

<http://dx.doi.org/10.16926/fil.2018.15.16>

Michał PŁÓCIENNIK

<https://orcid.org/0000-0003-3644-0027>

Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy im. Jana Długosza w Częstochowie

Bio-etycznie o bioetycznych sporach **[rec.] Barbara Chyrowicz, *Bioetyka. Anatomia sporu*,** **Wydawnictwo Znak, Kraków 2015**

Mało które spory światopoglądowe budzą dzisiaj tak duże zainteresowanie i wyzwalają tak skrajne emocje i postawy, a swoim zasięgiem obejmują daleko więcej niż tylko wąsko pojętą przestrzeń naukowo-akademicką jak te związane z szeroko rozumianymi zagadnieniami bioetycznymi. Powodów takiego stanu rzeczy jest wiele, ale już sam fakt tego, że cokolwiek wywołuje tak silny wstrząs (jakiego jest on rodzaju, to zupełnie inna kwestia) stawiający w przestrzeni społeczno-publicznej wyzwanie dla panującego swojego letargu metafizycznego, zachęca do przyjrzenia mu się bliżej. Wiele z tychże aporii, jak choćby aborcja czy eutanazja, towarzyszy ludziom właściwie od zawsze, inne z kolei pojawiły się w wyniku rozwoju naukowo-technicznego jak np. klonowanie czy możliwość zapłodnienia pozaustrojowego. Zwłaszcza silne nagromadzenie precedensów bioetycznych w XX wieku (por. Chyrowicz 2015, 17–38), doprowadziło do wyłonienia się w latach 70. poprzedniego wieku bioetyki jako refleksji, dyscypliny naukowej i dyskursu (por. Chyrowicz 2015, 39–92).

Dyskutowali – dyskutują nadal – nie tylko praktykujący lekarze, lecz także biolodzy, w szczególności embriolodzy i genetycy, filozofowie i prawnicy. Dyskusje te od początku miały charakter fundamentalnych sporów o rozumienie człowieczeństwa, wartość ludzkiego życia, prawa człowieka do modyfikowania naturalnych procesów i wolność stanowienia o sobie. [...] A ponieważ tego rodzaju refleksja wiąże się z formułowaniem ocen i norm, a we wspomnianych wyżej fundamentalnych sporach zdecydowanie brak nam jednomyślności, trudno było oczekiwać, by bioetycy mówili zawsze jednym głosem o tym, co moralnie dopuszczalne i niedopuszczalne. Nie mówili, nie mówią i zapewne nie będą mówić, ale [...] nie warto też przesadnie demonizować istniejących między ich stanowiskami różnic (s. 38–39).

Przede wszystkim warto spróbować nie tylko wskazać, ale i zrozumieć te różnice, aby dokonać swoistej rekonstrukcji anatomii sporu. Tego arcytrudnego, a zarazem arcyważnego, rudymenarnego zadania podjęła się Barbara Chyrowicz w książce *Bioetyka. Anatomia sporu*. We wstępie swojej publikacji autorka stwierdza, iż:

Tytuł książki [...] zapowiada, że przedmiotem prowadzonych w niej analiz nie będzie szczegółowy przegląd problemów dyskutowanych we współczesnej bioetyce, ale powody sporów w tych dyskusjach. Nawiązywać więc będziemy do szczegółowych problemów, lecz nie po to, żeby je dogłębnie analizować, tylko żeby na ich przykładzie pokazać, jak na podstawie różnych pryncypiów dochodzi ostatecznie do przyjęcia dalece odmiennych wniosków natury normatywnej. [...] *Anatomia sporu* ma jednak dociec istoty owego sporu, a nie każdej różnicy poglądów, jaka pojawia się w bioetycznym dyskursie (s. 8–9).

Chyrowicz jest przy tym świadoma, że poznanie powodów różnic, a więc rekonstrukcja i zrozumienie anatomii sporu w przestrzeni bioetyki, nie eliminuje samego sporu, mimo iż może uczyni go nieco bardziej merytorycznym, wszak w pewnych kwestiach „spór jest na tyle fundamentalny, że wydaje się nieunikniony” (s. 9), gdyż zawsze idzie

o dwie odmienne koncepcje wartościowania człowieczeństwa. I choć szereg szczegółowych kwestii mimo pojawiających się rozbieżności nie będzie silnie polaryzować spierających się stron (na przykład problem, czy przeszczepienie tkanek i organów jest moralnie dopuszczalne), to kiedy dojdzie do dyskusji nad ostatecznym uzasadnieniem przyjętych stanowisk lub genezą moralnej wartości działania, ponownie wracamy na ring (s. 7).

Spór co do fundamentalnych wizji człowieczeństwa¹ i jego wartościowania w ramach których dokonuje się argumentacja za przyjętym stanowiskiem jawi się zatem jako ewidentny i nieusuwalny, a uznanie tegoż stanu rzeczy jest warunkiem *sine qua non* zrozumienia tegoż sporu: „Nie sądzę zatem, by w bioetyce udało się uniknąć sporów, dobrze jednak zdawać sobie sprawę z tego, o co właściwie się spieramy i dlaczego jest to tak trudne” (s. 9). Czy jednakowoż „różnice zdań dzielą nas na tyle, pyta Chyrowicz, że wykluczają jakąkolwiek współpracę?” i odpowiada:

Bynajmniej. Trudno jednak wyobrazić sobie współpracę w tym obszarze, który bezpośrednio dotyka też wywołujących konflikt. Nie do pomyślenia jest zatem, by zwo-

¹ Chyrowicz skupia się zasadniczo na problematyce bioetycznej dotyczącej człowieczeństwa człowieka, krytycznie ustosunkowując się do możliwości stworzenia bioetyki uniwersalnej, która miałaby obejmować całość biologicznego życia na ziemi, zarazem wyodrębniając ją od etyki zawodowej lekarza czy pielęgniarstwa (Chyrowicz 2000–2001, 74–75). Pozostaje tym samym wierna definicji bioetyki, którą zaproponowała w jednej ze swych wcześniejszych prac: „bioetyka to dział filozoficznej etyki szczegółowej, która ma ustalić oceny i normy (reguły) moralne ważne w dziedzinie działań (aktów) polegających na biomedycznej ingerencji w sytuacje związane z zapoczątkowaniem ludzkiego życia, jego trwaniem i śmiercią” (Chyrowicz 2000–2001, 76).

lennik i przeciwnik aborcji prowadzili wspólnie z własnej inicjatywy poradnictwo genetyczne (mogą się „spotkać” w instytucjach publicznych, chociaż nie będzie to dla nich komfortowa sytuacja), mogą za to wspólnie zabiegać o sprawiedliwy podział środków medycznych lub prawa pacjenta do uzyskania informacji na temat alternatywnych metod leczenia. Nie demonizuję różnic. Udaje się nam przecież egzystować w różnorodnych społecznościach, mimo znaczącej czasem rozbieżności poglądów (s. 6).

Tak więc z jednej strony trzeba mieć świadomość, że „zajmowanie się problematyką bioetyczną oznacza, że na pewno komuś się wcześniej lub później narazimy i spokoju nie będzie”, z drugiej zaś, że „nie wyeliminujemy też etycznych sporów, możemy jedynie zmienić styl prowadzonych debat” (s. 8), nie rezygnując przy tym ani z jednoznacznych stanowisk, ani z szukania możliwie najlepszej argumentacji, rozróżniając przy tym między tym co sporne i co dzieli, a tym gdzie kohabitacja jest niewykluczona, a być może często już ma miejsce. Dysertacja Chyrowicz stanowi zatem próbę dotarcia do istoty sporów bioetycznych oraz jej zrozumienia, a jednocześnie zachętę do szukania tkwiących w tychże nieprzewidywalnych sporach mimo wszystko niespornych możliwości, także co do samego sposobu prowadzenia i przeżywania owej sporności i spierania się – perspektywa ta, czyni tą pozycję wyjątkową i wartą najgłębszego namysłu nie tylko co do treści, ale i co do etyczno-społecznego potencjału w niej tkwiącego. Swoją drogą nie da się wykluczyć, że chęć nadania swojej książce specyficznej optyki i formy towarzyszyła autorce kiedy pytała niejako samą siebie: „Skoro zatem spór jest ewidentny, jaki sens ma pisanie kolejnej pozycji z zakresu bioetyki?” (s. 8). Odpowiedzią jest nie tylko treść, ale i właśnie forma książki, które w równej mierze stanowią o jej specyfice, nie pozwalającej jej zaklasyfikować jako li tylko kolejnej pozycji z zakresu bioetyki.

Analizowana przez nas publikacja składa się z czterech rozdziałów.

Pierwszy rozdział, zatytułowany „Bioetyka: spór w punkcie wyjścia”, został podzielony na dwie części. Najpierw została zaprezentowana „historia bioetycznej refleksji”, ze szczególnym uwzględnieniem i omówieniem znaczących XX-wiecznych bioetycznych precedensów, które przyczyniły się do powstania współczesnej bioetyki, zarówno w warstwie merytorycznej, jak i instytucjonalnej. Następnie autorka podjęła refleksję nad szczególnym statusem refleksji bioetycznej co do jej charakteru (dyscyplina czy dyskurs?, jeśli zaś dyscyplina, to jaka?), definicji, metody, podkreślając zarazem pluralistyczny charakter dyskursu bioetycznego oraz trudności, jeśli wręcz nie (nie-)możliwość zrealizowania projektu globalnej, uniwersalnej bioetyki. A zatem w całym rozdziale dobitnie zostało uwydatnione, iż w przypadku zagadnień bioetycznych spór nie pojawia się dopiero w pewnym momencie, ale mamy z nim do czynienia od samego początku, u źródła,

nie można jednak z góry wykluczać istnienia jakiegokolwiek zbieżności poglądów. Bezsensowne byłoby demonizowanie różnorodności ocen i norm – istnieje wiele biomedycznych ingerencji, których ocena zasadniczo nie polaryzuje bioetyków, ta-

kie są np. transplantacje (przynajmniej ich część), chociaż zależnie od przyjmowanego stanowiska etycznego ich moralna dopuszczalność będzie różnie uzasadniana. Spór nie dotyczy wszystkich problemów, dotyczy ich części, i to części niezwykle istotnej, bo związanej z fundamentalnymi pytaniami o istotę człowieczeństwa. Możliwość konsensusu zdaje się kończyć tam, gdzie w przekonaniu którejś ze stron sporu naruszane jest to, co istotne dla wartości człowieczeństwa, oczywiście zakładając, że samo człowieczeństwo jest wartością, ale z przyjęciem tego akurat nie mamy większego problemu. Problem mamy z określeniem, w czym przejawia się jego wartość. Można by zatem postawić tezę, że spór w bioetyce jest nie tyle sporem etycznym, ile antropologicznym (s. 91–92).

Jako że na charakter współczesnego sporu bioetycznego, mimo jego niewątpliwie ponadczasowego zaplecza (pytanie o istotę i wartość człowieczeństwa jest zawsze aktualne, o tyle, o ile istnieje człowiek *sic!*) silny wpływ wywiera bieżący kontekst ideowo-społeczny, który z jednej strony jawi się jako pluralistyczny spór o istnienie człowieka, z drugiej jako radykalny zsekularyzowany antropocentryzm, dla którego „jedyne źródło moralności wydaje się tkwić w autorytecie ludzkiej osoby – zarówno w podmiotowym, jak i w przedmiotowym sensie, to, pisze Chyrowicz,

zastanawiamy się, w jakim stopniu osoba ma prawo stanowić porządek moralny i jak dalece ten porządek zależy od tego, w czym tkwi istota człowieczeństwa. Jeśli bowiem *agere sequitur esse*, to gdzie indziej jak właśnie w zrozumieniu *esse* należałoby szukać podstaw moralnego działania (s. 92).

Drugi rozdział dotyczy samego sedna aporii i sporów bioetycznych, a mianowicie sporu o istotę człowieczeństwa – mamy w nim zatem do czynienia, już nie tyle ze sporem o bioetykę, ale w bioetyce. Chyrowicz stwierdza już we wprowadzeniu do niego, iż

nazwanie sporu w bioetyce sporem o człowieczeństwo, czyli sporem antropologicznym, sugeruje najpierw, że kwestie antropologiczne są dlań kluczowe, a następnie, że w bioetyce istnieją różne poglądy na temat tego, co stanowi o istocie człowieczeństwa. Podkreślmy, że żadna ze stron bioetycznego sporu nie godzi się dzisiaj na niczym nieskrępowane niszczenie ludzkiego życia, wykorzystywanie ludzkich istot do celów badawczych lub podejmowanie działań, które bez cienia terapeutycznej szansy ryzykują życiem pacjenta. Rozbieżność ocen i norm nie dotyczy zatem tyle tego, co czynimy, ale tego, do kogo odnoszą się nasze działania (s. 93).

Należy zatem odnotować po raz kolejny, a zwłaszcza przy tak newralgicznej aporii jaką jest człowieczeństwo, troskę autorki o wystrzeganie się z jednej strony zbyt upraszczającej polaryzacji stanowisk, a z drugiej ulegania mentalności pankompromistycznej – owszem, nie jest możliwy kompromis we wszystkich kwestiach, zwłaszcza w tych najbardziej fundamentalnych, gdyż rozstrzygnięcia w nich mogą mieć tylko i wyłącznie charakter *tertium non datur*, ale to nie znaczy, że nie istnieją żadne punkty wspólne, nawet jeśli będą one dotyczyły zagadnień nieco oddalonych od głównej osi sporu. Ta część książki została podzielona na cztery segmenty. Pierwszy do-

tyczy problematyki relacji pojęć człowiek i osoba: na ile człowiek jako człowiek jest już zawsze osobą, czy istota ludzka może nie być osobą, czy osobą można się stać, a zatem i przestać nią być, co o tym miałyby decydować, jak w ogóle rozumieć bycie osobą, czy tylko człowiek może być osobą, czym jest ludzka godność i co to właściwie znaczy że człowiek ma godność, jak ją rozumieć – to tylko niektóre z niezwykle istotnych problemów w nim podjętych. W kolejnym etapie Chyrowicz prezentuje analizy dotyczące kategorii natury ludzkiej, pytając m.in. co to znaczy, że człowiek ma ludzką naturę i czym ona jest, jak się ma natura do osoby w człowieku, na ile natura człowieka jest czymś zamkniętym i stałym, a na ile czymś co można naprawić, poprawić, zastąpić, wspomóc, zmienić, a może wręcz przekroczyć w formie postludzkiej kondycji, kiedy i w jakich warunkach możemy mówić, że coś jest wbrew ludzkiej naturze. W trzecim podrozdziale spór o istotę człowieczeństwa zostaje odniesiony do kwestii transcendencji, religii, Boga i tego, jak przyjęcie bądź odrzucenie tychże sfer może wpływać na przyjęcie określonych przekonań i postaw, zarówno w warstwie treściowej, jak i argumentacyjnej, przy czym

problem nie polega na sporze o treść religijnych przekonań, chodzi raczej o to, jaką rangę w bioetycznym dyskursie należałoby im przyznać i w jakim stopniu wpływają one na treść moralnych ocen i norm w bioetyce (s. 196).

W formie przykładu została przeanalizowana argumentacja „z odgrywania roli Boga” oraz norma „nie zabijaj” w ich religijnej i niereligijnej odsłonie oraz wzajemnych odniesieniach. W ostatnim podrozdziale Chyrowicz rozważa możliwość podejścia do zagadnień bioetycznych niejako spoza perspektywy antropologicznej, która zdaje się nie tylko wyznaczać główną oś sporu, ale sama okazuje się być jej winowajcą:

ponieważ „winę” za wszelkie spory w bioetyce zdają się ponosić wcześniejsze od nich spory natury antropologicznej, jednym z proponowanych sposobów wyjścia z bioetycznego impasu jest ustalenie i kierowanie się zasadami, które nie będą oparte na antropologicznych, czyli ostatecznie metafizycznych przesłankach. Powód jest czysto pragmatyczny: bioetyczne problemy wymagają ustalenia stosownego prawa, to z kolei wymaga konsensusu, a filozoficzne debaty zdają się nie mieć końca (s. 212).

Przykładem takiego podejścia jest praca J.F. Childressa i T.L. Beauchampa zatytułowana *Principles of Biomedical Ethics*, proponująca skoncentrowanie się w sporach bioetycznych na podstawowych zasadach. Czy jednakowoż nawet tutaj nie mamy do czynienia, owszem w sposób zawołany czy niejako podskórnie, z założeniami natury antropologicznej: wszak zasady ustala nie kto inny jak człowiek/ludzie i nie dla kogo innego, jak dla człowieka/ludzi, co sprawia że mają nie tylko co do genezy, ale i co do formy i treści charakter antropológiczny i antropológiczny. Wskazani autorzy i podobni im

przyjmują zatem *implicite* określoną koncepcję człowieczeństwa, mimo iż wstępnie deklarują „antropologiczną abstynencję”. Nic w tym dziwnego. Jak inaczej bowiem mogliby uzasadnić przyjęte stanowisko? Konsens nie tłumaczy się bowiem sam przez się. [...] informują wprawdzie wstępnie czytelnika, że ich celem było opracowanie metod podejmowania decyzji we współczesnej medycynie, a nie dotarcie do powszechnie uznanych prawd, za racjonalnie podjętą decyzją kryją się jednak zawsze jakieś racje. To prawda, że bez rozbudowywania antropologii można osiągnąć w bioetyce konsens, prawdą jest też, że konsens ma w bioetyce moralną doniosłość, szczególnie tam, gdzie ostatecznie służy uchwalaniu stosownego prawa. Czy jednak rezygnując z poszukiwania ostatecznych – w naszym wypadku antropologicznych uzasadnień – nie rezygnujemy zarazem po części z filozoficznego charakteru bioetyki? (s. 215–216),

co samo jest swego rodzaju wyborem i stanowiskiem filozoficznym, a zarazem w znacznej mierze zawęża, jeśli nie likwiduje możliwość sporu bioetycznego, bynajmniej go nie rozwiązując, wszak fundamentalny spór w dziedzinach ontologii, epistemologii i aksjologii, a więc klasycznych działach filozofii, możliwy jest jedynie na płaszczyźnie filozoficznej (Chyrowicz 2004).

Trzeci rozdział poświęcony jest sporom o początek i kres życia człowieka, a zatem sytuacjom granicznym,

w których najwyraźniej dochodzą do głosu różnice w rozumieniu istoty człowieczeństwa. Ponieważ [...] wyróżniające rozumne istoty ludzkie cechy i zdolności ogrywają znaczącą rolę w dyskusji nad ich osobowym charakterem, a początek i kres ludzkiego życia są takimi jego etapami, w których trakcie cechy te bądź to jeszcze się nie ujawniły, bądź to częściowo lub całkiem zanikły, przedmiotem sporu staje się możliwość uznania, że są one etapami życia osoby, a nie tylko istot ludzkich o bliżej nieokreślonym statusie (s. 217).

Jak zaznacza Chyrowicz, odpowiedzi na pytania „od kiedy człowiek” i „czy jeszcze człowiek”, a także przytaczana na ich poparcie argumentacja determinowane są uprzednio przyjętymi założeniami, a zatem „jeśli wnioski wyprowadzane są w sposób logiczny i metodologicznie uporządkowany, żadnej ze stron sporu nie można zarzucić braku racjonalności”. Jednakowoż, co niezwykle istotne,

racjonalny to jednak niekoniecznie moralnie słuszny. Każda ze stron sporu jest tymczasem przekonana o słuszności preferowanych rozwiązań. Gdyby nie chodziło o ludzkie życie, można by było spokojnie mówić o szukaniu konsensusu. Jeśli jednak w tym sporze jedni twierdzą: „To już człowiek, odebranie mu życia będzie formą zabójstwa”, a drudzy natomiast: „To jeszcze nie człowiek, odebranie mu życia nie może być stąd uznane za karygodne”, gdzież ostatecznie miałyby się sytuować „moralny konsens”? (s. 217).

Refleksja w tej części książki przebiega w dwóch etapach. Pierwszy dotyczy sporów o początek życia człowieka, a więc o to, od kiedy człowiek jest człowiekiem, nie tylko w ontycznym, ale i normatywnym sensie i o kryteria o tym decydujące. Sporo miejsca zajmuje problematyka rozumienia kategorii potencjalności w odniesieniu do bycia człowiekiem (czy można być potencjalnym człowiekiem czy też już zawsze jest się człowiekiem obdarzonym

potencjalnościami?). Rozstrzygnięcia powyższych aporii rzutują na moralną ocenę m.in. aborcji, wykorzystywania komórek macierzystych pobranych z embrionów, zapłodnienia pozaustrojowego, eksperymentów medycznych na embrionach. W następnej kolejności poruszone zostały kwestie związane z końcem życia człowieka, a więc śmiercią i jej kryteriami oraz procesem umierania, a także wartością cierpienia, wreszcie z tym jak się mają do siebie wartość i jakość ludzkiego życia, co wiąże się z takimi istotnymi problemami bioetycznymi jak np. ustalanie momentu śmierci, eutanazja, uporczywa terapia i sposoby oraz warunki podtrzymywania przy życiu. Powyższe zagadnienia i wiele jeszcze innych podniesionych przez autorkę, a związanych z istotą człowieczeństwa i jej/jego wartościowaniem w kontekście początku i kresu istnienia człowieka, stanowią niewątpliwie najbardziej rudymentalne i zarazem najtrudniejsze aporie bioetyczne, wokół których toczą się zażarte spory, wszak idzie o rozstrzygnięcia dotyczące „być” albo „nie być” człowieka/człowiekiem, w których nie ma i nie może być kompromisu ani konsensusu. Stawka jest zbyt wysoka, i to nie tylko w wymiarze teoretycznym, ale także, a raczej przede wszystkim, praktycznym, istnieniowym co do faktyczności i co do wartości!

Ostatni, czwarty rozdział, zatytułowany „*Post scriptum*: spór o oczywistość i wątpliwości” jest najkrótszy z całej pracy- ma zaledwie 30 stron, ale stanowi, w moim przekonaniu jeden z najważniejszych jej fragmentów, rzutujących na całość, a zarazem stanowiący niejako wybrzmienie „ducha” tę całość od początku przenikającego. Mamy w nim do czynienia „z rodzajem metarefleksji nad charakterem samego sporu, a raczej «spierania się»” (s. 9), wszak o ile „jesteśmy skazani na spór”, to „spierać się można jednak różnie. I warto, jak sądzę, prowadzić ten spór, starając się maksymalnie zrozumieć stanowisko strony przeciwnej, a odrzucając obce nam poglądy, zachować szacunek dla tych, którzy je głoszą. Nawet wtedy, kiedy nam z nimi zdecydowanie nie po drodze” (s. 346). Ów postulat, swoją drogą bio-etyczny, jest i powinien stanowić absolutne minimum i wspólny mianownik jakiegokolwiek, nie tylko bioetycznego, spierania się, ale dowodów na to, jak trudno go spełnić w praktyce nie brakuje.

Emocje biorą często górę nad argumentacją, argumentów mało kto słucha, a przedstawiciele spornych stanowisk nie dość, że traktują się wzajemnie jak wrogowie, to jeszcze nie szczędzą sobie słownych ciosów. Ogólnie rzecz biorąc, dyskusja toczy się w atmosferze walki, w której są nasi, obcy oraz nie do końca nasi i należy uważać, z kim się trzyma. [...] Obserwując „bioetyczną awanturę” – często z polityką w tle – można czasem odnieść wrażenie, że nie chodzi w niej o nienarodzonych i narodzonych, chorych i umierających, ale o to, czyje będzie na wierzchu. Nie ulega wątpliwości, że na temperaturę i charakter dyskusji ma wpływ potrzeba stanowienia prawa, a politycznych potyczek wykluczyć się nie da, tym bardziej jednak należałoby dbać o rzeczowy styl bioetycznych debat. Rzeczowość tego sporu nie polega na poszukiwaniu na siłę kompromisu tam, gdzie wymagałby on od adwersarzy rezygnacji z własnych poglądów – polega na argumentacji. Oczekiwanie jednak, że po wysłu-

chaniu argumentów jednej ze strony, druga natychmiast zrezygnuje ze swoich, jest utopijne. Owszem, zdarza się i tak, że ludzie zmieniają poglądy, to jednak dokonuje się indywidualnie, a nie grupowo i zwykle wymaga czasu (s. 343–344).

Warto w tym miejscu przywołać jeszcze jeden nieco większy fragment rozważań Chyrowicz, mówiący o pewnych możliwościach konsensualnych tkwiących w sporach bioetycznych, a zarazem o immanentnych im ograniczeniach i napięciach między sferą prawną i moralną w tym zakresie:

Zapewne są i takie spory w bioetyce, które rozstrzyga się na drodze konsensusu – może to być np. kwestia podziału skąpych środków na leczenie, dyskutowana przy najmniej od czasu wprowadzenia dializ. W sporach natury zasadniczej, a o takich głównie mówiliśmy w poprzednich rozdziałach, żądanie kompromisu byłoby nieuczciwe. Kompromis pojawia się natomiast w prawie, tyle że nie jest on jednoznaczny z kompromisem moralnym (s. 344).

Autorka niemożliwość kompromisu moralnego analogicznego do kompromisu prawnego uzasadnia poprzez wskazanie na sytuacje w których lekarze powołując się na swoje przekonania moralne odmawiają wykonywania zabiegów z nimi niezgodnych oraz kwestię zasięgu i rozumienia ludzkiej solidarności, wszak jeśli ktoś przyjmuje, że nienarodzona istota ludzka jest w pełni człowiekiem z pełnym prawem do życia, to nie może pozostać obojętnym wobec odpowiedzialności innych względem tegoż człowieka, wszak dotyczy ona nie ich, ale innego człowieka, ani wobec prawa, które dopuszczałoby jego zabijanie.

Współczesne spory bioetyczne prowadzone są zasadniczo z wnętrza dwóch paradygmatów: uznającego bezwarunkową wartość człowieczeństwa i życia ludzkiego oraz istnienie absolutnych norm moralnych oraz znacznie częściej przyjmowanego podejścia o proveniencji utylitarystycznej, opartego na warunkowej tj. jakościowej wartości człowieczeństwa i życia ludzkiego oraz akceptującego warunkowany charakter norm moralnych. Każde z tych podejść niesie ze sobą trudności argumentacyjne, które w przypadku podejścia absolutystycznego najjaskrawiej dochodzą do głosu w kontekście sytuacji konfliktowych, jednakże należy pamiętać, iż „w przekonaniu absolutystów moralność dotyczy wprost ludzkiego działania, dopiero pośrednio – stanów rzeczy” (s. 353–354). Stany rzeczy oraz kontekst i uwikłania ludzkiego działania są często niezależne od działającego i niemożliwe do zmiany nawet w sposób heroiczny, co *nota bene* nie jest niczym obowiązkiem. Jako wątpliwe zostają wskazane wzajemne oskarżenia o zacofanie i konserwatyzm z jednej strony i postępowość i liberalizm z drugiej, wszak problematyczne jest mówienie o postępie i rozwoju moralnym, co nie znaczy, że nie jest on możliwy i że nie ma on miejsca, ale że jego określenie i kryteria, nie jest oczywiste i jednoznaczne. O ile zmiany w sferze moralności są faktem, to już ich zakres jawi się jako aporia, zaś uznanie w jakiejś dziedzinie postępu czy też rozwoju wymaga przyjęcia uprzednio określonego ich

rozumienia i kryteriów, co w przypadku moralności, i nie tylko, ma charakter aksjologiczno-moralny, a tym samym niebezwątpliwy. Chyrowicz podkreśla, że wątpliwości moralne w etyce, a zatem i w bioetyce, wydają się pod pewnymi względami nieuniknione, a niekiedy wręcz pożądane, wszak problematyka ta nie jest ani oczywista, ani prosta do rozstrzygnięcia, zarówno pod względem normatywnym, jak i konkretnej, szczegółowej aplikacji w działaniu, a świadomość aporetyczności przyjmuje często charakter pozytywnych, a więc uzasadnionych wątpliwości, cechujących myślącego człowieka. Argumentacja jest istotnym narzędziem w rozwiewaniu swoich i czyichś wątpliwości, ale nie gwarantuje „sukcesu”, wszak

w dziedzinie moralności nie ma bowiem dowodów logicznych ani empirycznych eksperymentów. Zmiana przekonań dokonuje się po uprzednim uznaniu przekonań dotychczas podzielanych za błędne, a to może mieć miejsce tylko wtedy, kiedy na jakimś etapie etycznej refleksji sami uznamy argumenty adwersarzy za silniejsze od naszych. Nie istnieją zatem próby „siłowego” przekonania drugich, że nie mają racji. Dyskredytowanie przeciwników w sporze i oburzanie się na nich, kiedy podważają nasze opinie, nie tylko nie ma nic wspólnego z charakterem filozoficznej dyskusji, ale też wyklucza jakąkolwiek możliwość przekonania interlokutorów, że jednak się mylą. Oczywiście, o ile rzeczywiście się mylą (s. 363).

Autorka wspomina także o jeszcze jednym sposobie rozstrzygania wątpliwości - o tzw. zasadzie tucjoryzmu - „zgodnie z którą należy sytuacje wątpliwe rozstrzygać na korzyść prawa” (s. 363), wskazując jako miejsce jej zastosowania we współczesnych debatach bioetycznych m.in. kwestię moralnej dopuszczalności aborcji oraz sytuacje w których „nie jesteśmy w stanie przewidzieć skutków biomedycznych ingerencji, w sposób szczególnie w terapiach o charakterze eksperymentalnym” (s. 365). Po raz kolejny jednakże zostaje podkreślona niewystarczalność formalnej argumentacji przy podejmowaniu konkretnych decyzji, gdyż

przekonanym o wartości ludzkiego życia ta argumentacja nie jest potrzebna, wątpliwym w jego wartość nie wystarczy natomiast formalnie rozumiana racjonalność, podobnie jak zakład Pascala nie wystarcza niewierzącym do uznania, że Bóg jednak istnieje. Może na jakiś czas powstrzymać działanie - ale na jak długo? Bo przecież wątpliwości, czy zarodek względnie płód jest, czy nie jest osobą, nie jest wątpliwością, w której można permanentnie trwać, należałoby przynajmniej próbować ją rozstrzygnąć - temu właśnie ma, między innymi, służyć bioetyczna debata. Kiedy za przeprowadzeniem aborcji jest ciężka i nieuleczalna choroba nienarodzonego jeszcze dziecka, lęk przed chorobą, niepełnosprawnością i bezradnością okazuje się często silniejszy niż „niepewna racjonalność” (s. 366).

Wątpliwości są rzeczą ludzką, ze wszystkimi tego konsekwencjami (Chyrowicz 2009)²!

² W rozmowie z Arturem Sporniakiem, opublikowanej w „Tygodniku Powszechnym” Chyrowicz stwierdza: „Nic dziwnego, że mamy wątpliwości, nie jesteśmy wszechwiedzący, popełniamy błędy. Nie wierzę, by istniał człowiek, który nigdy nie ma żadnych moralnych

Na zakończenie tego rozdziału, jak i całej książki, Chyrowicz dokonuje swoistej medytacji nad życiem człowieka rozciągniętym między dwoma doświadczeniami bezradności: dziecięcego i starczego, przy czym to pierwsze wzbudza raczej czułość, a samemu dziecku nie przeszkadza, drugie zaś jest bolesne i wywołuje niekiedy bunt. Istnieje jednak jeszcze jeden rodzaj bezradności – trwały:

Niepełnosprawność może sprawić, że niektórzy z nas nigdy nie wzniosą się ponad naturę, pozostaną mentalnie na poziomie nowo narodzonych dzieci. Ich bezradność nigdy nie zostanie wyzwolona i nie będą znać jej początku ni zmierzchu. Nikt nie będzie żywił wobec nich żadnych oczekiwań, a oni sami nigdy nie będą decydować o sobie. Mówi się o nich: głęboko upośledzeni. Najczęściej nie wzruszają nas swoją bezradnością, a ich pozbawiony rozumnego wyrazu uśmiech czy grymas jest dla wielu odpychający – odwracają wzrok. „Przykro patrzeć – mówią – pożałowania godna kondycja”. Czy rzeczywiście jest czego żałować? I czy jest sens istnieć, kiedy mimo posiadania rozumnej, ludzkiej natury nigdy nie będzie się zdolnym do zadania pytania o ów sens? (s. 368).

Autorka wspomina o różnych możliwych postawach wobec tejże bezradności, w których dochodzi do głosu fundamentalna postawa i wizja człowieczeństwa – mimo iż w nawiązaniu do przywołanej przez nią za Robertem Spaemannem koncepcji człowieka jako tego, który nie tylko jest swoją naturą, ale także ją ma, czy też raczej ma możliwość ustosunkowania się do niej, zdolnego niejako „z natury” do nawiązania relacji z biologiczną naturą (dlatego właśnie jest osobą!), sama opowiada się za tym, iż kryterium przynależności do grona osób-ludzi jest przynależność do grona *homo sapiens*, która stanowi o bezcenności życia każdej osoby-człowieka. Potencjalność do posiadania natury pozostaje w każdym człowieku, niezależnie od niemożności jej zmanifestowania, tak iż w przypadku osób głęboko upośledzonych staje się najdobitniej jasne to, co tyczy się każdego człowieka-osoby, tj. że „bezcenność ich życia nie polega na tym, że mogą się nam do czegoś przydać, ale na tym, że istnieją” (s. 372–373).

To podejście Chyrowicz, mimo iż tak dobitnie wybrzmiewa dopiero na końcu książki, przenika ją od początku – olbrzymi bezwarunkowy szacunek dla bezcenności każdego człowieka dlatego, że jest człowiekiem, niezależnie od etapu jego rozwoju i jakości jego życia. Co szczególnie istotne, dotyczy to także bioetycznych oponentów, których myśl autorka przywołuje z imienia i nazwiska, ale także tych bezimiennych, którzy są wskazywani jako uczestnicy bioetycznego sporu. To sprawia, że prezentowana publikacja nie dotyczy tylko anatomii bioetycznego sporu, ale jest apelem o bio-etyczny charak-

wątpliwości. Ich stopień niekoniecznie paraliżuje nasze działanie. Skłaniamy się ku określonym rozwiązaniom, niekoniecznie będąc stuprocentowo przekonanymi, że znaleźliśmy najlepszą odpowiedź”, <https://www.tygodnikpowszechny.pl/kto-potrzebuje-etyki-26894> [dostęp: 10.10.2018].

ter tegoż sporu, więcej: świadectwem tego, że jest to możliwe, że świadomością wielu trudności i ograniczeń, w tym wielu nieprzewidywalnych. Już choćby tylko z tego powodu książka Chyrowicz warta jest polecenia, zwłaszcza że ciężko wskazać pozycje o równie wysokim standardzie bio-etycznym z zakresu bioetyki na polskim rynku wydawniczym. Powinna się ona stać lekturą obowiązkową zwłaszcza dla wszystkich tych, którzy są zaangażowani w spory bioetyczne w przestrzeni akademickiej i społeczno-politycznej i są odpowiedzialni za ich bio-etyczną jakość. Praca ta winna także stanowić podstawę bioetycznego kształcenia akademickiego. Ale, co warto podkreślić, można ją z powodzeniem zaproponować niemal każdemu, kto choćby tylko przeczuwa wagę bioetycznego sporu, wszak łączy ona w sobie rygor metodologiczny z przystępnością i przejrzystością prezentacji zagadnień, koncepcji, argumentacji, nie jest ani zbyt intelektualizowana, ani zbyt popularna, pobudza do refleksji, mimo iż pozbawiona jest znamion moralizatorskich, wyrasta z życzliwego bio-etycznego dialogu i do niego zachęca. Autorka nie unika przy tym zajmowania własnego stanowiska, ale robi to w sposób uczciwy i rzetelny, odróżniając tezy od argumentacji, zawsze ze świadomością istnienia odmiennych podejść i wspierających je argumentów. Niczego nie narzuca, a jedynie proponuje, umiejętnie łącząc naukowy obiektywizm z niemożliwością zachowania w tak istotnych kwestiach światopoglądowej neutralności, co sprawia, że mamy do czynienia z nieodpersonalizowaną, więcej niż naukową, niekiedy wręcz kontemplacyjną refleksją i zadumą. Mamy zatem do czynienia z wysokiej klasy kompendium bioetycznym, zdającym sprawę z obecnego stanu badań, a zarazem ukazującego anatomie bioetycznego sporu dotyczącego szczególnie człowieka (autorka celowo ograniczyła się do problematyki antropologicznej), będącego zarazem głosem w tymże sporze i to na sposób bio-etyczny. Głos ten wart jest nie tylko wysłuchania, ale i najgłębszego namysłu prowadzącego do chęci naśladowania?!

Bibliografia

- Chyrowicz B., (2000–2001), *Bioetyka czy bioetyki? O możliwości konsensu w bioetyce*, „Roczniki Filozoficzne”, nr 2, s. 65–89.
- Chyrowicz B., (2004), *Bioetyka a metafizyka*, „Diametros” nr 2, s. 170–183.
- Chyrowicz B., (2009), *Argumentacja we współczesnych debatach bioetycznych*, „Diametros” nr 19, s. 1–25.
- Chyrowicz B., (2015), *Bioetyka. Anatomia sporu*, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Chyrowicz B., Sporniak A., *Kto potrzebuje etyki?*, <https://www.tygodnikpowszechny.pl/kto-potrzebuje-etyki-26894> [dostęp: 10.10.2018].