



Nierozstrzygalność sporu o status ludzkiego embrionu nie przemawia przeciwko dopuszczalności diagnostyki preimplantacyjnej

Tomasz Żuradzki

Chciałbym odnieść się do trzech ostatnich komentarzy i tzw. argumentu z moralnej ostrożności, który w innym tekście nazwałem argumentem z niepewności normatywnej¹.

Prof. Marian Machinek zarzucił *Stanowisku...*, że reprezentuje tylko jedną stronę sporu w sprawie statusu ludzkiego embrionu. Wykorzystał przy tym bardzo często pojawiający się u zwolenników katolickiej doktryny moralnej przykład z myśliwym, by zobrazować problem działania w sytuacji niepewności na temat statusu moralnego danego rodzaju bytu: jeśli jesteś myśliwym i nie możesz rozstrzygnąć, czy brunatny kształt w zaroślach jest człowiekiem czy zwierzęciem, to powinieneś powstrzymać się od oddania strzału (i to bez względu na to, jak bardzo zależy ci na upolowaniu zwierzęcia).

Prof. Kazimierz Szewczyk nazwał przykład z myśliwym „banalnym”. Uznał, że jego problematyczność polega m.in. na tym, iż status moralny embrionu jest empirycznie nieweryfikowalny. Stwierdził też, że argument z ostrożności jest stronniczy, ponieważ uwzględnia wyłącznie niepewność dotyczącą statusu embrionu, a nie uwzględnia „zła, jakie może wiązać się z zakazem genetycznej

1 Zob. *Argument z niepewności normatywnej a etyczna ocena badań naukowych wykorzystujących ludzkie embriony*, „Diametros” 32 (2010), s. 131-159, <http://www.diametros.iphils.uj.edu.pl/pdf/diam32zuradzki.PDF>

diagnostyki preimplantacyjnej” (np. urodzenie dziecka głęboko genetycznie upośledzonego).

W swoim tekście odniosę się do dwóch spraw. Po pierwsze, doprecyzuję bardzo często przywoływany przez zwolenników katolickiej doktryny moralnej przykład z myśliwym. Pokażę, że argument z ostrożności nie da się wykorzystać do argumentowania przeciw dopuszczalności diagnostyki preimplantacyjnej, ale niekiedy może on mieć interesujące zastosowania. Po drugie, zwrócę uwagę na nieadekwatność posługiwania się argumentem z ostrożności moralnej w kontekście wcześniejszego nauczania samego Kościoła, a także na fundamentalną niejasność – co się może wydać zaskakujące – obecnego stanowiska Kościoła katolickiego w sprawie statusu wczesnego embrionu ludzkiego.

Wykorzystanie narzędzi teorii decyzji w etyce

Wbrew temu, co twierdzi prof. Szewczyk, główny problem z analogią nie polega ani na tym, że w tym wymyślonym przykładzie – w przeciwieństwie do moralnego statusu embrionów – istnieje możliwość empirycznej weryfikowalności faktów (zwrócił na to także uwagę prof. Machinek w swoim drugim tekście), ani na tym, że nie uwzględnia się rozmaitego rodzaju zła, jakie może wiązać się z zakazem genetycznej diagnostyki preimplantacyjnej. Przykład z myśliwym jest nietrafny z głównie innego względu: w nieuprawniony sposób wykorzystuje intelektualne narzędzia teorii decyzji służące do podejmowania decyzji w sytuacjach wiążących się z ryzykiem do sytuacji niepewności normatywnej.

Narzędzia teorii decyzji wolno stosować w sytuacjach, w których mamy do czynienia z ryzykiem (czyli w sytuacjach, gdzie rozkład prawdopodobieństwa jest znany) i w których istnieje jedna dająca się porównywać pomiędzy różnymi wynikami wartość (np. pieniądz). Przykład: jeśli nie wiesz, czy wybrać działanie wiążące się z prawdopodobieństwem wynoszącym 0,9, że zarobisz 10 zł czy działanie, wiążące się z prawdopodobieństwem wynoszącym 0,1, że zarobisz 100 zł, to w świetle teorii decyzji racjonalny jest wybór tego drugiego działania (oczywiście zakładając, że twoim celem jest posiadanie jak największej ilości pieniędzy oraz przyjmując bardzo wiele innych założeń). Prof. Machinek, nawiązując do

dziesiątków podobnych przykładów podawanych przez zwolenników katolickiej doktryny moralnej, próbuje ten rodzaj rozumowania zastosować do działania w sytuacjach niepewności na temat moralnego statusu embrionu ludzkiego. Problem w tym, że ani nie jest tu znany rozkład prawdopodobieństwa, ani – co gorsze – nie istnieją wspólne wartości, którymi mogłyby się posługiwać różne doktryny moralne określające status moralny embrionu ludzkiego.

Na pierwszy rzut oka może się wydawać, że ten pierwszy problem (brak możliwości przypisania precyzyjnych prawdopodobieństw różnym doktrynom na temat statusu embrionu) da się obejść: katolicka doktryna moralna uznaje, że intencjonalne zabicie niewinnego jest absolutnie zakazane, czyli wprowadza wartość nieskończoną (życie ludzkie to – jak pisze prof. Machinek – „wartość fundamentalna, która przewyższa wszystkie inne”). Jeśli tylko doktryna przypisująca wczesnym embrionom status osobowy ma prawdopodobieństwo wyższe od zera, to – wedle tej argumentacji – i tak przebija wszelkie inne, nawet pewne korzyści, które moglibyśmy osiągnąć z niszczenia embrionów (taki jest – jak rozumiem – sens przywołanych przez prof. Machinkę w drugim tekście przykładów). Nawet jeśli po jednej stronie mielibyśmy pewne zyski myśliwego (nagroda pieniężna, sfinansowanie operacji, realizacja ambitnych planów itd.), to bez względu to jak wielkie by one nie były, nie wolno nam ryzykować życia czegoś, co może mieć pełny status moralny. Stąd konkluzja prof. Machinka, że „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”.

Problem nr 1: absolutne zakazy i nakazy a stosowanie narzędzi teorii decyzji

Stosowanie narzędzi charakterystycznych dla teorii decyzji w przypadku doktryn stosujących absolutne zakazy i nakazy (czyli wprowadzających wartości nieskończone) jest problematyczne. Po pierwsze, każde działanie – bez względu na to jak mało prawdopodobne – które może prowadzić do intencjonalnego zabicia niewinnego także jest absolutnie zakazane (wartość nieskończona przemnożona przez dowolnie małe prawdopodobieństwo wciąż daje wartość nieskończoną). A to

znaczy, że jedna na milion szansa intencjonalnego zabicia człowieka jest tak samo zła jak faktyczne intencjonalne zabicie człowieka². Po drugie, w teorii decyzji zakłada się, że racjonalny podmiot przypisuje niezerowe prawdopodobieństwo wszystkiemu, co jest logicznie możliwe. A w takim wypadku, zakazane byłoby jakiegokolwiek działanie, bo zawsze istnieje szansa, że intencjonalnie zabijemy niewinnego, bez względu na to, co zrobimy. Po trzecie, należałoby założyć niezerowe prawdopodobieństwo trafności nie tylko katolickiej doktryny moralnej, ale różnego rodzaju dziwacznych doktryn moralnych. Weźmy np. dżinizm, który zakłada absolutny zakaz zabijania wszystkich istot żywych, w tym roślin (wolno jeść tylko to, co obumarło lub np. spadło z drzewa). Nie mogę więc z całą pewnością wykluczyć, że gotując dziś obiad popełniłem trzy czyny równie złe, co intencjonalne zabicie niewinnego człowieka: z premedytacją zamordowałem dwie marchewki i jednego pora. Oczywiście powyższe problemy można próbować rozwiązać wprowadzając pewne progi prawdopodobieństwa, ale to wiąże się z kolejnymi problemami, których nie będę tu już omawiał³.

Problem nr 2: porównywanie wartości różnych doktryn moralnych

Argument z ostrożności głosi, że tak jak istnieją wymogi moralne pierwszego rzędu zakładane przez konkretne doktryny moralne, tak istnieje naczelny wymóg moralny drugiego rzędu: w sytuacji niepewności na temat statusu moralnego danego rodzaju bytu (lub w innych przypadkach niepewności na temat trafności doktryn normatywnych pierwszego rzędu) należy maksymalizować oczekiwaną wartość moralną (czykolwiek by się ona nie okazała) naszych działań. Argument ten głosi

² Widać to zresztą w niektórych dokumentach Kościoła katolickiego: „Samo nawet narażenie się na niebezpieczeństwo popełnienia zabójstwa, jest obiektywnie grzechem ciężkim” (Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja o przerywaniu ciąży*: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19741118_declaration-abortion_pl.html).

³ Zainteresowanych odsyłam do artykułu Franka Jacksona i Michaela Smitha, *Absolutists Moral Theories and Uncertainty*, „Journal of Philosophy” 103/6 (2006) i dyskusji tocznej potem na łamach tego czasopisma na ten temat.

więc, że nie zawsze należy postępować na podstawie osądów normatywnych, które uważa się za najlepiej uzasadnione czy najbardziej wiarygodne: niekiedy – w sytuacjach, gdy „stawka moralna” jest duża – powinniśmy z ostrożności postępować na podstawie takich osądów, które uważamy za bardzo mało wiarygodne.

Argument z ostrożności można jednak „odwrócić”: tak jak nie możemy mieć pewności, czy katolicka doktryna moralna jest właściwa lub trafna, tak nie możemy mieć pewności na temat innych doktryn, np. nie możemy mieć pewności, że niewłaściwa jest np. jakaś doktryna utylitarystyczna, traktująca wczesne embriony ludzkie jako zwyczajny materiał biologiczny, który nie ma żadnego istotnego statusu moralnego. A wówczas – gdyby to ta doktryna była trafna – zakazując diagnostyki prenatalnej, dopuścilibyśmy się bardzo poważnego zła moralnego (wedle tej doktryny): bylibyśmy odpowiedzialni za to, że jakość życia w tym świecie byłaby niższa niż jakość życia w świecie alternatywnym, w którym diagnostyka taka byłaby dozwolona. Jeszcze wyraźniej widać to na przykładzie badań naukowych wykorzystujących ludzkie embriony: założmy, że dzięki rozwojowi badań nad embrionalnymi komórkami macierzystymi (pozyskiwanymi z embrionów, które ulegają w trakcie tego procesu zniszczeniu) istnieje poważna szansa na polepszenie jakości życia (lub nawet uratowanie życia) tysięcy czy milionów ludzi, którzy inaczej będą cierpieli lub przedwcześnie umrą. Jeśli tak, to zaniechanie czy to diagnostyki preimplantacyjnej, czy tych badań naukowych, wiążących się z poświęceniem wczesnych embrionów ludzkich, które wedle tego typu doktryn nie mają same w sobie żadnej istotnej wartości moralnej, byłoby bardzo poważnym występkiem moralnym⁴.

Zastosowanie argumentu z ostrożności byłoby więc zasadne wyłącznie wtedy, gdyby udało się wykazać, po pierwsze, że ta argumentacja działa także w przypadku dokonywania wyboru w sytuacjach niepewności normatywnej, w której mamy do

4 Przykładem stanowiska uznającego, że zaniechanie diagnostyki preimplantacyjnej lub badań naukowych na ludzkich embrionach byłoby bardzo poważnym występkiem moralnym są poglądy J. Savulescu wyrażone np. w artykułach *Procreative Beneficence: Why We Should Select the Best Children*, „Bioethics” 15/5/6 (2001); K. Devolder, J. Savulescu, *The Moral Imperative to Conduct Embryonic Stem Cells and Cloning Research*, „Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics” 15 (2006).

czynienia z co najmniej dwiema doktrynami, które przyjmują całkowicie odmienne skale wartości; a po drugie, że oczekiwana wartość moralna byłaby faktycznie wyższa w przypadku wyboru opcji polegającej na zakazie diagnostyki preimplantacyjnej. Zwolennicy argumentu z ostrożności zostają pokonani już w pierwszym punkcie. Nie da się bowiem maksymalizować oczekiwanej wartości moralnej naszych działań w sytuacji, w której jesteśmy zmuszeni porównywać wartości moralne różnych doktryn. Nie da się znaleźć żadnego takiego punktu, z którego dałoby się porównać czy gorsze jest niszczenie embrionów przy założeniu trafności współczesnej katolickiej doktryny, czy zaniechanie diagnostyki preimplantacyjnej przy założeniu trafności pewnych współczesnych wersji utilitaryzmu.

Nie znaczy to jednak, że argument z ostrożności nigdy nie działa. Gdyby ktoś chciał niszczyć ludzkie embriony (lub jakieś inne byty o niejasnym statusie ontologicznym a zarazem moralnym) z jakichś błahych moralnie powodów (tj. nie istniałaby żadna, choćby minimalnie wiarygodna doktryna moralna, która uznawałaby te powody za istotne moralnie), to faktycznie zwolennicy katolickiej doktryny moralnej byłiby uprawnieni, by argumentować, że „z ostrożności moralnej” należy powstrzymać się przed niszczeniem wczesnych embrionów z błahych powodów. W tym wypadku argument działałby, ponieważ nie istniałby problem z porównywaniem różnych wartości moralnych (ryzykowalibyśmy popełnienie poważnego występku moralnego, gdyby doktryna katolicka okazała się trafna, ale nie ryzykowalibyśmy niczego, co moralnie istotne, gdybyśmy tych embrionów nie zniszczyli).

Prehistoria przykładu z myśliwym

Wykorzystywanie argumentu z ostrożności jest zaskakujące w świetle osiągnięć katolickiej kazuistyki. Katolicka doktryna moralna przyjmuje, że istnieje ustalone przez Boga prawo moralne. Niektóre z jego reguł nie są jednak znane człowiekowi lub nieznane są istotne z punktu widzenia moralnego dane (np. dokładny moment powstania osoby, czyli wcielenia duszy rozumnej). Co

powinniśmy robić w sytuacji nieznajomości prawa lub w przypadku braku istotnych informacji?

Od wieku XVI wypracowano kilka rozwiązań. Probabilizm jest stanowiskiem, które głosi, że jeśli tylko istnieje jakaś prawdopodobna (tj. wiarygodna) opinia, że określonej reguły moralnej nie trzeba respektować, to można postępować zgodnie z tą opinią nawet wtedy, gdy stanowisko przeciwne jest znacznie bardziej prawdopodobne („prawdopodobieństwo” ustalało się na podstawie liczby i autorytetu ojców Kościoła czy teologów, którzy się za daną doktryną opowiadali). Probabilioryzm głosi, że wolno nie respektować danej reguły tylko wtedy, gdy głosząca coś takiego opinia jest bardziej prawdopodobna niż opinia przeciwna. Stanowiskiem dominującym od XVIII w. był ekwiprobabilioryzm: wolno nie respektować danej reguły tylko wtedy, gdy opinie na jej temat co najmniej się równoważą (lub są niemal równie prawdopodobne). Współczesna doktryna katolicka w przypadku niepewności na temat statusu moralnego wczesnych embrionów uznaje obecnie znacznie bardziej restrykcyjny tutioryzm czy też rygoryzm. Stanowisko to głosi, że jeśli tylko istnieje jakiegokolwiek prawdopodobieństwo, że dana reguła może obowiązywać (tj. istnieją teolodzy, którzy tak właśnie uważają), to należy postępować zgodnie z taką opinią.

Problem, na który zwróciło uwagę wielu znawców doktryny Kościoła katolickiego, polega na tym, że tutioryzm, jako metoda dochodzenia do „pewności sumienia” w przypadku niepewności na temat obowiązującego prawa moralnego, został potępiony przez Kościół w wieku XVII jako zbyt rygorystyczny i stąd współczesne wykorzystanie tej doktryny do problemów bioetycznych wydaje się zaskakujące. Co więcej, rygoryzm był akceptowany przez Kościół w odniesieniu do niektórych sytuacji ryzyka lub niepewności dotyczących faktów czy konsekwencji naszych działań, np. do sytuacji, gdy nasze wątpliwości dotyczą tego, czy jakieś nasze działanie kogoś nie skrzywdzi (czyli faktycznie miałby zastosowanie w przypadku z myśliwym, mimo że prowadzi do opisanych wcześniej paradoksów). W przypadku niepewności na temat moralnego statusu embrionów ludzkich (czyli niepewności normatywnej) obecna doktryna katolicka przyjęła stanowisko, które

sama tradycyjnie stosowała wyłącznie do niepewności na temat dających się empirycznie zweryfikować faktów⁵.

Zaskakujące jest – na co zwrócił uwagę prof. Szewczyk – że argument z ostrożności w obecnej doktrynie katolickiej zdaje się stanowić główny, jeśli nie jedyny, argument za tym, że wczesne embriony należy traktować jak osoby. W *Deklaracji o przerywaniu ciąży* z roku 1974 opracowanej przez Kongregację Nauki Wiary czytamy: „Deklaracja ta świadomie nie podkreśla problemu chwili animacji. Nie ma bowiem co do tego jednobrzmiącej tradycji i autorzy współcześni jeszcze różnią się między sobą. Jedni twierdzą, że animacja następuje w pierwszej fazie życia, drudzy, że dopiero wtedy, gdy zarodek zatrzyma się we właściwym miejscu [czyli – jak można rozumieć – po zagnieżdżeniu – TŻ]”. Wymóg traktowania wczesnych embrionów jak osób nie wynika więc na gruncie obecnej doktryny katolickiej z jednoznacznej akceptacji sądu na temat ich ontologicznego czy normatywnego statusu („wczesne embriony ludzkie należą do ontologicznej klasy osób, czyli bytów obdarzonych duszą rozumną”), lecz z uznania takich a nie innych kryteriów podejmowania decyzji w sytuacjach niepewności na temat statusu moralnego pewnego rodzaju bytów („nie da się wykluczyć, że wczesne embriony ludzkie mogą należeć do ontologicznej klasy osób, czyli bytów obdarzonych duszą rozumną”). Te kryteria – jak pokazałem powyżej – nie mogą być jednak stosowane w argumentacji za zakazem diagnostyki preimplantacyjnej.

5 C.A. Tauer, *The Tradition of Probabilism and the Moral Status of the Early Embryo*, “Theological Studies” 45 (1984).