych chorób. Stworzone w ten sposób embriony zostały zabite po trzech dniach, ale trudno przypuszczać, że w przyszłości próby tego rodzaju nie będą podejmowane. Dotąd mówiło się o terapeutycznym wykorzystaniu tak zwanych nadliczbowych embrionów, które nie zostały wykorzystane do zapłodnienia *in vitro*. Wydaje się natomiast, że obecnie znaleźliśmy się na progu przekroczenia kolejnej granicy – w grę wchodzi powoływanie do życia embrionów przeznaczonych wyłącznie do wykorzystania w formie materiału genetycznego. Warto zauważyć, że nawet myśliciele liberalni – na przykład Jürgen Habermas – uważają ten krok za niebezpieczny. Przypomnijmy też, że słowo „hybryda” ma wspólną etymologię z innym greckim słowem – ze słowem „hybris”, które oznacza nieokiełzaną ludzką pychę.

### III. Przesadne oczekiwania

Druga konsekwencja nowego pojmowania zadań nauki i nowego pojęcia rozumu, którą chcemy tu rozważyć, oprócz wymiaru moralnego ma również wymiar kulturowy i społeczny. Rozpocznijmy od przykładu. Podczas kongresu biologii molekularnej, który odbył się w Londynie w 1962 roku, mówiono o ce-

---

<sup>7</sup> Por. Geron Ethics Advisory Board, *Research with Human Embryonic Stem Cells: Ethical Considerations*, „Hastings Center Report” 2(1999), s. 31-36.



lach, do jakich nauka ta będzie dążyć w najbliższej przyszłości: uwolnienie świata od chorób zakaźnych, życie bez bólu i (prawie) bez końca dzięki przeszczepom organów oraz ulepszenie genetycznego dziedzictwa człowieka<sup>8</sup>. Rok później, również w Londynie, podczas sympozjum poświęconego przyszłości rodzaju ludzkiego znany angielski biolog Julian Huxley utrzymywał, że nadszedł wreszcie moment, w którym ewolucję spontaniczną należy przemienić w ewolucję kontrolowaną. Dzięki postępom medycyny – twierdził Huxley – wiele osób, które dawniej umarłyby przed osiągnięciem wieku reprodukcyjnego, żyje i ma dzieci, wprowadzając w ten sposób genetyczne defekty do populacji. Tym samym ewolucja nie prowadzi do ulepszenia, lecz do pogorszenia genetycznego dziedzictwa ludzkości. Według Huxleya należy zmienić tę sytuację – dzięki narzędziom, jakie dają nam do dyspozycji nauka i technika, człowiek z przedmiotu ewolucji może przemienić się w jej podmiot, nie pozostawiając jej ślepym siłom przyrody, ale kierując nią zgodnie ze swoimi racjonalnymi projektami<sup>9</sup>.

Owa wizja zadań nauki i medycyny nie jest całkowicie nowa, znajdujemy ją już bowiem na początku ery nowożytnej. W szóstej części *Rozprawy o metodzie* Kartezjusz pisze, że korzystając z badań naukowych „można by się wyzwolić od niezliczonego mnóstwa chorób tak ciała, jak umysłu, a może nawet także od starczej niemocy, gdyby się posiadało dość wiedzy o ich przyczynach oraz o wszystkich lekach, w które zaopatrzyła nas przyroda”<sup>10</sup>. Jak widzimy, idea *aging without becoming old* nie jest wynalazkiem naszych czasów. Według Otfrieda Höffego po ponad trzech wiekach nadzieje, które Kartezjusz wiązał z medycyną, okazały się błędne lub złudne przynajmniej w trzech punktach<sup>11</sup>. Po pierwsze: Postępy diagnozy okazały się znacznie większe niż postępy terapii, tak że dzisiaj wiemy znacznie lepiej, dlaczego umieramy, ale mimo wszystko umieramy. Po drugie: Uwolnienie od „starczej niemocy”, o którym pisał Kartezjusz, okazało się możliwe tylko do pewnego stopnia. Nawet jeśli dzisiaj żyjemy dłużej, nie jesteśmy wolni od chorób, które niesie ze sobą starość (pomyślmy choćby o chorobie Alzheimera), i nie potrafimy zapobiec ogólnemu osłabieniu organizmu. Sytuacja ta stwarza nowe problemy dla samej medycyny i dla życia społecznego w ogólności (chodzi tu zwłaszcza o rosnące koszty zabiegów medycznych, co prowadzi do problemów z utrzymaniem ca-

---

<sup>8</sup> Por. O. Höffe, *Moral als Preis der Moderne. Ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt*, Frankfurt a.M. 1993, s. 151.

<sup>9</sup> Por. B. Chyrowicz, *Antropologiczne i etyczne aspekty wykorzystania komórek macierzystych*, w: *Komórki macierzyste – mity i rzeczywistość*, Poznań 2007, s. 41.

<sup>10</sup> R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, Warszawa 1988, s. 73.

<sup>11</sup> Por. O. Höffe, *Medizin ohne Ethik?*, Frankfurt a. M. 2002, s. 131-132.

łego systemu opieki zdrowotnej). Pojawia się pytanie, czy próby przedłużania życia za wszelką cenę nie kryją w sobie pułapki zwanej uporczywą terapią, co z kolei prowadzi do postulatu legalizacji eutanazji. Po trzecie: Kartezjusz nie bierze pod uwagę faktu, że narzędzia, które daje nam do dyspozycji nauka, są ambiwalentne. Niektóre z nich, chociaż rzeczywiście mogą służyć celom, jakie stawia przed medycyną Kartezjusz, same w sobie są niemoralne – przykłady klonowania terapeutycznego czy też wykorzystywania w terapii embrionalnych komórek macierzystych są w tym aspekcie szczególnie wymowne.

To, co powiedzieliśmy na temat moralnych aspektów badań medycznych, nie powinno oczywiście prowadzić do negatywnego osądu badań naukowych prowadzonych w dziedzinie biotechnologii. Chcemy tu tylko powiedzieć, że istnieją takie ich ograniczenia, które prowadzący je naukowcy powinni respektować. Jednym z podstawowych ograniczeń badań naukowych jest wymóg sprawiedliwości: Nie wolno nam redukować pewnych ludzi (czy pewnych kategorii ludzi) do statusu przedmiotu tylko dlatego, że w ten sposób będziemy mogli pomóc innym ludziom. Tego podstawowego postulatu moralności nie można zawiesić z powołaniem się na jakikolwiek rachunek korzyści. Kiedy w grę wchodzi podstawowe wymagania moralne, wtedy korzyść, jaką przynoszą nasze działania, może być rozumiana wyłącznie jako korzyść dystrybucyjna, czyli jako korzyść, która przypada w udziale każdemu człowiekowi z osobna, a nie jako korzyść kolektywna, czyli korzyść, która jest udziałem większości zainteresowanych (co może mieć miejsce również wówczas, gdy jakaś mniejszość ponosi szkodę)<sup>12</sup>.

Inne ograniczenie medycyny jest konsekwencją nieusuwalnej przygodności człowieka. Przygodność ta nie zależy od mniej lub bardziej sprawnego funkcjonowania ludzkiego organizmu, lecz jest trwałą współzależną ludzkiego istnienia na Ziemi. Tymczasem we współczesnym świecie rozpowszechniła się idea medycyny, wedle której lekarz „jest kimś, kto nie musi podejmować żadnego wysiłku rozumienia znaczeń, lecz ma jedynie przywrócić funkcjonowanie maszynie ciała”<sup>13</sup>. W ramach racjonalności instrumentalnej, która dąży do podporządkowania świata ludzkim potrzebom, ale nie próbuje zrozumieć tego, co z istoty wymyka się ludzkiej kontroli, cierpienie i śmierć jawią się jako coś skandalicznego właśnie dlatego, że nie można nad nimi do końca zapanować. Musimy jednak pamiętać, że jeśli nie podejmiemy żadnego wy-

---

<sup>12</sup> Na temat pojęcia sprawiedliwości jako korzyści dystrybucyjnej por. O. Höffe, *Sprawiedliwość polityczna. Podstawy krytycznej filozofii prawa i państwa*, Kraków 1999.

<sup>13</sup> R. Buttiglione, *L'uomo*, s. 152.

siłku, aby zrozumieć znaczenie tych ludzkich doświadczeń, to one i tak dadzą o sobie znać – z tym tylko, że wówczas będziemy się starali ukryć je i wyprzeć ze świadomości, jako że stawiają one pod znakiem zapytania wizję świata, w której człowiek może zapanować nad wszystkim. Nauka nie może nas ludzi mitem świata bez cierpienia, bez chorób i ostatecznie bez śmierci. Taki mit jest szkodliwy nie tylko dlatego, że budzi nadzieje, które nie mogą być spełnione, ale również dlatego, że pochłania zasoby, które mogłyby być wykorzystane w znacznie pożyteczniejszy sposób.

#### IV. Konfrontacja ze śmiercią

Zawód (czy też może powołanie) lekarza jest paradoksalny w tym sensie, że jego wysiłki kończą się zawsze porażką. Jeśli – jak mówi Benedykt XVI w słowach przywołanych na początku tego tekstu – medycyna jest „próbą przeciwstawienia się śmierci”, to musimy stwierdzić, że ostatecznie lekarz musi uznać, iż próba ta jest nieudana. Medycyna sięgająca po starożytne wzorce włącza ten stan rzeczy w swój etos zawodowy, definiując siebie nie tylko jako sztukę leczenia osób, lecz również jako sztukę towarzyszenia im wówczas, gdy nadzieja na wyleczenie już nie istnieje i człowiek staje w obliczu śmierci. Wydaje się natomiast, że współczesna medycyna wyklucza ze swego etosu to drugie zadanie lekarza. Nie dziwi zatem, że stara się utrzymywać pacjenta przy życiu nawet wówczas, gdy jej działanie staje się wyłącznie uporczywą terapią.

W swoich dialogach *Kryton* i *Fedon* Platon pozostawił nam poruszające świadectwo postawy Sokratesa wobec zbliżającej się śmierci. Przyjaciółom, którzy przyszli do więzienia, aby ułatwić mu ucieczkę, Sokrates tłumaczy, że w życiu chodzi nie tyle o jego długość, ile o to, aby było to życie zgodne z cnotą i sprawiedliwością. Sokrates może oddać swoje życie, ponieważ w pełni je posiada. Dlatego jest też paradygmatycznym przykładem stosunku człowieka jako osoby do życia i do śmierci. Bycie osobą polega na posiadaniu własnej natury; tylko ten, kto nie jest całkowicie zanurzony we własną naturę, może być nazwany osobą<sup>14</sup>. W przypadku człowieka relacja posiadania dotyczy także jego własnego ciała, którego życie – zgodnie ze znaną sentencją Arystotelesa *vivere viventibus esse* – jest zarazem istnieniem. Naprawdę posiadamy tylko to,

---

<sup>14</sup> Na temat teorii osoby por. R. Spaemann, *Osoby. Eseje o różnicy między czymś i kimś*, Warszawa 2001, zwłaszcza rozdział *Śmierć i futurum exactum*, s. 139-150.

co potrafimy również oddać. Jeśli tak jest, to w śmierci przeżywanej – tak jak to było w przypadku Sokratesa – jako akt oddania własnego życia wyraża się pełnia naszego osobowego istnienia.

## MEDICINE IN SEARCH OF IMMORTALITY

### Summary

Progress in contemporary medicine seems to be unveiling amazing prospects for the future of humanity. Research on human stem cells, which due to their characteristics of totipotentiality (embryonic stem cells) and pluripotentiality (adult stem cells), may raise the possibility of recreating entire human organs, inspires a whole new vision of the world in which the human organism could be recreated almost endlessly. This research, however, calls for some ethical reflection. While taking stem cells from adult human persons does not provoke moral reservations, the use of stem cells taken from embryonic human persons raises the question: can such procedures be morally justified? According to the principle of justice one may never sacrifice a single human life even for the sake of an advantage for many others. On the other hand we must remember that contingency is the immutable dimension of human life on earth.