

Antonio PARDO

BIOETYKA A UTYLITARYZM

Spojrzenie krytyczne na bioetykę z punktu widzenia czysto świeckich podstaw*

Przyczyn „postępowego” charakteru i programowego zrywania z zachodnią tradycją etyki szukać należy w utilitaryzmie leżącym u podstaw współczesnej umysłowości. Mentalność utilitarystyczna wpłynęła nie tylko na kształt nauk medycznych, zapoczątkowując bardzo konkretny nurt w bioetyce, ale i na całą resztę społeczeństwa.

Pośród różnych nurtów, jakie można wyróżnić w bioetyce, jeden moglibyśmy określić mianem nurtu o charakterze świeckim lub też mianem nurtu świeckiego. Jego wyróżniająca cecha polega na wyprowadzeniu zagadnień bioetycznych z ustaleń świeckich, to znaczy nie religijnych. Stanowi on na terenie bioetyki jakby ekwiwalent tego, czemu w etyce nadano miano etyki świeckiej lub obywatelskiej.

POCZĄTKI

Termin bioetyka został użyty po raz pierwszy przez Pottera w *Bioethics: Bridge to the Future* (1971) i wywodził się z kontekstu utilitarystycznego¹. W owym dziele bioetyka definiowana jest jako część biologii, która zajmuje się wykorzystaniem możliwości nauk biologicznych, w celu uzyskania – przy ich właściwym użyciu – lepszej jakości życia.

Nowa dyscyplina, która pojawiła się pod taką definicją, zyskała sobie dobre przyjęcie wśród lekarzy i naukowców, którzy zajmowali się problemami biomedycznymi, a także ogólnie w całej nowoczesnej mentalności zachodniej. Przyczyną tak przychylnego przyjęcia był przede wszystkim sposób jej rozpowszechnienia naznaczony przesadnie charakterem naukowości². Kiedy patrzy się na rzeczywistość pod takim kątem, wówczas łatwo stwierdzić, że nie istnieje prawdziwsze poznanie od tego, jakiego dostarcza nam doświadczalna metoda naukowa.

Mimo iż pogląd ten nie posiada ścisłego sformułowania na poziomie wiedzy potocznej, bywa on powszechnie przyjmowany. Z pewnością na poziomie

* Tekst niniejszy został pierwotnie opublikowany w: *Manuel de Bioética general*, Madrid 1994, s. 162-175.

¹ Zob. M. Sols, *Fundamentación moral de la bioética*, Pamplona 1984, s. 84.

² Zob. N. L. Maratalla, i in., *Deontologia Biologica*, Pamplona 1987, s. 409.

naukowym nie można pozwolić sobie na tego typu poglądy, jeżeli nie przemawiają za nimi ważne argumenty. Argumenty owe zwykły, ogólnie rzecz biorąc, sprowadzać się do jednego, który można wyrazić w następujący sposób: podczas gdy filozofia i etyka broniły w ciągu wieków zmieniających się teorii, z których żadna nie wykazywała większej stałości lub pewności niż inne, to na terenie poznania naukowego rzeczy mają się inaczej. Mimo swej zmienności, poznanie naukowe ulegało modyfikacjom zmierzającym wzdłuż linii oczywistego postępu. Nowa wiedza naukowa nie zastępuje, lecz moduluje i dopełnia obraz wiedzy ją poprzedzającej. W sumie więc nauki o charakterze eksperymentalnym ujawniają ciągły postęp i niejaką stałość względem nabytej wiedzy, czego nie można przypisać żadnej filozofii.

Opierając się na oczywistym fakcie postępu naukowego i sporów filozoficznych, umysłowość współczesna zmierza do przyjęcia wiedzy nauk eksperymentalnych bez najmniejszej oceny krytycznej, mimo iż często byłaby ona pożądana. Jeżeli już przyjęto zasadę wyższości nauki nad innymi typami poznania, wydaje się słuszne, aby wykorzystać tę trwałą wiedzę, której dostarcza nauka, w zakresie ludzkich potrzeb. Właśnie ku temu w ostateczności zmierza bioetyka w rozumieniu Pottera.

Niewątpliwie również i to zadanie ma być realizowane według ustaleń „naukowych”. Wydaje się, że typem postępowania, któremu najlepiej udaje się wykorzystać ścisłość owego poznania naukowego, jest utilitaryzm³. Ta doktryna etyczna pochodzi od J. Benthama. Jej sformułowanie klasyczne jest przystępne i pociągające: należy poszukiwać największego szczęścia dla największej liczby istot. Przyczyna atrakcyjności tej teorii we współczesnej świadomości – podobnie jak i reszty nauk eksperymentalnych – leży w możliwości ścisłego zastosowania oraz dokładnego oszacowania i pomiaru wytworzonych dóbr i szkód.

Nowoczesne państwo odnalazło w utilitaryzmie doktrynę etyczną umożliwiającą mu organizowanie tkanki społecznej na sposób „naukowy”. Po raz pierwszy w historii, dzięki podziałowi środków uzyskanych przez nowoczesne państwo, za pośrednictwem systemów opieki społecznej, każdemu obywatelowi można zagwarantować niemalże wszystkie niezbędne dobra, jak również znaczną część dóbr zbytecznych: jest to objaw przezorności nowoczesnego państwa.

Nie ulega wątpliwości, że taki sposób zorganizowania społeczeństwa dostarczał pewnych korzyści. Największą z nich zapewne było umożliwienie człowiekowi wyzwolenia się – w znacznej mierze za pomocą techniki – od wielu czynności niezbędnych życiowo. Zanim pojawiły się nowoczesne technologie, czynności wymagane bezpośrednio dla przeżycia pochłaniały większą część godzin ludzkiej pracy. Obecnie fakt, że człowiek wyzwolił się częściowo

³ Zob. A. MacIntyre, *Tras la virtud*, Barcelona 1987, s. 350.

od wspomnianych czynności, umożliwia rozwój potencjału ludzkiego, który wcześniej zawężony był do realizacji zadań niezbędnych bezpośrednio dla życia⁴.

Jego główna wada mieści się bez wątpienia w konsumpcyjnej mentalności, którą utylitaryzm zdołał wytworzyć na Zachodzie. Mentalność utylitarystyczna ekstrapoluje wyzwolenie dokonane w znacznej części w dziedzinie działań bezpośrednio potrzebnych dla życia, na wiele innych obszarów aktywności ludzkiej. Tak też fakt, że nastąpiło wyzwolenie i zaspokojenie wielu ludzkich potrzeb, umysłowość konsumpcyjna interpretuje twierdząc, że podobne wyzwolenie i zaspokojenie powinno nastąpić i w innych obszarach. W ten sposób, zgodnie z kierunkiem owej ekstrapolacji, człowiek współczesny zaczyna uważać za niezbędne dobra, które w rzeczywistości stanowią nadwyżkę i luksus cechujące społeczeństwa zamożne. Równocześnie, gdy ta ekstrapolacja znajdowała utylitarystyczne zastosowanie w naukach medycznych, wyłoniło się pojęcie jakości życia jako zespołu policzalnych środków zdatnych do zmierzenia stopnia dobrobytu potrzebujących. Jakość życia tym bardziej stanowi dla współczesnej umysłowości dobro konsumpcyjne, w im większym stopniu technika bierze na siebie jego dostarczanie. Jakość zaś życia – nie zapominajmy – jest pierwszym i podstawowym celem w historii bioetyki, według rozumienia jakie nadał jej Potter.

To utylitarystyczne ujęcie bioetyki ma bez wątpienia dwie trudności.

Pierwsza trudność polega na błędnym przyporządkowaniu mu jako podstawy przesadnego charakteru naukowego. Aczkolwiek wszelkie pozory świadczą o tym, że poznanie naukowe jest jedynym typem poznania pewnego, to jednak jeżeli spoglądamy na rzeczywistość odpowiednio przenikliwie, okazuje się coś zupełnie innego. Fakt, że istnieją przeciwstawne opinie etyczne, jest bez wątpienia oczywisty. Błędem jednak jest wnioskować z wielości istniejących opinii o tym, że żadna z nich nie jest prawdziwa i odmawiać filozofii i etyce wszelkiej wiarygodności⁵. Właściwym postępowaniem w przypadku istnienia przeciwstawnych twierdzeń byłaby raczej próba zbadania, które z nich jest prawdziwe, a które fałszywe, nie zaś całkowita dyskwalifikacja jednych i drugich razem wziętych. Można by dowodzić nawet, że wielość twierdzeń w etyce i filozofii wskazuje na istnienie stałego punktu odniesienia, wokół którego prowadzi się rozważania. Utylitaryzm o nastawieniu naukowym neguje niewątpliwie istnienie wspomnianego punktu odniesienia w stosunku do rozważań filozoficznych.

Druga trudność polega na samym ograniczeniu wewnętrznym ujęcia utylitarystycznego. W istocie bowiem poszukiwanie największego dobra dla naj-

⁴ Zob. H. Arendt, *La condición humana*, Barcelona 1974, s. 432.

⁵ Zob. R. Spaemann, *Etica: Cuestiones fundamentales*, Pamplona 1987, s.124.

większej liczby istot ogranicza ideę dobra do bardzo konkretnych jego typów: do dóbr mierzalnych poddających się rozdziałowi. Takie dobra są oczywiście dobrami materialnymi.

Roszczenie jak największej ilości dobra dla największej liczby osób przekłada się tym samym na żądanie jak największej przyjemności dla jak największej liczby osób, gdyż jedyna wymierna dobroć materialna polega na sprawianiu przyjemności: w ten sposób utilitaryzm jest z konieczności hedonizmem.

Od hedonizmu zaś przechodzi się do subiektywizmu. W rzeczywistości każdy człowiek indywidualnie wybiera sobie przyjemności, a taki wybór nie daje podstaw do uogólnienia go na wszystkich innych ludzi. To, co dobre – tutaj równoznaczne z tym, co przyjemne – byłoby przeto czymś, o czym każdy decyduje sam z siebie. Próba wskazania drugiemu, co jest rzeczywiście przyjemne i dobre, byłaby przy takich założeniach pozbawiona sensu.

Pomimo tych wewnętrznych słabości utilitarystyczne ujęcie bioetyki zakorzeniło się do tego stopnia, iż wartościowanie utilitarystyczne jest dziś elementem wspólnym działań opiniotwórczych. Wewnątrz nurtu świeckiego spotykają się ujęcia utilitarystyczne o nastawieniu scjentystycznym, które byłyby niezrozumiałe bez odniesienia ich do początków historycznych bioetyki.

ROZWÓJ

Utilitarystyczna perspektywa bioetyki zapoczątkowała swój logiczny rozwój historyczny wraz z pojawieniem się socjobiologii i nowych nurtów w bioetyce. W tym rozwoju ujęcia scjentyzująco-utilitarystyczne (które właśnie omówiliśmy w poprzedniej części) łączą się z jednolitą wizją człowieka. Inicjatorami tego nowego kierunku – aby przywołać tylko najbardziej wyróżniających się – są: E. O. Wilson, ze swoją *Sociobiology: The New Synthesis* (1975) i R. Dawkins z *The Selfish Gene* (1976).

Autorzy ci ujmując integralnie badania dotyczące człowieka, uznają wyższość nauki w dobie wymogów rygorystycznego poznania rzeczywistości. Bioetyka według nich jest dyscypliną, która bada postępowanie ludzkie z naukowego punktu widzenia. Celem wspomnianych dzieł byłoby zamknięcie postępowania ludzkiego w zjawiskach, które mogą być badane narzędziami naukowymi. Wcześniej zachowanie ludzkie stanowiło element obcy traktatom naukowym. Podczas gdy inne zjawiska dotyczące człowieka zostały dokładnie zbadane i przeanalizowane z naukowego punktu widzenia, lub przynajmniej sprawiały takie wrażenie, to badania dotyczące zachowania ludzkiego ukazywały się ekspertom z dziedziny bioetyki jako element obcy.

Tu postęp zawdzięcza się psychologii, która przyjmowała jako podstawy dla swych badań nie tylko dane empiryczne, ale również fakty świadomości nie podlegające bezpośredniej obiektywizacji. Z tego powodu niektóre nurty w bioetyce wskazują, iż psychologia ma udział w pozornym niedookreśleniu

dziedziny naukowej, które tradycyjnie przypisywane jest filozofii i etyce. Według tych autorów psychologia, która wydaje się im być ciałem obcym w dziedzinie nauki, powinna być zredukowana do prostego poznania naukowego, to znaczy tylko do opisu wyników uzyskanych na drodze doświadczalnej.

Sposób, w jaki bioetyka dokonała owej redukcji badań dotyczących zachowania do poziomu „naukowego”, zakładał różne zmiany w stosunku do klasycznego sposobu pojmowania człowieka. Aczkolwiek poszczególni autorzy mieli odmienne zdanie w szczegółowych kwestiach, to jednak daje się wyróżnić trzy podstawowe modyfikacje, które są im wspólne.

Pierwsza polegała na zredukowaniu natury ludzkiej do zespołu cech, które charakteryzują ludzkie ciało. Tym samym zachowanie powinno zostać zredukowane do zespołu mechanizmów cielesnych znanych biologii. Mówienie o naturze ludzkiej po tym zabiegu byłoby sposobem mówienia, przesądem pochodzącym z epok, kiedy nauka nie była jeszcze rozwinięta i nie знаła mechanizmów powodujących zachowanie ludzkie. Według tych autorów w zachowaniu ludzkim istotne byłoby to tylko, co da się wyjaśnić w kategoriach czysto biologicznych.

Druga zmiana w koncepcji człowieka, wynikająca wewnętrznie z poprzedniej, polegała na ograniczeniu celów postępowania ludzkiego wyłącznie do celów użyteczności biologicznej. Zgodnie z tym człowiek postępuje w taki sposób, aby jego zachowanie pozwalało na najlepsze przetrwanie gatunku. Tym samym każde pozytywne zachowanie powinno być wytłumaczalne w terminach altruizmu biologicznego, przynoszącego dobro dla całego gatunku. W niektórych przypadkach użyteczność biologiczna zachowania jest oczywista, jak to zachodzi w przypadku opieki nad potomstwem, które samo nie może o siebie zadbać. Ale w innych przypadkach nie jest to oczywiste, stąd wymagane są badania wyjaśniające użyteczność biologiczną zachowania.

Trzecia i ostatnia zmiana polega na odrzuceniu pojęcia natury ludzkiej jako czegoś niezmiennego. Autorzy nasi są zwolennikami ewolucji biologicznej, która następowała jako rezultat przypadkowych mutacji i selekcji osobników najbardziej przystosowanych. Jeżeli zachowanie ludzkie ma swoje fundamenty w biologii, to powinno ono podlegać również prawom ewolucji. Wobec tego uważa się za coś niedopuszczalnego mówienie o naturze ludzkiej jako o stałym punkcie odniesienia, do którego odnoszą się kryteria dobrego lub złego działania. Przyjmowanie istnienia jakiejś stałej natury ludzkiej, wspólnej wszystkim ludziom, jest tu przesądem, który należy przewyciężyć.

Zachowanie ludzkie konstituuje tym samym nowe, zaawansowane stadium biologicznej ewolucji – cechami zaś pobudzającymi ewolucję są te, które ożywiają określony typ postępowania ludzkiego. Podczas gdy u zwierząt ewolucja biologiczna zatrzymała się ostatecznie, kiedy zostało wytworzone odpowiednie dostosowanie się organizmów do środowiska, to u człowieka proces ewolucyjny trwał i przedłużał się w przemianach zachowania, mimo iż logicz-

nie rzecz biorąc napędzany był tymi samymi elementami, co ewolucja zwierząt. Teoria ta zawiera koncepcję zdeterminowanych genetycznie zmian postępowania oraz przetrwania tych genów, które warunkują postępowanie bardziej adekwatne w stosunku do środowiska.

To ujęcie biologistyczne i ewolucjonistyczne uzyskało znaczną akceptację i dostarczyło wielu tematów, które często zwykły się przewijać w literaturze bioetycznej.

TRUDNOŚCI BIOETYKI BIOLOGISTYCZNEJ

Bioetyka biologistyczna, mimo niewątpliwej zasługi polegającej na próbie całościowego wytłumaczenia człowieka z punktu widzenia nauk eksperymentalnych, cechuje się też nierozwiązywalnymi trudnościami.

Pierwszą i fundamentalną trudność stwarza fakt, że bioetyka tak pojęta zaprzecza doświadczeniu ludzkiej wolności. W istocie, jeżeli przyjmie się, że człowiek jest wynikiem albo zespołem zjawisk biologicznych, w których panują stałe prawa, to postępowanie ludzkie, siłą rzeczy, musi być produktem koniecznym ludzkiej konstytucji biologicznej. Doświadczenie wolności byłoby więc zwykłym pozorem. Zachowanie ludzkie zgodnie z powyższym byłoby wytworem pochodzącym z instynktów skodyfikowanych genetycznie, z uwarunkowań środowiskowych i wcześniejszych doświadczeń, ale nie pozostawiałoby miejsca dla tej oryginalności, jaką zakłada poczucie wolności.

Oczywiście, zwolennicy tego poglądu zdają sobie sprawę z trudności, w jakie popadają w kwestii wolności – i starają się je ominąć. W niektórych przypadkach próba ocalenia wolności prowadzi ich do zwykłej sprzeczności: twierdzenia, że z jednej strony zachowanie ludzkie ma charakter wyłącznie biologiczny, a z drugiej – że jesteśmy wolni. W innych przypadkach próbuje się potwierdzić fakt wolności tłumacząc go jako skutek, który przewyższył tworzące go podstawy biologiczne, chociaż w nich znajduje swoje pełne wytłumaczenie⁶. Takie stwierdzenie odsuwa na dalszy plan podstawową sprzeczność pomiędzy determinizmem biologicznym i wolnością, nie rozwiązując jej jednak. To tak jakby upierać się, aby mówić otwarcie o duszy, duchu i wolności w kontekście scjentystycznym, z którego się wyszło⁷.

Druga trudność bioetyki biologistycznej polega na fakcie istnienia takich zachowań ludzkich, które nie mają żadnej użyteczności biologicznej. Bioetyka oczywiście wnosi z sobą sugestywne tłumaczenia, na przykład przedstawiając relację miłości matczynej w kategoriach użyteczności biologicznej, biologicznego przetrwania. Jest jednak faktem oczywistym, że istnieją zachowania

⁶ Zob. A. Gehlen, *El hombre*, Salamanca 1987, s. 475.

⁷ J. L. Ruiz de la Peña, *Las nuevas antropologías*, Santander 1983, s. 232.

ludzkie, które nie są w żaden sposób biologicznie użyteczne dla gatunku, ani też nie pobudzają do reprodukcji egoistycznego genu, który kodyfikuje postępowanie altruistyczne⁸. Próba redukcji sztuki lub opieki nad osobami starszymi do użyteczności biologicznej jest naginaniem danych doświadczenia.

Tym samym, jeżeli istnieją zachowania ludzkie, których nie można połączyć bezpośrednio z użytecznością biologiczną, to poprawniejszym założeniem byłoby wyprowadzenie ich z czegoś, co w człowieku nie jest biologiczne. Ponownie więc wydaje się, że mówienie o zachowaniu ludzkim bez wspomnienia o duszy, duchu i wolności jest redukcjonizmem nie do zaakceptowania.

Trzecia trudność bioetyki biologistycznej, którą moglibyśmy tutaj odnotować odnosi się do sposobu wyjaśniania ewolucji – hipotezy, którą powyższa bioetyka włącza do wyjaśniania człowieka. Jest rzeczą niewątpliwą, że ewolucja biologiczna stanowi jedyną dopuszczalną hipotezę dotyczącą powstawania gatunków, gdyż jako jedyna przyznaje rację faktom obserwowalnym: każdy byt ożywiony pochodzi od innego na drodze rodzenia (nie dało się zaobserwować powstawania spontanicznego). Jeżeli zaś utrzymywalibyśmy, że zawsze istniały takie gatunki, jakie obecnie obserwujemy, to fakt istnienia skamielin byłby niewytłumaczalny.

Niemniej próba wytłumaczenia ewolucji poprzez przypadkowe przemiany i dobór osobników najbardziej dostosowanych – bez wpływu innych czynników – jest rzucaniem scjentystycznych bomb dymnych w sprawie, która zasługuje na wielką uwagę i badanie nie tylko z naukowego punktu widzenia. W rzeczywistości, z punktu widzenia rygorów metodologii naukowej ewolucja rozumiana jako wynik przypadkowych zmian i naturalnej selekcji podlega wielu zastrzeżeniom.

Tak na przykład częstotliwość spontanicznych mutacji jest tak mała, że gdyby ewolucja miała zależeć od pojawiania się w ten sposób nowych cech genetycznych, to w całej historii świata nie starczyłoby czasu na pojawienie się nowego gatunku. Z drugiej strony, spontaniczne mutacje zwykle nie wnoszą niczego nowego do organizmu, a jeżeli już, to jest to zazwyczaj mutacja śmiertelna. Poza tym mutacje nie pojawiają się za sprawą przypadku, ale ich częstotliwość zależy od struktury genetycznej, na którą się nakładają. Ostatecznie zaś można wspomnieć, że według poglądu uznającego przypadkowe przemiany i selekcję osobników najbardziej dostosowanych, ewolucja miałaby charakter stopniowy i ciągły, a przecież skamieniałe szczątki wskazują na istnienie epok o długiej stabilizacji, przeplatających się z krótszymi okresami wielkich przemian.

W sumie zatem istnieją wystarczające powody do odrzucenia tezy o ewolucji rozumianej jako wynik przypadkowych przemian i selekcji osobników

⁸ Zob. R. Dawkins, *El gen egoísta*, Barcelona 1986, s. 303.

najbardziej dostosowanych. Bez wątpienia studia nad przyczynami ewolucji biologicznej, rozumianej jako nabywanie nowych cech i postęp biologiczny są dziedzictwem filozofii, nie zaś nauk eksperymentalnych.

Wniosek ten zgadza się doskonale z twierdzeniem o biologicznej bezużyteczności wielu zachowań ludzkich. Jeżeli nie istnieje naturalna selekcja zachowań najbardziej dostosowanych do przetrwania, to nie każde zachowanie ludzkie musi mieć charakter użyteczności biologicznej. A zatem pochodzenie zachowania, które nie dostosowuje się do otaczającego środowiska, nie może być natury biologicznej. Ponownie więc duchowość ludzka pojawia się jako jedyna ważna hipoteza.

Jeżeli więc zachowanie ludzkie nie jest zależne od naturalnej selekcji zachowań najbardziej dostosowanych do przetrwania biologicznego, to słownictwo ludzkie odnoszące się do dobra i zła nie jest zwykłą konwencją użyteczną wtedy, gdy nie istnieje ściśle poznanie naukowe dotyczące zachowań ludzkich. Zawartość etyczna słownictwa posiada tym samym znaczenie obiektywne; stąd prawdy należy szukać w dziedzinie odnoszącej się do etyki. Słownictwo etyczne nie jest zatem zwykłym pozorem – jak utrzymuje bioetyka biologistyczna – którego likwidacji powinna podjąć się nauka.

Bioetyka biologistyczna, zgodnie z redukcjonizmem, w którym jest zakorzeniona, oskarża etykę o preferencje gatunkowe. Oskarżenie to zasadza się na opinii, że przyznanie preferencji gatunkowi ludzkiemu ponad innymi gatunkami biologicznymi jest nieusprawiedliwione albo też usprawiedliwia go jedynie fakt, że istota realizująca takie preferencje należy do gatunku ludzkiego. Oczywiście, patrząc na takie preferencje oczami naukowca-pozytywisty, nie widzi się żadnych ważnych powodów przedkładania jednego gatunku nad drugi. To „odkrycie” preferencji gatunkowych powoduje w konsekwencji rozciągnięcie altruizmu gatunkowego na wszystkie byty ożywione. Bioetyka biologistyczna negując jakości specyficznie ludzkie, nadaje nowy wygląd powinnościom człowieka w stosunku do świata zwierząt.

Niewątpliwie biorąc nawet pod uwagę fakt, że błędem jest redukowanie człowieka do czystej biologii, trzeba przyznać, że etyka ma charakter „gatunkowy”. Człowiek posiada jednak w sobie coś więcej niż tylko samą biologię i tym samym jest w nim coś, co pozwala przedkładać go ponad resztę tworów biologii.

ETYKA ŚWIECKA

Punkt wyjścia etyki świeckiej, który posłużył również za podstawę bioetyce o podobnym nastawieniu, jest zasadniczo polityczny, nie zaś ściśle etyczny. Celem, ku któremu zdąża etyka świecka, jest wypracowanie serii ustaleń, które byłyby do zaakceptowania przez ogół osób. Aby podać te ustalenia, które byłyby do przyjęcia przez wszystkich uwikłanych w decyzje społeczne

lub przynajmniej przez większość osób, etyka świecka przyjmuje jako wcześniejsze założenie, że społeczeństwo zachodnie, w którym żyjemy, jest pluralistyczne⁹.

Dla etyki świeckiej pluralizm oznacza istnienie licznych, nie dających się ze sobą pogodzić postaw dotyczących tego, czym jest dobro. W tych okolicznościach można najwyżej dojść do stwierdzenia, że nie ma zgody w kwestii zasadniczej (czyli dobra) – przyjmując oczywiście, że do takiej zgody się dąży.

Wraz z powyższym założeniem, które z oczywistością można dostrzec w niektórych krajach zachodnich, zwykło podążać inne jeszcze bardziej, twierdzące jakoby istniała na Zachodzie wyraźna jedność dotycząca respektowania zasad moralnych, jedność poprzedzająca w sensie historycznym sytuację pluralizmu etycznego. Chrześcijaństwo miało być przez wieki owym poglądem niedyskutowanym i niedyskutowalnym aż do czasu, kiedy epoka współczesna ze swą obroną wolności dopuściła rozwój pluralizmu w społeczeństwie zachodnim.

Razem z panegirkiem na cześć wolności, który wniosła ze sobą współczesność, etyka świecka poczęła dopuszczać się mniej lub bardziej podstępnych potwarzy wymierzonych w Kościół katolicki, odpowiedzialny za etykę chrześcijańską, który – zdaniem rzeczników tamtej – zdominował scenę epok poprzedzających czasy współczesne. W niektórych przypadkach potwarze te dochodziły do grubych kłamstw historycznych koncentrujących się na tak przebrzmiałych tematach, jak inkwizycja czy przypadek Galileusza.

Według etyki świeckiej przemiana, jaka dokonała się na Zachodzie, miałaby swój początek w jednomyślnie przyjmowanej etyce religijnej, przechodząc do otwartego pluralizmu. Ta przemiana współrzędnych – od sytuacji dominacji religijnej do pluralizmu pozbawionego wyższości jakiegokolwiek etyki religijnej – jest tym, przez co owa etyka zyskała miano „świeckiej” czy też „obywatelskiej”.

Pomimo jasności tego ujęcia próby wypracowania etyki świeckiej czy też obywatelskiej zwykły mieć pewną wspólną cechę, a mianowicie poświęcanie znacznej części swych argumentów atakowi na etykę chrześcijańską, mimo iż ta sama etyka świecka stwierdza, że etyka religijna jest w odwrocie, rozbita przez pluralizm etyczny. Dlaczego zatem atak? (Będziemy jeszcze mieli okazję zbadania tego zagadnienia).

Pomimo tej dziwnej dwuznaczności (atak na etykę chrześcijańską po stwierdzeniu, że ta jest w odwrocie), etyka świecka niezmiennie utrzymuje, że proces sekularyzacji społeczeństwa zachodniego jest faktem nieuniknionym i nieodwracalnym. Przykładem historycznym, jaki się tu przytacza, jest aktualne społeczeństwo anglosaskie. Według powtarzającej się interpretacji, Luter

⁹ Zob. M. Vidal, *Bioética*, Madrid 1989, s. 239.

miałby być kimś więcej niż osobą wywołującą dechrystianizację i sekularyzację chrześcijańskiego Zachodu. Miałby być przywódcą nurtu historycznego rozumianego jako proces konieczny i niezależny od osób.

Etyka świecka, aby móc zaproponować obecnemu społeczeństwu etykę o charakterze koherentnym, wnosi – jako jedyny środek zaradczy – rozwiązanie polityczne próbujące zharmonizować różne niezgodne ze sobą postawy¹⁰. Najodpowiedniejszym postępowaniem zmierzającym do uskutecznienia tej harmonii byłaby demokracja. Za sprawą głosowania można by dojść do porozumienia dotyczącego pewnego minimum etycznego, które powinno rządzić społeczeństwem w czasie podejmowania decyzji dotyczących ustalania przedsięwzięć z zakresu polityki społecznej.

W ten sposób problemowi etycznemu nadaje się rozwiązanie polityczne. Bez wątplenia takie rozwiązanie polityczne, w którym przedsiębrane działania przyjmowane są na zasadzie demokratycznej decyzji, stanowi również postawę etyczną. Logicznie rzecz biorąc, przy rozbieżności poglądów etycznych, ustalana etyka ma charakter minimalistyczny, ponieważ wspólny mianownik wszystkich, bardzo rozbieżnych postaw, jest z konieczności znacznie zredukowany.

Pomimo że wynik minimalistyczny jest jedynym, jakiego należałoby oczekiwać od etyki świeckiej, rzeczywistość okazuje się odmienna. Etyka określająca się mianem świeckiej jest zazwyczaj etyką postępową, która stara się zerwać z zachodnią tradycją etyki. To systematyczne zrywanie z ową tradycją tłumaczy też ataki na chrześcijaństwo, a w szczególności na Kościół katolicki będący główną instytucją, która broniła i broni klasycznych wartości moralnych w społeczeństwie zachodnim.

Przyczyn owego „postępowego” charakteru i programowego zrywania z zachodnią tradycją etyki szukać należy w utilitaryzmie leżącym u podstaw współczesnej umysłowości. Mentalność utilitarystyczna wpłynęła nie tylko na kształt nauk medycznych, zapoczątkowując bardzo konkretny nurt w bioetyce, ale i na całą resztę społeczeństwa. Logiczne jest zatem, że dzięki takiemu wpływowi ujęcia utilitarystyczne mogą się spotkać w różnych dziedzinach, poza bioetyką utilitarystyczną już tutaj komentowaną.

Etyka świecka, aby nadać większy zasięg ideom utilitarystycznym, chroni się pod samym płaszczem mechanizmu demokratycznego, który służy jej do wyciągania jej własnych, świeckich i etyczno-politycznych wniosków. Zgodnie z tym mechanizmem za pośrednictwem głosowania ujawniają się preferencje obywateli – czy to w postaci komisji etycznych, czy jakiegokolwiek organu publicznego. Te preferencje nie mogą rościć sobie prawa do charakteru uniwersalnego, ponieważ wewnątrz mechanizmu demokratycznego nie można

¹⁰ Zob. G. H. Kieffer, *Bioética*, Madrid 1983, s. 495.

przypisać większej wagi takiej czy innej postawie. W mechanizmie głosowania, poza większością głosów, nie ma niczego, co pozwalałoby przesądzać o prawdziwości czy fałszywości takiej lub innej postawy etycznej. Dlatego relatywizm wraz z wynikającym z niego subiektywizmem okazuje się istotnym elementem etyki świeckiej.

Z drugiej strony, opcja utylitarystyczna – pogląd, który często w czasie głosowania ma charakter mniejszościowy – zwykła akcentować, że narzucanie woli większości oznacza ucisk mniejszości pokonanej w wyborach. Dlatego ci, którzy bronią mniejszościowych postaw utylitarystycznych utrzymują, że ich opcja powinna być chroniona nawet wtedy, gdy wszyscy inni opowiadają się za opcją zupełnie przeciwną. Blokowanie opcji utylitarystycznej (i hedonistycznej) w oficjalnej polityce byłoby w ich oczach ożywieniem dawnych form ucisku podobnych tym, jakie stosowało chrześcijaństwo wtedy, gdy dzięki swojej sile było w stanie powstrzymać style życia oficjalnie uznane za błędne¹¹.

W ten sposób mentalność utylitarystyczna wymieszana z ujęciami etyki obywatelskiej zdołała doprowadzić na Zachodzie, w stopniu więcej niż przeciętnym, do akceptowania zachowań homoseksualnych, aborcji i innych postaw hedonistycznych niegdyś mniejszościowych.

Napór tej etyki poszedł o wiele dalej. Całkiem logiczne jest, że kiedy raz osiągnięto aprobatę dla postaw mniejszościowych, to nie istnieje żaden powód, aby nie nadawać im rangi, jaką przyznaje się postawom etycznym powszechnie obowiązującym. Na skutek tego tolerancja w stosunku do niektórych postaw ekstremalnych zakończyła się przyznaniem obywatelom prawa do praktykowania takich zachowań, które jeszcze do niedawna były uznawane za odchylenie od normy.

Utylitaryzm hedonistyczny, chroniony przez niektóre formy demokratyczne służące mu za punkt oparcia, przenikał do polityki zachodniej dochodząc do narzucenia swoich kryteriów „dobra” całemu społeczeństwu. Nawet jednak przy powierzchownym zbadaniu problemu staje się oczywiste, że etyka świecka popada w wewnętrzną sprzeczność i wymaga ponownego zbadania swych podstaw.

Etyka świecka stwierdza początkowo, że w istocie żadna postawa etyczna nie może sobie przywłaszczyć prawa do bycia słuszniejszą od innych i że przedsięwzięcia polityki społecznej muszą być poddane demokratycznemu głosowaniu. Jednakże w godzinie prawdy zwolennicy etyki świeckiej bronią ostro stosowania skali wartości utylitarystycznych i hedonistycznych. Sprzeczność jest tutaj oczywista.

Etyka świecka uważa ponadto tradycyjną etykę chrześcijańską Zachodu za przestarzałą i represyjną. Punktem oparcia w wypracowaniu podobnego sądu

¹¹ Zob. H. T. Engelhardt, Jr., *The Foundations of Bioethics*, New York 1986, s. 398.

jest etyka utilitarystyczna, którą nurt świeckiej etyki pragnie narzucić. W rezultacie klasyczna etyka chrześcijańska postrzegana jest w świetle etyki utilitarystycznej jako element obcy, który można by określić jako irracjonalny w tej mierze, w jakiej nie uczestniczy w scjentystycznej wizji utilitaryzmu. Etyka świecka, wnioskując że etyka chrześcijańska przeżywa upadek i że trzeba zastąpić ją inną, nie wychodzi od faktów. W rzeczywistości skazuje ona etykę chrześcijańską, na ogół żywotną i pełną siły, na upadek, wypiera ją wprowadzając swoje utilitarystyczne i hedonistyczne założenia.

Błędne koło nie może być tu bardziej oczywiste: argument, który brany jest tutaj za punkt wyjścia postulowania potrzeby etyki świeckiej (społeczeństwo przechodzi proces zeświecczenia), jest w rzeczywistości skutkiem zaistniałym w wyniku społecznego zastosowania omawianej etyki świeckiej¹².

Ten wypaczony sposób dowodzenia pozwala na ponowne rozważenie sądu historycznego, jaki etyka świecka wydaje na temat chrześcijaństwa. Nie podejmuje ona w żadnym momencie ścisłych badań historycznych dotyczących chrześcijaństwa, wychodząc jedynie od koncepcji historii widzianej przez pryzmat hedonistycznego utilitaryzmu.

Niestety, ta zdeformowana wizja historii współgra dobrze ze współczesną umysłowością. Stechnicyzowane społeczeństwo, w którym żyjemy, zwykle porusza się pod wpływem impulsów hedonistycznego utilitaryzmu. Do uległości temu impulsowi przyczyniła się w znacznej mierze umysłowość konsumpcyjna, będąca owocem rewolucji przemysłowej. Kiedy podobna mentalność raz została zakorzeniona, wówczas dla mieszkańca Zachodu okazało się wyjątkowo wygodne opieranie swojego sposobu myślenia na schematach utilitarystycznych i hedonistycznych. Ta łatwość rozumowania przy użyciu schematów utilitarystycznych uniemożliwia zauważenie błędnego koła, w jakie popada etyka świecka posługując się utilitaryzmem w celu nadania wartości okolicznościom historycznym.

W rzeczywistości etyka świecka odnajduje odpowiedni dla siebie bodziec rozwoju we współczesnym społeczeństwie konsumpcyjnym, gdyż w nim to ocenia się każdą rzecz w zależności od jej użyteczności. Tendencja taka, niezbędna przy projektowaniu produkcji przemysłowej i innej działalności, staje się w końcu nieodłączną częścią życia współczesnego człowieka. Takie przywyknienie do utilitarystycznego systemu wartościowania powoduje zatracenie możliwości jego obiektywizacji. Kiedy etyka świecka swoją perswazją popełnia błąd *petito principii*, wówczas odbiorca nie zdaje sobie sprawy z tego, że wprowadzone zostało wspomniane wartościowanie utilitarystyczne i hedonistyczne. Dlatego kiedy etyka ta ocenia historię i religię chrześcijańską z utilitarystycznego punktu widzenia, mieszkaniec Zachodu najczęściej odbiera to

¹² Zob. R. Spaemann, *Crítica de las utopías políticas*, Pamplona 1980, s. 340.

jako studium czysto historyczne, nie biorąc pod uwagę wyjściowych kryteriów wartościowania.

BIOETYKA ŚWIECKA

Bioetyka świecka pojawia się w obrębie bioetyki utilitarystycznej i bioetyki biologistycznej (będącej logiczną kontynuacją bioetyki utilitarystycznej).

Zasadnicze rozumowanie bioetyki świeckiej nie opiera się wyłącznie na funkcjonujących już ujęciach bioetyki, ale obiera za punkt wyjścia również sposób myślenia przyczyniający się do rozwoju etyki obywatelskiej czy świeckiej.

Nauce tej przypisuje się nazwę bioetyki ze względu na jej wybór punktów widzenia funkcjonujących w bioetyce biologistycznej, a nie tylko dlatego, że jest ona etyką odnoszącą się do tematów związanych z problematyką biomedyczną. Dla bioetyki świeckiej problematyka biomedyczna jest tylko jedną z wielu. Bioetyka świecka, zgodnie z nurtem bioetyki biologistycznej, obejmuje pełny zakres zachowania ludzkiego, a nie tylko w szczególności dziedzinę etyczno-biomedyczną. Bioetyka świecka zajmuje się sprawami zdrowotnymi w sposób czysto okazjonalny.

Bioetyka świecka jest ponadto nurtem myślenia, który w ramach bioetyki biologistycznej i utilitarystycznej przyjmuje metodę etyki świeckiej jako metodę działania, za pomocą której opracowywane są przedsięwzięcia polityki społecznej. Dlatego właśnie bioetyka ta ma zarazem charakter polityczny.

Bioetyki: utilitarystyczna i biologistyczna są zgodne z etyką świecką oraz dodają do jej zawartości teoretycznej nową argumentację, umacniającą sposób rozumowania nacechowany tendencjami świeckimi. Argumentację tę tutaj przeanalizujemy.

Bioetyka biologistyczna, przyjmując naukowo-empiryczny sposób rozumowania usiłuje uzasadnić – podobnie jak dzieje się to w naukach eksperymentalnych – sposób zachowania człowieka, opierając się tylko na biologii. Pomimo głównej zasady, z której się wywodzi – wszelkie zachowanie ludzkie jest użyteczne biologicznie – bioetyka taka napotyka na poważne problemy w ustaleniu listy zadań moralnych stojących przed człowiekiem.

Źródłem tego problemu należy dopatrywać się w teorii ewolucjonistycznej, która naukę tę inspiruje. Logiczną konsekwencją tej teorii jest umiejscowienie ludzkiego zachowania w procesie ewolucji natury. Często można znaleźć dzieła bioetyki, w których zapewnia się na przykład, że współczesne rozprzestrzenianie się zachowań homoseksualnych spełnia pewną rolę użyteczną dla gatunku ludzkiego, taką jak zapobieganie przeludnieniu i oszczędność na środkach utrzymania. Z tego punktu widzenia, chcąc zachować spójność, nie można by utrzymywać, że istnieje tylko jedno zachowanie seksualne typowo ludzkie, ponieważ zachowanie to, tak jak wszystko co dotyczy człowieka,

byłoby poddane procesowi ewolucji. Dlatego wyodrębnienie stałej reguły moralnej dotyczącej zachowania w ogóle jest przedsięwzięciem niemożliwym. Jediną pewnością wynikającą z bioetyki biologistycznej jest nieuchronność pluralizmu¹³.

A więc bioetyka biologistyczna dostarcza argumentu umacniającego pogląd, że etyka świecka pozostaje w istotnym związku z pluralizmem. Pluralizm i będąca jego wynikiem sekularyzacja społeczeństwa zachodniego nie stanowią czystej przesłanki historycznej, ale ich głębokich podwalin należałoby szukać w biologii, która według tej bioetyki, jest jedynym źródłem natury ludzkiej.

Jednakże ten nieunikniony pluralizm nie może pozostawać w kolizji z podstawowymi zadaniami bioetyki biologistycznej dążącej do dania trwałych podstaw etyce i wyeliminowania nie kończących się dyskusji, które zawsze występowały w środowisku etycznym. Dlatego też, akceptując nieuchronność pluralizmu, bioetyka usiłuje podjąć (utopijne w istocie) wypracowanie metody pozwalającej na urzeczywistnienie, w ramach pluralizmu, serii przedsięwzięć o charakterze normatywno-społecznym, które można by zastosować w społeczeństwie. Na tym polega generalnie metoda etyki świeckiej.

Po zaakceptowaniu nieuchronności pluralizmu etycznego, bioetyka biologistyczna stwierdza, że nie został rozwiązany problem zachowania ludzkiego. W rzeczywistości próbowała ona wypracować serię zasad etycznych o zastosowaniu uniwersalnym – zasad, które mogłyby być uważane za pewne również przez nauki empiryczne. Po wstępnym rozpatrzeniu można stwierdzić, że taka próba nie powiodła się, wobec czego bioetyka musi bardziej zgłębić biologiczne korzenie zachowania ludzkiego – jedyne jakie uznaje – aby na ich podstawie opracować zasady postępowania.

Problem, który pojawia się na tym etapie, można by określić jako niedostateczność informacji biologicznych w stosunku do tych, na których bioetyka chciałaby oprzeć wypracowanie zasad postępowania ludzkiego. Nie znane są dokładne mechanizmy, od których zależy zróżnicowane zachowanie człowieka. Jediną drogą pozostającą bioetyce biologistycznej w tworzeniu etyki „naukowej”, jest analiza różnych dążeń człowieka i wyciągnięcie na tej podstawie wniosków, co do jego najbardziej adekwatnego zachowania.

Jednakże analiza tych dążeń nie może być obiektywna. Bioetyka biologistyczna nie może ograniczyć się do analizy statystycznej zachowań najwłaściwszych człowiekowi, aby na tej podstawie wywnioskować ich tendencje. Ten sposób pracy bowiem mógłby pominąć dążeń nieuzewnętrznianych lub stłumionych przez okoliczności zewnętrzne. Jediną drogą pozostającą bioetyce jest uzyskanie informacji od samego człowieka, uzyskanie opisu zamiarów, które ujawnia jego intymna sfera świadomości.

¹³ Zob. Kieffer, *Bioética*, dz. cyt., s. 495.

Bioetyka biologistyczna określa wartości przedmiotów, ku którym kieruje się człowiek przyciągnięty impulsami biologicznymi – jedynymi, które według tej koncepcji należy brać pod uwagę. Takie ujęcie, mimo że zewnętrznie obiektywne, jest w rzeczywistości utwierdzeniem subiektywizmu, ponieważ poznanie wartości bazuje tutaj na informacji o nich otrzymanej od samego człowieka. Eliminuje to skalę wartości obiektywnych, a pozostawia jedynie absolutny relatywizm i subiektywizm.

W ten sposób bioetyka biologistyczna zazębia się z kluczowymi punktami etyki świeckiej: relatywizmem i subiektywizmem. Celem etyki świeckiej jest przede wszystkim uzgodnienie różnych wartości aprobowanych przez jednostki w ten sposób, aby można było ustanowić szereg środków społecznej akceptacji, pozwalających odpowiednio funkcjonować społeczeństwu. Bioetyka biologistyczna utożsamia się w ten sposób z bioetyką świecką, gdyż wydaje jej się niedopuszczalne roszczenie etyki religijnej, a w szczególności chrześcijańskiej, co do istnienia uniwersalnych i obiektywnych zasad etycznych.

Bioetyka świecka, opierając się na wartościach uzewnętrznianych przez jednostkę, ma poważne problemy w opracowaniu ogólnych zasad bioetyki. Rozumując ściśle, wypracowuje listę wartości klasyfikując je według konkretnego kryterium. Klasyfikacja ta może być w pewnym stopniu użyteczna, gdyż mimo że nie pozwala na wyciągnięcie niezawodnych wniosków, to przyczynia się do ujaśnienia całej panoramy ekologicznej.

Oceniając jednak krytycznie ten sposób postępowania w zdobywaniu rozwiązań etycznych, należałoby stwierdzić, że lista wartości opracowanych przez bioetykę świecką nie informuje w sensie normatywnym o tym, które z nich powinny być wybrane. Wybór ten zależy zawsze od subiektywnego nastawienia konkretnych osób. Dlatego też, jeśli chodzi o wypracowanie „naukowych” zasad etycznych, które służyłyby orientacji w zachowaniu osobistym człowieka, trzeba stwierdzić, że zaproponowana przez etykę świecką klasyfikacja wartości nie służy niczemu.

Bioetyka świecka nie może ograniczać się do klasyfikowania i uporządkowania wartości, ale powinna również precyzować sposób podejmowania decyzji dotyczących wyboru pomiędzy ścierającymi się wartościami. Szukanie takiej metody podejmowania decyzji staje się ostatecznie etyką świecką z właściwym jej demokratycznym i utylitarystycznym postępowaniem. Bioetyka świecka nabiera w ten sposób znamion postępowania politycznego poszukującego etycznych rozwiązań problemów społecznych, w czym zgadza się z etyką świecką, pomimo że opiera się na charakterystycznym dla siebie rozumowaniu biologizującym. Nieobecność obiektywnych kryteriów w wyborze różnych proponowanych wartości sprawia, że dyskusje w środowisku bioetyków świeckich są przykre i ubogie w wyniki. Jednakże panorama zmienia się wyraźnie, kiedy doprowadza się do końca implikacje systemu demokratycznego i utylitarystycznego jako systemu wartości. W dalszej części

zajmiemy się konsekwencjami rozwoju demokracji i utilitaryzmu w bioetyce świeckiej.

AUTONOMIA, DOBROCZYNNOŚĆ I SPRAWIEDLIWOŚĆ

Bioetyka świecka po sformułowaniu podstawowych sposobów ujmowania problemów przechodzi do sklasyfikowania ich jako serii zasad: autonomii, dobroczynności, sprawiedliwości. Autorzy nie przynależący do nurtu świeckiego bioetyki nie przypisują takiego samego znaczenia tym zasadom, szczególnie od kiedy w etyce medycznej w Stanach Zjednoczonych stało się powszechne ugruntowywanie na nich postępowania osób profesjonalnie związanych ze służbą zdrowia. Bioetyka świecka przypisuje tym zasadom specyficzne znaczenie; aby je przeanalizować, należałoby zwrócić uwagę na nadawaną im podstawę.

Po zaakceptowaniu przez bioetykę świecką faktu, że wszelkie wartości są subiektywne¹⁴, metoda demokratyczna jawi się w postaci zmodyfikowanej. Z klasycznego punktu widzenia demokracja rozumiana jest jako praktyczna metoda dochodzenia do tego, co jest dobre z natury w odniesieniu do człowieka i społeczeństwa i wskazuje przez to na kierunek działania politycznego¹⁵. Jednakże bioetyka świecka poprzez fakt zaprzeczania istnieniu dobra właściwego człowiekowi, zmienia sens demokracji, która w tym przypadku jest systemem porozumiewania się wewnątrz nieuniknionego pluralizmu.

Demokracja rozumiana z klasycznego punktu widzenia może, a nawet powinna skłaniać mniejszości do przestrzegania praw dyktowanych przez większość, zakłada więc, że głos większości jest pewną gwarancją tego, że prawo dostosuje się do ogólnej natury człowieka. W ten sposób demokracja klasyczna jest w stanie wypracować normy społeczne obowiązujące powszechnie, gdyż mające za punkt odniesienia naturę ludzką rozumianą jako coś stałego dla wszystkich ludzi.

Natomiast demokracja proponowana przez bioetykę świecką nie akceptuje odniesienia do stałej natury ludzkiej. Zgodnie z jej punktem widzenia oddane głosy są tylko oddanymi głosami, takimi samymi jak wszystkie inne głosy, a wyniki ustalone przez większość nie są na tyle mocne, aby narzucać coś pozostającym w opozycji mniejszościom.

Powtórzmy raz jeszcze: kiedy bioetyka świecka osiąga zgodę przez głosowanie i konsens ten jest całkowity, wówczas nie ma problemu. Ale najczęściej konsens jest niecałkowity i pojawia się mniejszość pozostająca w opozycji. W tym przypadku bioetyka świecka uważa, że zmuszanie mniejszości do pod-

¹⁴ Zob. Engelhardt Jr., *The Foundations of Bioethics*, dz. cyt., s. 398.

¹⁵ Zob. Spaemann, *Crítica de las utopías políticas*, dz. cyt., s. 340.

porządkowania się temu, co zostało ustalone przez większość, nie jest niczym innym, jak uciskiem mniejszości. Jest to zgodne z jej przekonaniem, w którym neguje ona odniesienie do wspólnej natury ludzkiej.

Bezpośrednią konsekwencją takiego pojmowania demokracji jest absolutne respektowanie wszelkiej niezależności osobistej. W rzeczywistości, jeśli wszystkie głosy mają taką samą wartość, wywieranie presji na mniejszości jest uciskiem i przyczyną chaosu społecznego. Tak więc decyzje osobiste – wtedy, gdy nie wpływają niekorzystnie na innych i nie wychodzą poza sferę osobistą – powinny być respektowane. Tak brzmi główna zasada niezależności w kontekście bioetyki świeckiej.

Opierając się na założeniu niezależności bioetyka świecka broni prawa do dobrowolnego samobójstwa, przerywania ciąży, zachowań homoseksualnych, operacyjnej zamiany płci, używania środków antykoncepcyjnych itp. Wszystkie te zachowania należą według bioetyki do sfery prywatnej i nie mogą być zabraniane przez państwo na mocy jakiegokolwiek głosowania.

Niemniej jednak należy stwierdzić, że niektóre takie decyzje dotyczą jeszcze nie narodzonych ludzi. Bioetyka świecka pomija systematycznie ten aspekt, który odmieniłby istotnie analizę etyczną wspomnianych zachowań. Bioetyka świecka nie ukrywa, że niszczy się życie nie narodzonego, ale wartość etyczna takiego życia według niej jest minimalna. Jednocześnie idealizuje ona motywy, które przyczyniły się do eliminacji tego życia i zniekształca celowo informacje, które posiada biologia na temat rozwoju embrionalnego. Mamy tu do czynienia z sytuacją analogiczną z tą, kiedy to etyka świecka zniekształcała wizję historyczną etyki chrześcijańskiej. Na tę idealizację i to zniekształcenie w sposób decydujący wpłynął utilitaryzm. Wpływ ten przeanalizujemy poniżej.

Mówiąc wcześniej o etyce świeckiej wspomnieliśmy, że przekonanie o charakterze świeckim prowadzi do nieograniczonego zastosowania utilitaryzmu hedonistycznego pojętego jako metoda wartościowania moralnego. Zjawisko to występuje także w bioetyce świeckiej.

Zastosowanie utilitaryzmu hedonistycznego doprowadziło do uogólnienia pewnych wartości w obrębie polityki, mimo że nie otrzymały one większości głosów w demokratycznym zmaganiu się. Dlatego na przykład bioetyka świecka broni wyboru eutanazji jako najbardziej prawidłowego zachowania w obliczu cierpienia. Z utilitarystycznego punktu widzenia jest to najbardziej słuszne wnioskowanie. Z tego samego powodu bioetyka świecka broni selektywnego przerywania ciąży w przypadku płodów z wadami rozwojowymi i dzieciobójstwa noworodków w przypadku, których wyniki diagnozy przedurodzeniowej okazały się negatywne, oraz wolności w życiu erotycznym.

Bioetyka świecka podciąga zachowanie „dobre” – z utilitarystycznego punktu widzenia – pod zasadę dobroczynności. Według tej zasady, aby społeczeństwo mogło funkcjonować, należy czynić dobro innym (w znaczeniu uty-

litarystycznym i hedonistycznym). Ta wzajemna wymiana zachowań dobroczynnych ma utrzymywać spójność społeczeństwa. Wnioski, do których dochodzi się dzięki tej zasadzie, są zaskakujące dla tych, którzy nie pozostają pod wpływem hedonizmu, ale są oczywiste i pociągają tych, którzy pozostają pod jego wpływem¹⁶. W ten sposób z punktu widzenia bioetyki świeckiej najbardziej dobroczynnym zachowaniem w obliczu chorego, który cierpi nieuleczalnie, byłoby zabicie go, a zachowaniem najbardziej dobroczynnym w przypadku płodu z wadami rozwojowymi – aborcja.

Bioetyka ustanawia nową zasadę, dzięki której respektowane są postawy mniejszościowe w społeczeństwie zorganizowanym według postulatów hedonistycznych. Chodzi o zasadę sprawiedliwości. W ramach bioetyki świeckiej zasada sprawiedliwości przyjmuje, że nie wolno pogwałcić autonomii jednostki. Zasada ta jest instytucjonalną gwarancją utrzymania takiego stanu rzeczy, który pozwoliłby żyć według schematów utilitarystycznych i hedonistycznych, proponowanych przez bioetykę świecką.

Drugorzędnie bioetyka świecka pojmuje zasadę sprawiedliwości jako gwarancję dobroczynności bez przeszkód. Dla chrześcijanina, który żyje w środowisku, gdzie rządzą zasady bioetyki świeckiej, zasada sprawiedliwości może dawać gwarancję życia bez konieczności łamania decyzji osobistych. Jednakże taki sposób pojmowania zasady sprawiedliwości redukuje chrześcijaństwo i religię do życia prywatnego jednostki. Bioetyka świecka utrzymuje, że roszczenie dotyczące organizowania życia społecznego według zasad nieutilitarystycznych i niehedonistycznych, dławi inne możliwe opcje. W ten sposób bioetyka świecka wyklucza inne perspektywy życia, które również służą do kształtowania społeczeństwa.

Trzy zasady: autonomia, dobroczynność i sprawiedliwość, pociągają za sobą pewne trudności nie do pokonania; nie pozwalają one na ich zaakceptowanie. Należy zauważyć, że zasady te nie są w stanie wyjaśnić na przykład wielu zwykłych zachowań obserwowanych w codziennym życiu kliniki. Opieka nad chorymi pozostającymi w stanie śpiączki, ludźmi pozostającymi w otępieniu starczym lub chorymi umysłowo, są sytuacjami niewytłumaczalnymi z punktu widzenia tych zasad. Chorzy ci nie mogą zaspokoić swojej potrzeby autonomii, która według tego, co powiedziano, jest niezbędna do życia w społeczeństwie rządzonego zasadami etyki świeckiej. Doprowadzając ten argument do granic absurdu należy stwierdzić, że na zasadach bioetyki świeckiej nie można oprzeć szacunku dla osób śpiących. Przy akceptacji literalnej tych zasad funkcjonowanie społeczeństwa jest niemożliwe. Stąd wniosek: bioetyka świecka jest utopią.

¹⁶ Zob. R. Fenigsen, *A Case Against Dutch Euthanasia*, „Hastings Center Report” 19(1989) Suppl., s. 22-30.

Nawet autorzy broniący zastosowania zasad bioetyki świeckiej zdają sobie sprawę z jej powierzchowności i próbują złagodzić tę cechę, przyjmując argumentację, która pozwoliłaby na stawienie czoła stosunkom interpersonalnym w sposób bardziej realistyczny. Jest to jedyna droga pozostająca etykom reprezentującym nurt indywidualistyczny, która nadałaby spójność ich poglądom¹⁷. Niestety zaakceptowanie innych, uzupełniających ten system zasad, etycznych jest, jak się wydaje, niemożliwe, gdyż mentalność świecka to wyklucza. Próba współistnienia zasad uniwersalistycznych z innymi zasadami świeckimi doprowadziłaby natychmiast do poważnych sprzeczności wewnętrznych. I tak na przykład chęć zachowania ostrożności w pewnych szczególnie konfliktowych sytuacjach może doprowadzić do negacji zasady autonomii.

Na skutek panującej obecnie na Zachodzie mentalności utylitarystycznej i hedonistycznej, zasady bioetyki świeckiej są szeroko akceptowane, pomimo występujących w nich sprzeczności. W istocie są one odpowiedzialne za wpływ na liczne, konkretne przedsięwzięcia w dziedzinie polityki dotyczącej służby zdrowia, przedsięwzięcia, których nie można wytłumaczyć w żaden inny sposób. Tak na przykład, Światowe Stowarzyszenie Lekarzy oświadcza, że lekarz, który nie zgadza się z aborcją, nie jest zobowiązany do wykonania zabiegu, ale jego obowiązkiem jest odesłanie kobiety, która chce dokonać tego zabiegu, do innego lekarza, który byłby w stanie to zrobić¹⁸.

W ten sposób lekarz broniący życia spostrzega, że jego postawa została ograniczona do środowiska osobistego. Zgodnie bowiem z zasadą dobroczynności ma on obowiązek dostarczyć kobiecie tego, czego ona sobie życzy. W ten sposób aborcja ma się dokonywać w społeczeństwie zgodnie z zasadą sprawiedliwości, która broni postaw mniejszościowych, pod warunkiem, że autonomia kobiety będzie zawsze respektowana. W przeciwieństwie do tego autonomii dziecka nie narodzonego nie bierze się pod uwagę.

POWRÓT DO KONTEMPLACJI

Podczas gdy rozwijał się ten prąd bioetyki świeckiej, słowo bioetyka odnosiło sukcesy wśród osób kultywujących etykę klasyczną. Dla nich bioetyka była tą częścią etyki, która odnosi się do problemów biomedycznych tak popularnych współcześnie¹⁹. Uzasadnienia obecnego oddziaływania etyki zajmującej się problemami biomedycznymi należałoby szukać we współczesnej mentalności.

¹⁷ Zob. J. Messner, *Etica social, política y económica a la luz del derecho natural*, Madrid 1967, s. 1575.

¹⁸ Zob. World Medical Association, *Declaration of Oslo: Statement on Therapeutic Abortion*, w: *World Medical Association, Handbook of Declaration*, t. 16, 1985.

¹⁹ Zob. *Encyclopedia of Bioethics*, red. W. T. Reich, New York-London 1978, s. 484.

Elementem charakterystycznym tej mentalności jest zredukowanie całej rzeczywistości do samej tylko materii. Od XVII wieku idea ta jest komentowana przez filozofów angielskich i francuskich. W tamtych czasach, u początków typu umysłowości współczesnej, przyjmowano, że w przypadku człowieka należy brać pod uwagę element duchowy, który łączy się z materią. Uływ czasu był nieubłagany dla tej „resztki” ducha. W rzeczywistości, jak już zauważyliśmy śledząc mentalność funkcjonującą w naszym społeczeństwie, bioetyka świecka sprowadza człowieka do czystej biologii.

Ta redukcja rzeczywistości do materii ułatwiła na Zachodzie rewolucję przemysłową. Człowiek współczesny postrzegając rzeczywistość jako coś czysto materialnego, stracił z oczu naturalne znaczenie rzeczy. Znaczenie to jest obecnie nadawane przez samego człowieka w procesie modyfikacji materii znajdującej się w jego zasięgu. Człowiek współczesny zna jakąś rzecz wtedy, kiedy wie, co z nią zrobić. Modyfikacja rzeczywistości jest najbardziej ludzkim posunięciem jakiego może dokonać człowiek o mentalności współczesnej.

Następstwa, jakie ta koncepcja pociągnęła za sobą w życiu codziennym, były niezwykle znaczące. Niewątpliwie, najbardziej charakterystycznym następstwem było pojawienie się współczesnego państwa dobrobytu. Ale być może największe znaczenie miała sama zmiana mentalności przypisana tej koncepcji. O ile w świadomości klasycznej dużą rolę odgrywała kontemplacja rzeczywistości, to w mentalności współczesnej nie jest ona w ogóle brana pod uwagę. Zmiana ta – jak obserwujemy – nie jest przypadkowa, ale zasadnicza i niepokojąca.

Kiedy osoba myśląca w sposób klasyczny kontemlowała naturę, odnajdywała w niej coś, co powinno być respektowane w swojej istocie, ze względu na nią samą. Idea systematycznego manipulowania otaczającym nas środowiskiem jest daleka od wspomnianej mentalności klasycznej. Dowodem na to jest niewielki rozwój technologiczny w epoce starożytnej, pomimo że wówczas człowiek posiadał wszystkie te środki, które później umożliwiły rozwój techniczny.

Wraz ze zniknięciem umysłowości, którą moglibyśmy nazwać kontemplacyjną, i pojawieniem się współczesnej umysłowości manipulacyjnej, pojawia się też pewne niebezpieczeństwo, grożące człowiekowi, szczególnie, gdy traktuje się go tylko jako materię. Zasadniczo niebezpieczeństwo to polega na manipulacji człowiekiem przez człowieka. Mentalność współczesna, wskazując że jedyną rzeczywistością człowieka jest jego biologia, uznaje pośrednio, że człowiek jest tylko materią, którą można manipulować w celu osiągnięcia własnej korzyści. Mentalność współczesna usiłuje traktować człowieka przedmiotowo.

Jednostka żyjąca w społeczeństwie o mentalności manipulacyjnej zdaje sobie sprawę z przedmiotowego traktowania wszystkiego, a więc i z tego, że w mniejszym lub większym stopniu ona sama może stać się przedmiotem. Broni się przeciwko temu. Jedną z tych reakcji obronnych – tym silniejsza,

im bardziej manipulacyjna staje się technika współczesna – polega na odwoływaniu się do rozważań etycznych. W ten sposób pojawiają się granice etyczne nauki²⁰, o których mówieniu nikt nie odczuwał potrzeby w dziejach nauki, gdyż wcześniej nie funkcjonowała mentalność manipulacyjna, sterująca człowiekiem.

Ta reakcja obronna wyjaśnia w dużym stopniu odrodzenie się etyki w ostatnich latach i tłumaczy ten renesans w czasach, które same w sobie są szczególnie manipulacyjne. Dzieje się tak na przykład w przypadku wykonywania zawodu lekarza. Głównym celem medycyny jest obecnie manipulowanie ciałem ludzkim w celu przywrócenia mu zdrowia²¹. Gdyby medycyna utraciła zdroworozsądkową świadomość tego, czym jest człowiek, przeobraziłaby się w narzędzie manipulacji epoki współczesnej w pełnym tego słowa znaczeniu. Tym, co stworzyła bioetyka rozumiana jako gałąź etyki stosowanej do problemów biomedycznych, jest właśnie próba odzyskania szacunku dla naturalnego bytu człowieka, będącego punktem orientacyjnym medycyny. Tę samą linię obrony obrano w wielu podejściach ekologicznych, które być może teoretycznie są mało sprecyzowane, ale które usiłują bronić całej natury przed gorączkową, manipulacyjną działalnością.

Jednakże ta obronna postawa człowieka w obliczu współczesnej mentalności manipulacyjnej jest skazana na niepowodzenie, jeśli mentalność ogólna, włącznie z mentalnością człowieka, który uważa, że jest manipulowany, nie porzuci hedonistycznego sposobu myślenia i nie zaprzestanie pojmowania natury jako materiału, którym jedynie można się posłużyć na swoją korzyść i użytek. W rzeczywistości tak długo, jak długo człowiek będzie uważał, że wszelkie kontakty ludzkie dokonują się w poszukiwaniu jakiejś użyteczności, nie będzie możliwe odnalezienie naturalnego znaczenia przedmiotów, gdyż będzie ono zawsze przesłaniane korzyścią własną mentalności manipulacyjnej i utylitarystycznej.

Poza tym nawet gdyby poprawne było rozumowanie klasyczne przeprowadzane w celu uniknięcia manipulacji człowiekiem przez człowieka, to nie znajdzie ono odpowiedniego oddźwięku z powodu wrogiej mu mentalności. W rzeczywistości bioetyka świecka zbiera racje etyki klasycznej w ramach racji grupy etyk religijnych, które uważane są za „mniejszości” tolerowane w życiu społecznym skupiającym się wokół rozumowań utylitarystycznych.

Mimo że bioetyka świecka gwarantuje przetrwanie w swoim łonie etycznych postaw klasycznych, to jest to przetrwanie zredukowane do stanu getta. Tak więc opierając się na charakterystycznych dla bioetyki świeckiej zasadach,

²⁰ Zob. G. Herranz, *Los límites éticos de la Investigación Científica*, „Revista de Medicina de la Universidad de Navarra” 27(1983) s. 51-55.

²¹ Zob. P. Vogelsanger, *Die Würde des Patienten*, „Bulletin Schweizerische Akademie der Wissenschaften” 36(1980) s. 249-258.

etyka religijna może upominać się o przestrzeń, w której mogłaby przetrwać w społeczeństwie. W dyskusji zasady etyki chrześcijańskiej będą przyjęte jako zasady subiektywne i nie do udowodnienia, jednakże zasługujące na szacunek w społeczeństwie pluralistycznym i świeckim.

Ale jeśli pragnie się odzyskania wartości absolutnej każdego człowieka będącego siłą napędową wszelkiej wykonywanej pracy lekarskiej, niezbędne jest ponowne wpojenie pracownikom służby zdrowia poglądu, że człowiek jest czymś więcej aniżeli tylko istotą biologiczną, którą można po prostu manipulować. Poza tym, aby pogład ten nie był traktowany tylko jako roszczenie właściwe religii chrześcijańskiej- mającej za podstawę jedynie subiektywne przeświadczenia osoby wierzącej – szacunek dla człowieka powinien opierać się na filozofii i bez obaw powinno się nauczać studentów medycyny podstawowych pojęć dotyczących ludzkiej natury.

Potrzebna jest ponadto głębsza praca wychowawcza, która przywróciłaby człowiekowi współczesnemu – a w szczególności lekarzowi – mentalność kontemplacyjną, właściwą starożytnym. Taka praca wychowawcza, wraz z odpowiednią zmianą mentalności, pozwoli na zakorzenienie się na twórczej płaszczyźnie poglądu głoszącego, że człowiek jest istotą duchową, godną samą w sobie wszelkiego szacunku, a nie, jak twierdzi bioetyka świecka, po prostu istotą biologiczną, którą można dowolnie manipulować.

Tłum. *Leszek Porembski*