

Anetta Breczko

## ŚWIECKIE UJĘCIA RELACJI MIĘDZY AUTONOMIĄ JEDNOSTKI A GRANICAMI INGERENCJI PAŃSTWA W WARUNKACH POSTĘPU BIOTECHNOLOGICZNEGO

### Konsekwencje rozwoju biotechnologicznego; kilka podstawowych pytań o przyszłość człowieka w warunkach postępu techniki i medycyny

Rozwój biotechnologii, postępujący z ogromną siłą na przełomie XX i XXI w., wiąże się z istotnymi wyzwaniami prawnymi i moralnymi: „(...) zbliża się nowa era, w której będziemy dysponować niespotykanymi do tej pory możliwościami kontrolowania żywych organizmów i manipulowania nimi. Już wkrótce zajmiemy się kształtowaniem (...) samych siebie, według wzorów wymyślonych przez nas samych”<sup>1</sup>. Niedaleka przyszłość spowoduje, że biologia osiągnie pełnię swego rozwoju, dysponując technikami formowania żywych gatunków, znacznie przewyższającymi możliwości tradycyjne.

Oczywiste jest, że osiągnięcia współczesnej medycyny z jednej strony udostępniają poszerzający się zakres leczenia chorób, z drugiej zaś prowadzić mogą do wielu zagrożeń, wynikających chociażby z niewłaściwego wykorzystania wiedzy medycznej, takich jak np.: naruszenie autonomii jednostki, pogwałcenie jej prywatności, dyskryminacja w następstwie nieodpowiedniego użycia danych genetycznych etc<sup>2</sup>.

- 1 J. Turney, *Ślady Frankensteina. Nauka, genetyka i kultura masowa*, Warszawa 2001, s. 7.
- 2 J. Krukowski, *Zasada poszanowania godności ludzkiej i prawa do życia w biomedycynie w prawie międzynarodowym*, (w:) *Jus et Lex. Księga jubileuszowa ku czci prof. A. Strzembosza*, Lublin 2002, s. 487.

Ingerencje biotechnologiczne dotyczą dziś w szczególności problematyki zarodka w łonie matki: sztucznego zapłodnienia, aborcji, badań przedurodzeniowych, kontroli doboru genetycznego itp. Odnoszą się także do sposobów wykorzystania embrionów poczętych poza organizmem matki. Obejmują kwestie związane z klonowaniem człowieka oraz z przeszczepami organów lub tkanek. Powiązane są także z możliwościami terapeutycznymi i problematyką dotyczącą kresu ludzkiego istnienia. Można skonstatować, iż zasadniczym przedmiotem biotechnologii jest eksperyment medyczny na człowieku.

Pojawienie się nieznanymi dotychczas możliwości ingerencji w ludzkie życie doprowadziło do wyodrębnienia bioetyki, która ma się zajmować moralną oceną zakresu wkraczania w graniczne sytuacje powstawania, trwania i śmierci człowieka. Podkreślić trzeba, że bioetyka stanowi dziś złożoną i wielowymiarową rzeczywistość o interdyscyplinarnym charakterze, jako że „oprócz głosów etyków, moralistów i lekarzy, uwzględnia również opinie prawników, socjologów, psychologów, pedagogów i ekonomistów”<sup>3</sup>.

Można prognozować, że uwaga przyszłych pokoleń koncentrować się będzie właśnie na kwestiach biotechnologicznych. W związku z tym konieczne staje się wypracowanie odpowiednich standardów moralnych i prawnych. Ustalenie granic korzystania z możliwości biotechnologicznych jest zadaniem kształtującego się bioprawa<sup>4</sup>. Jego podstaw należy szukać w ustaleniach wspomnianej wyżej bioetyki, ale też w rozważaniach biojurysprudencji, która może być traktowana jako nowy nurt prawoznawstwa<sup>5</sup>.

W toczących się obecnie dyskusjach pojawiają się fundamentalne pytania, związane z postępowaniem biotechnologicznym. Wkrótce trzeba będzie na nie odpowiedzieć. Zasadniczy problem dotyczy możliwości przeprowadzania eksperymentów medycznych z udziałem człowieka i ewentualnych ograniczeń prawnych realizacji tego typu doświadczeń. Kontrowersje wzbudza diagnostyka genetyczna oraz badania preimplantacyjne, wiążące się z wątpliwościami wokół statusu moralno-prawnego ludzkiego płodu. Zauważalna jest konieczność wprowadzenia nowej,

3 A. Katalo, *ABC bioetyki*, Lublin 1997, s. 13.

4 R. Tokarczyk, *Prawa narodzin, życia i śmierci*, Kraków 2000, s. 33–35.

5 *Ibidem*, s. 20–21.

zmodyfikowanej definicji legalnej człowieka (osoby fizycznej). Dotychczas pojęcie to było rozumiane intuicyjnie. Spory mogą budzić sposoby mierzenia wartości istoty ludzkiej w różnych jej stadiach rozwojowych. Nie jest do końca jasne, w jakich sytuacjach zaakceptować można stosowanie poszczególnych technik sztucznej prokreacji. Nie wiadomo właściwie, jak oceniać dopuszczalność wykorzystania tkanki płodowej dla celów terapeutycznych u innej osoby. Widoczne są problemy wynikające z możliwości programowania pożądanych cech człowieka: jego inteligencji, wzrostu, koloru oczu, włosów etc. Na tym tle rodzi się wątpliwość, na ile dopuszczalne prawnie mają być praktyki eugeniczne, oferowane przez współczesną inżynierię genetyczną?

Konsekwencje rozwoju nauk biomedycznych przejawiają się w intensywnym rozwoju chirurgii transplantacyjnej. Ciało człowieka staje się zasobem materiału medycznego. Zwłoki ludzkie bywają wykorzystywane jako rezerwuar „części zamiennych”. Pojawiają się pytania o godność jednostki<sup>6</sup>. Czy człowiek – po śmierci – może być traktowany w sposób przedmiotowy<sup>7</sup>? Jaki wpływ na jego zachowania i doznania psychiczne mieć będzie transplantacja kilku organów od osoby zmarłej? Spróbujmy sobie wyobrazić tak wielką inwazję w system człowieka, w jego jestestwo, jaką jest np. przeszczep serca albo mózgu. Czy taka ingerencja ma rzutować na kwestię uprawnień i obowiązków jednostki? W jakiej mierze biorca organu (np. po przeszczepie głowy do tułowia) pozostaje sobą? A co z odpowiedzialnością takiego podmiotu prawa?

W dalszym ciągu otwarta jest sprawa uznania chwili śmierci człowieka. Którą spośród upowszechnionych definicji powinno przyjąć dziś ustawodawstwo? Coraz częściej akceptowane jest kryterium śmierci mózgowej, jednak i na tym tle powstają spory. Przypomnę chociażby kasus tzw. *dziecka z Erlangen* z 1992 r. Zastanawiano się wówczas, czy można uznać, że matka dziecka nie żyje (śmierć nastąpiła wskutek obumarcia pnia mózgu), skoro odpowiednio intensywne podtrzymywała funkcje życiowe jej organizmu do tego stopnia, że ciąża mogła się w nim dalej rozwijać.

6 A. Breczko, *Godność człowieka a postęp biotechnologiczny*, (w:) T. Kozłowski, K. Kuźmicz (red.), *Człowiek wobec systemów wartości*, Białystok 2006, s. 144–151.

7 Patrz np. prace: M. Nowacka, *Filozoficzne aspekty terapii transplantacyjnej*, Białystok 2002; M. Nowacka, *Selected Bioethical Questions. The Polish Perspective*, Białystok 2004.

Z kresem ludzkiego istnienia wiążą się jeszcze inne wątpliwości. Chodzi o spór dotyczący eutanazji. Wszyscy zdajemy sobie sprawę z faktu, iż zakończenie własnego życia należy do najbardziej osobistych decyzji, które człowiek może podjąć o samym sobie. Czy można uznać, że mieści się ona w granicach prawnie gwarantowanej autonomii? Czy państwo ma mu w obliczu prawa pozwolić na jej podjęcie uznając, że przynależny do sfery wolności i prywatności każdej jednostki? Kolejny ważny problem pojawia się w związku z biotechnologicznymi możliwościami klonowania ludzi. Czy wyrażenie zgody na tego typu sztuczną ingerencję w narodziny i życie człowieka winno mieścić się w zakresie gwarantowanej przez prawo wolności jednostki? Zastanówmy się, jak mogłaby rzutować na tożsamość i odpowiedzialność danego podmiotu udana próba skonstruowania sztucznego człowieka? Czy klon nie naruszałby tożsamości osoby, od której pochodzi? Czy miałby być traktowany jako podmiot prawa, identycznie w stosunku do innych osób fizycznych? Można zauważyć, że pokusy stworzenia „doskonałego człowieka” są bardzo silne. Czy wystarczą zakazy prawne? A może nadzieja ludzi nieuleczalnie chorych, aby wyhodować klon – dawcę organów, albo presja rodziców pragnących zdrowego potomstwa, okażą się na tyle mocne, że bariery prawne nie będą jednak dość skuteczne<sup>8</sup>.

W dyskusjach na temat biotechnologii pojawiają się liczne obawy natury ogólnofilozoficznej. Co stanie się z naturą ludzką, z godnością człowieka, traktowanymi dziś przecież jako fundament współczesnego pojmowania moralności, sprawiedliwości i godziwego życia<sup>9</sup>. Czy biotechnologia nie odbierze ludziom człowieczeństwa?

Nowe możliwości ingerencji w istotne elementy ludzkiego bytowania oraz rosnący pluralizm wartości sprawiają, że etyczne i prawne uregulowania problemów biotechnologicznych wydają się coraz bardziej niezbędne; zwłaszcza, że większość pojawiających się dylematów ma odniesienie do natury człowieka, jego godności, autonomii i integralności psychicznej oraz fizycznej. Najprawdopodobniej niełatwo będzie osiągnąć konsens. Podstawowe trudności w porozumieniu wiążą się ściśle z filozoficzno-prawną dyskusją o zakresie wolności jednostki i grani-

8 J. Banasiuk, *Refleksje o przyszłości cywilizacji*, (w:) M. Szyszkowska (red.), *Przełomy wieków*, Białystok 2000, s. 20–22.

9 Na temat prognozowanych kierunków ewolucji patrz np.: J. Kopania, *Boski sen o stworzeniu świata*, Białystok 2003, s. 121–130.

ce ingerencji prawnej państwa. Spór ten niewątpliwie hamuje tworzenie przez ustawodawcę niezbędnych unormowań. Należy mieć nadzieję, że do ukonstytuowania koniecznych standardów dojdzie zanim ludzkość zbierze złe doświadczenia w dziedzinie spraw bioetycznych.

### **Zakres autonomii jednostki i granice ingerencji państwa na gruncie klasycznych sposobów definiowania człowieka**

Przy rozwiązywaniu problemów biotechnologicznych kluczowe znaczenie ma sposób definiowania człowieka oraz – w konsekwencji – spojrzenie na zakres jego autonomii i dopuszczalne granice ingerencji państwa<sup>10</sup>.

Filozofia – jako pierwsza – podjęła refleksję nad istotą człowieczeństwa uznając, iż wolność jednostki przynależy do ludzkiego życia, nadając mu specjalną godność i wyróżniając tym samym *homo sapiens* spośród wszystkich innych istnień. Współczesny sposób rozumienia autonomii odpowiada w znacznym stopniu pierwotnemu znaczeniu, wywodzonemu z etymologii greckiej (gdzie *auto* oznaczało – samodzielnie (dla siebie), a *nomos* rozumiane było jako prawo).<sup>11</sup>

Z perspektywy historycznej, ogromną rolę odegrało podejście monistyczne, zgodnie z którym człowieka definiowano jako całość złożoną z duszy i ciała. W klasycznych systemach filozoficznych ciało traktowano jako byt autonomiczny względem sfery duchowej, realizujący się od strony podmiotu poznającego, doświadczającego go. Tego typu spojrzenie prezentował platonizm. Platon uznawał, że ciało jest więzieniem dla duszy. Nie współtworzy człowieka w jego człowieczeństwie. Człowiek to – w swojej istocie – dusza nieśmiertelna, skazana na przebywanie w ciele. Jakość ciała nie jest jednak obojętna jakości duszy. Cielność zostaje uzależniona od duchowości. Elementy platonizmu obecne są dziś jako podstawa religijnych uzasadnień pochodzenia człowieka, sensu jego istnienia etc.

10 A. Zoll, *Kultura i prawo*, (w:) E. Kamińska (red.), *Uniwersyteckie wykłady na koniec starego i początek nowego tysiąclecia*, Warszawa 2004, s. 48 i nast.

11 J. Kaczor, *Autonomia i wolność a prawo*, (w:) W. Gromski (red.) *Autonomia prawa*, Wrocław 2001, s. 94.

Do ukształtowania się współczesnych świeckich spojrzeń na temat autonomii jednostki przyczyniły się poglądy Arystotelesa, który uznał powszechne prawo do wolności, pojmując człowieka jako złożenie materii (ciało) i formy (dusza); tworząc tym samym podstawy do przyszłych dualistycznych ujęć, rozwijanych głównie pod wpływem koncepcji Kartezjusza. Arystoteles podkreślał, że człowiek w działaniu odnosi się do samego siebie, świadomie nadając własnej, popychającej go do określonego zachowania wolności pewien cel<sup>12</sup>.

We współczesnym sposobie pojmowania autonomii jednostki, poza źródłami starożytnymi, swoje odbicie ma także myśl chrześcijańska, zwłaszcza gdy chodzi o powiązanie wolności człowieka z jego godnością. Na jej gruncie pojawiło się pojęcie osoby jako bytu autonomicznego i obdarzonego własną godnością, wyprzedzające wszelkie koncepcje autonomii prawnej osoby<sup>13</sup>. Człowieka traktowano jako osobę o boskiej godności, autonomiczną metafizycznie, moralnie i prawnie, zdolną oceniać w swoim sumieniu intencje i następstwa własnych uczynków oraz gotową poddać je zewnętrznemu osądowi. Przy opisie osoby zaczęły się pojawiać takie pojęcia, jak: intencje, sumienie, prawo moralne, powinność, obowiązek, odpowiedzialność, zasługa etc. Stwierdzić należy, iż to właśnie dzięki chrześcijaństwu idea godności weszła na stałe do refleksji filozoficznej i stała się podstawowym punktem odniesienia dla autonomii i wolności jednostki. Szczególne znaczenie odegrały tu koncepcje św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu. Na ich gruncie, człowiek został stworzony na obraz oraz podobieństwo Boga i nie powinien wcielać się w rolę Stwórcy w związku z możliwościami medycyny. W bibliście katolickiej jest obrazem Boga z racji posiadania nieśmiertelnej duszy<sup>14</sup>. W czasach nam współczesnych stanowisko takie znalazło swe odzwierciedlenie np.: w nauczaniu moralnym Jana Pawła II, zakazującym dokonywania eutanazji, aborcji czy stosowania technik sztucznej prokreacji<sup>15</sup>.

12 Takie pojmowanie wolności, zakorzenione w arystotelowskiej Polityce i Etyce, stanowi właściwy przedmiot namysłu filozofii praktycznej, wyrażającej się z czasem poprzez sformułowaną przez Kanta formułę czystego rozumu praktycznego.

13 W klasycznej definicji Boecjusza pojęcie osoby (*persona*) oznacza indywidualną substancję natury rozumnej.

14 M. Filipiak, *Homo Biblicum. Biblijne podstawy filozofii życia*, Toruń 2004, s. 60.

15 *Nauczanie moralne Jana Pawła II. Bioetyka*, Radom 2006, s. 120 i nast.

Pomimo obaw podnoszonych z punktu widzenia religijnych ujęć natury człowieka, wykluczających interwencję ludzką w sprawy narodzin, życia i śmierci, od lat znajduje się szereg argumentów za rozwojem inżynierii genetycznej i za wdrażaniem postępu medycyny – oczywiście z pewnymi ograniczeniami.

Współczesny, świecki sposób pojmowania autonomii jednostki determinuje – w znacznym stopniu – spojrzenie R. Descartesa. Z paradygmatu kartezjańskiego wynika, że ciało ludzkie jest bytem całkowicie autonomicznym względem bytowości duszy. To właśnie za sprawą Kartezjusza powstało nowe rozumienie cielesności. Ciało uznane zostało za sferę odrębną od duchowej egzystencji człowieka. Zgodnie z powyższym ujęciem, świadomość samych siebie staje się wyznacznikiem funkcjonowania społeczeństwa. Ludzkie ciało, autonomiczne względem duszy, nie współtworzy naszego człowieczeństwa<sup>16</sup>.

To pod wpływem myśli Descartesa zaczęto z czasem traktować ciało jako rodzaj mechanizmu, którego poszczególne części mogłyby być zastępowane innymi, pobranymi z drugiego ciała. Tego typu podejście wpłynęło bez wątpienia na rozwój biotechnologiczny. Skoro ciało człowieka jest maszyną, to jej zepsute, nieużyteczne już elementy, powinny być reperowane, a w miarę możliwości wymieniane na inne. Uczeń Kartezjusza, La Mettrie, zanegował ostatecznie istnienie różnicy między materią nieożywioną a materią ożywioną, a także między ciałem a duszą, uznając, że dusza staje się własnością struktury materii mózgu. Stworzył tym samym przyzwolenie dla przyszłych ingerencji biotechnologicznych i traktowania ciała człowieka jako przedmiotu<sup>17</sup>.

Przełomowe znaczenie dla ukształtowania się prawnej koncepcji autonomii miała teoria praw podmiotowych, sformułowana przez H. Grocjusza, której elementy odnajdujemy dziś we wszystkich właściwie ujęciach prawno-naturalnych. Dzięki niej prawo podmiotowe zaczęło być rozumiane jako właściwość moralna.<sup>18</sup>

Wielką rolę w kształtowaniu się świeckich ujęć podmiotowości człowieka odegrała myśl I. Kanta, który stwierdził, że „*autonomia woli jest zasadą naczelną wszystkich praw moralnych i odpowiadają-*

16 Patrz: R. Descartes, *Człowiek. Opis ciała ludzkiego*, Warszawa 1989, s. 3 i nast., s. 79 i nast.

17 La Mettrie, *Człowiek – maszyna*, Warszawa 1984, s. 64 i nast.

18 R. Tokarczyk, *Klasyki praw natury*, Lublin 1988, s. 174.

cych im obowiązków (...) prawo moralne nie wyraża nic innego, jeno autonomię czystego praktycznego rozumu tj. wolności, i autonomia ta jest sama formalnym warunkiem wszystkich maksym, pod którym one mogą być jedynie zgodne z najwyższym prawem praktycznym”<sup>19</sup>. Kant ujął człowieka w dwojaki sposób, jako: *homo phaenomenon* i *homo noumenon*. Ten pierwszy jest istotą całkowicie bierną, podlegającą prawom przyrody, stanowiącą jej część; pozbawioną wolnej woli, tak jak zwierzęta. Uwaga Kanta koncentruje się na *homo noumenon*. Człowiekowi jako istocie rozumnej, niezależnej od zmysłowego świata, nadaje nieskończoną wartość. Przeciwstawia w ten sposób potęgę człowieczeństwa potędze przyrody. Człowiek, będąc istotą moralną, absolutnie wolną jest *noumenem*, czyli rzeczą samą w sobie, którą należy postrzegać zawsze jako cel, nigdy zaś jako środek. Istota rozumna staje się miarą wszystkiego, co względem niej zewnętrzne. To z myśli Kanta wywodzi się współczesną zasadę domniemania wolności: „Zdolność wybierania jest pierwszym dowodem na to, że jesteśmy wolni: że mamy wolę czynić to czy tamto. Ludzie doświadczający tego na sobie wiedzą, że bez tej zdolności cały ich byt, niezależność i samodzielność popadłyby w ruinę. Jeśli zaś zażywają oni wolności w sposób pozwalający zażywać jej także innym, świadczy to o ich kulturze; jakoż kultura wolności obejmuje nie tylko egzystencję prywatną, lecz także koegzystencję z innymi: bliskimi, znajomymi, a wreszcie i obcymi nam ludźmi jako współobywatelami nowoczesnej społeczności”<sup>20</sup>. Jednostka wolna może czynić to, co mieści się w sferze indyferencji prawnej.

### **Współczesne argumenty za rozwojem biotechnologii formułowane na gruncie utylitaryzmu**

We współczesnym sposobie rozumienia wolności jednostki i granic ingerencji państwa istotne znaczenie ma utylitaryzm, powstały na bazie racjonalizmu i empiryzmu. Wydaje się, że spojrzenie utylitarystyczne może być doskonałym punktem wyjścia – opozycyjnym w sto-

19 I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, Warszawa 1911, s. 42–43.

20 E. Nowak–Juchacz, *Autonomia jako zasada etyczności. Kant, Fichte, Hegel*, Wrocław 2002, s. 7.



sunku do ujęć religijnych – do rozważań na temat autonomii jednostki i zakresu ingerencji państwa, także w sprawach biotechnologicznych.

Należałoby rozpocząć od wyjaśnienia istoty samego pojęcia. Utylitaryzm można zdefiniować jako zespół poglądów (prezentowanych w ramach etyki normatywnej), określających zasady słusznego działania w oparciu o tezę, że obejmują one swym zasięgiem innych ludzi, lub szerzej, wszystkie istoty zdolne do cierpienia (*sentient beings*). Tak więc, jeśli jakakolwiek decyzja posiada skutki dla drugiego człowieka lub całej zbiorowości, to uzyskuje ona wymiar moralny. Znamionną cechą utilitarystycznego myślenia stanowi niezależność od teologicznych uzasadnień. Utylitaryzm był – i jest – programowo budowany jako etyka świecka, opierająca swe postulaty na wynikach badań szczegółowych, poszukująca wartości w świecie dostępnym empirycznym badaniom. Utylitaryści nie znajdują miejsca dla bytów transcendentnych. Przyjmują, że jedynym światem, o którym można zdobyć wiedzę, jest świat dany w doświadczeniu. Wykraczanie poza jego granice jest nieuprawnione. Religia nie może być fundamentem moralności. Z punktu widzenia etyki postulującej autonomię moralną podmiotu, nie można przyjąć transcendencji jako moralnego prawodawcy, który mocą swej decyzji określa dobro i zło: „*Utilitarystyczna gloryfikacja ludzkiej autonomii powoduje, że żaden system wartości (respektowany sposób życia) nie jest godny powielenia, jeżeli nie zyskuje aprobaty jednostki*”<sup>21</sup>.

W ramach spojrzenia utilitarystycznego możemy wyodrębnić tzw. *utilitaryzm czynów* i *utilitaryzm zasad*. Zgodnie z tym pierwszym podejściem uznaje się, że metoda utilitarystyczna powinna wychodzić od konkretnych zachowań uznawanych za moralne lub niemoralne i z nich dopiero wydobywać ogólne zasady. Jeśli określone czyny przyczyniają się do ogólnego szczęścia, to zasada tak zostaje określona, aby objąć takie zachowania. Nigdy jednak nie może ona nakazać działań, które przeszkadzają powszechnemu szczęściu, albowiem to czyny są podstawą zasad, a nie odwrotnie. Utylitaryzm ten nie może zalecać czegoś, co sami uważalibyśmy za niedopuszczalne. Zwolenników tego typu postawy uznaje się za przedstawicieli deontologicznej teorii praw, jako że dobro lub zło czynu oceniają ze względu cel, któremu jest podporządkowany. Według kolejnego spojrzenia, najpierw należy nakreślić ramy

---

21 D. Probuska, *Utylitaryzm*, Częstochowa 1999, s. 14.

ogólnych norm i dopiero na ich podstawie orzekać, jakie konkretne postęпки są niedopuszczalne. W tym przypadku pierwszeństwo ma zasada powszechna. Pewne czyny, które komuś wydawałyby się niedopuszczalne, mogłyby jednak zastać narzucone przez państwo. Dobrem moralnym jest trzymanie się określonej reguły. Wychodząc od zasady użyteczności ustala się normy, których honorowanie jest moralnie dobre, a łamanie – moralnie złe.

Niezależnie od tego, czy chodzi o utylitaryzm czynów, czy też utylitaryzm zasad, fundament utylitarystycznego podejścia stanowi *zasada użyteczności (Principle of Utility)*. To właśnie jej obecność spaja odmienne, różniące się w sensie ontologicznym teorie<sup>22</sup>.

Definicję użyteczności, na którą zapewne zgodziliby się utylitarystycznie zorientowani etycy, podaje H. Buczyńska–Garewicz: „*przez użyteczność rozumie się tę właściwość przedmiotu, dzięki której sprzyja on wytwarzaniu korzyści, zysku, przyjemności, dobra lub szczęścia bądź zapobiega powstaniu szkody, przykrości, zła lub nieszczęścia zainteresowanej strony*”<sup>23</sup>.

Do grona współczesnych utylitarystów zaliczany jest np. D. Lyons – prezentujący stanowisko maksymalistyczne. Określa on zasadę użyteczności mianem powszechnej praktyki (*general practice*), przez którą rozumieć należy postępowanie określonej liczby osób, którego skutki dotyczą ich bezpośrednio bądź pośrednio. Jeśli konsekwencje sytuacji, w której każdy spełnia pewien czyn byłyby gorsze niż konsekwencje sytuacji alternatywnej, nie jest słuszne, aby ktokolwiek realizował to działanie. Lyons stwierdza, że „*Nawet jeśli sądzimy, że istnieje powszechne prawo do wolności czy też mocne argumenty przeciw jej ograniczaniu, nie możemy zakładać, że obejmuje to wolność wyrządzenia zła. W rzeczywistości, gdy osądzamy prawo w kategoriach moralnych, wydaje się, że właśnie racje moralne najsilniej wspierają interwencję prawną – cokolwiek jeszcze innego powinno robić prawo, to chronić przed zachowaniem niemoralnym*”<sup>24</sup>. Podkreśla, że sądy moralne powinny być poparte argumentacją racjonalną. Skoro można odróżnić dobrą argu-

22 Nadmienić trzeba, że twórcą tej zasady był filozof francuski, A.C. Helvetius (1717–1771), głoszący koncepcję człowieka jako wytworu środowiska społecznego.

23 H. Buczyńska–Garewicz, *Wartość i fakt. Rozważania o pragmatyzmie*, Warszawa 1970, s. 285.

24 D. Lyons, *Etyka i rządy prawa*, Warszawa 2000, s. 173.

mentację od zlej, to sądy moralne można poprzeć obiektywnymi racjami. Nie ma więc podstaw do przyjęcia poglądu, że sądów moralnych nie można oceniać w kategorii prawdy i fałszu.

Obok spojrzenia maksymalistycznego, w ramach utylitarystycznych ujęć można spotkać także podejścia, które określa się jako minimalistyczne, np. prezentowane przez K.R. Poppera. Dokonuje on przeformułowania tradycyjnej zasady użyteczności w tzw. *zasadę humanitarnej i równościowej etyki* (*principle of humanitarian and equalitarian ethics*), stając się tym samym twórcą nowej odmiany teorii utylitarystycznej, tzw. *utylitaryzmu negatywnego*.<sup>25</sup> Funkcję utylitarystycznej zasady sprowadza do minimalizacji cierpień jak największej liczby osób. Dochodzi do wniosku, iż pozytywna idea maksymalizowania przyjemności, szczęścia, satysfakcji, jako jedynych wartości narzucanych jednostce i społeczeństwu, może być niebezpieczna w skutkach, prowadząc do totalitaryzmu ukrytego pod postacią „dobrodusznej dyktatury” (*benevolent dictatorship*). Bezpośrednim celem naszych moralnych działań nie powinno być tworzenie dobra, ale przede wszystkim zapobieganie złu. Eliminacja cierpienia jest podstawą, zwłaszcza że bardzo trudno jednoznacznie sprecyzować ideę szczęścia jednostki, a tym bardziej wszystkich.

Idea utylitaryzmu splata się z kontraktualizmem. Pośród współczesnych teorii człowieka jako podmiotu moralnego inspirująca wydaje się teoria J. Rawlsa, uznającego, że to umowa społeczna zapewnia istnienie szczęścia, wolności i równości w społeczeństwie, udzielając odpowiedzi na pytanie o to, według jakich kryteriów należy postępować. Rawls proponuje, by oprzeć się na regule *maximum solution*. Strategia ta odpowiada nam, żebyśmy uporządkowali możliwe alternatywy wyboru według najgorszych możliwych efektów, które może przynieść ich zastosowanie. Budując swoją koncepcję umowy społecznej Rawls stwierdza, że jej strony są podmiotami moralnymi<sup>26</sup>. Fakt, że autor *Teorii sprawiedliwości* decyduje się na takie określenie uczestników aktu wyboru nie oznacza, iż podporządkowuje on strony określonej koncepcji moralności. Nie ustala jednoznacznie, które postępowanie należałoby uznać za dobre, a które za złe. Nie narzuca konkretnych

25 K.R. Popper, *Spółczesność otwarte i jego wrogowie*, Warszawa 1993.

26 A. Chmielewski, *Kontraktualizm i jego krytyka*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1998, nr 4, s. 61.

rozwiązań. Zastrzega wręcz prawo do neutralności. Określa jedynie ramy podmiotu jako osoby moralnej. Zauważa, że osobowość moralną wyznaczają dwie zdolności. Podstawową jest umiejętność rozpoznania dobra i zła. Bardzo ważne staje się przy tym posiadanie poczucia sprawiedliwości. Te cechy powodują w praktyce ustalenie racjonalnego planu życia w połączeniu z realizacją działania zgodnego z zasadami słuszności.<sup>27</sup> Podmioty kontraktu mają dojść do ustalenia takiego uniwersalnego prawa moralnego, które miałoby zastosowanie do każdej z nich. Wybór następuje za zasłoną niewiedzy, która jest próbą pogodzenia różnorodności stron. Strony zawierające umowę, jako odrębne jednostki, posiadają własne, odmienne cele życiowe. Jednak ich dyskurs jest ukierunkowany (dzięki przyjętym ograniczeniom) na określenie zasad uniwersalnych, takich, które będą w stanie pogodzić różne interesy członków społeczeństwa. Autonomia jednostek przejawia się w tym, iż będąc w pełni ukształtowanymi podmiotami moralnymi (takimi, które pragnę żyć w zgodzie z obranymi zasadami sprawiedliwości), samodzielnie wyznaczają kierunki swoich działań, mając ciągle na względzie wymóg ich zgodności z „zasadami zasad”. Autonomiczna natura człowieka może realizować się tylko poprzez postępowanie według reguł, których źródło tkwi w ludzkim rozumie. Podmiotowość człowieka znajduje wyraz w dokonywanych przez niego wyborach, które są pojmowane jako realizacja fundamentalnych cech tejże podmiotowości<sup>28</sup>.

Najwięcej kontrowersji spośród utylitarystycznych ujęć wzbudza dziś chyba – cechująca się ogromnym radykalizmem – koncepcja P. Singera. Twierdzi on, że podmiotem wszelkich praw, także praw do życia narodzin i śmierci, może być tylko osoba. Przy wyjaśnianiu sensu znaczeniowego tego pojęcia nawiązuje do definicji kartezjańskiej, uzupełnionej przez J. Locke’a, zgodnie z którą *osoba* oznacza istotę myślącą, refleksyjną, inteligentną, obdarzoną rozumem, zdolną do ujmowania samej siebie myślą, dzięki świadomości swojego „ja”.

Z rozważań Singera wynika, iż posiadanie świadomości jest koniecznym warunkiem bycia człowiekiem. Życie ma wartość, jeśli isto-

27 J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, Warszawa 1994, s. 757.

28 J. Hołówka, *Jak można poprawić teorię Rawlsa*, (w:) „Civitas. Studia z filozofii polityki”, 2000, Nr 4, s. 73–97.

ta żyjąca odnosi z niego jakąś korzyść. Jest to równoznaczne z utylitystycznym kryterium bycia podmiotem praw, mianowicie ze zdolnością do doświadczania przyjemności i przykrości, a w konsekwencji do kierowania się własnym interesem<sup>29</sup>. Bytowanie poniżej pewnego poziomu jakościowego nie przedstawia żadnej wartości. Trwały i nieodwracalny brak świadomości jest zarazem brakiem człowieczeństwa. Powyższe stwierdzenia pozwalają na wyciągnięcie szeregu praktycznych wniosków, np. odnośnie do zasadności dokonania w pewnych przypadkach eutanazji, aborcji, pobrania organów do transplantacji etc<sup>30</sup>.

### **Znaczenie świeckich ujęć istoty człowieczeństwa dla ustalania zakresu autonomii jednostki i granic ingerencji państwa w sferę biotechnologiczną**

Współcześnie – w państwach demokratycznych – uznaje się, że człowiek jest istotą złożoną. Na pełnię człowieczeństwa składają się m.in. zdolności umysłowe (człowiek jest przecież istotą rozumną), ale też doznawanie wrażeń, przeżywanie uczuć, emocji, pragnień. Takie ujęcie prowokuje niewątpliwie do wielu pytań, chociażby o to, w jakiej zależności pozostają względem siebie różne aspekty ludzkiej natury<sup>31</sup>. Pominę jednak te kwestie. Bezsporne jest uznanie, że istocie ludzkiej – z mocy prawa – przysługuje autonomia, co wynika z przyjęcia zasady domniemania wolności działania jednostki będącej podstawą funkcjonowania demokratycznych społeczeństw. O autonomii człowieka mówi się jako o sferze jego wolności, uznanej przez władze, pierwotnej wobec niej. Autonomia rozumiana jest jako dobro powszechne i uniwersalnie przyjmowane. Podkreślić należy, że mimo różnic w sposobie definiowania człowieka, jego autonomia należy dziś do najważniejszych wartości współczesnych systemów prawnych. Znajduje oparcie przede wszystkim w zapisach konstytucyjnych<sup>32</sup>.

29 P. Singer, *O życiu i śmierci. Upadek etyki tradycyjnej*. Przeł. A. Alichniewicz, A. Szczęśna. Warszawa 1997, s. 41 i nast.

30 M. Nowacka, *Ku utylitystycznej definicji śmierci*, (w:) H. Promieńska (red.), *Etyka wobec problemów współczesnego świata*, Katowice 2003, s. 156–164.

31 J. Kopania, *Boski sen...*, *op. cit.*, s. 15.

32 M. Safjan, *Granice autonomii człowieka w prawie współczesnym*, (w:) E. Kamińska (red.), *Uniwersyteckie wykłady...*, *op. cit.*, s. 203 i nast.

Analiza współczesnych utylitarystycznych teorii prowadzi do wniosku, że wolność jest traktowana jako sposób realizacji jednostkowych celów, o ile nie naruszają one celów pozostałych osób. Zważywszy na uzasadnienia utylitarystycznych koncepcji, trudno zgodzić się z tezą, że utylitaryzm redukuje wolność osoby do rachunkowego traktowania powszechnego szczęścia. Bezzasadny wydaje się zarzut utylitarystycznie akceptowalnej możliwości poświęcania jednych dla innych. Utylityści godzą się na poświęcenie jednego człowieka w imię np. uratowania życia innym. Jednak na straży autonomii i wartości jednostki, która w kontekście tzw. dobra powszechnego może ulec zatraceniu lub pominięciu, stoi wspomniana wcześniej zasada sprawiedliwości, wyrażona poprzez formułę równej miary. Zasada ta nie powinna pozostawać w tle zasady użyteczności. Spełnia jednak funkcję drugorzędną. Ambicją współczesnego utylitaryzmu jest jednoczesna realizacja dwóch ideałów: pomnażania użyteczności i moralnej sprawiedliwości. Sama zasada użyteczności nie daje jednoznacznej wskazówki słusznego wyboru. Wyznacza jedynie jednostkowy cel ludzkiego działania. Winna być uzupełniona zasadą równej miary, która określa sposoby realizacji celu w aspekcie społecznym. Wytycza granice dla maksymalizacji użyteczności. Stanowi ostateczną instancję słusznego wyboru, szczególnie w sytuacji, gdy działanie na rzecz własnego szczęścia, interesów, potrzeb staje w konflikcie z interesem innych.

Wydaje się, że utylitarystyczna sprawiedliwość rozumiana w odpowiedni sposób, jako sprawiedliwość moralna, mogłaby pełnić podstawową funkcję w kształtowaniu relacji międzyludzkich, także w zakresie problemów biotechnologicznych. Mogłaby koordynować urzeczywistnianie wszystkich innych wartości moralnych. Podstawowym celem utylitarystycznej racjonalności powinno być podporządkowanie wszystkich naszych przekonań tzw. racjonalnemu testowi. Utylitarystyczna racjonalność programowo odrzuca powszechną moralną świadomość (*common moral consciousness*). Przyjmuje możliwość wypracowania własnej świadomości, którą człowiek posiada w formie utajonej pod postacią tzw. *ultimate proattitudes* albo jest w stanie ją wygenerować, wyzwalając się spod zewnętrznych wpływów.

Podkreślić należy, że cechą wyróżniającą utylitarystycznej racjonalności jest konsekwencjalizm, przyjmujący jako zasadnicze kryte-

rium postępowania jego celowość. Czyny oceniane są w kontekście ich konsekwencji, nie zaś ze względu na wartość tkwiącą w nich samych. Wartościowość działania wyznaczona zostaje wartościowością skutków. Cała moralność jest środkiem do osiągnięcia nadrzędnego utilitarystycznego celu, mającego stanowić przedmiot wszelkich ludzkich działań. Utilitarystyczny sposób myślenia jest ukierunkowany na przyszłość. Nakazuje maksymalizowanie pozytywnych wartości przyszłych działań. Przeszłość może być jedynie wskazówką. Logiczną konsekwencją teleologicznego myślenia jest przyjęcie możliwości rozstrzygnięcia wszelkich kwestii w oparciu o empiryczną kalkulację. Stosuje się zasady tzw. *arytmetyki moralnej*, polegającej na dokonywaniu bilansu w obliczaniu skutków określonych działań. Ważną cechą utilitarystycznej ideologii jest bezstronność i wymóg pełnej informacji. Podmiot myślący i działający racjonalnie powinien dysponować jak najpełniejszą wiedzą o danej sytuacji moralnej, w której uczestniczy i o możliwych konsekwencjach alternatywnych wyborów oraz o prawdopodobieństwie ich wystąpienia.

Znaczenie utilitaryzmu zwiększyło się wyraźnie wraz z pojawieniem się socjobiologii, w której to bioetyka miała być naukowym badaniem zachowań ludzkich. Naturę ludzką zwykło się wtedy postrzegać jako zespół cech, które charakteryzują ludzkie ciało. Zachowania ludzkie zaczęto rozpatrywać z punktu widzenia determinujących mechanizmów znanych socjobiologii. Przyjęto, że głównym celem postępowania człowieka jest użyteczność biologiczna – przetrwanie, zachowanie i polepszanie jakości gatunku ludzkiego, tak w wymiarze jednostkowym, jak i ogólnospołecznym.

Teoria utilitarystyczna znajduje obecnie odzwierciedlenie w bioetyce stosowanej. Rachunek strat i korzyści staje się podstawą wielu rozstrzygnięć konkretnych sytuacji medycznych przez komisje bioetyczne. Na jego gruncie wyrosły wspomniane wcześniej koncepcje deontologiczne, zgodnie z którymi uznaje się, że dany czyn jest dobry, jeśli jest aktem autonomicznej woli podmiotu. Autonomia podmiotu jako kryterium dobra i zła powiązana została z prywatnymi upodobaniami i preferencjami odniesionymi do wypracowanych na gruncie kultury europejskiej standardów moralnych. Tego typu podejście jest typowe dla liberalnego spojrzenia. W bioetyce o korzeniach utilitarystycznych i li-

beralistycznych akcentuje się także, poza zasadą autonomii, zasadę dobroczynności i sprawiedliwości.

Na gruncie utylitarystycznych ujęć należy – w sposób arbitralny – wyznaczyć pewne granice możliwych działań człowieka, także w sferze biotechnologicznej. Uznaje się, iż jest to lepsze niż pozostawanie w niepewności co do zakresu autonomii jednostki. Niektórzy sądzą np., że diagnostyka prenatalna nie powinna być prowadzona w sytuacji, gdy od jej wyników uzależnia się decyzję o przerwaniu bądź kontynuowaniu ciąży. Powyższe podejście różni się w sposób zasadniczy od ujęć religijnych, które – pod wpływem absolutyzmu – skłaniają się ku zakazowi arbitralnego wyznaczania punktu granicznego, chociażby ze względów bezpieczeństwa i z szacunku dla niepodważalnych wartości. Istnieje bowiem zawsze zagrożenie, że będzie się go przesuwac odpowiednio do potrzeb uwarunkowanych pragmatycznie<sup>33</sup>.

### **Prawne uregulowania autonomii jednostki oraz znaczenie koncepcji praw człowieka dla współczesnej bioetyki**

Prawna koncepcja autonomii człowieka, przyjmująca wolność podmiotu jako podstawowy konstrukt prawny, pojawiła się z pełną wyrazistością w ramach idei oświeceniowych i wyrażona została poprzez Francuską Deklarację Praw Człowieka i Obywatela z 26.08.1789 r. Art. 1 Deklaracji proklamuje wolność człowieka jako wartość najcenniejszą: „*Ludzie rodzą się wolni równi i pozostają wolni również w swoich prawach*”. Autonomia jednostki znajduje współcześnie oparcie przede wszystkim w postanowieniach konstytucyjnych, które stanowią wprost o wolności, określając, iż jest ona nienaruszalna, a jej ochrona i obowiązek poszanowania należy do władz publicznych. Można przyjąć, że „*ni-gdy wcześniej idea wolności człowieka nie została z taką wyrazistością wyrażona przez prawo, nigdy wcześniej nie była sytuowana przez prawo w hierarchii najwyższych zasad aksjologicznych systemu*”<sup>34</sup>.

Uznanie w XX w., iż wolność i autonomia tworzą prawa podmiotowe, ma ogromne znaczenie. Jednostka uzyskuje możliwość domagania

33 Takie stanowisko prezentuje np. B. Chyrowicz, *Bioetyka i ryzyko*, Lublin 2002, s. 249–250, 262–276.

34 M. Safjan, *Granice autonomii człowieka w prawie współczesnym*, (w:) E. Kamińska (red.), *Uniwersyteckie wykłady...*, op. cit., s. 204.



się od państwa szacunku dla swojej wolności. Może żądać od władzy państwowej, aby respektowała jej autonomię np. poprzez wprowadzenie odpowiednich gwarancji ochrony jej praw i poprzez powstrzymanie się od zachowań w sferę zastrzeżoną dla autonomii: „*Wskazanie na autonomię jako na wartość szczególnie chronioną wynika właśnie stąd, że współczesność coraz silniej zawłaszcza kolejne „wyspy wolności”, jakie pozostały jednostce. Nic dziwnego, że narasta poczucie zagrożenia, a także zwiększa się w naturalny sposób zainteresowanie autonomią jako dobrem szczególnie chronionym (...) fascynacja wolnością człowieka w prawie jest – w jakimś przynajmniej stopniu – konsekwencją systematycznie zmniejszającego się pola wolności, która staje się coraz bardziej dobrem egzotycznym i poszukiwanym*”<sup>35</sup>.

Autonomia jednostki przybiera postać ogólnego prawa podmiotowego, którego celem i istotą jest zagwarantowanie każdemu człowiekowi wolności decydowania o swoim życiu osobistym, bez wskazywania na określone dobro czy wartość, będące przedmiotem ochrony. W konsekwencji jednostka uzyskuje wobec władzy bardzo ważny instrument, jakim jest żądanie niewtrącania się w jej własne sprawy. Pojawia się jednak nieuchronne pytanie o granice autonomii. Dylematy samostanowienia jednostki widoczne są w zakresie spraw biotechnologicznych: „*Toczy się dzisiaj wiele zasadniczych, wręcz fundamentalnych sporów o kondycję człowieka wobec zastosowań nowoczesnej biologii i medycyny. Jest to między innymi dlatego wdzięczne pole do rozważań na temat granic autonomii prawnej człowieka współczesnego, ponieważ jak w soczewce skupiają się tu najbardziej podstawowe problemy, ale i kontrowersje oraz zasadnicze sprzeczności formułowanych ocen*”<sup>36</sup>. Spór o obszar wolności i granice ingerencji państwa jest bardzo aktualny w szczególności w odniesieniu do nowych kwestii, które pojawiły się wraz z rozwojem medycyny. Zakres chronionej autonomii prawnej człowieka wiąże się tu z uznaniem, które decyzje mają charakter wyłącznie osobisty, prywatny. Konsens w tych sprawach będzie – jak wspomniałam wcześniej – trudny do osiągnięcia. Uznanie, że każdy może decydować o swoim życiu prywatnym nie pozwala na wypracowanie jednoznacznego poglądu. Wolność osobista zderza się

35 M. Safjan, *op. cit.*, s. 215.

36 *Ibidem*, s. 231–236.

z zasadą wolności badań naukowych, integralności życia człowieka etc. Autonomia, będąc częścią godności osobowej człowieka jako wartości absolutnie pierwotnej, wymaga dodatkowo konfrontacji z tym, co jest jej źródłem. Spór o autonomię nie będzie łatwy do rozstrzygnięcia także z tego względu, że nie można definitywnie rozstrzygnąć, które elementy w sposób niezbywalny i konieczny wiążą się z pojęciem godności osobowej. Brakuje „jasności, co do kierunku, w jakim podążać mają przyszłe rozwiązania. Zależy on bowiem od akceptacji określonych założeń aksjologicznych, przyjmowanych koncepcji filozoficznych i uznawanej w konsekwencji hierarchii wartości”<sup>37</sup>. Ponadto, „po przekroczeniu pewnej granicy oddziaływanie poprzez prawo na zachowania moralne ludzi staje się szkodliwe”<sup>38</sup>.

Problematyka biotechnologiczna stała się przedmiotem rozważań europejskich organizacji międzynarodowych, takich jak: Rada Europy, Komisja Praw Człowieka i Trybunał Praw Człowieka, Parlament Europejski, Rada Europejska, Komisja Europejska, zespoły doradcze. Organizacje te próbują określić podstawy aksjologiczne swojego stanowiska w kwestiach biomedycyny, ustalić prawne granice stosowania różnych metod technologii genetycznej. Większość konwencji i deklaracji dotyczących postępowania medycznego odwołuje się wprost do godności człowieka i jego praw. Podstawowymi regulatorami międzynarodowymi o zasięgu ogólnosiwiatowym w tej dziedzinie są: *Rezolucja Praw Człowieka a Bioetyka* z 1993 r. oraz *Powszechna Deklaracja w sprawie Genomu Ludzkiego i Praw Człowieka* z 1997 r. Główne akty bioprawotwórcze o zasięgu europejskim to: *Europejska Konwencja Bioetyczna* z 1997 r. i *Karta Praw Podstawowych Unii Europejskiej* z 2000 r.

Na gruncie analizy powyższych uregulowań można skonstatować, iż poszanowanie fizycznej i psychicznej integralności każdego człowieka oznacza – w medycynie oraz biologii – w szczególności: wolność wyboru dokonania zabiegu, możliwość uzyskania informacji przez każdą zainteresowaną osobę zgodnie z procedurami prawnie określonymi, zakaz praktyk eugenicznych, zakaz używania ciała ludzkiego lub jego części jako przedmiotu handlu, zakaz klonowania w celu reprodukcji istot ludzkich.

37 M. Safjan, *Prawo i medycyna. Ochrona praw jednostki a dylematy współczesnej medycyny*, Warszawa 1998, s.10.

38 *Idem*, *Zabraniam mówić „IV Rzeczpospolita”*, „Agora” nr 46 z dnia 12 listopada 2005, s. 13.

Obserwując polską rzeczywistość i rodzimą kulturę praw człowieka, można skonstatować, że autonomia w zakresie spraw biotechnologicznych jest często traktowana jako emanacja chrześcijaństwa. W toczącej się – na gruncie prawoznawstwa polskiego – dyskusji filozoficzno–prawnej wyraźny jest głos, że spojrzenie dogmatyczno–prawne winno być uzupełnione personalistycznym spojrzeniem na człowieka, którego należy ujmować jako jedność substancjalną ciała i duszy<sup>39</sup>.

Wydaje się jednak, że szukając uzasadnienia dla posiadania przez człowieka praw o fundamentalnym charakterze „*powinniśmy dopuszczać różne antynaturalistyczne (antropologicznie) światopoglądy, zarówno religijne, jak i filozoficzne*”<sup>40</sup>. Powyższe stwierdzenie opiera się na uznaniu, że dla osiągnięcia uczciwości intelektualnej niezbędny jest krytycyzm „*dyspozycja nie bez racji tępiona w ustrojach totalnych, a konieczna w ustroju demokratycznym, gdzie człowiek powinien się swobodnie orientować pośród różnych, na równi dopuszczonych do głosu stanowisk*”<sup>41</sup>. W państwie liberalnym granice penalizacji za ludzkie czyny podporządkowane są ochronie fundamentalnych interesów innych ludzi, a nie przekonaniem, choćby i większości, że dane działanie jest niemoralne czy grzeszne. Przepis prawa (zwłaszcza karnego), który da się uzasadnić tylko przy pomocy motywacji religijnej, sprzeczny jest z fundamentalnymi założeniami państwa liberalnego, neutralnego wobec poglądów religijnych<sup>42</sup>. Trzeba więc poszukiwać innych racjonalnych uzasadnień dla regulacji sfery biotechnologicznej, zwłaszcza w warunkach, gdy „*nie ma żadnej siły, która zmusiłaby człowieka do zatrzymania się – chyba tylko zapaść cywilizacyjna w skali całego globu. A na pytanie, czy człowiek ma moralne prawo kreślić tor ewolucji, odpowiedź brzmi: tak i jest to prawo konieczności*”<sup>43</sup>.

39 Stanowisko powyższe prezentowane jest np. przez: B. Chyrowicz, *Bioetyka i ryzyko. Argument „równi pochylej” w dyskusji wokół osiągnięć współczesnej genetyki*, Lublin 2002.

40 J. Brezcko, *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka – na czym budowała się opiera i czy nie jest za rozległa?*, Administracja publiczna. 2006, nr 1, s. 375.

41 M. Ossowska, *Wzór demokracji. Cnoty i wartości*, Lublin 1992, s. 23.

42 W. Sadurski, *Racje liberała. Eseje o państwie liberalno–demokratycznym*, Warszawa 1992, s. 71.

43 J. Kopania, *op. cit.*, s. 127.