

Czy bioetyka potrzebuje pojęcia natury ludzkiej?

Próby odrzucenia pojęcia natury ludzkiej

dr Grzegorz Hołub SDB
Katedra Bioetyki Papieskiej Akademii Teologicznej
w Krakowie

Pojęcie natury ludzkiej odwołuje się do przekonania, że człowiek posiada specyficzne cechy, które wyróżniają go spośród innych żywych istot. Dzięki temu człowiek jest właśnie człowiekiem, a nie tylko wyższym ssakiem. Posiadając wyróżniającą ją naturę, istota ludzka przewyższa cały otaczający świat i tworzy nowy, właściwy sobie typ środowiska życiowego, jakim jest kultura. Taki pogląd ukształtował się w dużej mierze w filozofii starożytnej i średniowiecznej. W późniejszym czasie można mówić o trudnościach w rozumieniu natury ludzkiej, a nawet o otwartym odrzuceniu tego pojęcia. Darwinowska teoria ewolucji zakwestionowała to, że człowiek posiada w sobie jakąś niezmienną, wyróżniającą go istotę.¹ Gatunek ludzki w tym sposobie myślenia jest stale poddawany różnym zmianom w wyniku stałej interakcji ze środowiskiem. Dostosowując się do tego środowiska, człowiek podlegał nieustannym modyfikacjom i dzisiejsza jego postać jest przypadkowym wytworem różnych czynników. Istota ludzka w tym stanie jest szczególnym momentem historii ewolucyjnej. Myślenie ewolucyjne wskazuje więc, że specyficzne cechy człowieka nie są przejawem jakiejś niezmiennej jego natury, ale muszą być rozumiane jako efekt przypadkowych sił i procesów ewolucyjnych.

Ten sposób myślenia został dosyć powszechnie zaakceptowany w bioetyce naturalistycznej. Dodatkowe argumenty, jakie wytoczono przeciwko pojęciu natury ludzkiej, wynikały z dostrzeżenia faktu, że posługiwanie się nim wprowadza pew-

ne implikacje dla ludzkiej wolności i moralności. Hugo T. Engelhardt wskazywał na to wprost, twierdząc, że „natura ludzka, jako dana nam przez Boga albo wytworzona dla nas przez procesy ewolucji, jest bezpiecznym punktem wyjścia nie tylko dla tego, co może albo powinno być czynione, ale również dla wskazania na to, czego nie można albo nie powinno się czynić”.² Od takiego stwierdzenia jest już niedaleko do wyciągnięcia wniosku, że natura ludzka nakłada ograniczenia na naszą ludzką wolność.³

Tak daleko sięgające implikacje tego pojęcia stały się niewygodne. W społecznościach, w których wzrastający proces laicyzacji i liberalizacji zdominował podejście do zagadnień ludzkiego życia, pojęcie natury ludzkiej zaczęto postrzegać jako kategorię hamującą postęp. Jak dalej stwierdzał Engelhardt: „postdarwinowski i postchrześcijański światopogląd usuwa ludzką naturę z centrum zagadnień moralnych. Natura ludzka staje się rezultatem oddziaływania sił biologicznych i chemicznych, zbiegiem okoliczności i przypadkiem, tak że jej szczególne cechy nie mają już dłużej charakteru roszczeń jako moralnych ograniczeń nałożonych na ludzkie możliwości technologiczne. (...) Transcendentny cel albo transcendentne ugruntowanie dla nadrzędnej wartości [natury ludzkiej] są niedostępne, ponieważ to co laickie, ma charakter rzeczywistości immanentnej”.⁴ Wypowiedź ta jednoznacznie pokazuje, że natura ludzka zostaje relegowana do dziedziny nauk empirycznych i traci większe znaczenie dla moralności, a w konsekwencji dla samej bioetyki. Odwołanie do tej kategorii pozostaje jedynie żywe w obrębie myśli chrześcijańskiej i niektórych kierunków filozofii. W znacznej części przedsięwzięć bioetycznych jednak ma się wrażenie, że jest to



termin o wątpliwej przydatności. Stąd w uzasadniony sposób rodzi się pytanie o to, czy bioetyka potrzebuje pojęcia natury ludzkiej.

Niezbędność pojęcia natury ludzkiej u podstaw moralności

Teoretyczne dyskusje dotyczące istnienia natury ludzkiej będą z pewnością jeszcze długo trwały. Wydaje się, że w tym miejscu słuszne jest wskazanie na pewne pozytywne, a zarazem praktyczne argumenty ujawniające potrzebę posługiwania się tym terminem. Brytyjski filozof Peter Vardy wymienia 5 takich racji.⁵ Wskazuje on po pierwsze na to, że pomimo różnic występujących między ludźmi, takich jak różnice płci, inteligencji, w budowie anatomicznej czy w wyglądzie, istnieje jednak coś, co jest wspólną podstawą łączącą te różnorodności. Dzięki niej właśnie człowiek jest rozpoznawany jako człowiek. Po drugie – prawo międzynarodowe jest w znacznej mierze zbudowane na idei natury ludzkiej. Dzięki niej jest możliwe sformułowanie pojęcia zbrodni przeciw ludzkości. Vardy wskazuje, że posługiwanie się tym pojęciem byłoby niemożliwe bez idei natury wspólnej wszystkim ludziom i jako przykład podaje okoliczności procesów norymberskich. Funkcjonariuszom rządu nazistowskiego wytoczono wówczas zarzut dokonania zbrodni przeciw ludzkości. Niektórzy z nich się bronili, twierdząc, że nie istnieje takie przestępstwo, ponieważ moralność jest uzależniona od kultury i od lokalnego prawodawstwa. Tym samym negowali tak istnienie wspólnej natury, którą ludzie posiadają, jak i to że można z niej wyprowadzić pewne podstawowe prawa. Gdyby nie obroniono tezy, że jednak ludzie posiadają taką łączącą ich naturę, wówczas procesy norymberskie byłyby zwyczajnym odwetem, jaki strona zwycięska dokonała na przeciwniku. Jednak wydając wyrok skazujący na te jednostki, przyznano, że istnieje coś takiego jak zbrodnie przeciwko ludzkości. Są one przestępstwami nie dlatego, że się sprzeciwiają prawu ustalonemu nawet przez demokratycznie wybrany rząd (rząd Hitlera został wybrany w demokratycznych wyborach), ale dlatego że godzą w podstawową, wspólną wszystkim ludziom naturę. Po trzecie – idea wspólnej wszystkim ludziom natury jest podstawą dyskusji o prawach ludzkich.

Istnieje powszechne przekonanie, że prawa te są wrodzone, a nie nabyte. Oznacza to, że żaden rząd czy inna instytucja nie nadaje ich ani nie jest w stanie ich odebrać. Ujawnia się to szczególnie wtedy, kiedy podejmowane są takie próby. Rodzi się wówczas powszechny sprzeciw i potępienie dla takich działań. Gdyby jednak prawa te były nadawane przez odpowiedni autorytet, wówczas rządy nazistowskie miałyby usprawiedliwienie dla nierównego traktowania Żydów, homoseksualistów czy inwalidów. Istnieje jednak przeciwne, mocno ugruntowane przekonanie, a jedynym racjonalnym uzasadnieniem jego istnienia jest fakt, że człowiek posiada specyficzną naturę ludzką.

Czwartą racją, która rozwija poprzednią, jest wskazanie na konsekwencje odrzucenia pojęcia szczególnej natury ludzkiej i utrzymywania, że jest ona całkowicie zrelatywizowana do momentu historycznego czy warunków zewnętrznych. Otóż gdyby tak było, nie można by wówczas twierdzić, że istnieją prawa jednostki, które są niezależne od nadania społecznego. Postmoderniści, którzy odrzucają pojęcie natury i wrodzonych praw, wskazują na konieczność odniesienia do takich terminów jak „sprawiedliwość” czy „szacunek dla innego”. Jednak – jak stwierdza Vardy – pojęcia te, aby nie były wewnętrznie sprzeczne, muszą uwzględniać istnienie natury ludzkiej. Piątą racją na rzecz konieczności posługiwania się pojęciem natury ludzkiej, podawaną przez Vardy’ego, jest wskazanie na ideę sprawiedliwej wojny. W idei tej rozróżnia się strony walczące i strony niezaangażowane w konflikt. W odniesieniu do tych ostatnich istnieje przekonanie, że nie ponoszą one odpowiedzialności za wojnę i muszą być za wszelką cenę chronione. Państwo ma obowiązek zapewnienia takiej ochrony. Obowiązek ten natomiast wynika z założenia, że ludzie posiadają niezbywalne prawa, a wśród nich przede wszystkim prawo do tego, aby nie być niesłusznie pozbawionym życia. Po głębszym rozważeniu wypływa to z przekonania, że ludzkie życie jest szczególną wartością, co z kolei wynika z faktu posiadania natury ludzkiej.

Jeśli przedstawione racje są niewystarczające, można się przyspatrzeć pewnym konsekwencjom, które są nieuniknionym następstwem odrzucenia pojęcia natury ludzkiej. Vardy twierdzi, że ci którzy dokonują takiej negacji, muszą zaakceptować następujące konsekwencje. Po pierwsze – nie

ma nic złego w fakcie ludobójstwa; należy je jedynie uznać za jedną z możliwych konsekwencji konfliktu kultur. Wówczas również nie można operować wiarygodnym rozróżnieniem pomiędzy aktami życzliwości i współczucia a aktami ludobójstwa. Nie można także dokonać moralnego rozróżnienia pomiędzy działaniami takich postaci jak Hitler a matka Teresa z Kalkuty. Po drugie – moralnie oburzające działania, takie jak wykorzystywanie dzieci czy pedofilia, stają się równie akceptowalne, jak troska o chorych czy obrona bezbronnych. Wszystko staje się przedmiotem umowy i konwencji. Na przykład zabójstwo bezbronnego człowieka jest najwyżej przełamaniem lokalnego tabu. Nie ma w tym nic bezwzględnie nagannego, ponieważ wartość życia jest określana przez dane społeczeństwo. Po trzecie – skoro życie ludzkie nie ma samo w sobie głębszego znaczenia, wówczas sens jest mu nadawany przez społeczeństwo albo daną jednostkę, ale wtórnie i niejako z zewnątrz. Najwyższymi wartościami stają się tu przyjemność i samospełnienie. Jedynymi kryteriami działania moralnego natomiast jest poczucie własnej autentyczności, pozostawanie w zgodzie z sobą albo ze skonstruowanym przez społeczeństwo modelem postępowania.⁶ Konsekwencje te są nie do przyjęcia właściwie dla każdego człowieka, bez względu na wyznawany światopogląd czy religię. Aby ich uniknąć, uznanie istnienia natury ludzkiej jawi się jako rzecz niezbędna.

Konsekwencje ulepszania genetycznego natury ludzkiej

Użyteczność pojęcia natury ludzkiej w bioetyce można rozpatrywać co najmniej na dwa sposoby. Można ukazywać pozytywną przydatność tego terminu; albo wskazywać – w analogiczny sposób do powyższego – na negatywne konsekwencje, jakie rodzą się wskutek jego odrzucenia. W niniejszych analizach wybierzmy tę drugą drogę. Wstępnie można przyjąć definicję natury ludzkiej Francisa Fukuyamy. Twierdzi on, że „natura ludzka jest sumą zachowań oraz cech typowych dla gatunku ludzkiego, wynikających z czynników genetycznych, nie zaś środowiskowych”.⁷ Definicja ta zakłada, że podstawą tych zachowań jest jakaś specyficzna konstytucja cielesna, która

jest uwarunkowana zasadniczo czynnikami genetycznymi. Jest to więc coś, co sprawia, że ludzie rozpoznają się jako jednostki tego samego gatunku, który jest wyraźnie odmienny od zbliżonego gatunku innych ssaków naczelnych.

Gdyby jednak potraktować, że nic takiego nie istnieje, albo że jest to chwilowy twór historii i kultury, to niewątpliwie stawia nas to w poważnej sytuacji. Można ją ukazać w paru aspektach ludzkiego życia. Jednak tutaj przypatrzymy się temu tylko w aspekcie ingerencji w ludzki genom. Zakładając, że nie istnieje genom, który nie byłby chwilowym zbiegiem okoliczności, czyli nie ma czegoś takiego, co – drogą ekspresji genów – nadaje gatunkowi *Homo sapiens* pewną odrębność, wówczas stajemy wobec określonych konsekwencji. Łatwo jest bowiem potraktować ów garnitur genetyczny człowieka jako pole realnych ingerencji. Możliwości inżynierii genetycznej coraz bardziej na to pozwalają. Ingerencje te mogą oczywiście pójść w stronę terapii genowej mającej na celu eliminację chorób genetycznych czy innych anomalii zdrowotnych. Wówczas nie budziłyby one większych wątpliwości moralnych. Jednak ingerencje te mogą być również wykorzystane do ulepszenia danej jednostki. Chodzi szczególnie o projektowanie genotypu swojego potomstwa (ang. *genetic enhancement*). Za tendencją do takiego działania stoi pragnienie rodziców, aby ich dzieci już nie tylko nie posiadały żadnych wad wrodzonych, ale również aby były bardziej inteligentne, pracowite, pozbawione pewnych negatywnych skłonności. W takich krajach jak Stany Zjednoczone, gdzie istnieje świadomość, że dziecko musi być przygotowywane do odniesienia sukcesu życiowego już od momentu narodzin, będzie mocna tendencja, aby dziecko rodziło się z już wcześniej wprowadzonymi korektami do jego genotypu. A więc rodzice mogliby wybrać dla swego dziecka – jeszcze przed jego urodzeniem – karierę sportowca, prawnika czy maklera giełdowego. To będzie się wiązało z koniecznością odpowiedniego wyposażenia genetycznego. Stąd w miarę postępu wiedzy na temat genetycznych uwarunkowań rodzice mogliby planować wygląd, muskulaturę czy poziom inteligencji usposabiający do specyficznych aktywności. Fukuyama nazywa tak zaprojektowanych ludzi „dziećmi z wyboru”.⁸

W odpowiednich warunkach rozwojowo-wychowawczych faktycznie dojdzie do pomyślnej



ekspresji „zaplanowanych” genów i wówczas niewątpliwie zaczną się pojawiać kasty ludzi wyraźnie górujących swoimi możliwościami nad tymi, którzy się urodzili i wychowali w „naturalny sposób”. Jak charakteryzuje ich Fukuyama: „Będą wyglądać, myśleć i działać inaczej niż ci, którzy nie zostali tak uprzywilejowani, a być może będą nawet czuć się kimś różnym od nich; po pewnym czasie mogą zacząć myśleć o sobie jako o innych istotach”.⁹

Przeciwnicy koncepcji natury ludzkiej uznali by taką możliwość za wyraz faktycznego postępu i uwolnienie się od ślepego losu czy – jak nazywa to Fukuyama – od loterii genetycznej. To nad czym do tej pory ludzie nie panowali, w końcu zaczną być w zasięgu naszych możliwości. Brak jednoznacznie ukonstytuowanej natury ludzkiej będzie z tego punktu widzenia postrzegany jako brak ograniczeń w udoskonalaniu człowieka. Postęp wiedzy i technologii genetycznych będzie nam coraz bardziej uświadamiał ogromną przestrzeń wolności i sugerował możliwości jej zagospodarowania. Czy jednak działania tego typu mogą być oceniane w tak jednoznacznie pozytywnym świetle?

Zastosowanie na szeroką skalę ulepszających manipulacji genetycznych można określić jako pewien typ eugeniki. Jednak w przeciwieństwie do potępionych i odrzuconych tendencji eugenicznych z ubiegłego stulecia, kiedy to państwo ustalało kanony normalności i poprawności, ten typ eugeniki ma charakter wolnych wyborów poszczególnych par decydujących się na zrodzenie potomstwa. Nie jest to więc eugenika narzucona z góry, ale eugenika niejako z wyboru jednostek. W praktyce mamy już do czynienia z takimi działaniami dzięki wykorzystaniu procedur zapłodnienia pozaustrojowego.¹⁰ Jednak wraz z zastosowaniem na szeroką skalę inżynierii genetycznej mogą się pojawić pewne dalsze bardzo niepokojące zjawiska. Jeśli bowiem istnieje możliwość ulepszenia genotypu jednostek, aby zwiększyć ich potencjał rozwojowy, to pojawia się także możliwość celowego zubażania tego garnituru genetycznego. Wobec dosyć powszechnego zjawiska rozpadu modelu tradycyjnej rodziny w państwach zachodnich każda para jednostek deklarująca chęć posiadania potomstwa będzie mogła planować ich charakterystyki, czasami nawet w jednoznacznie wątpliwy sposób. Mogą więc powstać

sytuacje, że genotyp dziecka będzie dobrany do standardu rodziców, co może niekiedy oznaczać, że będzie on nastawiony na faworyzowanie cech wątpliwych albo nawet jednoznacznie złych. Znanym filozof amerykański Michael J. Sandel podaje przykład ilustrujący w praktyce taką możliwość. Pewna para ludzi z upośledzeniem słuchu zdecydowała się na posiadanie dziecka właśnie z takim samym upośledzeniem. W ich przekonaniu głuchota nie oznacza niepełnosprawności, ale pewien specyficzny sposób życia. Chcąc mieć niesłyszącego potomka, pragnęli oni, aby i on doświadczył sensu przynależności do grupy niesłyszących i specyficznej kultury, jaką oni tworzą. Po pewnych zabiegach udało się im doprowadzić do urodzenia takiego niesłyszącego dziecka.¹¹

Innym problemem, który powstanie w wypadku ludzi z „zaplanowanym genotypem”, jest ich relacja do samego siebie i do otoczenia, a szczególnie do swoich bliskich. Szczególny wpis genetyczny i sposób wychowania faworyzujący ujawnienie się pożądanych cech mogą się znaleźć w konflikcie z budzącą się jaźnią młodej osoby. Może się bowiem okazać, że jednostka ta nie zechce się rozwijać w kierunku przewidzianym przez rodziców. Na przykład potencjalny sportowiec rozbudzi w sobie zamiłowanie do muzyki i sztuki, a nie do ćwiczeń fizycznych. A nawet jeśli zechce współpracować według przewidzianego dla niego planu, wartość jego osiągnięć może zostać łatwo zrelatywizowana do zamierzenia rodziców. Tak więc to rodzice mogą zostać uznani za głównych autorów sukcesu życiowego danej jednostki. Powstanie wówczas mocne odczucie u tej osoby, że jest ona „zaplanowana” przez innych, co w nieunikniony sposób zrodzi sytuację zależności, a nawet poczucie bycia czyjąś własnością. Trudno wówczas utrzymać, że się jest głównym autorem swojego życia. To może – w dalszej kolejności – osłabić wysiłki dojrzewającej osoby do stawiania czoła trudnym wyzwaniom czy sytuacjom życiowym. Rodzice, główni inicjatorzy i „konstruktorzy” danego kształtu osobowości, mogą być łatwo uznani za główne osoby odpowiedzialne za wszelkie porażki życiowe. Niewątpliwie relacje „zaplanowanego dziecka” tak ze sobą samym, jak i z otoczeniem ulegną poważnemu zakłóceniu, a nawet znajdą się w stanie permanentnego kryzysu.

Jedynym rozwiązaniem tej niekorzystnej zmiany w rozumieniu siebie i swoich relacji z innymi jest uznanie, że człowiek w swojej genezie

nie jest uzależniony od innych ludzi. To dopiero naturalnie stwarza przestrzeń dla wolności, tak w odczuciu danej jednostki, jak i w postawach, jakie względem niej przyjmują rodzice. Otóż wiedząc o tym, że genotyp jest wynikiem planu Boga, natury czy zrzędzenia losu, człowiek w punkcie wyjścia ma głęboką świadomość swojej niezależności istnienia. Jest niejako sobie samemu podarowany. Również poczucie pewnej przypadkowości i tajemnicy narodzin dziecka wyklucza rolę rodziców jako „konstruktorów i właścicieli” nowego życia i sprawia, że stają się oni osobami obdarowanymi. W takiej sytuacji adekwatną postawą, jaką powinni przyjąć, jest niczym nieuwarunkowana miłość do swojego potomstwa.¹² Stan „bycia darowanym” a nie „wytworzonym” przez rodzinę czy społeczeństwo jest warunkiem tego, aby każdy człowiek był wolnym i niezależnym podmiotem życia społecznego, dzięki czemu możliwe jest zaistnienie społeczności osób.

Kiedy zastanawiamy się nad stanem „bycia podarowanym sobie” czy „bycia darem dla innych”, to wydaje się, że jedyne uzasadnienie tego może wypływać z faktu posiadania natury ludzkiej, która poprzedza wszelką aktywność człowieka. Tylko dzięki niej możemy adekwatnie wytłumaczyć partnerską łączność z innymi jednostkami *Homo sapiens*, a zarazem pewną swoistość istnienia i wypływającą z tego autonomię. Dzięki przyjęciu jasnej tezy w obrębie bioetyki o istnieniu na-

tury ludzkiej i uznaniu protekcji, jaką ona zapewnia każdemu ludzkiemu istnieniu, będzie można wyeliminować z procesów biotechnologicznych utopię stworzenia „nadczłowieka”, która w istocie jest zagrożeniem dla tego, co naprawdę ludzkie.

Przypisy

1. D.C. Dennett: Darwin's dangerous idea: evolution and the meaning of life. New York, Simon and Schuster, 1995: 35–39
2. H.T. Engelhardt: Germ-line genetic engineering and moral diversity: moral controversies in a post-Christian world. W: R. Sherlock, J.D. Morrey, red.: Ethical issues in biotechnology. Lanham, MD, Rowman and Littlefield, 2002: 507
3. Tamże
4. Tamże: 508
5. P. Vardy: Being human: fulfilling genetic and spiritual potential. London, Darton, Longman and Todd, 2003: 32–34
6. Tamże: 35
7. F. Fukuyama: Koniec człowieka: konsekwencje rewolucji biotechnologicznej. Tłum. B. Pietrzyk. Kraków, Znak, 2004: 174. Jest to jedno z możliwości rozumienia natury ludzkiej. W innym miejscu, oprócz takiego ujęcia, omawiałem również inne możliwości rozumienia tego problemu, wskazując na naturę ludzką jako na istotę osoby ludzkiej o pochodzeniu aksjologicznym czy na naturę jako na substancję. Zob. G. Hołub: Bioethics and the concept of human nature. Salesianum, 2005; 67: 553–557, 561–563. Aby nie komplikować powadzonych analiz, zatrzymam się jedynie na definicji podanej przez Fukuyamę.
8. F. Fukuyama: 207
9. Tamże
10. Jako przykład można wskazać instytucję, która stworzyła pierwszy światowy sklep z embrionami. Chodzi o The Abraham Centre of Life w San Antonio, w Stanach Zjednoczonych. Sprzedaje ona nieplodnym parom utworzone w wyniku zapłodnienia pozaustrojowego ludzkie embriony. Potencjalni rodzice mogą złożyć specjalne zamówienie cech swojego przyszłego dziecka. Ponadto mają oni dostęp do pewnych informacji dotyczących dawców gamet (ich pochodzenia społecznego, historii chorób, zdjeć z dzieciństwa). Dawcy ci podlegają specjalnej selekcji: zwykle męski dawca gamet posiada tytuł doktora, dawczyni zaś musi się wykazać ukończeniem studiów wyższych. Ma to być gwarancją, że utworzone z ich komórek embriony będą się charakteryzowały specjalnymi predyspozycjami intelektualnymi i fizycznymi. Zob. A. Sutton: Embryo shopping smacks of eugenics. Catholic Times, 3 Sep. 2006: 11
11. M.J. Sandel: The case against perfection: ethics in the age of genetic engineering. Cambridge-Massachusetts, Belknap Press, 2007: 1
12. Tamże: 82–83