



Oś sporu: gradualistyczna koncepcja godności człowieka

Dyskusja z zarzutami prof. Kazimierza Szewczyka wobec mojego głosu w dyskusji wokół Stanowiska Komitetu Bioetyki przy Prezydium PAN w sprawie preimplantacyjnej diagnostyki genetycznej

Marian Machinek MSF

Chętnie podejmuję dyskusję z zarzutami sformułowanymi przez Pana Profesora Kazimierza Szewczyka wobec mojego głosu¹ w sprawie w/w Stanowiska. Dziękuję za te krytyczne uwagi! Nawiasem mówiąc, w prowadzeniu takich właśnie dyskusji i sporów na argumenty widzę sens istnienia i naczelne zadanie Polskiego Towarzystwa Bioetycznego.

Pragnę na początku rozwiać obawy (Pan Profesor pisze o niepokoju), związane z wieńczącym moją poprzednią wypowiedź odwołaniem do Owidiusza. Czyżby to jego dictum *Principiis obsta* (Pan Profesor wybrał tłumaczenie "Zniszcz zło w zarodku"), z racji użycia go przez teologa, wzbudziło jakieś skojarzenia krucjatowo-inkwizycyjne? Nic z tych rzeczy. W moim słowniku polsko-łacińskim czasownik *obsto, -are* jest tłumaczony jako "stać naprzeciw, sprzeciwiać się, być przeszkodą", natomiast podstawowym znaczeniem rzeczownika *principium* jest "początek". Zatem chodzi o maksymę: "Sprzeciwiaj się początkom". Tak też brzmi ta maksyma w j. niemieckim (*Wehret den Anfängen*) i w takim sensie jej użyłem. Postrzegam przywołane na początku Stanowisko Komitetu Bioetycznego przy PAN jako swego rodzaju początek bardzo problematycznego ujęcia kwestii obchodzenia się z zarodkami ludzkimi, którego nie sposób pozostawić bez krytycznego komentarza - co też starałem się, w myśl maksymy Owidiusza, uczynić. Tocząca się

¹ http://www.ptb.org.pl/pdf/machinek_preimplantacja2_1.pdf (16 X 2012)

w ostatnich latach w obszarze j. niemieckiego intensywna debata wokół PGD charakteryzowała się wielkim wyczuleniem na takie pojęcia jak "selekcja" czy "eugenika" (można zapytać, czy świadczy to jedynie o historycznej hipotece niemieckiego społeczeństwa, czy też o większej jego wrażliwości na godność człowieka?). W tym kontekście bardzo symptomatyczną i w pewnym sensie nową jakością jest przyzwalające pojawienie się tych pojęć w dyskusji wokół Stanowiska i częściowo w nim samym. To są owe "początki", wobec których pragnęłam wyrazić mój sprzeciw.

Owszem, zgadzam się ze stwierdzeniem, że nauki empiryczne nie są w stanie dostarczyć *argumentów rozstrzygających* spór o moralny status embrionu. Niemniej równie ważne jest to, że nie można sformułować twierdzeń odnoszących się do tego statusu, abstrahując całkowicie od wiedzy empirycznej. Nie jest to więc li tylko spór o koncepcje filozoficzno-światopoglądowe. Nie jest przecież tak, że nic na temat embrionu nie wiemy. Wiemy wręcz niepokojąco wiele, żebyśmy mogli po prostu mówić o "grudce komórek", "tkance embrionalnej" albo "materiale genetycznym" (żeby uniknąć nieporozumień - to nie są cytaty z tekstu Pana Profesora - nie sugeruję tu, że mój Szanowny Oponent tak uważa). Wiedza empiryczna musi być uwzględniona w każdej argumentacji dotyczącej jego moralnego statusu. I chociaż status ten z wiedzy empirycznej *bezpośrednio* nie może być wyprowadzony, to jednak nie może on też jej pomijać.

Pan Profesor bardzo mocno podkreślił banalność (pięciokrotne użycie tego słowa!) mojego przykładu z myśliwym. No cóż, o stosowność żadnego przykładu nie będę toczył wojny. Z przykładami, analogiami i alegoriami zazwyczaj tak bywa, że nigdy nie oddają w pełni dyskutowanego problemu. Czy jednak ten przykład jest rzeczywiście tak bardzo nieadekwatny? Spróbujmy zredukować trochę jego banalność, upodabniając *niewiele* jego dramatyczne tło do sytuacji pary obciążonej genetycznie decydującej się na PGD. Przyjmijmy, że polowanie, w którym bierze udział nasz myśliwy toczy się o wielką nagrodę pieniężną, bez której nasz bohater nie będzie w stanie spłacić swoich wysokich długów (katastrofa egzystencjalna), sfinansować koniecznej operacji dla siebie lub bliskich (poważne i traumatyzujące cierpienie, a nawet niebezpieczeństwo śmierci) lub też zrealizować ważnych i

ambitnych planów (przekreślenie własnego rozwoju i skierowanych ku przyszłości interesów). Zatem nasz myśliwy nie rezygnuje li tylko z trofeum i sławy, ale jego wybory zadecydują o dalszym życiu jego samego, a może nawet i najbliższych. Na szalach rachunku dóbr leżą zatem z jednej strony *pewne* (w znaczeniu jasno określone) dolegliwości i cierpienia, z drugiej zaś *niepewny* (w znaczeniu nie w pełni wyjaśniony) status brązowego kształtu w zaroślach., którym może być zarówno niedźwiedź (jego upolowanie rozwiązałoby natychmiast wszystkie problemy), ale też turysta w brązowej kurtce. Nie ma tu już więc sugestii, że strzelając, myśliwy postąpiłby "straszliwie głupie i karygodnie". Nie ma zatem, jak Pan Profesor twierdzi, ukrytej sugestii, mającej właśnie w taki sposób przedstawić decyzję par obarczonych ryzykiem genetycznym. Załóżmy jeszcze dodatkowo, że z jakichś powodów nasz myśliwy, jeśli powstrzyma się od strzału, nie otrzyma już (w tych zawodach) drugiej szansy (bo kończy się wyznaczony czas) oraz że nie będzie nigdy w stanie ostatecznie dowiedzieć się tego, czy ta decyzja ocaliła życie człowieka, czy też poprzez nią stracił perspektywę rozwiązanie swoich palących problemów. Czy w takiej dramatycznej sytuacji wyboru wolno mu pociągnąć za spust? Zgadzam się z twierdzeniem Pana Profesora, że żaden hipotetyczny komitet do spraw etyki polowań nie uznałby statystycznego prawdopodobieństwa pomyłki myśliwego za okoliczność wystarczającą do rekomendacji zakazu polowań na zwierzęta. Ale zapewne każdy taki komitet uznałby powstrzymanie się od strzału za jedynie słuszną opcję *w każdej następnej sytuacji analogicznej do tej, w której znalazł się nasz myśliwy.*

Pan Profesor określił argument "z moralnej ostrożności" jako stronniczy. Tak, jest to argument stronniczy, tak samo, jak stronnicza jest opcja przeciwna. Zakaz eliminacji zarodka bazuje na przekonaniu, że wobec faktu, iż argumenty negujące jego osobowy status nie dostarczają co do jego braku moralnej pewności, a z drugiej strony wiele wskazuje na to że się mylą, nie wolno podejmować działań, które prowadzi do jego destrukcji. *In dubio pro embrione.* Dla opcji przeciwnej właśnie fakt istnienia owego (załóżmy, że nierozstrzygalnego) *dubium* dyskredytuje to stanowisko. Wobec niego opcja ta opowiada się po stronie tych, którzy chcą osiągnąć swoje cele kosztem życia embrionu. Innymi słowy opcja ta przesuwają ciężar

dowodzenia całkowicie na stronę zwolenników osobowego statusu embrionu. Do momentu, gdy ci nie udowodnią, że embrion jest osobą, jego status musi być podporządkowany dobrom i wartościom, jakie pragną osiągnąć już urodzone osoby. Czy jednak, wobec fundamentalnej wartości osobowego życia ludzkiego, które *może być* tutaj zagrożone, ciężar dowodzenia nie powinien spoczywać raczej na tych, którzy tą wartość w odniesieniu do embrionu negują? Nikt nie zamierza pomniejszać wysokiej rangi dóbr i wartości, jakie mają być kosztem życia embrionu osiągnięte (Pan Profesor je skrupulatnie wylicza: pragnienie uniknięcia poronienia, pragnienie urodzenia zdrowego dziecka czy ogólnie - pragnienie doświadczenia macierzyństwa, itp.). Jednak na przeciwnej stronie wagi *może* znajdować się wartość fundamentalna, która je wszystkie przewyższa. Moim zdaniem (właśnie dlatego, że może chodzić o fundamentalną wartość!) do podjęcia działania niszczącego embrion *niezbędna* jest moralna pewność, że nie posiada on statusu osobowego, a do sformułowania moralnego obowiązku zaniechania takiego działania *wystarczy* niemożność jej uzyskania.

Trochę mnie rozczarowuje, że Pan Profesor nie odniósł się szerzej do mojej krytyki modelu gradualistycznego godności embrionu i nie przedstawił szerzej owych "wielu dobrych powodów, by opowiedzieć się za [nim]" (może dla Pana Profesora byłaby to nowa odsłona "impasu nudy i bezproduktywności powtarzania wkoło Wojtek tych samych argumentów"?). Czy jednak w sytuacji, gdy ma się on stać (zgodnie z życzeniem mojego Oponenta) podstawą rozwiązań prawnych, nie warto, (nie trzeba wręcz!) lepiej przyjrzeć się kierowanym pod jego adresem zarzutom? Zadane przeze mnie pytanie o możliwość procentowego ujęcia godności ludzkiej wcale nie było ironiczne. Po prostu trudno oprzeć się wrażeniu niedopuszczalnego wymieszania płaszczyzn - *zbyt ścisłej* analogii, niemalże bezpośredniego, fizykalnego związku między danymi biologicznymi, czyli wielkością embrionu/płodu i stopniem skomplikowania jego organów a filozoficznym pojęciem godności (piszę o "zbyt ścisłym" związku, bo pewien związek między tymi dwoma płaszczyznami oczywiście istnieje, jak to starałem się powyżej ukazać).

Dziwię się, że zestawienie kwestii "stopniowego umacniania się pozycji moralnej form prenatalnych" ze statusem zwierząt uważa Pan Profesor za niewyważone i nieracjonalne, a nawet obraźliwe i prostackie. To nie jest moje porównanie, ale używa go przywołany przez Pana Profesora szwajcarski embriolog Günter Rager. Omawiając model szacunku (*Respektmodell*), a więc model gradualistyczny godności embrionu, Rager przywołuje rozumienie pojęcia respektu w stanowisku szwajcarskiej Narodowej Komisji Etycznej (*Nationaler Ethikrat*) z 2002 r, nawiązujące do koncepcji etycznej A. Schweitzera. Rager wskazuje na dwie zawarte w nim implikacje: obok założenia, że stopień ochrony embrionu wzrasta ze wzrastającym stopniem rozwoju, stanowisko to zakłada, że "ludzki embrion nie może wymagać specjalnego statusu w porównaniu z innymi gatunkami zwierzęcymi"². *Respektmodell* zakłada po prostu, że embrionowi należy się porównywalny szacunek i stopień ochrony, jakim cieszą się inne istoty żywe (oczywiście zależnie od stopnia rozwoju i miejsca w tabelach taksonomicznych), ze względu właśnie na to, że nie są rzeczami. Jak jednak w przypadku embrionu uzasadnić *podstawę*, na której opiera się ten szacunek? Rager cytuje tu stwierdzenie Andrei Arz de Falco: "Czym jest to coś wartościowego ("dieses «Werthafte»"), co nie jest rzeczą, ale także nie jest osobą, ale się osobą stanie? Kiedy następuje decydujący krok od rzeczy do osoby?"³. Swoją krytykę modelu gradualistycznego Rager kończy, stwierdzając różnorodność wykładni i zastosowań tego modelu w argumentacjach etycznych i rekomendacjach prawnych: "Ostatecznie [jego rozumienie] będzie zależne od tego, jak zadecydują większości w komisjach etycznych i co społeczeństwo będzie uważało za godne ochrony"⁴.

Można i trzeba krytycznie zapytać, jak ma się wyrażać postulowana w modelu gradualistycznym ochrona embrionu ludzkiego, mająca być wyrazem szacunku wobec niego? Będzie ona oznaczała np. ścisły nadzór nad produkcją embrionów,

² G. Rager, Drei Ethikmodelle für den Umgang mit dem menschlichen Embryo: Sachmodell, Respektmodell, Personmodell, „Zeitschrift für Medizinische Ethik“ 2008, nr 2, s. 309, http://www.kath.ch/news/upload_agbioethik/01_rager_zfme04_2008.pdf: "Diese Formulierung impliziert, dass der menschliche Embryo keine Sonderstellung im Vergleich zu anderen Tierspezies beanspruchen kann".

³ Tamże, s. 309.

⁴ Tamże, s. 310.

uzyskiwanie pozwoleń na doświadczenia z nimi związane, podejmowanie działań na nich dopiero po przeprowadzeniu badań i konsultacji itp. Z punktu widzenia embrionu (jeżeli "adwokatoryjnie" przyjąć jego punkt widzenia) te przejawy ochrony są jednak bez znaczenia, gdyż wszystkie oznaczają zgodę na jego unicestwienie. Istotna byłaby jedynie taka ochrona, która mogłaby konkurować z aspiracjami, pragnieniami, interesami i prawami osób, w którym rękach się znajduje. W koncepcji gradualistycznej od początku jednak wiadomo, że te ostatnie zawsze przeważają (i to nie tylko w przypadku embrionu, ale także płodu). Dopiero poród oznacza, że noworodek osiąga godność, która stoi u podstaw powszechnego odczucia, że "zabijanie noworodków jest godne potępienia". Można by jednak zapytać (akceptując model gradualistyczny, ale wychodząc daleko poza stanowisko Pana Profesora), dlaczego właściwie nie wolno zabić noworodka (oczywiście w razie zaistnienia ważnego po temu powodu)? Jest to pytanie zupełnie poważnie zadane, będące rezultatem "domyślenia" do końca tej koncepcji. Dlaczego stopniowy rozwój tak rozumianej godności ma osiągać swoje apogeum właśnie "tuż przed porodem"? Skoro jednym z kryteriów weryfikujących prawdziwość tej koncepcji ma być "zgodność z powszechnymi odczuciami", to można przecież wskazać na społeczeństwa, które ("w powszechnym odczuciu" ich członków) godziły się na zabijanie noworodków oraz współczesnych etyków, którzy godziwość takich czynów próbują uzasadnić. Jak uzasadnić to, że rozwijająca się stopniowo godność zmienia się nagle w "godność najwyższej rangi", przysługującą dorosłym i w pełni ukształtowanym istotom ludzkim? Czy jest to zmiana jakościowa? (zdanie Pana Profesora: "Obok godności najwyższej rangi, istnieją także godnościowe ujęcia gradualistyczne" zdaje się coś takiego sugerować). Jeżeli jednak nie miałyby to być zmiana jakościowa, to dlaczego nie zastosować - analogicznie do stopniowego rozwoju - modelu stopniowej (lub nagłej) degradacji, która by się odnosiła np. do osób dotkniętych chorobami neurodegeneratywnymi czy generalnie umierających? I znowu: nie brak etyków, którzy w oparciu o gradualistyczną koncepcję godności taką właśnie analogię stosują. Taką możliwość stwarza po prostu jej definicyjna nieprecyzyjność.