

KS. GRZEGORZ HOŁUB SDB

BIOETYKA LAICKA I „CHRZEŚCIJAŃSKA” A KRYZYS RACJONALNOŚCI MORALNEJ

1. WPROWADZENIE

Debata bioetyczna zwykle ma postać dyskusji nad bardzo konkretnymi zagadnieniami jakie rodzą się na styku nauk biomedycznych i etyki. Pojawiające się nowe odkrycia naukowe, jak i możliwości technologiczne wymagają – czasami bardzo natęczywie – szybkich rozstrzygnięć dotyczących ich moralnej dopuszczalności. Jednak w cieniu tych naglących kwestii toczą się spory, bez których dokonanie owych praktycznych rozstrzygnięć mogłoby okazać się niemożliwe, albo poważnie utrudnione. Do istotnego grona takich spornych zagadnień należą kwestie związane z podstawami antropologiczno-etycznymi bioetyki. W artykule tym prześledzone zostaną dwa modele bioetyki, proponowane przez Hugo Tristrama Engelhardta, pod kątem punktu wyjścia dla refleksji etycznej. Ze względu na zawężony charakter tych propozycji zostanie ujawniona ich zależność od współczesnych projektów filozoficznych i poddana krytyce poprzez wskazanie na możliwość znalezienia bardziej uniwersalnego fundamentu.

2. BIOETYKA LAICKA I „CHRZEŚCIJAŃSKA” JAKO ZJAWISKA SPOŁECZNE

Bioetyka laicka, jako przeciwieństwo bioetyki chrześcijańskiej, wydaje się być już znanym pojęciem dla osób zainteresowanych zagadnieniami bioetycznymi. W niektórych krajach europejskich, jak na przykład we Włoszech, projekt ten uznawany jest za jeden z decydujących czynników, które określają całą atmosferę, w jakiej dokonują się debaty wokół problemów bioetycznych¹. Niemniej jednak pojęcie to znane jest szerszemu gronu zainteresowanych, szczególnie dzięki postaci amerykańskiego bioetyka Hugo Tristrama Engelhardta.

¹ Omówienie bioetyki laickiej we Włoszech w: L. Palazzani, *Dall'etica „laica” alla bioetica „laica”*, „Humanitas” 4 (1991), s. 513-546.

Propozycja tego bioetyka jest dosyć nowatorska, choć zarazem nie jest ona pozbawiona ambiwalentnego charakteru. Projekt ten wydaje się być atrakcyjną propozycją zmagania się z dylematami bioetyki w społeczeństwie pluralistycznym. Z drugiej jednak strony, rodzi on uzasadnione wątpliwości dotyczące typu racjonalności moralnej, funkcjonującej w tym typie myślenia.

Engelhardt, prezentując swój projekt bioetyki zakłada, że na forum społeczeństwa laickiego nie dysponujemy żadnymi narzędziami filozoficznymi, które uzdolniłyby nas do stworzenia uniwersalnego projektu bioetyki. Co więcej, jest on przekonany, że filozofia moralna zachodniego świat nie znalazła do tej pory uniwersalnego kryterium dla etyki. Przedsięwzięcia filozoficzne, mające na celu wskazanie na taką kategorię, są kontrowersyjne i niejednokrotnie znajdują się we wzajemnym konflikcie. Tym, z czym musimy się zmagać, jest etyczna fragmentaryzacja i pluralizm.

Próba skonstruowania uniwersalnego projektu bioetyki, w tak zarysowanej perspektywie, wydaje się być przedsięwzięciem dosyć trudnym. Według Engelhardta, tym co jedynie dzielimy nie są uniwersalne intuicje, wartości czy idee, ale procedury osiągania zgody. Stwierdza on wprost: „kiedy wspólnie przyjmowane założenia są niewystarczające do ukształtowania pojęcia życia moralnego i jeśli same racjonalne argumenty nie określają tych założeń, wówczas (...) tym, co można ustalić jest jedynie wspólna struktura moralności, do jakiej dochodzi się za pomocą wzajemnej umowy”².

W tak przedstawionym kontekście, pojawiający się projekt bioetyki jawi się jako pusta, formalna struktura. Tym bowiem, co można „uniwersalnie” ustalić są jedynie procedury dochodzenia do zgody moralnej. Tak więc od potencjalnych uczestników tego przedsięwzięcia oczekuje się jedynie wyrażenia przyzwolenia na uczestnictwo w negocjacjach³. Podejmując się rozwiązania trudnych zagadnień bioetycznych, strony reprezentujące odmienne poglądy moralne dążą do zgody poprzez stworzenia kontraktu. Przestrzenia, gdzie dokonuje się ten proces jest społeczeństwo laickie, które dystansuje się od poglądów tak religijnych, jak i od wszelkich mocnych założeń ontologicznych, aksjologicznych czy etycznych. Członkowie takiej społeczności są określani mianem obcych moralnie⁴.

Tym, co uderza w tym podejściu jest zredukowanie możliwości źródłowego rozeznania tego, co jest autentycznie dobre i złe, słuszne czy niesłuszne do sfery prywatnej aktywności. W laickiej bowiem społeczności, jeśli można mówić o uniwersalnie ważnych zasadach moralnych, to tylko jako o tym, co powstaje w trakcie spotkania obcych moralnie, którzy zawiązują kontrakt. Nie jest to jed-

² H. T. Engelhardt, *Bioethics and the Philosophy of Medicine Reconsidered*, w: *Philosophy of Medicine and Bioethics. A twenty-year Retrospective and Critical Appraisal*, red. R. Carson, C. R. Burns, Dordrecht 1994, s. 103.

³ Por. tenże, *The Foundations of Bioethics*, New York 1996, s. 83.

⁴ Por. tamże, s. 7.

nak docieranie do źródeł moralności, ale jej konsensualne dekretowanie. Racjonalność moralna jest więc tutaj racjonalnością typową dla przedsięwzięcia pragmatycznego. Pierwszą konsekwencją tego jest to, że moralność przestaje być niezależnym fenomenem, niosącym ze sobą jakiś typ powinności czy imperatywności moralnej.

Jak wspomniano powyżej, ludzie, którzy zmagają się z określonymi dylematami moralnym mają jakieś swoje przekonania i posiadają również prawo, aby je manifestować. Mimo to na forum laickiego społeczeństwa poglądy te są zaledwie wstępem do zawiązania kontraktu. Kiedy kontrakt taki już istnieje, prywatne poglądy nie mogą odgrywać decydującej roli. Przestrzenią jednak, gdzie jest to w pełni dozwolone jest mała wspólnota, która podziela te same założenia religijne, metafizyczne czy moralne. Engelhardt nazywa członków takiej wspólnoty przyjaciółmi moralnymi⁵.

Ze względu na swoje prywatne poglądy, myśliciel ten formułuje program bioetyki tylko dla jednej z możliwych wspólnot wyznaniowych czy światopoglądowych, a mianowicie dla ortodoksyjnych, prawosławnych chrześcijan. W ten sposób krystalizuje się koncepcja bioetyki „chrześcijańskiej”.

W jej obrębie nie funkcjonuje już myślenie w kategoriach kontraktu, ale w kategoriach doświadczenia religijnego. Tak więc, poszukiwanie rozwiązań dylematów moralnych bioetyki dokonuje się poprzez odwoływanie do doświadczenia liturgiczno-mistycznego. Engelhardt stwierdza bowiem wprost: „chrześcijaństwo jest liturgicznym sposobem życia, w którym wszystkie dogmaty mają być dane w doświadczeniu, włączając w to moralną treść bioetyki”⁶. Engelhardt jest przekonany, że to chrześcijańskie podejście do zagadnień bioetycznych jest adekwatnym uzupełnieniem bioetyki laickiej.

Ten względnie jasny podział w obrębie poszukiwań etycznych pokazuje, że właściwie istnieją dwie płaszczyzny, na których można zmagać się z dylematami moralnymi bioetyki. Z jednej strony, jest to społeczeństwo pluralistyczne i laickie, gdzie funkcjonuje typ bioetyki proceduralnej. Z drugiej natomiast, jest to mała wspólnota wyznaniowa, która kieruje się mocnymi założeniami metafizycznymi, antropologicznymi i etycznymi⁷. Nie istnieje natomiast przestrzeń dla racjonalności moralnej, która by była niezależna czy to od mentalności kontraktu i konsensusu, czy to od mentalności ściśle religijnej. W kategoriach myślenia Engelhardta, rozum, *ratio*, nie jest w stanie sformułować zespołu uniwersalnych zasad dotyczących kwestii bioetycznych.

⁵ Por. tamże.

⁶ Tenże, *Christian Bioethics as Non-Ecumenical*, „Christian Bioethics” 1 (1995), z. 2, s. 191.

⁷ Szersze omówienie bioetyki laickiej i chrześcijańskiej w: G. Hołub, *Between Pragmatics and Religious Experience. Hugo Tristram Engelhardt's Concept of Bioethics*, „Forum Philosophicum” 10 (2005), s. 29-38.

3. KONTEKST FILOZOFICZNY PROPOZYCJI ENGELHARDTA

Zaprezentowana powyżej dystynkcja w obrębie badań bioetycznych pokazuje bardzo wyraźnie, że racjonalność moralna jest pogrążona w głębokim kryzysie. Poza kontraktualistycznym dekretowaniem moralności i hermetyczną etyką religijną nie istnieje żadna możliwość uzyskania wiedzy etycznej, która by była filozoficznie uzasadniona. Ujawnia się tu niewątpliwie stanowisko akognitywizmu moralnego. Można zapytać, jaka jest tego przyczyna.

Hugo T. Engelhardt prezentując projekt bioetyki laickiej i „chrześcijańskiej”, odnosi się do aktualnego stanu refleksji etycznej, która jest mocno zdominowana przez tendencje postmodernistyczne. Jak stwierdza jeden z czołowych myślicieli tego nurtu, ponowoczesność prowadzi do zakwestionowania i porzucenia „stałych struktur, które nakładają na myśl i na egzystencję obowiązek „oparcia się”, „zakotwiczenia się” (z logiką i etyką) w rzeczywistości tego, co jest stałe i co odzwierciedla we wszystkim mityczność mocnych struktur, w każdej płaszczyźnie doświadczenia”⁸.

Zakwestionowanie istnienia stałych struktur rzeczywistości łączy się z radykalnym osłabieniem, a nawet zanikiem, uniwersalnych narracji-dyskursów, co jest podkreślane przez Jean-Francoisa Lyotarda, tak chętnie przywoływanego przez Engelhardta⁹. Sytuacja ta nie omija dyskursu etyczno-moralnego. Dlatego tezę, która jest konsekwencją tego podejścia jest przekonanie o fragmentaryzmie i pluralizmie moralnym. Według postmodernistów, ludzkie *ratio* nie może rościć sobie pretensji do ujęcia projektu moralności, który byłby uniwersalny, a zarazem szczegółowy¹⁰. Współczesna kondycja myśli moralnej jest – w opinii Engelhardta – radykalnie naznaczona przez „ograniczenia laickiej epistemologii moralnej”¹¹.

W tak zarysowanej perspektywie wyraźnie stajemy wobec sytuacji, w której to, co moralne bardzo łatwo może się stać kwestią osobistego smaku czy też osobistych preferencji. Przykład takiego stanowiska na terenie bioetyki daje chociażby Anne Maclean. Stwierdza ona: „chciałabym zrobić jeden fundamentalny zarzut przedsięwzięciom bioetycznym. Chodzi o to, że filozofia jako taka nie dostarcza rozstrzygającego werdyktu w odniesieniu do zagadnień moralnych. Nie istnieje jeden jedyny zbiór zasad moralnych, który filozofia jako taka uzasadniałaby. (...) Kiedy bioetycy formułują rozstrzygnięcia zagadnień moralnych wyłaniających się z praktyki medycznej w istocie jest to ich własne rozwiązanie, a nie rozwiązanie

⁸ G. Vattimo, *La fine della modernità*, Milano 1999, s. 20.

⁹ Por. J. F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, tłum. z fran. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 1997, s. 25n. Engelhardt przywołuje to stanowisko w: Engelhardt, *Bioethics and the Philosophy of Medicine Reconsidered*, dz. cyt., s. 91

¹⁰ Por. H. T. Engelhardt, *Pluralism and the Good*, „The Hasting Center Report” 19 (1989), z. 5, s. 34.

¹¹ Tenże, *The Foundations of Bioethics: Rethinking the Meaning of Morality*, w: *The Story of Bioethics*, red. J. K. Walter, E. P. Klein, Washington D.C. 2003, s. 99.

dyktowane przez filozofię. To jest ich głos, który słyszymy, a nie głos rozumu czy racjonalności”¹².

Zaprezentowane stanowisko akognitywizmu w postmodernizmie prowadzi nas konsekwentnie do momentu, w którym stajemy wobec swobodnego wyboru. Jak stwierdza Bruce Waller: „kiedy spory etyczne doprowadzi się do samych fundamentów, w poszukiwaniu rozwiązania, ostatecznie tym, co pozostaje są preferencje wartości podstawowych, które nie mogą być racjonalnie uzasadnione; również przedłożenie ich nad inne alternatywne preferencje, nie może odbyć się bez pogwałcenia racji rozumowych”¹³.

W świetle tej tezy, stanowisko Engelhardta wydaje się bardziej zrozumiałe. Jeśli bowiem dostępne są tylko „preferencje wartości podstawowych”, które nie mogą być racjonalnie usprawiedliwione, z konieczności stajemy wobec dwu alternatywnych możliwości. Z jednej strony, moralne rozstrzygnięcia dylematów bioetycznych są możliwe dzięki wspólnej decyzji dokonanej w ramach umowy społecznej, kontraktu. Z drugiej strony, do takich rozwiązań dochodzi się w grupach o charakterze religijnym lub światopoglądowym. Jednak w tej drugiej alternatywie, ważność końcowych ustaleń jest ściśle ograniczona do członków danej wspólnoty zaangażowania.

Nawet jeśli zgodzimy się, że punktem wyjścia dla etyki i bioetyki są „preferencje wartości podstawowych”, i tak możemy odpowiedzialnie zapytać, czy nie ma jakiegoś uniwersalnego ujęcia, co najmniej wartości podstawowych.

4. PRZECIWIW POSTMODERNISTYCZNEJ TENDENCJI

Stawiając to pytanie na poziomie metaetycznym, albo w dziedzinie tego, co określiliśmy „preferencjami wartości podstawowych”, w istocie rzeczy musimy przyznać, że myślenie postmodernistyczne oferuje nam zaledwie ogląd jednostronny. W rzeczywistości mamy tu do czynienia z jeszcze jednym możliwym stanowiskiem. Bierze ono również pod uwagę, iż punktem wyjścia jest sytuacja naznaczona przez „preferencje wartości podstawowych”. Niemniej jednak, stanowisko to wskazuje na zbiór istotnych wartości, które jawią się jako oczywiste, bez względu na wyznawaną religię i orientację światopoglądową. W centrum tego stanowiska etycznego znajduje się wartość osoby i jej godności.

Aby uzasadnić to stanowisko, należy poddać krótkiemu sprawdzianowi pewien typ intuicji dotyczącej człowieka i jego moralności. Ma ona charakter źródłowy i wydaje się, że jest powszechnie dostępna. Intuicja ta jest istotną częścią życia osobowego, czyli sposobu, w jaki człowiek postrzega siebie i innych ludzi.

¹² A. Maclean, *The Elimination of Morality: Reflection on Utilitarianism and Bioethics*, New York 1993, s. 5.

¹³ B. N. Waller, *Noncognitive Moral Realism*, „Philosophia” 24 (1994), z. 1-2, s. 59n.

Możemy więc stwierdzić, że jeśli nie jest ona zniekształcona przez np. ideologię totalitarnych systemów politycznych, staje się ona czynnikiem, który ma zasadniczy wpływ na relacje międzyludzkie.

Ujawnia się ona jednak ze szczególną siłą w tych momentach, gdy ludzkość jest na granicy zagłady, niebezpieczeństwa wojny, albo w okresie, kiedy pamięć o takich wydarzeniach jest szczególnie żywa. Wykorzystując język Karla Jaspersa, można wiarygodnie twierdzić, że „sytuacje graniczne” budzą w ludziach szczególną świadomość i wrażliwość na niepowtarzalność i cennosc ludzkiego życia¹⁴. To jest być może powodem tego, że intuicja ta jest z taką mocą zapisana w istotnych dokumentach międzynarodowych, które w jakiś sposób łączą wszystkich ludzi.

Można tu wskazać na parę dokumentów międzynarodowych, jak na przykład – Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, gdzie uznanie wyjątkowej wartości osoby ludzkiej i jej godności stanowi swoisty aksjomat¹⁵. Stanowisko takie dostrzegamy również w bardziej współczesnych deklaracjach. I tak w oświadczeniu 60 amerykańskich intelektualistów *What We're Fighting for: A Letter from America* widzimy jasną obecność tej intuicji. Deklaracja ta jest podpisana przez wybitnych myślicieli, reprezentujących bardzo odmienne opcje światopoglądowe, którzy wojnę z terroryzmem usprawiedliwiają odwołaniem się do godności i równości każdej osoby ludzkiej¹⁶. Także w innych ważniejszych dokumentach i konstytucjach wielu krajów bezpośrednio wskazanie na niepowtarzalną wartość człowieka i moralny obowiązek jej respektowania stanowi swoisty fundament¹⁷.

Podobna sytuacja występuje w dokumentach bioetycznych. Odwołanie się do niepowtarzalnej wartości człowieka, jego godności, wydaje się być bezspornym punktem wyjścia takich dokumentów, jak na przykład: Deklaracja Helsińska, Powszechna Deklaracja o Genomie Ludzkim i Prawach Człowieka, Konwencja nt. Praw Człowieka i Biomedycyny czy Deklaracja nt. Uniwersalnych Norm w Bioetyce. Wydaje się, że szybki rozwój nauk biomedycznych, a szczególnie biotechnologii – stawiając nas wobec nowych możliwości, ale i zagrożeń – staje się jakąś sytuacją graniczną naszych czasów¹⁸. Budzi ona w nas szczególną wrażliwość na istnienie pewnego uniwersalnego porządku aksjologicznego, który wyznaczony jest przez kategorię ludzkiej osoby i jej godności.

¹⁴ Rozumienie sytuacji granicznych w: K. Jaspers, *Sytuacje graniczne*, tłum. z niem. A. Stanińska, M. Skwieciński, w: R. Rudziński, *Jaspers*, Warszawa 1978, s. 186-198.

¹⁵ *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka*, ONZ, 1948.

¹⁶ *What We're Fighting for: A Letter from America*, Institute for American Values, 12. II. 2002, <http://www.americanvalues.org/html/wwff.html>.

¹⁷ Por. R. Andorno, *The Paradoxical Notion of Human Dignity*, „Rivista internazionale di filosofia del diritto” 2 (2001), s. 155.

¹⁸ Tego typu konkluzja narzuca się przy lekturze: F. Fukuyama, *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, tłum. z ang. B. Pietrzyk, Kraków 2004.

5. KONKLUZJE

Projekt bioetyki laickiej i „chrześcijańskiej”, przedstawiony przez Hugo Tristrama Engelhardta, wydaje się być praktycznym narzędziem w rozwiązywaniu kontrowersji moralnych bioetyki na forum społeczeństwa pluralistycznego. Jednak ten typ myślenia pomija istotny fakt, że pomiędzy pragmatyczną i instrumentalną racjonalnością uczestników kontraktu, a hermetyczną mentalnością wspólnoty religijnej istnieje szeroka płaszczyzna racjonalności aksjologicznej, która jest dostępna każdemu człowiekowi.

W praktyce, szczegółowa interpretacja pojęcia osoby i jej godności może oczywiście rodzić wiele kontrowersji. Jednak wydaje się, że lepsza jest postawa, która cierpliwie poszukuje nowego i pełniejszego rozumienia tych istotnych pojęć, niż odwoływanie się do rozwiązań pośpiesznych, ale bardziej wątpliwych.

LAY AND „CHRISTIAN” BIOETHICS AND THE CRISIS OF MORAL RATIONALITY

Summary

This article sets out Hugo Tristram Engelhardt's projects of secular and "Christian" bioethics. In the first one, a kind of pragmatic moral rationality is deployed; whereas the second one is characterised by the religious and communitarian moral rationality. In the article, it is argued that this distinction neglects a kind of moral rationality which stems from the notions of the person and its unique dignity which are available to grasp despite different cultural differences. What makes them so trans-cultural is also a fact that they are enshrined in the all-important international documents, including bioethical ones.

Nota o Autorze: **KS. DR GRZEGORZ HOŁUB SDB** - jest pracownikiem naukowym na Wydziale Filozoficznym Papieskiej Akademii Teologicznej i Międzywydziałowym Instytucie Bioetyki PAT w Krakowie; zajmuje się zagadnieniami etycznymi i antropologicznymi w bioetyce, i metodologią bioetyki.

Słowa kluczowe: bioetyka laicka, bioetyka chrześcijańska, godność osoby, postmodernizm