

Argumentacja we współczesnych debatach bioetycznych

Barbara Chyrowicz

Niewiele dyskusji we współczesnej etyce wywołuje tak gorące spory, jak dyskusje natury bioetycznej. Twierdząc tak, daję wyraz temu, że bioetykę uznaję za dyscyplinę filozoficzną, a tym samym, że posiada ona charakterystyczne dla filozofii źródła poznania i właściwy dla filozofii sposób uzasadniania przyjmowanych tez. Deklaracja ta jest o tyle ważna, że refleksja bioetyczna uprawiana jest współcześnie zarówno na terenie filozofii, jak i teologii oraz prawa. Każdorazowe wpisanie jej w kontekst szerszej grupy nauk (filozoficznych, teologicznych lub prawnych) skutkuje przyjęciem związanej z tymiż naukami metodologii, kanonów której przedstawiciele wymienionych nauk winni przestrzegać.

Filozoficzny charakter etyki – a zatem i bioetyki – nie przesądza w sposób jednoznaczny o treści przyjmowanych na jej gruncie sądów. Nie istnieje bowiem jedna etyka, lecz wiele teorii etycznych, które służąc za podstawę nie tylko bioetyce, ale i innym dyscyplinom etyki stosowanej (np. etyce politycznej) wykazują większą bądź mniejszą rozbieżność ocen i norm¹. Powody tej rozbieżności, irytującej często tych, którzy mają nadzieję na odnalezienie w etyce jednoznacznych odpowiedzi na nękaące ich problemy, kryją się już to w sposobie argumentacji, czyli metodzie uzasadniania owych ocen i norm, już to w przyjmowanych przesłankach natury antropologicznej, które wskazują najogólniej na to, jak w danej teorii rozumiana jest istota człowieczeństwa. Ów drugi aspekt w sposób szczególny dochodzi do głosu właśnie w problemach natury bioetycznej, ponieważ bioetyka stara się ustalić oceny i normy dotyczące biomedycznych ingerencji w powstanie ludzkiego życia, jego trwanie i śmierć. Jeśli chcemy określić czy dana ingerencja natury medycznej rzeczywiście służy fundamentalnemu dobru człowieka, jakim jest jego życie, musimy uprzednio dysponować jakimś tego dobra rozumieniem. O potrzebie możliwie wyraźnego określenia podstaw, dla których każde bez wyjątku życie ludzkie winno być bezwzględnie chronione, bądź powodów usprawiedliwiających w określonych sytuacjach zawieszenie broniącej go normy, mówimy szczególnie wówczas, gdy przedmiotem bioetycznych debat są proble-

¹ Istnieją też modele etyki stosowanej budowane niezależnie od teorii, oceniające poszczególne kazusy niezależnie od ogólnych rozstrzygnięć teorii.

my graniczne dotyczące życia i śmierci człowieka. Kiedy dyskutujemy nad problemami alokacji środków lub stawiamy pytanie o prawo pacjenta do prawdziwej i pełnej informacji o stanie jego zdrowia, przesłanki antropologiczne odgrywają znacznie mniejszą rolę. Nie chcę przez to powiedzieć, że są to problemy i pytania łatwe do rozstrzygnięcia, pragnę jedynie zauważyć, że nie są one uwikłane wprost w spór o istotę człowieczeństwa. Rzeczą znamioną jest też, że w przypadku problemów, których rozwiązanie nie wymaga odwołania do antropologii, znacznie łatwiej przedstawicielom różnych teorii etycznych osiągnąć konsens. Świadomi bioetycy programowo abstrahują czasem od jakichkolwiek dywagacji natury antropologicznej. Nie znajdziemy ich np. w podręczniku Toma L. Beauchampa i Jamesa F. Childressa *Zasady etyki medycznej*² i to nie dlatego, że autorzy nie zdają sobie sprawy z wagi, jaką mają antropologiczne przesłanki dla rozstrzygania bioetycznych kwestii. Już w pierwszym rozdziale tegoż podręcznika Beauchamp i Childress zauważają, że debaty moralne nie wynikają z poważnych różnic co do akceptacji ogólnych dyrektyw moralnych, są pochodną sporów o założenia metafizyczne i religijne³.

Spór o rozumienie istoty człowieczeństwa to, innymi słowy, spór o rozumienie osoby. Pojęcie osoby nie jest pojęciem biologicznym, to abstrakcyjne pojęcie funkcjonujące w filozofii, teologii i prawie, także w psychologii. Kiedy etyk mówi o osobie ma na uwadze szczególny status normatywny ludzkiej istoty. Biolog nie pyta o osobę, pyta o człowieka w sensie przedstawiciela gatunku homo sapiens. Dyskusja nad tym, na podstawie czego można nazwać człowieka osobą, toczy się w filozofii od dawna, a przywoływane w jej trakcie stanowiska i argumenty to temat nie na osobny artykuł nawet, ale na kilka książek. Na użytek niniejszego artykułu starczy nam podkreślić, że uznanie człowieka za osobę wyklucza jakiegokolwiek instrumentalne jego traktowanie, nadając szczególny charakter odnoszonym doń normom moralnym, w tym wspomnianej już normie „nie zabijaj”.

Wspomnianych Beauchampa i Childressa świadomość powodów, jakie stoją u podstawy bioetycznych sporów, nie zniechęca do poszukiwania konsensu. Autorzy są zdania, że wychodząc z odmiennych stanowisk można bronić mniej więcej tych samych zasad i praw, i postulują, by nie demonizować różnic między teoriami⁴. Zgadzam się z autorami, że przesadne podkreślanie różnic, jakie dzielą poszczególne stanowiska, nie jest dobrym sposobem prowadzenia bioetycznych

² Beauchamp [1996].

³ Tamże, s. 25.

⁴ Tamże, s. 122-123.

debat (nie tylko bioetycznych!), jeśli jednak chcemy pozostać wierni filozoficznemu myśleniu, a zatem nie tylko ferować sądy, ale je uzasadniać, odślanianie owych różnic jest nieuniknione. Dla bioetycznych analiz ważna jest również – rzecz jasna – znajomość medycznego (biologicznego) wymiaru problemu, ale ta może być co najwyżej interpretowana, a nie dyskutowana przez etyków. Biologia jest nauką empiryczną – podważanie empirii jest pozbawione sensu. Nie zmienimy ani praw fizyki, ani praw biologii, chociaż zapewne niejedyn jeszcze błąd popełnimy w rozpoznawaniu tych praw.

Bez wątplenia rację mają więc Beauchamp i Childress kiedy twierdzą, że podłożem sporów w moralnych debatach jest metafizyka – antropologia jest jej częścią. Nikt wszak nie podważa słuszności normy: „nie zabijaj”, dyskusja zaczyna się dopiero w momencie, gdy pytamy o zakres jej obowiązywania, konkretnie: czy pod normę tę podpadają również ci, którzy jeszcze się nie urodzili, co więcej, znajdują się na takim etapie morfogenezy, że brak im w pełni ludzkich kształtów? Pytamy też, jak dalece zakaz ten winien się odnosić do ludzi znajdujących się w permanentnej śpiączce, do pacjentów, którzy świadomi bliskiej śmierci proszą o eutanazję, do ciężko upośledzonych? Czy tacy ludzie to też osoby? W odpowiedziach na te pytania nie jesteśmy zgodni, a przecież każda ze stron przywołuje na obronę swojego stanowiska argumenty, które uznaje za racje nie tylko konieczne, ale i wystarczające. Tym racjom, czyli sposobom uzasadnienia przyjmowanych stanowisk, będziemy się chcieli niżej przyjrzeć. Są one charakterystyczne nie tylko dla bioetyki. Typowe dla bioetyki są natomiast argumenty, które pojawiły się w kontekście prowadzonych na jej gruncie debat. Znajduję trzy takie argumenty: (1) argument „z odgrywania roli Boga”, (2) argument „z równi pochyłej” oraz (3) argument „z odpowiedzialności za przyszłe pokolenia”. Podobnie jak aplikacyjny charakter bioetyki polega na zastosowaniu założeń i zasad wypracowanych na gruncie etyki ogólnej do szczególnego kontekstu ingerencji biomedycznych, tak owe argumenty stanowią zastosowanie ogólnych reguł uzasadniania do uzasadniania moralnej dopuszczalności względnie niedopuszczalności konkretnych zastosowań osiągnięć współczesnej biomedycyny. Można by je zatem nazwać „argumentami stosowanymi”.

Niniejszy artykuł będzie miał dwie części – stosownie do wymienionych wyżej poziomów argumentacji zaczniemy od przedstawienia podstawowych metod uzasadniania słuszności sądów w etyce, by na ich tle przedyskutować argumenty nazwane wyżej stosowanymi. Kontekstem ilustrującym zastosowanie argumentacji będą tak w pierwszej, jak i w drugiej części problemy współczesnej bioetyki.

1. Metody uzasadniania słuszności norm etycznych

Norma jest pewną wypowiedzią typu: „należy ...”, „winno się ...” np. „nie zabijaj”, „należy zawsze mówić prawdę”. Normy wskazują zatem na powinność, przy czym niekoniecznie będzie to zawsze powinność moralna. Zdaniem Jerzego Kalinowskiego, norma jest znakiem językowym sądu podającego jakąś regułę działania ludzkiego, postępowania lub wytwarzania⁵, a więc można mówić również o normach technicznych lub normach porządkowych. Odnosząca się do norm powinność może się odnosić do oczekiwania określonych zdarzeń (pociąg powinien już przyjechać) lub racjonalnej kalkulacji (wziąwszy pod uwagę aktualną sytuację na rynku, powinieneś inwestować w tę firmę). Może też mieć charakter wartościujący (w świecie powinno być więcej miłości)⁶. Można zatem mówić o moralnym i pozamoralnym rozumieniu terminu „powinność”. Powinność moralna – i odpowiadające jej normy moralne – uzasadniana jest aksjologicznie, tzn. w jej uzasadnianiu powołujemy się na jakąś wartość natury moralnej. Charakterystyczna dla pozamoralnych kontekstów funkcjonowania terminu „powinien” jest natomiast możliwość przełożenia go na równoznaczne terminy o niepowinnościowej treści (np. określona godzina jest prawdopodobnym czasem przyjazdu pociągu)⁷. Rodzajem powinności, która wydaje się sytuować pomiędzy dwoma wyżej wymienionymi jest powinność tetyczna. Powinność ta związana jest z jakimś aktem stanowienia, stoi za nią zewnętrzny autorytet, który ustala określone reguły postępowania⁸. Taka powinność może być jednocześnie ugruntowana aksjologicznie, ale nie musi. Kiedy znajdujemy w szpitalu informację, że odwiedzający pacjentów goście winni założyć ochraniacze na obuwie, mamy do czynienia z powinnością natury tetycznej. Trudno powiedzieć, że złamanie takiej powinności jest wprost moralnie złe, jeśli jednak mamy do czynienia z przepisami, które w dalszej perspektywie odnoszą się do normy moralnej, takim byłby np. nakaz używania jednorazowych strzykawek, wówczas powinność tetyczna będzie miała zarazem wymiar moralny.

We współczesnej etyce pojawiają się zasadniczo dwa sposoby uzasadniania słuszności norm moralnych: teleologiczny i deontologiczny. Podział ten wprowadził angielski etyk, Charlie D. Broad. Zaproponował on, by teoriami deontologicznymi nazwać te, które oceniają pewne działania jako dobre bądź złe niezależ-

⁵ Kalinowski [1993] s. 11-33.

⁶ Harman[1977] s. 59, 118-119.

⁷ Ślipko [2002] s. 248.

⁸ Koncepcja powinności tetycznej została wprowadzona przez Cz. Znamierowskiego, w: Znamierowski [1957]; por. też: Ossowska [1994] s. 138-150.

nie od powodowanych przez nie skutków, teleologicznymi natomiast te, które oceniają czyny wyłącznie przez odwołanie się do przewidywanych skutków⁹. Podział ten nie wyczerpuje wszystkich typów uzasadniania, stąd poszerzę go o ujęcia alternatywne, wszystkie trzy typy natomiast (trzecim byłby ów alternatywny) postaram się niżej wyjaśnić w interesującym nas, bioetycznym kontekście.

1.1. Teleologiczna warunkowość

Kiedy amerykański filozof, John Rawls, zastanawia się nad powodami atrakcyjności teorii teleologicznych, upatruje jej w ucieleśnianiu przez nie idei racjonalności rozumianej jako dążenie do maksymalizacji czegoś. W kwestiach moralnych będzie to maksymalizacja dobra¹⁰. Racjonalne wydaje się tak maksymalizowanie dobra, jak i minimalizowanie zła, a przedmiotem zarówno maksymalizacji jak i minimalizacji są skutki czynów mierzone w kategoriach pozamoralnego dobra i zła. Słuszność działań w teoriach teleologicznych uzależniona jest od tego, czy działanie pretendujące do miana słusznego powoduje największą możliwą miarę dobra w porównaniu z jakąkolwiek możliwą jego alternatywą. Zależnie od tego maksymalizowanie czyjego dobra mamy na myśli – własnego czy też społeczności – będziemy mówić odpowiednio o etycznym egoizmie lub etycznym uniwersalizmie. Etyczny egoizm nie spełnia postulowanej przez Rawlsa racjonalności, ponieważ okazuje się kontraproduktywny: sytuacja, w której wszyscy skoncentrowani są na swoim własnym dobru nie może być ostatecznie korzystna dla jednostki. Może się co prawda zdarzyć, że korzyść pojedynczej osoby będzie pozostawała w zgodzie z korzyścią wszystkich innych, musielibyśmy jednak wówczas założyć jakiś rodzaj społecznej harmonii, który – zważywszy na nasze doświadczenie życia w społeczności – jest dalece wątpliwy¹¹. Weźmy za przykład problem dystrybucji środków medycznych: gdyby uznać, że każdy z pacjentów ma bezwzględne i pierwszorzędne prawo do zaspokojenia wszelkich swoich potrzeb, wówczas sprawiedliwa dystrybucja byłaby – zważywszy na ustawiczne niedofinansowanie służby zdrowia – po prostu niemożliwa. Pozostaje nam zatem etyczny uniwersalizm, który reprezentowany jest przez różne rodzaje utylitaryzmów¹² nazywane dzisiaj wespół konsekwencjalizmem¹³. Utylitaryzmy te różnią

⁹ Por. Broad [1944] s. 206-216. Książka Broada ukazała się po raz pierwszy w roku 1930. Trudno jednoznacznie przesądzić, czy wprowadzony w niej podział był oryginalnym pomysłem Broada, czy też zapożyczył go od innych autorów.

¹⁰ Rawls[1994] s. 49-50.

¹¹ Frankena [1973] s. 17-20.

¹² Począwszy od doktryny J. Bentham'a i J.St. Milla, reprezentujących klasyczny utylitaryzm czynów. Od tego czasu doktryna utylitarystyczna uległa znacznym modyfikacjom. Nie omawiam tutaj

się dalej w zależności od tego, jak rozumiane dobro jest przedmiotem teleologicznej kalkulacji oraz w jaki sposób kalkulacja ta jest przeprowadzana. Wspólne im wszystkim jest uznanie, że działanie należy ostatecznie oceniać w perspektywie maksymalizacji pożądanego przez nas dobra (szczęścia). Kierujący się teleologicznym uzasadnianiem użyteczności są przy tym świadomi, że wszystkich skutków działania przewidzieć się nie da, natomiast w oszacowywaniu tych, które są do przewidzenia, należy mieć na uwadze ich długofalowe oddziaływanie. W jaki sposób teleologiczne uzasadnianie znajduje zastosowanie w bioetyce?

Zacznijmy od przypomnienia, że dla bioetycznych analiz prócz sposobu uzasadniania norm ważny jest jeszcze sposób rozumienia istoty człowieczeństwa. Zwolennicy teleologicznego uzasadniania słuszności działania to głównie przedstawiciele anglosaskiej etyki użyteczności, którzy programowo nie rozwijają antropologii, co nie znaczy, że w ich doktrynie nie można odnaleźć antropologicznych przesłanek. John St. Mill, utrzymuje, że gdy bierzemy pod uwagę tak nasze własne dobro, jak i cudze, ostatecznym celem, jaki sobie stawiamy, jest istnienie jak najbardziej bogate w przyjemności i zarazem jak najbardziej wolne od cierpienia¹⁴. Angielski filozof podkreśla nadto, że człowiek jest wolny w określaniu własnych celów. Ograniczenia w ich realizacji narzucane jednostkom przez społeczność mogą być usprawiedliwione tylko przez samoobronę, a zastosowanie wobec kogoś przemocy dozwolone jest jedynie wówczas, gdy zapobiega się tym samym krzywdzie innych. Poza tego rodzaju sytuacjami człowiek ma suwerenną władzę nad sobą, nad swoim ciałem i umysłem¹⁵. Gdyby szukać filozoficznych antycypacji idei Milla, byłyby to mechanistyczna tradycja Galileusza i kartezjański dualizm. Preferowane przez teleologiczne teorie rozumienie ludzkiej osoby zakłada zatem przede wszystkim, że jest ona rozumnym i wolnym dysponentem samej siebie, a jej ogólne dobro wyznaczone jest maksymalizacją dostępnych jej dóbr częściowych. Celowo nie powtarzam w tym miejscu terminu „przyjemność”, ponieważ kojarzy się on z hedonistyczną interpretacją, a Mill hedonistą nie był, dobra natury duchowej cenił znacznie bardziej niż dobra fizyczne (cielesne).

Wsparci zarysowanymi wyżej ideami współcześni bioetycy teleologicznej proveniencji definiują osobę jako istotę samoświadomą i racjonalną, zdolną do

poszczególnych rodzajów użyteczności ponieważ zbyt daleko odeszlibyśmy od podstawowego problemu artykułu.

¹³ Anscombe [2001] s. 37.

¹⁴ Mill [2005] s. 16-17.

¹⁵ Tamże, s. 102-103.

stawiania sobie celów i wyrażania pragnień¹⁶. Uznają jej życie za jak najbardziej wartościowe, nie przez fakt jednak istnienia jako takiego, lecz istnienia o określonej jakości, którą można, przynajmniej ogólnie, wyznaczyć posługując się teleologicznym kryterium. Adekwatnie do rozumienia wartości ludzkiego życia, interpretować będą zakres powinności normy „nie zabijaj”. Nie ma ona wymiaru bezwarunkowego, bo też życie ludzkie nie jest bezwarunkową wartością, jego wartość uwarunkowana jest jakością. Kto ma prawo do wyznaczania „jakościowego progu wartości”? Odpowiedź na to pytanie wydaje się nieco skomplikowana – odwołajmy się do przykładów.

Eutanazja nie jest, zgodnie z teleologicznymi założeniami, absolutnie niedopuszczalna. Jakkolwiek skrócenie życia pacjenta bez jego wiedzy będzie moralnie naganne, to kiedy tenże w stanie ciężkiej i nieuleczalnej choroby, poinformowany przez lekarza o bliskiej już śmierci i cierpieniach towarzyszących umieraniu prosi o pomoc w szybszym, niż wyznaczyłby to naturalny rozwój choroby odejściu, lekarz winien spełnić jego prośbę. Pacjent doszedł bowiem do wniosku, że bilans dostępnych mu u kresu życia korzyści i strat przemawia zdecydowanie na rzecz tych ostatnich, a ponieważ cieszy się właściwą osobie wolnością ma prawo do podejmowania takich decyzji. Trochę inaczej będzie wyglądała teleologiczna argumentacja w sytuacji, gdy nie mamy do czynienia ze zdolnym do wyrażania swej woli podmiotem.

Stwierdzenie na podstawie badań prenatalnych ciężkiego uszkodzenia genetycznego lub strukturalnego organizmu nienarodzonego dziecka pozwala, przy znajomości stwierdzonych chorób, ocenić jak będzie wyglądało jego życie po urodzeniu. Chodzi o możliwe do przewidzenia parametry zdrowotne, tzn. czy istnieje możliwość pełnego rozwoju, czy zdiagnozowana choroba pozwala, czy też nie, na pełny rozwój umysłowy, a także jaki będzie stopień fizycznej niesprawności dziecka. Innymi słowy: jaka będzie przewidywana jakość życia dziecka. Możliwe jest zatem teleologiczne oszacowanie ewentualnych „strat” i „korzyści”, przy czym bilans ten z oczywistych względów nie będzie dokonywany przez bezpośrednio zainteresowanego. W sukurs przychodzi mu „zastępczy wyborcy”. Pierwszymi, którzy wydają się do tego predestynowani, są jego rodzice. Zakładają się, że działają oni w najlepiej pojętym interesie nienarodzonego dziecka. Wybór taki komplikuje fakt, że jest to zawsze kalkulacja przeprowadzana trochę „na wyrost” – doświadczenia cierpienia, bólu i niepełnosprawności mogą być zupełnie obce zdrowym. Na pytanie o to, czy chcieliby żyć np. nie widząc bądź nie słysząc

¹⁶ Autorzy broniący takiej koncepcji osoby, to np. John Harris, Peter Singer, Mary Anne Warren lub Richard M. Hare.

odpowiedzą zdecydowanie, że nie – i nic w tym dziwnego! – inna jest jednak miara nieszczęścia utraty wzroku dla tego, który widzi, a inna dla tego, który nigdy nie widział. Trudno zatem zbilansować korzyść istnienia życia, które nie jest naszym życiem. Istnieją również tego rodzaju choroby genetyczne, jak np. choroba TayaSachsa czy zespół Lesha-Nyhana, które wiążą się z powolną utratą umysłowych i fizycznych możliwości i szybkim końcem pełnego bólu życia. Bioetycy opowiadający się wówczas za przerwaniem na poziomie prenatalnym tak bezнадziejnie okaleczonego życia przywołują teorię „życia nie wartego przeżycia” twierdząc, że można sobie wyobrazić egzystencję tak dramatyczną (jak w wymienionych wyżej jednostkach chorobowych), której ze wszech miar chcielibyśmy innym oszczędzić¹⁷. Kierowane pod adresem argumentujących w ten sposób autorów zarzuty, jakoby dopuszczali się morderstwa na nienarodzonych są w tym sensie bezprzedmiotowe, że zgodnie z przyjmowaną przez nich definicją osoby, zarówno we wczesnych fazach rozwojowych życia człowieka, jak i w niektórych stanach towarzyszących czasem tak początkowi, jak i kresowi jego życia (np. w sytuacji poważnego upośledzenia poczętego życia lub w stanie PVS), człowiek nie spełnia warunków, pod jakimi można mu przyznać osobowy status. Nie chodzi zatem o odrzucenie normy „nie zabijaj”, tylko o jej warunkowe stosowanie.

Wedle dyskutowanego modelu argumentacji, trudno też wskazać przeszkody natury moralnej – przy założeniu braku wyraźnych medycznych przeciwwskazań – by nie wprowadzać zmian w ludzką naturę rozumianą jako zespół wyznaczonych gatunkiem homo sapiens cech. Jeśli poprawiają one jakość jego życia i nie wiążą się z krzywdzeniem innych (np. niesprawiedliwą konkurencją wynikającą ze stosowania opartego na genetycznym wzmacnianiu dopingiu w sporcie), to wzięwszy pod uwagę, że człowiek ma władzę nad swym ciałem, a natura nie stanowi stałej metafizycznej, nie ma powodów, by tego rodzaju ingerencje z góry wykluczać jako moralnie niedopuszczalne¹⁸.

1.2. Deontologiczna bezwarunkowość

Teorie deontologiczne odrzucają bilans skutków jako podstawę oceny słuszności działania, odrzucając tym samym jakoby słuszność mogła być funkcją pozamoralnego dobra. Muszą zatem istnieć inne cechy działania, które czynią je moralnie słusznym. Słuszność ta (względnie niesłuszność) zależy od natury samego działania, przy czym przez naturę działania rozumiana jest tutaj wyznaczona celem przedmiotowym tegoż działania treść, która pozwala nam nazwać konkret-

¹⁷ Por. Betanar [2006], Feinberg [1987] s. 95-125.

¹⁸ Por. Glover [2006].

ny czyn kłamstwem, zabójstwem, ratowaniem życia lub dotrzymaniem złożonej obietnicy. Cel przedmiotowy jest zarazem zamierzonym skutkiem działania, stąd błędne jest takie określanie deontologizmu w etyce, zgodnie z którym miałyby on uzasadniać słusność działań bez względu na jego skutki¹⁹. Nie sposób ocenić działania nie biorąc pod uwagę zamierzonego skutku, jeśli zatem deontologiczne teorie uznają jakieś działania za zawsze złe, niezależnie od dalszych celów i korzystnego bilansu skutków, to dlatego, że już w samą definicję uznawanych za niedopuszczalne moralnie czynów wpisany jest pierwszorzędny cel, dla którego zostają podjęte. Kiedy kłamstwo zdefiniujemy jako „powiedzenie nieprawdy w intencji wprowadzenia kogoś w błąd”, a zabójstwo jako „celowe zmierzanie do odebrania drugiej osobie życia”, to powód (zarazem skutek), dla którego działania te deontologista uznaje za karygodne, jest jasno określony. Czysto deontologiczne teorie, tj. takie, które wymagałyby od człowieka, by niezależnie od okoliczności zawsze dokonywał pewnych działań, a powstrzymywał się od spełnienia innych, byłyby nierozumne. Nie możemy działać nie zwracając uwagi na skutki czynów. Spór między deontologizmem, a teleologizmem nie dotyczy więc tego, czy uwzględniać skutki w ocenie działania, lecz tego, za które z nich jesteśmy odpowiedzialni i czy dobroć (skuteczność) działań może być podstawą ich słusności. Dodajmy jeszcze, że podobnie jak teleologiczne, tak i deontologiczne uzasadnianie jest przyjmowane za podstawę nie jednej, lecz całej grupy teorii etycznych. Etycznym deontologizmem są – między innymi – tak skądinąd różniące się teorie jak tomizm, kantyzm i etyka fenomenologiczna. Zatrzymajmy się krótko nad każdą z nich.

Argumentacja odwołująca się do „natury czynu”, czyli do działania jako takiego, niekoniecznie odnosi się w dalszej kolejności do natury człowieka. Skojarzenie tego rodzaju prawdziwe jest dla tomizmu, całej tradycji neoscholastycznej oraz dla tych wersji personalizmu, które wyraźnie nawiązują do prawa naturalnego. Autorzy mieszczący się w tym paradygmacie zakładają istnienie naturalnego prawa moralnego, które nie jest przez człowieka kreowane, lecz odkrywane. Jeśli znajomość tego prawa nie wynika ani z boskiego, ani z ludzkiego nadania (co nie znaczy, że szereg norm prawa pozytywnego nie będzie z nim zgodne), to jedynym sposobem rozpoznania jego norm jest na tyle dogłębna analiza ludzkiej natury rozumnej, by na jej podstawie można było określić, jakie działania naturze tej odpowiadają, a tym samym odpowiadają dobru człowieka – osoby. W prawie tym nie chodzi bowiem o czysto biologiczne determinanty ludzkiego organizmu – tymi zajmuje się biologia, ale o tego rodzaju działania, które angażują człowieka jako

¹⁹ Spaemann [1981] s. 72.

rozumną i wolną istotę, a nie jedynie podlegającego biologicznym determinantom osobnika określonego gatunku²⁰. Rozeznawanie i respektowanie tego prawa zakłada zatem integrację natury w osobie. Integracja ta oznacza, że każde działanie człowieka dokonuje się nie inaczej, jak poprzez fizyczną naturę. Wynika stąd, że jakkolwiek sama biologiczna natura nie dyktuje człowiekowi żadnych praw natury moralnej, to nie znaczy, że jest normatywnie obojętna. Wprawdzie to, co naturalne, można oddzielić w człowieku od tego, co osobowe, ale nie można mówić o dwóch odrębnych podmiotach działania, natura ludzka zintegrowana jest w jednym *suppositum* człowiek, który to człowiek jest osobą²¹. Nie ma zatem podstaw, by osobowe (czytaj dalej: normatywne) istnienie wiązać tylko z ekspresją ludzkiej rozumności i wolności, czyli samoświadomością człowieka. Bycie osób polega na życiu ludzi, ludzka cielesność (zwierzęcość) jest medium urzeczywistnienia się osoby. Istnieje zatem tylko jedno kryterium bycia osobą: biologiczna przynależność do rodzaju ludzkiego²².

Jakkolwiek podobne do powyższych będą wnioski etyków tradycji fenomenologicznej, to sposób, w jaki do nich dochodzą, jest inny, a to ze względu na miejsce, jakie przypisują naturalnym inklinacjom człowieka (ich rozbudowaną teorię znajdujemy u św. Tomasza z Akwinu). Dietrich von Hildebrand odrzuca podstawową tezę neotomizmu, w myśl której istota moralności miałaby polegać na samourzeczywistnieniu się osoby realizującej wartości uznane za takie na mocy ich zgodności z teleologicznie (celowościowo) rozumianą naturą człowieka. Istota moralności leży raczej w tym, że człowiek przekracza wszystkie swoje naturalne skłonności, zwracając się ku moralnie doniosłej wartości, której pragnie ze względu na nią samą, i w tym właśnie znajduje swoje najgłębsze, uszczęśliwiające go spełnienie²³. Innymi słowy: nie dlatego coś jest wartościowe, że jest celem, ale przeciwnie – celem staje się dlatego, że jest wartościowe. Zdaniem Hildebranda, osoba przekracza naturę, odpowiadając na wartość, która zarazem treściowo tę odpowiedź determinuje, nadając jej charakter receptywny względem rozpoznanej rzeczywistości. Natura zatem w tym sensie jest normatywna, w jakim nie naruszając wolności osoby, wzywa ją do treściowo zdeterminowanej odpowiedzi na rozpoznaną wartość. Ostatecznym źródłem wszelkich obiektywnych dóbr dla osoby

²⁰ Teoria prawa naturalnego była szeroko komentowana przez św. Tomasza z Akwinu: *Summa Theologica*, I-II, zwłaszcza q. 94. Współcześnie wiele miejsca refleksji nad prawem naturalnym poświęcił J. Maritain. Por. Maritain [2001], zwłaszcza s. 54-76.

²¹ Wojtyła [1994] s. 128-143.

²² Spaemann [2001] s. 291-305.

²³ Hildebrand [1971] s. 275.

jest wartość, jaką przedstawia sama osoba jako taka. Działania „złe z natury” to takie, które nie stanowią adekwatnej odpowiedzi na obiektywną wartość dla osoby.

Zgola inaczej na działanie „złe z natury” spojrzę tradycja kantowska. Zacząć wypada od tego, że pojęcie „natury” nie może stanowić w etyce kantowskiej figury argumentacyjnej, natomiast działaniami „złymi z przedmiotu” będą te, które nie podpadają pod możliwą do zuniwersalizowania maksymę. Jeśli dodamy do tego drugą formułę imperatywu kategorycznego wykluczającą możliwość traktowania człowieczeństwa tak w innych, jak i w samym sobie, wyłącznie jako środka, to wszelkie sytuacje, w których życie pojedynczego człowieka miałoby być podporządkowane jakiemś dalszemu celowi, np. eksperymentom medycznym lub ratowaniu innych ludzi, będą uznane za bezwarunkowo niedopuszczalne. Dodajmy jeszcze, że antropologia w kantyźmie pełni zupełnie inną rolę niż np. w tomizmie. We wstępie do *Metafizyki moralności* Kant stwierdza, że metafizyka moralności nie może wprawdzie opierać się na antropologii, ale może być do niej zastosowana. Antropologia moralna miałaby stanowić drugą część filozofii praktycznej, jej treścią natomiast są związane z naturą ludzką warunki wykonywania nakazów moralnych praktycznego rozumu²⁴. Tak jak metafizyka natury musi zawierać zasady stosowania uniwersalnych, pierwszych zasad natury do przedmiotów doświadczenia, tak metafizyka moralności nie może zrezygnować z zasad aplikacji uniwersalnych moralnych zasad do natury człowieka – tę natomiast poznajemy z doświadczenia²⁵. Wykorzystywanie danych empirycznych nie oznacza traktowania ich jako bazy dla etyki. Kant zdecydowanie sprzeciwia się naturalizmowi w etyce i czysto empirycznej doktrynie moralności, która jest niezdolna do usprawiedliwienia norm moralnych. Apel do ludzkiej natury, czyniony jest raczej po, niż przed ustaleniem podstawowych zasad moralnych²⁶.

Jakkolwiek różne mogą być racje, dla których określone działania zostają w deontologicznych teoriach uznane za „złe z przedmiotu”, to jedno jest im wspólne: jeśli jakieś działanie zostanie za takowe uznane, to zakazująca jego spełnianie norma nie zna żadnych wyjątków. Wyjątków nie zna też norma „nie zabijaj”. Kiedy odniesiemy ją do takiego rozumienia osoby, zgodnie z którym samo stwierdzenie istnienia ludzkiej istoty jest wystarczające, by odnieść do niego ów normatywny status, to otrzymamy tezę, zgodnie z którą absolutnie, tzn. nigdy i bez względu na jakiegokolwiek sytuacje (np. poważne upośledzenie) nie wolno niszczyć

²⁴ Kant [1995] 217.

²⁵ Tamże, 216.

²⁶ Loudon [2000] s. 182.

ludzkiego życia. Fakt, że ciężko chora osoba usilnie prosi o skrócenie jej życia, również nie stanowi żadnego wyjątku od normy, ponieważ o wartości życia nie stanowi waga, jaką ktoś swemu życiu przydaje, ale samo istnienie jako takie. Uznanie integracji natury w osobie ma również i taką konsekwencję, że człowiek nie jest zupełnie wolny w kształtowaniu swojej biologicznej natury. Pojawiają się w związku z tym moralne granice ingerowania w ludzką naturę, niekoniecznie tożsame z granicami biologicznymi, tj. granicami medycznych możliwości. Problemy moralne nie są sygnowane wówczas, gdy chodzi o terapię, tj. ingerencje mające na celu przywracanie ludzkiemu organizmowi utraconych przez niego na skutek choroby funkcji, ale wtedy, gdy zmiany wykraczają poza terapię i prewencję w kierunku wyposażania jednostki w możliwości, bądź cechy, których nie jest w stanie osiągnąć ani przez fizyczny ani umysłowy trening, ponieważ wykraczają poza jej gatunkowe możliwości. Takim wykroczeniem poza gatunkowe możliwości jest np. klonowanie poprzez transfer jąder. Przeciwnicy tego rodzaju ingerencji podkreślają nadto, że każda próba biologicznego predeterminowania człowieka jest jakąś formą naruszania jego wolności.

1.3. Rola kontekstu

Teleologizm koncentruje się na skuteczności, czyli na tym, do czego działanie ostatecznie doprowadzi. Deontologizm nie przeczy temu, że ostateczny skutek działania jest ważny, ale za podstawę słuszności działań uznaje ich przedmiot i jeśli ten jest „zły z natury”, to działanie uznane jest za niegodziwe niezależnie od jego skuteczności. Zapytani o to, co jeszcze należałoby wziąć pod uwagę w ocenie działania odpowiemy – nawet nie studiując etyki – że ważny jest również kontekst, sytuacja, okoliczności działania. Temu nie przeczą ani teleologięści, ani deontologięści, ale inaczej rozkładają akcenty w ocenie działania. Kiedy pierwszorzędnie oceniamy kontekst, wówczas bardziej niż deontologiczna wierność obowiązującym zasadom lub teleologiczny wymiar perspektywy skuteczności dochodzi do głosu nasza rola jako rozeznających, oceniających dany przypadek. Taki charakter ma tzw. kazuistyka, która datuje się już od starożytności, największy zaś rozkwit osiągnęła w siedemnastowiecznym studium teologii moralnej rozwijanym przez jezuitów²⁷. Taki kazuistyczny, precedensowy sposób oceniania konkretnych przypadków, charakterystyczny jest współcześnie dla anglosaskiej doktryny prawnej, przy czym – co stanowi istotną różnicę – jezuici rozwiązywali kazusy szukając dla nich uzasadnienia w teorii, współczesna kazuistyka niekoniecznie.

²⁷ Por. Jonsen, Toulmin [1989].

Precedensowe myślenie jest nam bliskie – kiedy natrafiamy na trudny problem, nasza refleksja z reguły zaczyna się od próby przypomnienia sobie czy z podobną sytuacją nie mieliśmy już kiedyś do czynienia w przeszłości. Z podobną zapewne tak, z identyczną już nie. Wprawdzie pamięć w sensie umiejętności korzystania z nabytego już doświadczenia jest istotnym elementem cnoty roztropności, jest nim jednak również umiejętność trafnego ujęcia danej sytuacji, która wyzwala nas ze zbyt schematycznego myślenia i chroni przed bezmyślnym powielaniem minionych decyzji. Umiejętność podejmowania słusznych decyzji odwołuje się zarówno do naszej wiedzy i doświadczenia, jak i do umiejętności dostrzegania nowych elementów danej sytuacji. Nic nie stoi zatem na przeszkodzie, aby rozwiązywać kazusy w oparciu o rozeznane wcześniej zasady. Jakie racje podają zatem ci, którzy chcą każdy z kazusów rozważać jako zupełnie odrębny problem?

Na gruncie żadnej z przywoływanych współcześnie teorii etycznych nie mamy szans na opracowanie tak szczegółowych norm moralnych, by można je było wprost odnieść do konkretnych przypadków. Nawet najbardziej szczegółowe normy formułowane w ramach teorii pozostają w odniesieniu do naszego życia normami ogólnymi. Moralny partykularyzm – w sposób szczególny broni go współcześnie Jonathan Dancy²⁸ – zdecydowanie zaprzecza stąd jakoby budowanie szczegółowych norm moralnych było w ogóle możliwe. W przekonaniu partykularystów moralna refleksja i wynikające zeń sądy nie są wspierane poprzez odniesienie do stosownych reguł²⁹. Zwolennicy partykularyzmu, a także niektórzy³⁰ „antyteoretycy” twierdzą, że w obliczu moralnych problemów etycy zjawiają się zawsze zbyt późno. Przypominają tłum gapiów, który gromadzi się wokół samochodowej kraksy żeby zobaczyć co się właściwie stało i głośno debatuje nad zaistniałymi faktami. Nikt nie wspomina o wypadku, zanim do niego nie dojdzie, ale kiedy się już wydarzy, każdy okazuje się mieć o nim coś do powiedzenia. Czy jeśli budowanie teorii etycznej ma sens – pytają „antyteoretycy” – pretendujący do miana autorytetów moralnych obrońcy teorii etycznej nie powinni takich „wypadków” przewidzieć? Etycy – zdaniem antyteoretyków – nie nadążają za życiem. Co prawda w standardowych sytuacjach funkcjonujące w ramach teorii zasady wystarczają do podjęcia decyzji, to jednak w sytuacjach nowych i nieprzewidzianych teoria nie wystarcza i to z dwóch powodów: (1) etyczne sądy nie są w tego

²⁸ Dancy [2004].

²⁹ Tamże, s. 7.

³⁰ Nurt antyteoretyczny we współczesnej etyce jest znacznie zróżnicowany, od skrajnych ujęć odrzucających systematyczny namysł moralny, po umiarkowane, uznające sens krytycznej refleksji moralnej, ale nie w ramach konkretnej teorii. Przedstawicielem tego ostatniego jest B. Williams.

rodzaju sytuacjach wyprowadzane z teoretycznej przesłanki, od której ostatecznie zależą i przy pomocy której można je usprawiedliwiać; (2) sądy te wydawane są w bezprecedensowych i niepowtarzalnych sytuacjach życia konkretnych osób, a to oznacza, że nigdy nie możemy powiedzieć, że prawo lub zasada, którą chcemy się posłużyć, są słuszne, ponieważ byłoby to zbyt szerokim i pochopnym uogólnieniem. Nie trzeba dodawać, że w przypadku rutynowo podejmowanych decyzji teoria jest nam praktycznie niepotrzebna (często wystarczają nam intuicje), a skoro teoria w jednym miejscu jest zbędna, a w drugim niewystarczająca, to wniosek miałby być tylko jeden: darujmy sobie teorię³¹. Nie będziemy wówczas wcale w lepszej sytuacji od tych, którzy usilnie próbują zredukować moralną rzeczywistość do jednego tylko teoretycznego modelu, np. kantowskiego lub utilitarystycznego, łudząc się, że rzeczywistość ta jest na tyle prosta, że podda się jednoznacznej interpretacji³².

W jaki sposób kazuistyka „sprawdza się” w bioetycznej dyskusji? Tutaj nie trzeba już dłuższego komentarza. Szereg problemów, które lekarz zmuszony jest jakoś rozstrzygnąć w codziennej praktyce podlega nie innej, ale właśnie kazuistycznej ocenie. Rzecz w tym jednak, jak sędzę, by w ich rozstrzyganiu dostrzegać zarówno rolę zasad, jak i wyjątkowość kontekstu.

2. Bioetyczne argumenty

Omówione wyżej typy uzasadniania znajdują dalej swoje zastosowanie w zapowiedzianych już wstępnie argumentach charakterystycznych dla debat współczesnej bioetyki. Każdy z nich mógłby być spokojnie przedmiotem osobnej monografii, poniżej ograniczę się zatem do jedynie pobieżnego ich omówienia.

2.1. Argument „z odgrywania roli Boga” (*playing God*)

Wśród wielu argumentów, które wysuwane są dzisiaj przeciw technicyzowaniu przez człowieka procesów reprodukcji pojawia się argument zarzucający człowiekowi wprost przejmowanie roli przysługującej jedynie Bogu (*playing God*). Z pozycji włodarza otaczającej go natury i prokreatora własnego potomstwa człowiek miałby się bowiem przesuwac dzisiaj na pozycję kreatora, nie tylko wykorzystującego mechanizmy natury i uczestniczącego w powstawaniu nowego życia, ale również kontrolującego naturalne procesy i determinującego cechy przyszłego potomstwa. Metafora: *odgrywanie roli Boga* pojawiła się w literaturze już w latach siedemdziesiątych minionego wieku. Oznaczała (i oznacza do dziś)

³¹ Caputo [2000] s. 111-128.

³² Williams [2006] s. 1-21.

nieuprawnione przypisywanie sobie przez człowieka boskich prerogatyw, takich jak np. decydowanie o życiu i śmierci pacjentów przez praktykowanie eutanazji lub stosowanie metod wspomaganego prokreacji. Oparty o tę metaforę imperatyw: *nie powinniśmy odgrywać roli Boga* jest zbyt ogólnikowy i niejasny, by mógł funkcjonować jako zasada postępowania. Dowiadujemy się z niego jedynie, że ingerowaniu w naturę należałoby wytyczyć jakieś granice, nie wiemy natomiast jakie. Argument oparty o metaforę *odgrywania roli Boga* zakłada najogólniej, że pewne formy ingerowania przez człowieka w naturę są moralnie niedopuszczalne. *Inżynieria genetyczna (...) dotyczy procesów będących częścią Opatrzności, mających swoje miejsce w boskich zamiarach co do przyszłości świata* – pisze angielski teolog H. Jones, a znany ze swoich gorących protestów przeciw transgenizacji organizmów Jeremy Rifkin stwierdza wprost: *... szatan jest już u drzwi, podstępnie przebrany za inżyniera i przedsiębiorcę*³³.

Wbrew pozorom, argument z odgrywania roli Boga nie zawsze jest argumentem stricte teologicznym. W literaturze przedmiotu obecne są różne wersje argumentu z odgrywania roli Boga. Zdaniem próbującego je uporządkować Nielsa Holtunga oparte są one kolejno na: (1) przypisywaniu sobie przez człowieka boskich prerogatyw, (2) działaniu wbrew naturze, (3) podejmowaniu decyzji opartych na niewłaściwym oszacowaniu jakości życia oraz (4) manipulowaniu naturą, którego skutków człowiek nie jest w stanie przewidzieć³⁴. Jeśli uznać, że natura jest dziełem Stwórcy, wówczas dwa pierwsze warianty argumentu: przypisywanie sobie przez człowieka boskich prerogatyw i działanie wbrew naturze, można potraktować łącznie odnosząc je do samego sposobu powoływania życia. Trzecia wersja argumentu zdaje się wskazywać na nieuprawnione projektowanie istot ludzkich, a czwarta ostrzega przed skutkami stwórczych zapędów człowieka, któremu udało się – przynajmniej częściowo – opanować mechanizmy natury. Dwie ostatnie wersje argumentu: podejmowanie decyzji opartych na niewłaściwym oszacowaniu jakości życia oraz ryzykowne manipulowanie naturą, dotyczą zatem łącznie już nie samego sposobu powoływania życia, ale wykazywanej tu przez człowieka nieudolności. O ile zatem dwie pierwsze wersje argumentu zwracają się wprost przeciwko ingerowaniu przez człowieka w naturę i mają charakter deontologiczny, to pozostałe wykazują cechy uzasadniania teleologicznego i zwracają raczej uwagę na brak wystarczających kompetencji człowieka do manipulowania naturalnymi procesami. Posługujący się nimi dyskutant nie będzie zatem zdecy-

³³ Reiss, Straughan [1997] s. 73.

³⁴ Holtung [1997] s. 158-159. Na temat różnych wersji argumentu *playing God* w: Chadwick [1990] s. 38-46. Por. też: Häyry [1994] s. 205-209.

dowanie twierdził: nie wolno zastępować naturalnych procesów (jak w dwóch pierwszych wersjach), będzie utrzymywał z żalem: nie wolno, bo nie potrafimy się jeszcze ustrzec przed błędami. Być może kiedyś osiągniemy stopień wiedzy i sprawności wystarczający do ingerowania w naturalne procesy, na razie winniśmy tych ingerencji zaniechać. Problem ingerowania w naturalne procesy pozostawałby tym samym otwarty i dotyczyłby w zasadzie nie tego, czy winniśmy odgrywać rolę Boga, ale czy potrafimy to czynić w sposób odpowiedzialny³⁵. W takim też duchu wypowiedziała się Prezydencka Komisja powołana w roku 1982 w Stanach Zjednoczonych do przestudiowania etycznych problemów wywołanych przez rozwój biologii i medycyny. Czytamy w niej, że współczesne osiągnięcia w biologii molekularnej wywołują raczej problem odpowiedzialności niż uzurpowania sobie przez ludzi nienależnych im praw³⁶.

Dodajmy jeszcze, że problem powstrzymywania się człowieka przed podejmowaniem działań, co do których brak nam wiedzy i kompetencji nie jest problemem nowym. Każda z rutynowo przeprowadzanych dzisiaj operacji chirurgicznych była kiedyś eksperymentalna, a zanim taką była, przez lata całe była opracowywana i ewentualnie praktykowana na zwierzętach. Nie poddajemy człowieka operacjom medycznym, kiedy są zbyt ryzykowne – mówimy wówczas: „nie powinno się ich przeprowadzać” nie dlatego, że są złe, ale z uwagi na zbyt wielkie ryzyko życia i zdrowia pacjenta. Zdajemy sobie sprawę, że stwierdzenie, iż „nie powinno” się ich wykonywać ma charakter „czasowy” – tzn. w momencie zminimalizowania ryzyka uznamy je za moralnie dopuszczalne. Nie oznacza to, że wcale moralnego relatywizmu, niezmienną pozostaje norma nakazująca nam szacunek dla ludzkiego zdrowia i życia, zmienne są warunki jej respektowania. To samo można odnieść do wszelkich ingerencji w naturę, również tę pozaludzką. Czym innym jest stwierdzenie, że w ogóle nie powinno się ich przeprowadzać, a czym innym zawieszenie ich przeprowadzania spowodowane brakiem stosownych kompetencji. Rozróżnienie to wpływa w zasadniczy sposób na charakter argumentacji „z odgrywania roli Boga”. Kiedy podstawą tej argumentacji jest ryzyko związane z obecnym stanem wiedzy, jest to raczej argumentacja „z ograniczonej wiedzy człowieka”, a nie „z odgrywania roli Boga”. W dyskusji nad argumentacją z „odgrywania roli Boga” należałoby się stąd bardziej skoncentrować nad samą dopuszczalnością ingerowania w naturę, jeśli bowiem rzeczywiście nie powinna ona mieć miejsca, to – przy założeniu, że zakaz taki nie znalazłby wyjątków – dyskusja nad ewentualnymi skutkami byłaby już zbędna.

³⁵ Verhey [1995] s. 347.

³⁶ President's Commission [1982].

Zdecydowanie nowym akcentem, jaki pojawił się ostatnio w dyskusji nad argumentem „z odgrywania roli Boga”, jest wskazywanie na „postludzką” (*post-human*) przyszłość, w której ludzka natura miałaby podlegać modyfikacjom pozwalającym zastosować doń prefiks „post”. Można oczekiwać, że jeśli zapowiadane, aczkolwiek wciąż jeszcze nieurzeczywistnione, projekty genetycznych zmian ludzkiej natury dojdą do skutku, dyskusja nad normatywnym statusem natury ulegnie znacznemu zintensyfikowaniu³⁷.

2.2. Argument „równi pochyłej”

Argument „równi pochyłej” ostrzega przed podejmowaniem i akceptacją działań (punkt wyjścia równi), które doprowadzić mogą – poprzez sekwencję im podobnych – do akceptacji tego rodzaju czynów, na które nigdy wcześniej nie wyrazilibyśmy zgody (dół równi). Towarzyszące zatem działaniu wyjściowemu ryzyko wywołania niepożądanych konsekwencji winno stanowić dostateczny powód, by zrezygnować z działania. Formalny schemat argumentu „równi pochyłej” bywa ostatnio wykorzystywany bodaj najczęściej właśnie w odniesieniu do problemów natury bioetycznej³⁸, co wydaje się zrozumiałe zważywszy na niezwykle dynamiczny rozwój współczesnej biologii i genetyki molekularnej, porównywany do biegu rozpędzonego pociągu. Zdaniem niemieckiego filozofa, Hansa Jonasa, prędkość napędzanego technicznie rozwoju nie pozostawia dzisiaj czasu na autokorektę, a to zwiększa obowiązek czujności w odniesieniu do momentu podjęcia działania dając priorytet w jego ocenie dobrze uzasadnionym możliwościom katastrofy przed złudnymi nadziejami³⁹.

Stanowisko Jonasa, choć charakterystyczne dla grupy autorów przestrzegających przed poddaniem się technologicznemu imperatywowi, nie jest stanowiskiem powszechnym ani nawet dominującym. Po drugiej stronie sporu o prymat paradygmatu rozwoju przed paradygmatem ostrożności panuje atmosfera pełna optymizmu nie tylko odnośnie do możliwości poznawczych człowieka, lecz również właściwej człowiekowi roztropności, która w momencie krytycznym pozwoli mu przerwać grożący katastrofą bieg wydarzeń; posługując się analogią „równi pochyłej” – powstrzymać ruch przedmiotu posuwającego się w dół z coraz to większą prędkością. To drugie stanowisko jest znacznie popularniejsze, zgodnie z

³⁷ Por. Baillie, Casey [2005]; Lauritzen [2005] s. 25-33.

³⁸ Por. Burges [1993] s. 169-174; Holtung [1993] s. 402-419; Kerridge, Mitchell [1996] s. 273-278; Lamb [1988]; McGleenan [1995] s. 350-355. Innym obszarem stosowania argumentu jest prawo, szczególnie tam, gdzie tworzenie ustaw prawnych oparte jest na precedensach. Por. Schauer [1985] s. 361-383.

³⁹ Por. Jonas [1996] s. 70-73; tenże 1987² s. 51n, 204n.

nim, argument „równi pochyłej” pełni w dużym uogólnieniu funkcję „stracha na wróble”. Poważne potraktowanie formułowanych przez niego obaw mogłoby się okazać hamulcem wszelkiego postępu.

Dyskusja wokół argumentu „równi pochyłej” to, wobec powyższego, dyskusja nad moralną oceną ryzyka towarzyszącego praktycznym zastosowaniom osiągnięć współczesnej nauki: problem tyleż pasjonujący co fundamentalny, czyż można sobie bowiem wyobrazić życie bez ryzyka? Skromne ramy artykułu nie pozwalają na wszechstronne przedstawienie problemu, wystarczają jednak, by sięgając do konkretnej dziedziny (tu: bioetyki), postawić pytanie o zasadność argumentu postulującego rezygnację z ryzykownych przedsięwzięć.

Argument „równi pochyłej” ostrzega, że działanie wyjściowe może doprowadzić – poprzez sekwencję kolejnych, związanych z nim działań – do niebezpiecznych konsekwencji⁴⁰. Zwraca się zatem do podejmującego działanie podmiotu z prostym apelem: nie ryzykuj! Czy rezygnacja z ryzyka jest możliwa, czy też ryzyko jest nieuchronne? Sama etyka nie odpowie na pytanie o realność katastrofalnych skutków. Jeśli argument „równi pochyłej” wykorzystywany będzie np. w dyskusji na temat zagrożeń związanych z genetycznymi manipulacjami na ludzkim embrionie, koniecznym warunkiem uprawomocnienia argumentu okaże się odwołanie do szczegółowej wiedzy z zakresu genetyki człowieka. Posługujący się argumentem „równi pochyłej” dyskutant musi zatem dysponować wiedzą na temat „inkryminowanej” ingerencji, w przeciwnym razie bardzo łatwo mu o stawianie arbitralnych tez nie mających pokrycia w rzeczywistości. Etyka może nakreślić ogólne zasady dopuszczalności ryzykownych działań, wcześniej musi jednak ujednoznaczyć, co rozumie przez ryzyko.

Ryzyko wiąże się z prawdopodobieństwem wystąpienia szkód, stwierdzenie w danej sytuacji ryzyka musi być zatem poprzedzone umiejętnością rozróżnienia dobrych i złych skutków ryzykownego przedsięwzięcia. Ryzyko, do którego odwołuje się argument „równi pochyłej” pretenduje dalej do obiektywności, tzn. że nie wynika z czysto subiektywnej oceny ryzykownego wydarzenia warunkowanej niewiedzą, uprzedzeniami czy lękiem. Podstaw obiektywności ryzyka można upatrywać w empirycznie stwierdzonej częstości występowania ryzykownych przypadków, zakładając że ryzykowne przypadki będą wydarzeniami tego samego typu⁴¹. Ponieważ empiryczną płaszczyzną prowadzonej w artykule

⁴⁰ Dokładnie: w swojej przyczynowej wersji. Zazwyczaj wymienia się trzy wersje argumentu „równi pochyłej”: konceptualną, przyczynową i precedensową. Rezygnuję z dokładnej analizy poszczególnych wersji argumentu, koncentrując się na zasadniczej jego idei. W sprawie poszczególnych wersji argumentu, por. Govier [1982] s. 303-316; Walton [1992].

⁴¹ Nida-Rümelin [1996] s. 809-811.

dyskusji są nowe osiągnięcia nauk biomedycznych, podane wyżej kryterium empirycznej obiektywności ryzyka ulega osłabieniu – odnosić się może jedynie do wydarzeń podobnych, a więc pośrednio związanych ze znanymi dotąd danymi empirycznymi. Ryzyko skutków ubocznych związanych z przyjmowaniem określonego leku jesteśmy w stanie zaobserwować i zmierzyć, ryzyko towarzyszące zastosowaniu nowej technologii jest dla nas „uchwytnie” jedynie przez porównanie z ryzykiem podobnej, wprowadzonej już technologii. Ryzyko, o którym mowa, odnosi się nadto do zagrożeń o zasięgu społecznym. Otfried Höffe zauważa, że wolny wybór ryzyka winien wówczas ustąpić debacie nad jego dopuszczeniem, poprzedzonej gruntownym oszacowaniem rzeczywistych zagrożeń. Nakazuje ono poddać ryzykowne przedsięwzięcie bilansowi wynikającego zeń prawdopodobieństwa szkód i korzyści, akceptując ryzyko jedynie w sytuacji przewagi drugich nad pierwszymi⁴².

Historyczną próbą rozwiązania problemu ryzykownych działań jest rzadko dzisiaj wymieniany tutioryzm, zgodnie z którym w razie wątpliwości należy wybrać drogę bezpieczniejszą. Mniej rygorystyczne systemy: probabilioryzm i ekwiprobabilioryzm dopuszczają wątpliwe działania jeśli podejmując je podmiot może wskazać na określone (zależnie od systemu) prawdopodobieństwo słuszności ich podjęcia⁴³. Sam problem ryzyka nie jest zatem problemem nowym, nowe są raczej sposoby jego rozwiązania – w tym argument „równi pochyłej”. Inna jest również – w porównaniu z niegdyś dyskutowanymi przypadkami ryzyka – skala problemu: zagrożenia związane z praktycznymi zastosowaniami genetyki sięgają daleko (o czym więcej w kontekście argumentu „z odpowiedzialności za przyszłe pokolenia”) poza bezpośrednie skutki konkretnych decyzji działającego podmiotu. Dylematy związane z ryzykownym działaniem pojawią się wówczas, gdy kwantytatywnie bądź kwalitatywnie przekracza być ono „granice bezpieczeństwa”. Dla bioetyki granicą taką będzie ostatecznie ludzkie życie.

Przedstawiony wyżej argument jest typowym argumentem dla teleologicznego uzasadniania w etyce. Deontologista będzie się nim posługiwał w bardzo ograniczonym zakresie. Jeśli bowiem deontologista uzna określone działanie, np. eutanazję dobrowolną za złe moralnie, to fakt, czy może ona, czy też nie, doprowadzić do zaakceptowania eutanazji niedobrowolnej jest kwestią wtórną i nie może stanowić w dyskusji argumentu za jej (eutanazji) odrzuceniem.

⁴² Höffe [1993] s. 74-80.

⁴³ Keller [1957] s. 256-267.

2.3. Argument „z odpowiedzialności za przyszłe pokolenia”

Odpowiedzialność za życie przyszłych pokoleń nie wydaje się być nowym problemem – to odwieczny problem rodziców myślących z niepokojem o losie swoich dzieci. Nie byłoby w nim zatem nic nowego, gdyby nie fakt, że kategoria „przyszłego pokolenia” wykracza często dalece poza pokolenie naszych dzieci i dzieci naszych dzieci. Jeśli dzisiaj postulat odpowiedzialności za przyszłe pokolenia głosimy ze szczególną mocą – twierdzi niemiecki filozof Dieter Birnbacher, to dlatego, że po raz pierwszy w historii problematyczna staje się sama przyszła egzystencja gatunkowa ludzkości, a więc „przyszłe” sięga czasowo poza „jutrzejsze”, a troska o nie nie ogranicza się do wychowania i zapewnienia warunków środowiskowych⁴⁴. Zastanawiamy się nad dalekosiężnymi skutkami naszych działań – w tym miejscu właśnie pojawia się argument „z odpowiedzialności za przyszłe pokolenia”. Kontekstem, w jakim argument się pojawia są dzisiaj najczęściej problemy podnoszone przez etykę środowiska naturalnego i bioetykę, a także tzw. etykę populacji (nie dyskutuję tutaj sensowności tego terminu)⁴⁵. Posługujący się tym argumentem autorzy zwracają uwagę, że postęp w naukach biomedycznych, szczególnie genetyce, sprawił, że skutki dokonywanych przez nas dzisiaj ingerencji mogą dotyczyć nie tylko nas i naszych dzieci, ale i pokoleń, które nadejdą później, których istnienie jedynie przewidujemy, a z którymi żyjąc nigdy się nie spotkamy. Jeśli mamy możliwość prześledzenia następowania pokoleń choćby w naszej tylko rodzinie, zauważamy jak dalece decyzje naszych przodków wpłynęły na nasze obecne życie: nasz status społeczny, wyznawaną religię, głoszone wartości. Ta oczywista zależność nie jest jednak przedmiotem bioetycznych debat, bioetyczne analizy dotyczą działań o szerszym niż indywidualny zakresie, takich, których skutki wpływają nie tylko na los indywidualnego człowieka, ale poprzez niego również na los ludzkiego gatunku i środowisko naturalne człowieka. Ze zrozumiałych względów, najwięcej emocji i kontrowersji budzą tutaj współcześnie możliwości zastosowania inżynierii genetycznej do modyfikowania organizmów, w ubiegłym stuleciu żywo dyskutowane były również problemy wpływu energii jądrowej na życie organizmów.

Odpowiedzią na problemy niesione przez rozwój genetyki miałyby być nowa dyscyplina etyki stosowanej – „genetyka”, albo jak kto woli „etyka genu”, która w sposób szczególny zmierzyć się ma z pytaniem o to, czy, a jeśli tak, to w jakim stopniu dysponując możliwościami ingerowania w psychofizyczną kondy-

⁴⁴ Birnbacher [1999] s. 17-20.

⁴⁵ W kontekście etyki populacji stawia się np. pytanie o to, czy wobec niebezpieczeństwa katastrofy demograficznej powoływanie do życia nowych ludzi może być w ogóle czymś dobrym.

cję naszego gatunku winniśmy dążyć do jej poprawiania. Określenie zakresu odpowiedzialności za przyszłe pokolenia wydaje się zatem jej programowym zadaniem ściśle złączonym z eugenicznymi projektami. W jaki sposób możemy wpływać na życie przyszłych pokoleń? Proporcjonalnie do możliwości. Amerykański etyk, David Heyd, przedstawia trzy obszary takiego oddziaływania: mamy wpływ na samą egzystencję przyszłych pokoleń, na liczebność populacji i na jakość tej populacji⁴⁶. Pojawiające się tutaj problemy dotyczą tego czy, a jeśli tak, to w jakim stopniu możemy być zobowiązani do przysparzania światu szczęśliwych ludzi, lub przynajmniej niedopuszczania do rodzenia się ludzi nieszczęśliwych, czy jesteśmy odpowiedzialni za przetrwanie gatunku, a jeśli tak, to czy nie należałoby ograniczać wielkości populacji w trosce o zapewnienie przyszłym pokoleniom znośnego standardu życia⁴⁷.

Autorzy podejmujący problem odpowiedzialności za przyszłe pokolenia różnią się perspektywą prowadzonych analiz. Może być ona apersonalna, czyli oparta na teleologicznym (konsekwencjalnym) bilansie prognozowanych korzyści i strat, jak proponuje to np. Birnbacher, lub skoncentrowana na konkretnej osobie (*person affecting*) – za czym zdecydowanie opowiada się Heyd. Stanowisko pośrednie, oparte na zmodyfikowanej formie utylitaryzmu (utyliitaryzmie reguł) zaproponował ostatnio Tim Mulgan⁴⁸.

Już samo stwierdzenie: „odpowiadamy za przyszłe pokolenia” wskazuje na personalne odniesienie. W obrębie pokoleń mających ze sobą bezpośredni kontakt, czyli wtedy, kiedy możliwa jest „informacja zwrotna”, odpowiedzialność za przyszłych, a w istocie za młodszych, nie budzi najmniejszych wątpliwości. Nakierowany jest na nią cały system edukacji. Podstawą tej odpowiedzialności jest kontakt, relacja jaką nawiązujemy z następnym pokoleniem. Za pokolenia, z którymi nie będziemy mieli bezpośredniego kontaktu, nie możemy ponosić takiej samej odpowiedzialności. Nie my podejmiemy bowiem decyzję o powołaniu ich do istnienia, nie będziemy też decydować o tym, jak liczna będzie przyszła populacja. Wydaje się jednak, że możemy w jakiś pośredni sposób wpływać na jakość ich życia, czyli na ten wymiar życia przyszłych pokoleń, który Heyd nazwał tożsamością. Kształtując środowisko naturalne pośrednio wpływamy na sposób, w jaki żyć będą następne pokolenia. Z następnym pokoleniem może nas zatem łączyć albo bezpośredni kontakt, albo pośredni kontekst. Ściśle rzecz biorąc, bezpośredni kontakt mamy tylko z konkretnymi osobami, a nie z pokoleniem jako pokoleniem. Nie

⁴⁶ Heyd [1992] s. 93-190.

⁴⁷ Sikora, Barry [1978].

⁴⁸ Mulgan [2006].

możemy natomiast ponosić bezpośredniej odpowiedzialności za tych, którzy jeszcze nie istnieją. Zdajemy sobie jednak doskonale sprawę z tego, jakie warunki potrzebne są do życia i rozwoju następnego pokolenia. Na warunki te mamy wpływ bezpośredni, ponieważ w nich bezpośrednio tkwimy i nieustannie je kształtujemy. Odpowiedzialność za przyszłe pokolenia jest stąd przede wszystkim odpowiedzialnością za środowisko naturalne i społeczne. Nie chcę przez to powiedzieć, że środowisko naturalne jest wartościowe tylko przez fakt korzyści, jakie niesie człowiekowi (byłaby to teza antropocentryczna), jest wartościowe samo przez się, troska o nie wpisuje się jednak w odpowiedzialność za następne pokolenia.

3. Możliwości konsensu

Egzystujemy w społeczności przyjmującej zgodnie określone normy już to moralne już to prawne, mimo iż nie zawsze zgadzamy się co do detali. Istnienie międzynarodowych i narodowych trybunałów i komitetów – w tym również komitetów bioetyki – dowodzi, że istnieje między nami jakaś płaszczyzna porozumienia, nawet jeśli dalej toczymy spory. Istnieje zatem w etyce/bioetyce jakieś miejsce na konsens. Nie będzie to z pewnością konsens polegający na rezygnacji z warunkowego względnie bezwarunkowego charakteru normy „nie zabijaj” – istniejąca tutaj polaryzacja stanowisk jest zbyt silnie oparta o kwestie antropologiczne, by można było liczyć na jakiś kompromis – można natomiast szukać konsensu w doborze środków respektujących tę normę. Wybierając środki dokonujemy ich kalkulacji pod kątem zamierzonego celu. Wesprzeć finansowo drugiego człowieka można np. udzielając mu jednorazowej zapomogi, można też wystarać mu się o miejsce pracy dające mu doraźnie mniejsze, ale za to stałe zabezpieczenie finansowe. Który z tych środków będzie w danej sytuacji lepszy to kwestia dyskusyjna. Lekarz może dysponować specyfikami sprawiającymi szybką poprawę zdrowia pacjenta, lecz powodującymi zarazem skutki uboczne, może też przepisać kurację nie przynoszącą zdrowiu chorego kolejnych zagrożeń, ale za to długotrwałą i wymagającą od pacjenta cierpliwego znoszenia dolegliwości. Podobnie dyskutować można na temat sposobu alokacji trudno dostępnych środków medycznych. Tu na pewno potrzebny jest konsens co do sposobu ich rozdzielania.

Nie sądzę natomiast by dyskredytowanie którejkolwiek ze stron zaangażowanych w bioetyczne spory było dobrą drogą ich rozstrzygnięcia. Wzajemne oskarżenia o planowe morderstwa, skrajny konserwatyzm, brak moralnej wrażliwości czy zacofanie sprawiają, że koniec końców nie osiągamy porozumienia tam, gdzie jest ono jak najbardziej możliwe. Prowadząc dyskusje, szczególnie wówczas, kiedy mają one ostatecznie prowadzić do określonych rozwiązań prawnych, war-

to koncentrować się na poszukiwaniu punktów wspólnych, o różnicach wiemy aż nadto wiele.

Bibliografia

- Anscombe [2001] – G.E.M. Anscombe, *Modern Moral Philosophy*, w: *Virtue Ethics*, red. R. Crisp, M. Slote, Oxford University Press, Oxford – New York 2001.
- Baillie, Casey [2005] – *Is Human Nature Obsolete? Genetics, Bioengineering, and the Future of the Human Condition*, red. H.W. Baillie, T.K. Casey, Cambridge, MA – London: The MIT Press 2005.
- Beauchamp [1996] – T. L. Beauchamp, J.F. Childress, *Zasady etyki medycznej*, tłum. W. Jacórzyski, Książka i Wiedza, Warszawa 1996.
- Betanar [2006] – D. Betanar, *Better Never to Have Been. The Harm of Coming into Existence*, Clarendon Press, Oxford 2006.
- Birnbacher [1999] – D. Birnbacher, *Odpowiedzialność za przyszłe pokolenia*, tłum. B. Andrzejewski, P. Jackowski, Oficyna Naukowa, Warszawa 1999.
- Broad [1944] – C.D. Broad, *Five Types of Ethical Theory*, New York 1944.
- Burges [1993] – J.A. Burges, *The great slippery-slope argument*, „Journal of Medical Ethics” 19(1993).
- Caputo [2000] – J.D. Caputo, *The End of Ethics*, w: *The Blackwell Guide to Ethical Theory*, Blackwell, Oxford 2000.
- Chadwick [1990] – R. Chadwick, *Playing God*, „Bioethics News” 9(1990), s. 38-46.
- Dancy [2004] – J. Dancy, *Ethics without Principles*, Oxford University Press, Oxford 2004.
- Feinberg [1987] – J. Feinberg, *Harm to Others. The Moral Limits of the Criminal Law*, Oxford University Press, New York – Oxford 1987.
- Frankena [1973] – W. Frankena, *Ethics*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, Inc., New Jersey 1973.
- Glover [2006] – J. Glover, *Choosing Children. The Ethical Dilemmas of Genetic Intervention*, Clarendon Press, Oxford 2006.
- Govier [1982] – T. Govier, *What's Wrong with Slippery Slope Arguments?*, „Canadian Journal of Philosophy” 12(1982), nr 2.
- Harman [1997] – G. Harman, *The Nature of Morality*, Oxford University Press, New York – Oxford, 1977.
- Häyry [1994] – M. Häyry, *Categorical Objections to Genetic Engineering – a Critique*, w: *Ethics and Biotechnology*, red. A. Dyson, J. Harris, Routledge, New York – London, 1994.
- Heyd [1992] – D. Heyd, *Genethics. Moral Issues in the Creation of People*, Oxford University Press, Berkeley – Los Angeles – Oxford 1992.
- Hildebrand [1971] – D. Von Hildebrand, *Das Wesen der Liebe. Gesammelte Werke*, t. III, Regensburg: Josef Habel 1971.

- Höffe [1993] – O. Höffe, *Moral als Preis der Moderne. Ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1993.
- Holtung [1993] – N. Holtung, *Human Gene Therapy: Down the Slippery Slope?*, „Bioethics” 7(1993).
- Holtung [1997] – N. Holtung, *Altering Humans – The Case For and Against Human Gene Therapy*, „Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics” 6 (1997).
- Jonas [1987²] – H. Jonas, *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*, Insel, Frankfurt am Main 1987².
- Jonas [1996] – H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, tłum. M. Klimowicz, Kraków 1996.
- Jonsen, Toulmin [1989] – A.R. Jonsen, S. Toulmin, *The Abuse of Casuistry. A History of Moral Reasoning*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London 1989.
- Kalinowski [1993] – J. Kalinowski, *Logika norm*, Daimonion. Instytut Wydawniczy Lublin, Lublin 1993.
- Kant [1995] – I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, w: tenże, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Die Metaphysik der Sitten, Werke*, t. 5, Köln: Könenmann 1995.
- Keller [1957] – J. Keller, *Etyka katolicka*, PAX, Warszawa 1957.
- Kerridge, Mitchell [1996] – I.H. Kerridge, K.R. Mitchell, *The legislation of active voluntary euthanasia in Australia: will the slippery slope prove fatal?*, „Journal of Medical Ethics” 22(1996).
- Lamb [1988] – D. Lamb, *Down the slippery slope: arguing in applied ethics*, London 1988.
- Lauritzen [2005] – P. Lauritzen, *Stem Cells, Biotechnology, and Human Rights. Implications for a Posthuman Future*, „The Hastings Center Report”, 35(2005), nr 2.
- Louden [2000] – R.L. Louden, *Kant’s Impure Ethics*, Oxford University Press, New York – Oxford 2000, s. 182.
- Maritain [2001] – J. Maritain, *Dziewięć wykładów o podstawowych pojęciach filozofii moralnej*, tłum. J. Merecki, RW KUL, Lublin 2001.
- McGleenan [1995] – T. McGleenan, *Human gene therapy and slippery slope arguments*, „Journal of Medical Ethics” 21(1995).
- Mill [2005] – J.St. Mill, *Utylitaryzm. O Wolności*, tłum. M. Ossowska, A. Kurlandzka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005.
- Mulgan [2006] – T. Mulgan, *Future People. A Moderate Consequentialist Account of our Obligations to Future Generations*, Clarendon Press, Oxford 2006.
- Nida [1996] – J. Nida- Rümelin, *Ethik des Risikos*, w: *Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung*, Kröner, Stuttgart 1996.
- Ossowska [1994] – M. Ossowska, *Podstawy nauki o moralności*, red. P.J. Smoczyński, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław – Warszawa – Kraków 1994.
- President’s Commission [1982] – President’s Commission for the Study of Ethical Problems in Medicine and Biomedical and Behavioral Research, *Splicing Life: A Report on the Social and Ethical Issues of Genetic Engineering with Human Beings*, U.S. Government Printing Office, Washington, D.C. 1982.

- Rawls [1994] – J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.
- Reiss [1997] – M.J. Reiss, R. Straughan, *Poprawianie natury*, tłum. J. Fronk, Amber, Warszawa 1997.
- Schauer [1985] – F. Schauer, *Slippery Slopes*, „Harvard Law Review” 99(1985), nr 2.
- Sikora, Barry [1978] – *Obligations to Future Generations*, red. R.I. Sikora, B. Barry, Temple University Press, Philadelphia 1978.
- Spaemann [1981] – R. Spaemann, *Über die Unmöglichkeit einer universaltheologischen Ethik*, „Philosophische Jahrbuch”, 88(1981).
- Spaemann [2001] – R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tłum. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001.
- Ślipko [2002] – T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2002.
- Verhey [1995] – A. Verhey, „Playing God” and invoking a perspective, „The Journal of Medicine and Philosophy”, 20(1995).
- Walton [1992] – D. Walton, *Slippery Slope Arguments*, Clarendon Press, Oxford 1992.
- Williams [2006] – B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, London – New York: Routledge 2006.
- Wojtyła [1994] – K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Lublin: TN KUL 1994.
- Znamierowski [1957] – Cz. Znamierowski, *Oceny i normy*, PWN, Warszawa 1957.