

Marcin Ferdynus

Poszanowanie osobowego wymiaru człowieka czynnikiem postępu biomedycyny

Studia Sandomierskie : teologia, filozofia, historia 20/2, 135-148

2013

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.

POSZANOWANIE OSOBOWEGO WYMIARU CZŁOWIEKA CZYNNIKIEM POSTĘPU BIOMEDYCZYNY

Biomedyczne doskonalenie człowieka jest jednym z najbardziej ekscytujących, ale zarazem kontrowersyjnych obszarów rozwijającej się nauki. Środowisko bioetyków aprobujących etykę „świętości życia” nie pozostaje obojętne wobec narastających problemów moralnych i kieruje pytania o granice biomedycznych ingerencji w naturę ludzką. Pytania o moralną granicę tych ingerencji stają się zasadne, gdyż życie ludzkie, w świetle postępów współczesnej biomedycyny, coraz bardziej zaczyna przypominać produkt biotechnologicznej „obróbki” niż wartość samą w sobie. Mając na względzie te spostrzeżenia będziemy chcieli uwyraźnić potrzebę personalistycznego spojrzenia na człowieka, aby przeciwstawić się antropologii materialistycznej propagowanej przez etykę „jakości życia”. Ponadto spróbujemy pokazać, że osobowy wymiar człowieka powinien stanowić ostateczne kryterium wszelkich ingerencji biomedycznych. Uczynimy to w następującym porządku.

Najpierw przywołamy główne koncepcje człowieka jako osoby¹, aby z jednej strony podkreślić wielowiekową tradycję filozoficzną, która dowartościowała osobowy wymiar człowieka, z drugiej zaś strony, by uwydatnić potrzebę kontynuacji takiej wizji antropologicznej, która byłaby „znakiem sprzeciwu” wobec antropologii redukcjonistycznej (naturalistycznej) postrzegającej człowieka jedynie jako zlepek komórek bądź odpowiedni zestaw genów. Następnie przywołamy zasadę całościowości, która generuje potrzebę integralnego traktowania człowieka w przypadku działań *stricte* medycznych. Dalej wskażemy na obszary biomedycznego doskonalenia natury ludzkiej i zakończymy analizy próbą określenia moralnych granic eugeniki.

¹ Intencją artykułu nie jest przedstawienie wyczerpującego opisu człowieka jako „osoby”, a jedynie zarysowanie głównych idei personalistycznych, które rozwijały się na przestrzeni wieków.

Koncepcje człowieka jako osoby

Wyrażenie „osoba” (*persona*) w tradycji starożytnej wiąże się z nazwą maski, jaką nakładał sobie aktor na twarz, aby uwydatnić i wzmocnić swój głos oraz by reprezentować odgrywaną postać. Wyrażenie to przyjęło się w okresie tzw. sporów chrystologicznych i trynitarnych. Ojcowie soborowi tłumaczyli, w odpowiedzi na zarzuty różnych herezji doby nicejskiej i ponicejskiej, że w Chrystusie istnieje jedna osoba, ale dwie natury, a w Trójcy Świętej trzy osoby i jedna natura².

Na przestrzeni wieków podejmowano wiele prób określenia tego kim jest człowiek. Grecki filozof Arystoteles twierdził, że człowiek jest zwierzęciem rozumnym³. Nie dysponował on jednak odpowiednim aparatem pojęciowym, aby określić człowieka jako osobę. Jednakże wkład naukowy Arystotelesa okazał się niebagatelny, bowiem dokonując refleksji antropologicznej doszedł on do wniosku, że człowiek jest agregatem złożonym z duszy i ciała (*compositum*)⁴. Dookreślenie człowieka jako osoby pojawiło się znacznie później za sprawą Boecjusza, który przyjął za Cyцерonem⁵, że „osoba jest indywidualną substancją o naturze rozumnej”⁶. W ten sposób przeciwstawił się nestorianizmowi, gdyż wprowadzając pojęcie *indywidualna substancja* dokonał odróżnienia osoby od natury. To pozwoliło mu stwierdzić, że sama natura nie konstytuuje osoby. Natura musi być zapodmiotowana w substancji jednostkowej. Zatem nie każda natura jest osobą, lecz tylko taka, która posiada substancję indywidualną i jest rozumna⁷. Podobnie twierdził

² A. M. Krąpiec, *Osoba*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozoficzna*, red. A. Maryniarczyk, t. 8, Lublin 2006, s. 873; W. Dyk, *Etyczny wymiar człowieka*, Szczecin 2002, s. 51. Przez naturę ludzką, w dalszych partiach tekstu (zwłaszcza w perspektywie nauk biomedycznych), będę rozumiał biologiczną przynależność człowieka do gatunku *Homo sapiens*. W dużej mierze jest to zbieżne z tym, co przez „naturalne” (w drugim znaczeniu) rozumie św. Tomasz z Akwinu: „Unde naturale potest aliquid dici dupliciter. Uno modo, quod et tantum ex principiis essentialibus rei, sicut igni naturale est sursum ferri. [...] Alio modo dicitur esse homini naturale quod ab ipsa nativitate habet [...]”, Tenże, *Summa theologiae cum Supplemento et commentaris Caietani*, w: Sancti Thome de Aquino, *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, Roma 1888-1906, III, q. 2, a. 12 resp. (dalej cyt. *STh*).

³ Arystoteles, *De anima*, w: *Aristotle. De anima*, red. W. D. Ross, Oxford 1961, 414b, 16-18.

⁴ A. Maryniarczyk, *Realistyczna interpretacja rzeczywistości. Zeszyty z metafizyki*, t. 3, Lublin 2005, s. 105; Étienne Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1998, s. 231.

⁵ S. Wroński, *Charakterystyka klasycznej definicji osoby u Boecjusza i jej punktu wyjścia*, „*Studia Mediewistyczne*” 19 (1978), z. 2, s. 109-115.

⁶ „Naturae rationalis individua substantia”. Boetius, *Liber de persona et duabus naturis*, J.P. Migne: *Patrologiae cursus completus. Series Latina, 1-127, Paris 1844-1855*, 64, 1343 (dalej cyt. PL). „Osoba jest to jestestwo jednostkowe natury rozumnej”. F.W. Bednarski, *Skrót zarysu teologii (Sumy teologicznej) św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 2002, s. 51.

⁷ Do tych bytów należą: Bóg, anioł, człowiek. Zob. PL 64,1343. Boecjusz nie pozostaje osamotniony w swojej wizji antropologicznej, bowiem św. Anzelm z Canterbury stwierdza,

św. Tomasz z Akwinu charakteryzując osobę ludzką jako indywidualną (jednostkową) substancję natury rozumnej⁸.

Definicje osoby z czasów średniowiecza oscylują wokół indywidualności, substancjalności i rozumności. Zainicjowanie zaś nowego paradygmatu w filozofii z powodzeniem można przypisać Kartezjuszowi. W refleksji antropologicznej ujawnia się nowatorski sposób filozofowania tego uczonego. Myśl, świadomość i procesy mentalne uzyskują niejako uprzywilejowaną pozycję w porównaniu z ludzką cielesnością⁹. Kartezjusz stwierdza: „Jestem więc dokładnie mówiąc tylko rzeczą myślącą, to znaczy umysłem (*mens*) bądź duchem (*animus*), bądź intelektem (*intellectus*), bądź rozumem (*ratio*) [...]. Jestem więc rzeczą prawdziwą i naprawdę istniejącą; lecz jaką rzeczą? Powiedziałem: myślącą”¹⁰. Tę antropologiczną ideę opartą na płaszczyźnie *ratio* podjął i rozwinął John Locke. W swoim głównym dziele, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, sporo miejsca poświęcił on kwestii tożsamości osoby¹¹. Własnością, która przesądzałaby o przyznaniu, bądź nie przyznaniu człowiekowi statusu osoby byłaby świadomość. Nowożytny filozof wyraźnie zwraca uwagę na cechę świadomości kiedy mówi, że „osoba jest świadomą myślącą istotą, obojętnie z jakiej by była utworzona substancji, duchowej czy materialnej, prostej czy złożonej, która doznaje świadomie przyjemności oraz bólu, może być szczęśliwa i nieszczęśliwa, a przeto troszczy się o siebie, jak daleko sięga ta świadomość”¹².

że „osobę orzeka się tylko o indywidualach posiadających rozumną naturę” (*Persona non dicitur, nisi de individua rationalis natura*). *Monologium*, PL 158, 222. W podobny sposób pojmuje człowieka Ryszard od św. Wiktora. Zob. 4 *De Trinitate*, cap. 22, cap. 23.

⁸ Thomae Aquinatis, *De potentia*, Taurini 1924, a. 2. W innym miejscu św. Tomasz stwierdza: „Osoba oznacza coś najdoskonalszego w całej naturze, mianowicie to, co bytuje samoistnie w rozumnej naturze” (*Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali naturae*), *STh* I, q. 29, a. 3, resp.

⁹ G. Hołub, *Problem osoby we współczesnych debatach bioetycznych*, Kraków 2010, s. 27.

¹⁰ R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii. Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi autora. Rozmowa z Burmanem*, Kęty 2001, s. 50. Wizja antropologiczna Kartezjusza osadzona jest na dwóch filarach: (1) rzeczywistości niematerialnej, myślącej (*res cogitans*) i (2) rzeczywistości rozciągłej (*res extensa*). Zob. R. Descartes, *Zasady filozofii*, Kęty 2001, s. 48.

¹¹ W przywołanym przez nas dziele Locke przedstawia dwa możliwe sposoby rozumienia człowieka. Pierwszy wiąże się z elementem duchowym: „Przypuśćmy oto, że ideę człowieka stanowi duch rozumny; w takim razie nietrudno poznać, co to jest ten sam człowiek: tym samym człowiekiem będzie mianowicie ten sam duch, złączony z ciałem czy z nim nie złączony”. Osoba może być złączona z ciałem, ale czynnik materialny nie jest koniecznym elementem jego istnienia. Drugi sposób rozumienia człowieka pomija czynnik osobowy. Elementem zespalającym jest tu „życiowy związek”, który mimo procesu wymiany cząstek, jednoczy. J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 1, Warszawa 1995, s. 493.

¹² J. Locke, dz. cyt., s. 481.

Tej, rzecz można, redukcjonistycznej wizji osoby przeciwstawił się jeden spośród wielu współczesnych personalistów – Emmanuel Mounier. Wystąpił on przeciwko materializmowi, idealizmowi, jak i paralelizmowi psychofizycznemu. Człowiek, jego zdaniem, jest cały ciałem i całym duchem. Choć należy do natury, to jednak może ją przekraczać, opanowywać, ujarzmić i wykorzystywać. Natura stwarza szansę do humanizowania i personalizowania świata¹³. Mówiąc językiem Mouniera: „osoba jest ontologicznie transcendentna wobec czynnika biologicznego i społecznego i tylko metafizyka chrześcijańska tę transcendencję zapewnia”¹⁴. Potwierdza to również inny personalista – Jacques Maritain – twierdząc, że człowiek to harmonijna, nierozzerwalna, a zarazem materialno-duchowa całość¹⁵. Osoba to pełna, indywidualna substancja natury intelektualnej, która rządzi swoim działaniem. O osobowym charakterze decyduje właściwy człowiekowi element duchowy. W samej naturze człowieka istnieją dwa ściśle ze sobą związane czynniki: określający (chodzi o materię, która wiąże byt z rzeczywistością materialną) i określający (dusza, która stanowi podstawę w przypisywaniu człowiekowi godności osobowej). Czynniki materialny nie może stanowić o specyfice ludzkiego bytu, gdyż doprowadziłby do zakwestionowania jego osobowego charakteru, a w konsekwencji do deformacji i zafałszowania całej ludzkiej rzeczywistości. Kryzys współczesnej kultury to nic innego jak odrzucenie prymatu osoby¹⁶. Wielokrotnie zwracał na to uwagę znamienity personalista – Karol Wojtyła – wskazując na wyjątkowy charakter każdego ludzkiego życia od poczęcia aż do naturalnej śmierci. Podkreślał on, że osoba ludzka jest bytem samozależnym i samodeterminującym się; osoba posiada samą siebie i jest posiadana tylko i wyłącznie przez siebie¹⁷. Każda osoba transcenduje samą siebie, a więc jest czymś znacznie większym niż tylko, jak przekonują współcześni materialści, zlepkiem odpowiednich genów. Inaczej mówiąc, każda osoba ludzka, należąc do gatunku *Homo sapiens*, przekracza „gatunkowość”, stanowiąc odrębny świat przeżyć, twórczości i celów.

Każda osoba ludzka jawi się jako wartość niepowtarzalna i nieprzemijająca¹⁸. Potwierdza to współczesny niemiecki filozof Robert Spaemann twierdząc, że osoba „[...] oznacza individuum vagum, czyli każdorazową wyjątkowość indywidualnego życia”¹⁹. Uczony ten nie zgadza się z tezą Petera Singera, wedle której można by wykluczać z grona osób te indywidua, które pozbawione są pewnych jakości (np.

¹³ M. Ciszewski, *Mounier Emmanuel*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozoficzna*, red. A. Marynirczyk, t. 7, Lublin 2006, s. 421.

¹⁴ E. Mounier, *Wprowadzenie do egzystencjalizmów oraz wybór innych prac*, Warszawa 1964, s. 133.

¹⁵ Człowiek jest w pełni jednostką ze względu na to, co otrzymuje z materii oraz w pełni osobą ze względu na to, co otrzymuje z ducha. J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, Kraków 1988, s. 327-345.

¹⁶ L. Wciórka, *Personalizm Jacques'a Maritaina a Vaticanum II*, „Chrześcijanin w świecie” (1983), z. 1, s. 55-61.

¹⁷ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1985, s. 152.

¹⁸ K. Wojtyła, *Rozważania o istocie człowieka*, Kraków 1999, s. 95-97.

¹⁹ R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, Warszawa 2001, s. 85.

świadomości)²⁰. Dla wykazania fałszywości tego spostrzeżenia, Spaemann podaje sześć powodów, dla których powyższa teza jest nie do utrzymania²¹: (1) Oddzielenie tego, co biologiczne od tego co osobowe w człowieku nie uwzględnia faktu, że bycie osób polega na życiu ludzi. (2) Przyjęcie poglądu, według którego dopiero na podstawie obserwowalnych cech rozpoznajemy w dziecku osobę, wskazywałoby na przejście od „czegoś” do „kogoś”, tymczasem nie ma przejścia od „coś” do „ktoś”. (3) Z faktu, że nie potrafimy odczytać czyichś intencji, nie wynika, iż nie miały one miejsca (np. u psychicznie chorych). (4) Skoro właściwością ludzkiej natury jest pozostawanie w posiadaniu osób, nie ma powodu, aby natura obciążona defektem (np. u ciężko upośledzonych) miała zmieniać naszą relację do posiadających ją osób. (5) Uznawanie niemowląt i małych dzieci za potencjalne osoby jest błędem, gdyż osoby potencjalne nie istnieją („coś” nigdy nie stanie się „kimś”). (6) Uznanie bycia osobowego jest uznaniem bezwarunkowego respektu (bezwarunkowość byłaby iluzoryczna, gdyby zależała od warunków empirycznych, które zawsze są hipotetyczne).

Człowiek jest bytem wielowymiarowym, złożeniem psychosomatycznym, całością heterogeniczną. Można w nim wyróżnić różnorodne elementy: materialne, biologiczne, wegetatywne, psychiczno-umysłowe, duchowe. W pewnym sensie człowiek dzieli sfery swojego bytowania wspólnie ze światem nieorganicznym, roślinnym i zwierzęcym²². Posiadając ciało staje się on częścią przyrody. Z faktu, że posiada on elementy materialne, które są charakterystyczne dla świata flory i fauny jeszcze nie wynika, że można postrzegać go jedynie jako zwierzę rozumne (*animal rationale*). Jednowymiarowe spojrzenie na dziedzictwo życia prowadzi w konsekwencji do ugruntowania idei biocentryzmu. Ujawnia się ona w wyniku odrzucenia antropologii na rzecz aprobaty zoologicznej koncepcji człowieka. Wyraźnym rezultatem takiego podejścia są irracjonalne hasła typu: „zwierzę to też człowiek”²³. Tymczasem, jak pokazuje wielowiekowa tradycja filozoficzna, jednostka ludzka to coś więcej niż materialne ciało, biochemiczna maszyna czy wehikuł samolubnych genów²⁴. Człowiek jako osoba nie wyczerpuje się w gatunku²⁵. Nie jest on jakimś układem, rezultatem relacji, jakości, aktów poznawczych bądź emocjonalnych. Człowiek jest osobą (podmiotem)²⁶. A skoro tak, to jest „(...) celem samym w sobie, nigdy zaś jedynie środkiem do realizacji innych celów”²⁷.

²⁰ P. Singer, *O życiu i śmierci*, Warszawa 1997, s. 68-80.

²¹ R. Spaemann, dz. cyt., s. 294-305.

²² S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 1990, s. 223.

²³ W. Dyk, *Między zoologiczną koncepcją człowieka a antropologiczną wizją zwierzęcia*, „Colloquia Theologica Ottoniana”, 1 (2001), z. 1, s. 89.

²⁴ R. Dawkins, *Samolubny gen*, Warszawa 2012.

²⁵ B. Chyrowicz, *Bioetyka i ryzyko. Argument „równi pochyłej” w dyskusji wokół osiągnięć współczesnej genetyki*, Lublin 2000, s. 249.

²⁶ R. Guardini, *Koniec czasów nowożytnych, świat i osoba. Wolność, łaska, los*, Kraków 1970, s. 41.

²⁷ J. F. Crosby, *Zarys filozofii osoby. Bycie osobą*, Kraków 2007, s. 25.

Człowiek jako zintegrowane kompositum części. Zasada całościowości

Rozwój personalizizmu w pierwszej połowie ubiegłego stulecia odegrał ważną rolę w rozumieniu zasady całościowości. Zwłaszcza personalizizm chrześcijański zwrócił uwagę na konieczność postrzegania człowieka jako zintegrowanego *kompositum* części²⁸. Dzięki „nowej” antropologii wspieranej przez refleksję filozoficzno medyczną można było podjąć próby przezwyciężenia redukcjonizmu człowieka, który polegałby na postrzeganiu go w perspektywie wyłącznie czysto biologicznej (naturalistycznej). Jedną z takich prób jest wskazanie na zasadę całościowości, która podporządkowuje części organizmu ukonstytuowanej całości²⁹.

Całość jest czymś więcej niż tylko sumą części. Nie istnieje ona przed częścią, ale powstaje wraz z powstaniem bytu. Części istnieją istnieniem całości i w niej znajdują swoje ostateczne uzasadnienie i zrozumienie³⁰. Relacja między częściami i całością posiada charakter interaktywny, tzn. nie tylko części odgrywają istotną rolę w spełnianiu funkcji dla całości, ale także całość dynamizuje poszczególne części³¹.

Ważne spostrzeżenie na temat zasady całościowości podejmuje w encyklice *Casti connubi* Pius XI. Papież ten uczy, że „człowiek rozporządza częściami swojego ciała tylko do tych celów, do których ze swej natury są przeznaczone. Nie może ich niszczyć lub kaleczyć lub w jakiś inny sposób udaremnić naturalnego ich przeznaczenia, chyba że tego domaga się zdrowie całego organizmu”³². Z kolei papież Pius XII zwraca uwagę, że dobro części jest podporządkowane dobru całości, a całość jest decydująca dla części i może nią dysponować uwzględniając przy tym własne dobro³³. Czym zatem jest całość?

Całością jest osoba ludzka, która wyraża się poprzez ciało. Szacunek dla osoby wymaga zatem szacunku dla biologicznej natury człowieka. Ciało nie jest aksjologicznie neutralne moralnie, bowiem uczestniczy ono w życiu osoby. Nie chodzi zatem o przypisywanie szczególnego statusu częściom (organom, tkankom, komórkom), lecz o uznanie ich znaczenia dla funkcjonowania całości organizmu, a w rezultacie dla życia osoby ludzkiej³⁴.

Podsumowując należy zauważyć, że ingerencje w ludzki organizm nie powinny mieć na celu wyłącznie dobra biologicznego, ale nade wszystko całościowe dobro osoby (również dobro duchowe i moralne). Pomaga w tym zasada całościowości, która znajduje sobie właściwe zastosowanie wyłącznie w świetle działań terapeutycznych.

²⁸ J. Wróbel, *Człowiek i medycyna. Teologicznomoralne podstawy ingerencji medycznych*, Kraków 1999, s. 363.

²⁹ S. Rosik, *Całości zasada*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 2 kol. 1285.

³⁰ A. Maryniarczyk, *Całość – część*, w: *Powszechna Encyklopedia filozoficzna*, red. A. Maryniarczyk, t. 2, Lublin 2001, s. 24.

³¹ J. Wróbel, dz. cyt., s. 355-359.

³² Tekst encykliki cyt. za J. Wróbel, dz. cyt., s. 361-362.

³³ Tamże, s. 363.

³⁴ B. Chyrowicz, *Struktura i informacja. O normatywnym statusie genomu ludzkiego*, w: *Dylematy bioetyki*, red. A. Alichniewicz, A. Szczęsna, Łódź 2001, s. 134-135.

tycznych. Odwołanie się do niej ma sens tylko wtedy, gdy spełnione są następujące warunki³⁵: (1) ingerencja musi mieć na celu dobro całościowe osoby ludzkiej, (2) ingerencja musi być konieczna, (3) stan patologiczny lub chorobowy nie może być przewyższony przy zastosowaniu innych środków, mniej inwazyjnych, (4) istnieje realne zagrożenie dla życia lub zdrowia, (5) w grę muszą wchodzić uzasadnione nadzieje na uzyskanie pozytywnego wyniku ingerencji, (6) pacjent musi wyrazić zgodę na terapię.

Obszary biomedycznego doskonalenia człowieka

Samo sformułowanie tego paragrafu sugeruje, że działania, o których będzie mowa nie mają charakteru *stricte* terapeutycznego. Wskazuje na to sama idea biomedycznego doskonalenia, które w literaturze przedmiotu jest określane jako *enhancement*³⁶. Termin ten można zdefiniować następująco: „[...] interwencja – jakiegokolwiek ludzkiego działania – poprawiająca pewne cechy (lub własności), które zwykle posiadają normalne istoty ludzkie lub, bardziej radykalnie, produkująca nowe cechy”³⁷. W doskonaleniu człowieka nie chodzi więc o przywrócenie zdrowia osobie chorej, lecz o wyposażenie jej w takie cechy, których z natury przedstawiciele gatunku *Homo sapiens* po prostu nie posiadają. Realizacja tego projektu zawiera w planie wykorzystanie inżynierii genetycznej, farmakologii, bioinżynierii, cybernetyki i nanotechnologii³⁸. O jakie obszary ludzkiego doskonalenia chodzi? Zasadniczo doskonalenie człowieka dotyczyłoby kilku płaszczyzn³⁹: (1) kognitywnej, (2) fizycznej, (3) afektywnej i osobowości, (4) moralnej (eliminowanie agresji, farmakologiczne wpływanie na zmianę postaw, np. altruizmu).

Doskonalenie cech fizycznych byłoby skoncentrowane głównie na poprawie ludzkiej kondycji: siły, szybkości, zwinności, wytrzymałości, precyzji, przedłużania życia, odporności na ciepło i zimno oraz na chirurgicznych modyfikacjach kosmetycznych (np. wizualne piękno, poprawa głosu). Doskonalenie kognitywne wiązałoby się z poprawą zdolności percepcyjnych: postrzegania zmysłowego, pa-

³⁵ J. Wróbel, dz. cyt., s. 375-376.

³⁶ Zob. J. Savulescu, N. Bostrom, red., *Human Enhancement*, Oxford 2011; J. Savulescu, R. ter Meulen, G. Kahane, red., *Enhancing Human Capacities*, Oxford 2011.

³⁷ A. Buchanan, *Better than human. The Promise and Perils of Enhancing Ourselves*, Oxford 2011, s. 5.

³⁸ P. Brey, *Human Enhancement and Personal Identity*, <http://www.utwente.nl/gw/wijsb/organization/brey/PublicatiesBrey/Brey2008Human-Enhancement.pdf>, s. 1, (dostęp: 24 I 2013).

³⁹ J. Savulescu, R. ter Meulen, G. Kahane, red., *Preface*, w: *Enhancing Human Capacities*, Oxford 2011; P. Brey, *Human Enhancement and Personal Identity*, art. cyt., s. 4. Zgadza się w tym miejscu z B. Chyrowicz, że mówienie o doskonaleniu sfery moralnej mija się z celem, bowiem jeśli przyjąć, że ingerencje w organizm determinują sposób naszego działania, wówczas należałoby zanegować dobrowolność podejmowanych przez nas decyzji. Zob. B. Chyrowicz, *Spór o poprawianie ludzkiej natury*, w: *Etyka i technika w poszukiwaniu ludzkiej doskonałości*, red. B. Chyrowicz, Lublin 2004, s. 52.

mięci, koncentracji, inteligencji, myślenia i wyobraźni. W doskonaleniu sfery afektywnej i osobowości chodziłoby o uzyskanie skłonności do pozytywnego nastroju, większej pewności samego siebie oraz większej zdolności ujawniania sympatii⁴⁰.

Powyższe propozycje biomedycznego doskonalenia dobrze korespondują z obszarami badań, o których mowa w *Raporcie Prezydenckiej Rady Bioetyki*. Wymienia się w nim następujące obszary ingerencji biomedycznych⁴¹: (1) przyszłe pokolenia (lepsze dzieci), (2) osiągnięcia sportowe, (3) przedłużanie życia, (4) szczęśliwość.

Niepokojący projekt „tworzenia lepszych dzieci” dotyczyłby przede wszystkim uposażenia genetycznego zapewniającego przyszłym dzieciom odpowiednią pulę genową oraz wyposażenia potomstwa w takie sprawności, które pozwalałyby osiągnąć jak najlepsze wyniki w zakresie edukacji i przyszłej pracy zawodowej⁴². Projekt ten zawiera również chęć dokonywania wyboru płci dziecka oraz aplikowania leków farmakologicznych (medykamenty psychotropowe) stymulujących zmianę zachowań⁴³. To nic innego jak eugenika pozytywna, która zmierza do „udoskonalenia gatunku ludzkiego przez polepszenie puli genetycznej bądź określonych populacji, czyli grup wyselekcjonowanych na podstawie odpowiednio dobranych kryteriów, bądź całego społeczeństwa”⁴⁴. Zabiegi eugeniczne opierają się głównie na diagnostyce prenatalnej (umożliwia aborcję tych płodów, które są nosicielami niepożądanych cech), selekcji preimplantacyjnej (implantowane są tylko te embriony, które są nosicielami pożądanych cech), bezpośredniej zmianie genetycznej – inżynierii genetycznej (polega na bezpośrednim wprowadzaniu lepszych genów w celu poprawy embrionów uzyskanych *in vitro*)⁴⁵. Zauważmy, że tego typu ingerencje wyrastają z etyki jakości życia, bowiem pewne cechy uchodzą za tak cenne, że „[...] dopuszcza się lub wręcz postuluje ich wzmocnienie kosztem innych, uznanych za mniej wartościowe, zbędne lub wręcz szkodliwe”⁴⁶.

Nie mniej kontrowersyjnym wydaje się kolejny projekt, w którym chodziłoby o doskonalenie ludzkich możliwości w sporcie. Niewystarczające są już treningi pod nadzorem wykwalifikowanego trenera, odpowiedni sprzęt, samodyscyplina, odpowiednia dieta, lecz aplikowanie takich środków, które mogłyby wzmocnić

⁴⁰ P. Brey, art. cyt., s. 4; B. Chyrowicz, *Spór...*, s. 52-57.

⁴¹ *Beyond Therapy. Biotechnology and the pursuit of happiness. A report by the president's council on bioethics*, New York 2003, s. 27, 101, 159, 205, [dalej cyt. *Beyond Therapy*]; T. Kraj, *Granice genetycznego ulepszania człowieka. Teologicznomoralny problem nieterapeutycznych manipulacji genetycznych*, Kraków 2010, s. 37.

⁴² *Beyond Therapy*, s. 29; T. Kraj, dz. cyt., s. 38.

⁴³ M. J. Sandel, *The case against perfection: what's wrong with designer children, bionic athletes, and genetic engineering*, w: *Human Enhancement*, red. J. Savulescu, N. Bostrom, Oxford 2011, s. 76; *Beyond Therapy*, s. 71-85.

⁴⁴ T. Ślipko, *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*, Warszawa 1988, s. 142.

⁴⁵ *Beyond Therapy*, s. 33; A. J. Karnein, *A theory of unborn life. From abortion to genetic manipulation, Introduction*, Oxford 2012, s. 4.

⁴⁶ A. Szostek, *Granice ingerencji w naturę. Wprowadzenie*, w: *Granice ingerencji w naturę*, red. B. Chyrowicz, Lublin 2001, s. 8.

kondycję, usprawnić ludzkie możliwości i sprawić, że najwyższa wydajność (*superior performance*) ludzkiego organizmu przysporzy zawodnikowi status „najlepszego z najlepszych”⁴⁷. Jeśli dokonamy dystynkcji między interwencjami medycznymi negatywnymi (celem jest leczenie lub eliminowanie upośledzenia i niepełnosprawności), pozytywnymi (poprawa funkcjonowania naturalnych cech ludzkiego organizmu) a interwencjami nie-terapeutycznymi (celem jest wykraczanie poza normalne funkcjonowanie ludzkiego organizmu) wówczas dojdziemy do wniosku, że realizacja projektu doskonalenia sfery fizycznej sportowców zmierzałaby nie tyle do wyeliminowania niepełnosprawności i „ułomności” patologicznych organizmu, lecz do radykalnej modyfikacji cech uwarunkowanych w sposób naturalny (genetyczny)⁴⁸. Czy genetyczne doskonalenie sfery fizycznej w sporcie nie będzie łamało etosu sportowca⁴⁹? Czy ingerencje doskonalące wydajność ludzkiego organizmu, przy zastosowaniu hormonu wzrostu, dopingiu przez transfuzję krwi (*blood doping*), sterydów anabolicznych (np. testosteron), nie zniweczą znanej skądinąd w sporcie zasady *fair play*⁵⁰?

Ingerencje biomedyczne nie omijałyby również przedłużania życia. Wysiłki zmierzające w kierunku przedłużania zarówno średniej jak i maksymalnej długości ludzkiego życia właściwie już są podejmowane i koncentrują się głównie na trzech kierunkach działań⁵¹: (1) czyni się starania, aby umożliwić przeżycie jak największej liczbie osób poprzez wyeliminowanie przyczyn śmierci wśród ludzi młodych i znajdujących się w wieku średnim, (2) czyni się starania w celu przedłużenia życia osobom starszym (zmniejszenie częstotliwości i nasilanie się chorób; zastępowanie zniszczonych komórek, tkanek i organów w miarę upływu lat), (3) czyni się starania w celu złagodzenia lub opóźnienia skutków starzenia. Ponadto w wielu ośrodkach badawczych na całym świecie prowadzi się eksperymenty głównie na myszach, muszkach owocowych i nicieniach w celu wydłużenia średniej jak i maksymalnej długości życia tych zwierząt. Naukowcy w swoich badaniach wykorzystują restrykcje kaloryczne, manipulacje genetyczne, terapie hormonalne a także podejmują działania, które mają na celu zapobiegać uszkodzeniom oksydacyjnym oraz skracaniu się telomerów⁵².

Choć prognozy związane z przedłużaniem życia wydają się bardzo optymistyczne, to jednak generują ważne pytania: Czy warto przedłużać ludzkie życie, jeśli będzie ono związane ze znikomą jakością, tzn. mnożeniem cierpień, niedołatwstwem⁵³? Czy długie życie nie doprowadzi nas – jak twierdzi Bernard Williams –

⁴⁷ *Beyond Therapy*, s. 102.

⁴⁸ T. Tännsjö, *Medical Enhancement and the Ethos of Elite Sport*, w: *Human Enhancement*, red. J. Savulescu, N. Bostrom, Oxford 2011, s. 316.

⁴⁹ C. Tamburrini, *Enhanced Bodies*, w: *Enhancing Human Capacities*, red. Savulescu, R. ter Meulen, G. Kahane, Oxford 2011, s. 283-284.

⁵⁰ *Beyond Therapy*, s. 120-121; T. Kraj, dz. cyt., s. 48.

⁵¹ *Beyond Therapy*, s. 165.

⁵² Tamże, s. 173-181.

⁵³ B. Chyrowicz, *Życie: długość, jakość i moralność. Wprowadzenie*, w: *Przedłużanie życia jako problem moralny*, red. B. Chyrowicz, Lublin 2008, s. 6.

do nieznośnej nudy⁵⁴? Czy przedłużanie życia nie będzie jednym z czynników, który przyczyni się do przeludnienia w świecie⁵⁵? Dość łatwo jest zadać te pytania, znacznie trudniej przychodzi nam na nie odpowiedzieć...

Ostatni obszar doskonalenia ludzkich możliwości byłby skoncentrowany na wykorzystaniu środków medycznych, które modyfikując ludzką psychikę czyniłyby człowieka szczęśliwszym⁵⁶. W grę wchodziłoby modyfikowanie ludzkiej pamięci w taki sposób, aby móc uzyskać pamięć doskonałą. Czym miałyby być pamięć doskonała? Otóż, pamięć doskonała miałyby się charakteryzować pewną selektywnością. Chodziłoby przede wszystkim o eliminowanie traumatycznych wspomnień z przeszłości (*terrible memories*). Doskonalenie farmakologiczne miałyby również objąć swoim zasięgiem poprawę słabej pamięci (*weak memories*) oraz zaburzeń utraty pamięci (*memory loss*)⁵⁷.

Drugi aspekt uszczęśliwiania wiązałby się z modyfikowaniem nastroju. Szeroki zakres środków psychotropowych takich jak: Prozac, Paxil, Zoloft, Celexa, Lexapro i Effexor, jest obecnie stosowany przez wielu ludzi żyjących głównie na terenie Stanów Zjednoczonych⁵⁸. Okazuje się jednak, że z tych środków korzystają nie tylko ludzie chorzy (np. na depresję). Po środki psychotropowe sięgają także ludzie zdrowi w celu poprawy swojego samopoczucia. Czy aplikowanie takich medykamentów nie okrada ludzi z autentyczności?

Na pierwszy rzut oka powyższe propozycje wydają się bardzo atrakcyjne. Któż nie chciałby posiadać lepszej kondycji fizycznej, każdego dnia budzić się z dobrym samopoczuciem, spotykać na swej drodze ludzi mniej agresywnych, posiadać wyższe IQ, dłużej żyć w zdrowiu, posiadać lepszą pamięć? Kiedy jednak próbujemy uświadomić sobie z jakimi konsekwencjami przyjdzie się nam lub przyszłym pokoleniom zmierzyć, wówczas nasz pierwotny entuzjazm może ulec znacznemu przyćmieniu.

⁵⁴ B. Williams, *The Makropulos Case: Reflections on the Tedium of Immortality*, w: Tenże, *Problems of the self*, Cambridge 1973, s. 82-100. Zob. też: L. Temkin, *Is living longer living better?*, w: *Enhancing human capacities*, red. Savulescu, R. ter Meulen, G. Kahane, Oxford 2011, s. 356-361.

⁵⁵ Zob. Sz. Szczęch, *Przyrost nienaturalny*, „Znak” 692 (2013), z. 1, s. 10-15.

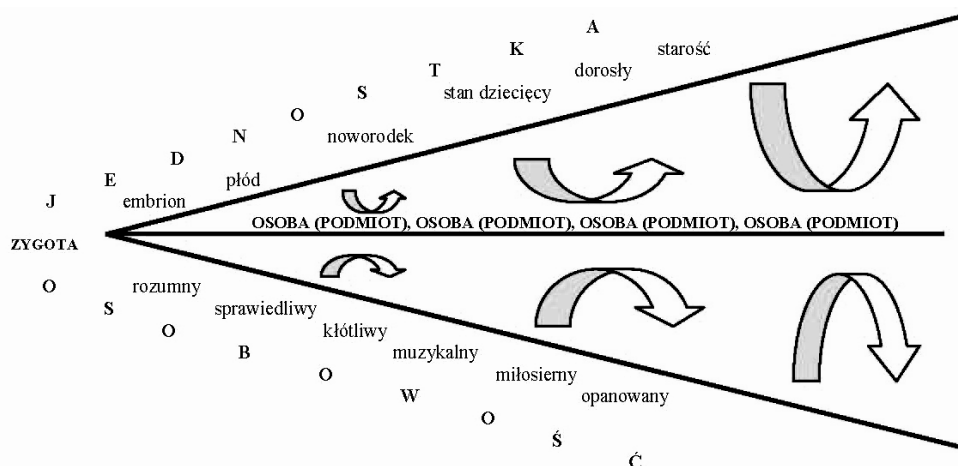
⁵⁶ Według T. Hope'a można wyróżnić przynajmniej trzy fundamentalne koncepcje szczęścia: (1) szczęście jako doświadczenie subiektywne (w każdej chwili, każdy człowiek doświadcza określonego poziomu szczęścia bądź nieszczęścia), (2) szczęście jako opinia, którą każdy z nas może orzec na podstawie swoich uczuć i doświadczeń życiowych, (3) szczęście jako wielowymiarowa koncepcja obejmująca wiele aspektów tego, co moglibyśmy orzec o różnych składnikach szczęśliwego i spełnionego życia (Zauważmy, że nie tylko pierwsza, ale wszystkie trzy koncepcje szczęścia mają charakter subiektywny). T. Hope, *Cognitive therapy and positive psychology combined: a promising approach to the enhancement of happiness*, w: *Enhancing human capacities*, red. Savulescu, R. ter Meulen, G. Kahane, Oxford 2011, s. 232.

⁵⁷ *Beyond Therapy*, s. 218-220; T. Kraj, dz. cyt., s. 56-57.

⁵⁸ *Beyond Therapy*, s. 240.

Moralne granice eugeniki

Większość z wyżej wymienionych obszarów doskonalenia biomedycznego znajduje się w fazie projektu. Niemniej jednak to, co dziś wydaje się niemożliwe w niedalekiej przyszłości może stać się chlebem powszednim. Wiemy już, że doskonalenie biomedyczne nie stanowi formy terapeutycznej, lecz kieruje nas ku eugenicie. Podkreślmy raz jeszcze, że zwolennikom takich ingerencji nie chodzi bynajmniej o leczenie, lecz o wyposażenie jednostek, czy też całego gatunku *Homo sapiens* w cechy, których z natury nie posiadamy⁵⁹. Słusznie zatem możemy snuć domysły, że wyposażenie natury ludzkiej ulegałoby stopniowej zmianie, a genetyczne modyfikacje i aplikowanie nowych cech byłyby możliwe na każdym etapie życia jednostki (od zygoty poczynając, a na starszych osobach kończąc), zarówno w sferze fizycznej jak i psychicznej (kształtowanie osobowości, por. rys.⁶⁰).



Rys. Źródło: W. Dyk, *Godność osoby ludzkiej podstawą oceny postępu w biotechnologii*, „Colloquia Theologica Ottoniana”, 2 (2002), z.1, s. 144.

⁵⁹ N. Agar, *Humanity's End. Why we should reject radical enhancement*, Massachusetts 2010, s. 2. W tekście mowa jest o eliminowaniu procesu starzenia oraz doskonaleniu ludzkich cech: intelektualnych, fizycznych i psychicznych.

⁶⁰ Działania biomedyczne mogą modyfikować zarówno sferę fizyczną jak i sferę osobowości człowieka. Ponieważ ludzkie ciało nie jest aksjologicznie neutralne moralnie, gdyż osoba wyraża się poprzez ciało, w którego jest posiadaniu, zatem wszelkie ingerencje zarówno w sferę fizyczną jak również w sferę psychiczną mogą naruszać normatywny charakter osoby (podmiotu). Chcąc zatem odpowiedzieć na pytanie o moralną dopuszczalność ingerencji w naturę ludzką, należy zbadać, czy ingerencja taka narusza jedynie funkcje naszego organizmu, czy dokonuje zmian nas jako podmiotów.

Jeśli projekt radykalnego doskonalenia natury ludzkiej wydaje się aż tak użyteczny i optymistyczny, skąd rodzi się tyle zastrzeżeń wobec transhumanistów i ich zwolenników?

Jednym z wielu argumentów wysuwanych przeciwko eugenicznym modyfikacjom jest ostrzeżenie, że manipulacje naturą ludzką mogą okazać się niebezpieczne, gdyż nie da się przewidzieć dalekosiężnych skutków tego typu działań⁶¹. Co więcej, zdaniem Hansa Jonasa skutków ingerencji w naturę nie da się także kontrolować, a samego procesu odwrócić⁶². Zwolennicy podzielający ten pogląd bardzo często odwołują się do argumentu z „odgrywania roli Boga”, który w dyskusjach bioetycznych wymierzony jest przeciwko propozycjom użycia nauki i technologii w celu radykalnej transformacji natury ludzkiej. Czego dotyczy przywołany argument?

Współcześni naukowcy – twierdzi Leon Kass – przejmują rolę Stwórcy, stają się kreatorami życia (zapłodnienie *in vitro*, klonowanie), wydają werdykt, która z istot ludzkich jest warta życia lub śmierci (diagnostyka prenatalna, aborcja), dokonują osądu nie na podstawie przesłanek moralnych, lecz na podstawie kryteriów somatycznych i genetycznych, stają się zwiastunami obietnicy wybawienia ludzkości z genetycznych „grzechów i defektów” (terapia genowa, inżynieria genetyczna)⁶³. Czy tego typu działania nie przypominają przypadkiem ideologii nazistowskiej, która w imię postępu ludzkości chciała wykreować nadczłowieka (*Übermensch*)?

Niebezpieczeństwem przybierającym na sile, poza przejmowaniem roli Boga, staje się również instrumentalne traktowanie człowieka. Wydaje się, że zwolennicy doskonalenia natury ludzkiej skrzętnie zacierają różnicę między przedmiotem a podmiotem (osobą), torując tym samym drogę do autoinstrumentalizacji gatunku⁶⁴. Instrumentalne działania względem osób widoczne są zwłaszcza w eksperymentach wykorzystujących ludzkie zarodki oraz w diagnostyce preimplantacyjnej. Skoro „[...] połączenie dwóch zestawów chromosomów przestaje być czymś przygodnym, związek pokoleń zatracą naturalność, która dotychczas należała do oczywistego tła naszej etycznogatunkowej samowiedzy”⁶⁵. Czy takie działania biomedycyny nie niosą ze sobą niebezpieczeństwa „hodowli ludzi”, jak to już miało miejsce w słynne antyutopii *Nowy wspomniały świat*⁶⁶?

⁶¹ B. Mackinnon, *Playing God*, w: *Encyclopedia of Bioethics*, red. S.G. Post, 3rd edition, New York 2004, s. 457.

⁶² H. Jonas, *Laßt uns einen Menschen klonieren: Von der Eugenik zur Gentechnologie*, w: *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*, red. H. Jonas, Frankfurt am Main 1985, s. 165.

⁶³ L. Kass, *Life, Liberty and the Defense of Dignity. The Challenge for Bioethics*, New York - London 2004, s. 129.

⁶⁴ J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, Warszawa 2003, s. 75.

⁶⁵ Tamże, s. 79-80.

⁶⁶ A. Huxley, *Nowy wspomniały świat*, Warszawa 2011.

Próbując określić moralne granice eugeniki należy przyjąć za kryterium imperatyw kategoryczny Kanta, według którego człowieczeństwo każdej osoby powinno być traktowane zawsze jako cel, nigdy tylko jako środek⁶⁷. Cel, rzecz jasna, nigdy nie może uświęcać środków. Nie można przecież usprawiedliwić eugenicznego programowania osób i skazywać kogokolwiek na jakiś „z góry” określony – intencją programatora – plan życia. Takie działania to nic innego jak „[...] wtargnięcie w zabezpieczoną deontologicznie rdzenną domenę przyszłej osoby, której nikt nie może wyzuć z roszczeń do tego, że kiedyś podejmie samodzielną egzystencję i sama będzie kierowała swoim życiem”⁶⁸. Nie można także usprawiedliwić sytuacji, w której pozbawia się kogoś informacji na temat faktów ważnych dla jego biografii, czy też możliwości podejmowania decyzji dotyczących życia i tożsamości przyszłej osoby⁶⁹. Nie do przyjęcia staje się również próba zanegowania autonomii osoby, a zwłaszcza wizja autoinstrumentalizacji gatunku, której skutkiem byłaby zmiana moralnego statusu przyszłych osób⁷⁰.

Refleksja bioetyczna potrzebuje dziś określenia człowieka jako osoby, a ta z kolei potrzebuje odniesienia do swojego Stwórcy, bowiem „stworzenie bez Stwórcy zanika”⁷¹. Zanegowanie takiego stanu rzeczy oraz odrzucenie prymatu osoby jako ostatecznego kryterium wszelkich biomedycznych ingerencji, prowadzi do „zabawy w Boga”, a ta, jak uczy nas historia, zazwyczaj kończyła się wielkim kolapsem. A „[...] zapaść, *collapsus*, to groźne słowo lekarskie, zapowiadające nawet katastrofę. I tak sentencję starożytnych: *Medice, cura te ipsum!* (*Lekarzu, lecz się sam!*), winni byśmy zmodyfikować: (*Bio*)*Medycyno, lecz się sama!*”⁷² Czyż nieżyjący już dziś Andrzej Szczeklik nie miał racji?

Streszczenie

Biomedyczne doskonalenie człowieka jest jednym z najbardziej ekscytujących, ale zarazem problematycznych obszarów rozwijającej się nauki. Odkrycia genetyki wespół z możliwościami inżynierii genetycznej pozwalają dzisiaj człowiekowi tak dalece ingerować w biologiczną naturę własnego gatunku jak nigdy dotąd. W celu określenia moralnych granic eugeniki autor artykułu przywołuje najpierw personalistyczne koncepcje człowieka, dalej zasadę całościowości, obszary biomedycznych ingerencji w naturę ludzką oraz argumenty: (1) z „odgrywania roli Boga” i (2) z „autoinstrumentalizacji gatunku”. Ostateczne analizy pokazują, że kryterium manipulacji eugenicznych powinna być osoba (podmiot), traktowana zawsze jako cel, nigdy tylko jako środek.

⁶⁷ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Warszawa 1984, s. 62.

⁶⁸ J. Habermas, dz. cyt., s. 91-92.

⁶⁹ Tamże, s. 85, 92.

⁷⁰ Tamże, s. 97.

⁷¹ *Sobór Watykański II*, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* 36, Poznań 2002.

⁷² A. Szczeklik, *Nieśmiertelność. Prometejski sen medycyny*, Kraków 2012, s. 105. Prefiks (*Bio*) pochodzi od autora artykułu.

**Respect for the personal dimension of man
– a factor in the progress of biomedicine**

S u m m a r y

Biomedical enhancement of human capacities is one of the most exciting but also at the same time problematic areas of developing science. The achievements of genetics, together with the potential of genetic engineering allow nowadays for a significant interference with the biological nature of the human species as they never did before. Among numerous arguments being raised against the proposals to use technology aimed at the transformation of man, there are: (1) the argument accusing one of adopting the role of God („playing God” argument) as well as (2) the „self-instrumentalization of the species” argument. The final analysis of the article shows that it is a person (subject) that should be the criterion of eugenic manipulation and who should always be treated as an end, never as merely means.