

Jarosław Merecki

"Bioetica tra natura e cultura", Sergio Belardinelli, Siena 2007 : [recenzja]

Studia Salvatoriana Polonica 3, 395-399

2009

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.

Sergio Belardinelli, *Bioetica tra natura e cultura*,
Siena 2007, ss. 125.

Książka Sergio Belardinello, profesora socjologii z Uniwersytetu w Bolonii, jest zbiorem artykułów poświęconych problemom bioetycznym: *Wartości, bioetyka i świeckość; Bioetyka między naturą a kulturą; Cierpienie i śmierć w erze techniki; Rodzina i wspomagana prokreacja* oraz *Wielokulturowość, bioetyka i kultura zachodnia*. W rzeczywistości jednak problematyka, którą porusza Belardinelli, znacznie wykracza poza ramy bioetyki. Jedną z zalet publikacji jest to, iż autor nie koncentruje się na wąsko pojętej problematyce bioetycznej, lecz umieszcza ją w szerszym kontekście społecznym, odslaniając w ten sposób aspekty, które nieraz umykają uwadze etyków czy teologów moralistów. W swojej książce Belardinelli pokazuje, że w przypadku kwestii bioetycznych nie mamy do czynienia z problemami związanymi wyłącznie z jednym z wymiarów współczesnego życia, interesującym przede wszystkim specjalistów, lecz że w istocie w grę wchodzi cały nasz sposób pojmowania społeczeństwa, polityki, przynależności do wspólnoty politycznej, dobrego życia. Nie będzie przesadą stwierdzenie, że w dzisiejszych rozwiniętych społeczeństwach to właśnie problematyka bioetyczna staje się jednym z podstawowych kryteriów oceny jakości życia wspólnego.

Tocząca się dzisiaj dyskusja nad problemami bioetycznymi przypomina nam, że zarówno polityka, jak i nauka nie są – jak tego chciałby pewien typ nowożytnego funkcjonalizmu – systemami zamkniętymi, kierującymi się wyłącznie swoimi wewnętrznymi regułami i niezobowiązanymi do stosowania reguł, które pochodzą z zewnątrz, np. do uznawania granic, które stawiają ich możliwemu rozwojowi wymogi etyczne (zwolennik takiej wizji zadań nauki mógłby zatem powiedzieć: „Moją etyką jest moja metodologia”). W ten sposób nowożytny funkcjonalizm doprowadza do sytuacji, którą jeden z jego najwybitniejszych przedstawicieli, niemiecki socjolog Niklas Luhmann, charakteryzuje prowokacyjnym stwierdzeniem: „Człowiek nie jest już miarą społeczeństwa”. Dochodzi do tego rozpowszechniona dzisiaj relatywistyczna koncepcja demokracji, wedle której nie istnieje żadna niezależna od ludzkich decyzji

prawda, która miałaby kierować działaniem politycznym, i dlatego wszystko zostaje ostatecznie poddane rozstrzygnięciom większości (warto w tym miejscu przypomnieć, że Karl Popper, wielki teoretyk społeczeństwa otwartego, z troską zwracał uwagę na to, że stanowisko takie nie ma nic wspólnego z jego wizją demokratycznego i otwartego społeczeństwa). Jeśli weźmiemy ponadto pod uwagę jeszcze jeden element współczesnej mentalności, tj. naturalistyczny redukcjonizm w koncepcji człowieka, to sytuacja staje się dość niepokojąca. Mamy bowiem do czynienia ze swego rodzaju „heterogenezą celów” tego, co nazwano projektem nowożytności. To, co wraz z filozofią Francisca Bacona rozpoczęło się jako wielki projekt poddania przyrody celom człowieka za sprawą narzędzi, jakie daje mu do ręki rozwój nauki, kończy się poddaniem człowieka celom nauki. Parafrazując słowa Luhmanna, moglibyśmy powiedzieć: „Człowiek nie jest już miarą postępu nauki”. Nauka kieruje się swoją własną logiką, według której wolno zrobić wszystko to, co jest możliwe do zrobienia. Problemy bioetyczne – sztuczna prokreacja, klonowanie, badania prowadzone nad komórkami macierzystymi, których dostarczycielami są ludzkie embriony, są aż nazbyt wymownym świadectwem tej postawy.

Jak jednak słusznie zauważa Belardinelli: „Nie można zredukować człowieka do zwykłego produktu ewolucji naturalnej, rozumianego jako owoc czystego przypadku, a jednocześnie niezbywalną wartość naszej wolności wyboru” (s. 12). Tymczasem nasza współczesna kultura liberalno-demokratyczna opiera się właśnie na przekonaniu, że jesteśmy w stanie decydować o własnym życiu. Co więcej, trzeba przypomnieć również o tym, że zgodnie z wielką tradycją myślenia liberalnego i demokratycznego – od Locke’a do Rawlsa – istnieją takie wymiary ludzkiego życia, które są nierozporządzalne, tj. że my sami musimy poddać wolność pewnym ograniczeniom, aby umożliwić życie wspólne. Ograniczenia te dotyczą przede wszystkim dobra osoby ludzkiej, które jest ostateczną racją istnienia wspólnoty politycznej. Jest rzeczą interesującą – zauważa Belardinelli – że w tym miejscu najlepsza tradycja myślenia liberalnego spotyka się z wielką tradycją myśli chrześcijańskiej. Pomimo różnic w uzasadnieniu, można wskazać na liczne punkty wspólne dla obydwu tych tradycji. Wymieńmy tylko kilka: indywidualna osoba jest wartością najwyższą, której nie wolno poświęcić na rzecz kolektywu, podstawowe prawa osoby są niezbywalne, jednostka ma obowiązki w stosunku do dobra wspólnego, na państwie ciąży obowiązek koordynacji różnorodnych istniejących w nim instytucji zgodnie z zasadą pomocniczości (s. 31-32).

Możemy zatem stwierdzić, że stoimy dzisiaj wobec dwóch zasadniczo odmiennych wizji człowieka i wspólnoty politycznej. Dla jednej indywidualny

człowiek stanowi jedynie „środowisko” nauki i społeczeństwa, dla drugiej – osoba ludzka jest centrum i racją istnienia tych systemów. Niezależnie od wszelkich światopoglądowych czy ideologicznych etykietek, jedna rzecz jest w każdym razie pewna: problem, z którym mamy do czynienia, nie jest ani ściśle naukowy, ani polityczny, lecz nade wszystko filozoficzny. Pytań, przed którymi stawia nas rozwój nauki, nie można zatem rozstrzygnąć wyłącznie przez odwołanie się do wartości i kryteriów wewnętrznych dla samej nauki¹. Podobnie o tym, czy nowo poczęte życie jest życiem osoby ludzkiej (a zatem nie można go użyć do nawet najbardziej szczytnych celów), nie może rozstrzygnąć decyzja większości społeczeństwa. Od samego początku swego istnienia filozofia zawsze, a na pewno od czasów Platona i Arystotelesa, miała coś wspólnego z polityką. To prawda, kwestie codziennej polityki rozstrzygane są na podstawie zasady większości. Partia (czy koalicja partii), która wygrywa wybory i tworzy rząd, ma prawo decydować o tym, jaka linia polityki będzie realizowana, gdyż ma do tego mandat ze strony większości społeczeństwa. To prawo nie jest jednak absolutne. Istnieją granice, których nie wolno przekraczać również większości. Obowiązkiwanie tego, co dzisiaj nazywamy prawami człowieka, nie zależy od większości parlamentarnych i nie może być zmieniane zależnie od aktualnie panujących nastrojów. Nietrudno zauważyć, że również demokracja, czyli forma rządów oparta na regule większości, przyjmuje jako oczywiste i nienaruszalne pewne prawdy dotyczące ludzkiej natury człowieka: jego życia, jego integralności, wolności itd. Innymi słowy, musimy odpowiedzieć sobie na pytanie: Kim jest człowiek?, aby móc wiedzieć, jakie są jego podstawowe prawa. Ta sama zasada dotyczy toczonych obecnie dyskusji bioetycznych. Takich kwestii, jak osobowa godność embrionu, dopuszczalność klonowania, wykorzystywanie komórek macierzystych w medycynie nie powinna rozstrzygać decyzja większości, lecz stwierdzenie prawdy o rzeczywistości. Dlatego nie wystarczy tu nawet – jak proponuje wybitny teoretyk myśli liberalnej Jürgen Habermas – zgoda uczestników racjonalnego dyskursu.

¹ Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na to, że w ostatnim czasie opublikowano w języku polskim dwie obszernie pozycje z zakresu aksjologii nauki. Zygmunt Hajduk w rozprawie *Nauka a wartości. Aksjologia nauki*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2008, skupia się przede wszystkim na analizie epistemicznej aksjologii nauki, ale jeden z podrozdziałów poświęca również relacji nauki i etyki (s. 41-63). Agnieszka Lekka-Kowalik w pracy *Odkrywanie aksjologicznego wymiaru nauki*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2008, oprócz wartości epistemicznych wskazuje również na wartości związane z funkcjonowaniem nauki w społeczeństwie, por. zwłaszcza rozdz. IV *Prologomena do filozoficznej koncepcji aksjologicznego wymiaru nauki* (s. 305-361).

W dyskursie takim może bowiem uczestniczyć tylko ten, kto już został uznany za osobę. Trzeba zresztą przyznać, że sam Habermas w swoich ostatnich publikacjach zauważa zagrożenia dla godności człowieka, związane z postępami współczesnej nauki. Warto zacytować tu fragment jego książki, poświęconej refleksji nad przyszłością ludzkiej natury w kontekście osiągnięć współczesnej biologii, gdyż pokazuje on, że postulat potrzeby poddania ich zastosowań kryteriom etycznym wykracza poza światopoglądowe ramy. Piszze Habermas: „Eugenika liberalna godziłaby zresztą nie tylko w niezakłóconą możliwość bycia sobą. Stwarzałaby zarazem bezprecedensowe relacje międzyosobowe. Gdy jedna osoba podejmuje nieodwracalną decyzję co do pożądanego składu genomu innej osoby, powstaje między nimi typ relacji, który podważa dotychczas oczywiste założenie moralnej samowiedzy osób, których działanie i sądy są w pełni autonomiczne”. I dalej: „Przekonanie, że wszystkie osoby mają jednakowy status normatywny i winne są sobie wzajemne symetryczne uznanie, wyrasta z zasadniczej odwracalności relacji międzyludzkich. Nikt nie może być od innego zależny w sposób zasadniczo nieodwracalny. Programowanie genetyczne tworzy tymczasem relację pod wieloma względami asymetryczną – swoisty rodzaj paternalizmu”².

Wszystko to prowadzi nas do problemu, który jest fundamentalny nie tylko dla filozofii, ale i dla demokracji, tj. do problemu relacji między wolnością a prawdą. W swojej książce Belardinelli formułuje go w ten sposób: „Nawet jeśli może to sprawiać wrażenie prowokacji, uważam, iż wiara, że rozum jest w stanie poznać prawdę, poznać to, co jest ważne samo w sobie niezależnie od tego, czy zostanie uznane, jest jednym z fundamentalnych założeń adekwatnego rozumienia demokracji, poszanowania wolności, pluralizmu i świeckości naszej kultury i naszych instytucji politycznych” (s. 40). W tym kontekście Jacques Maritain mówił o konieczności „świeckiej wiary demokratycznej”, bez której, jak przestrzegał Jan Paweł II, demokracja może łatwo przerodzić się w jawny lub ukryty totalitaryzm. W ostatnich czasach można zaś coraz częściej spotkać się z opinią przeciwną. Twierdzi się, że mocne przekonanie o istnieniu i poznawalności prawdy prowadzi raczej do nietolerancji. Oczywiście, wskazywał na to swego czasu włoski filozof i polityk Rocco Buttiglione, wszystko zależy od tego, o jakim typie prawdy mówimy. Jeśli ktoś – tak jak niegdyś marksiści – jest przekonany, że odkrył niezmienną prawdę rządzącą historią i że wiedza ta daje mu prawo do prześladowania tych, którzy nie chcą

² J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, Warszawa 2003, s. 71-72.

się im poddać, to wówczas zarówno demokracja, jak i sam człowiek znajdują się w niebezpieczeństwie. Jeśli jednak ktoś utrzymuje, że pojedyncza osoba ludzka posiada godność, która w istotnym aspekcie przewyższa godność całej wspólnoty politycznej (i dlatego nie może być nigdy bez reszty podporządkowana wspólnocie), jeśli twierdzi – jak to czynią wybitni przedstawiciele tradycji chrześcijańskiej i liberalnej – że człowiek cieszy się prawami, których nikomu nie wolno naruszać, to przekonanie to stanowi najlepszy fundament sprawiedliwej wspólnoty politycznej.

W debacie – której w obliczu problemów pojawiających się w związku z postępiami współczesnej nauki nie da się uniknąć – w swojej książce Sergio Belardinelli przedstawia argumenty, które zasługują na rozważenie przez wszystkie biorące w niej udział strony. Niektórzy zwracają uwagę na to, że refleksja filozoficzna nie powstrzyma postępu naukowego. To zapewne prawda. Ale refleksja daje nam czas na zastanowienie, na ocenę możliwości i zagrożeń, wyzwań i ryzyka – i być może na wybór lepszych rozwiązań.

Ks. Jarosław Merecki SDS