

Ks. Stanisław WARZESZAK

ODPOWIEDZIALNOŚĆ W BIOETYCE

Ten, kto działa, jest zawsze bez skrupułów

Der Handelnde ist immer gewissenlos

W. Goethe

Treść: 1. Pojęcie odpowiedzialności: pierwsze rozróżnienia; 2. Szczegółowe problemy odpowiedzialności; 3. Odpowiedzialność bioetyczna : Van Rensselaer Potter; 4. Teoria odpowiedzialności bioetycznej: H. Jonas; 5. Zasady odpowiedzialności bioetycznej.

Do najbardziej fundamentalnych zagadnień etyki należała zawsze odpowiedzialność jako zasada regulująca ludzkie wybory i działania. Pojmowana najczęściej w kontekście użycia wolności była sposobem ustosunkowania się do rzeczywistości moralnej, do dobra i prawdy. W ujęciu najbardziej podstawowym odpowiedzialność oznaczała zdolność osoby do zrozumienia i przyjęcia wezwania moralnego, do działania poza przymusem oraz w perspektywie jasno określonych i akceptowanych konsekwencji działania. Także w bioetyce, która stanowi obszar szczegółowych zagadnień moralnych w zakresie działań odnoszących się do życia ludzkiego, odpowiedzialność może być pojmowana jako zasada roztropnego działania i rozumnej kontroli ludzkiej wolności. Na gruncie filozofii i bioetyki podejmuje się dzisiaj próby sformułowania „zasady odpowiedzialności”, która miałaby służyć za podstawowe kryterium moralne we wszelkich formach oddziaływań na życie ludzkie. Powstaje jednak pytanie, czy ta zasada może być traktowana jako wystarczająca podstawa do budowania etyki i do rozwiązywania stawianych jej problemów; czy daje się ona zintegrować z właściwą koncepcją etyki, w ramach określonego systemu racjonalnej refleksji nad moralnością, w ścisłym nawiązaniu do odpowiedniej antropologii i aksjologii. Celem tego artykułu jest przeanalizowanie propozycji zbudowania bioetyki w oparciu o zasadę odpowiedzialności, którą propagują Van Rensselaer Potter (1911-2001) i Hans Jonas (1903-1993), a następnie ocena ich wartości doktrynalnej z punktu widzenia etyki jako takiej. W ten sposób zostanie wykazane, że bioetyka nie jest tylko zwykłym zbiorem zasad działania oraz powinności spełnianych w imię odpowiedzialności, lecz przede wszystkim systemem racjonalnej refleksji nad odpowiedzialnym stosowaniem postępu bio-techno-medycznego w dziedzinie ludzkiego życia.¹

¹ Na temat założeń teoretycznych bioetyki oraz jej definicji por. : T. ŚLIPKO, *Granice życia*, Kraków : WAM 1994 ; P. ASZYK, "Limits of Life shaped by Ethics : A short Introduction to Tadeusz Ślipko's Bioethics", *Forum Philosophicum* 10(2005) 19-28 ; S. WARZESZAK, "Teologia wobec wyzwań bioetyki", *WST* 7(1994) 172n.

1. Pojęcie odpowiedzialności : pierwsze rozróżnienia

Idea odpowiedzialności bywa najczęściej pojmowana według najbardziej podstawowych rozróżnień pojęciowych, a mianowicie jako odpowiedzialność przyczynowa, prospektywna i retrospektywna.

a. W odniesieniu do *odpowiedzialności przyczynowej* bierzemy pod uwagę czynnik, który ma wpływ na pojawienie się jakiegoś stanu rzeczy, bytów lub zdarzeń. Inaczej mówiąc: konkretny byt, stan lub zdarzenie wywołując pewien efekt jest „odpowiedzialny” w sensie przyczynowym. O odpowiedzialności przyczynowej mówimy przede wszystkim w odniesieniu do sprawcy jako takiego, który swym działaniem powoduje określony skutek. Jeśli przyczyną tego skutku jest osoba, wówczas stawiamy pytanie: „*kto* to uczynił?”, które jest pytaniem o sprawcę czynu, a dokładniej o to, komu można przypisać określony skutek czynu. Na tym etapie interesuje nas wyłącznie to, kto z możliwych sprawców spowodował dany skutek, a więc jest przyczynowo odpowiedzialny za spowodowanie tego skutku. Np.: *czyja* interwencja medyczna przyniosła poprawę (lub pogorszenie) stanu zdrowia pacjenta. Ale możliwe jest także, iż przyczyną danego skutku nie jest osoba. Wówczas powstaje pytanie: „*co* spowodowało, że doszło do tego...”. W tym sensie idea odpowiedzialności wiąże się z przyczynowym powodowaniem czegoś i odnosi się do przyczyny bezosobowej (coś odpowiedzialne jest za coś), do działań wynikających z wewnętrznej natury rzeczy, jaką jest np. określony farmaceutyk lub wywołany przez niego proces organiczny. Np. przyjęcie antybiotyku, które wywołuje określone skutki w organizmie człowieka, jest przyczyną wyzdrowienia, ale niekiedy także komplikacji zdrowotnych. Działania te mogą znajdować się poza kontrolą człowieka, a więc wywoływać efekty, na które może on nie mieć wpływu. Ten typ odpowiedzialności odnosiłby się do *odpowiedzialności biernej*, a więc do czegoś, co wywołuje skutki, lecz nie jest podmiotem świadomego i wolnego sprawstwa. Nie jest to zatem typ odpowiedzialności osobowej, odnoszącej się do rozumnego i wolnego podmiotu, z jaką mamy do czynienia w przypadku odpowiedzialności retrospektywnej i prospektywnej.

b. Odpowiedzialność osobowa o charakterze *retrospektywnym* odnosi się do działań, za które można być postawionym przed trybunałem prawa lub moralności. Natura tych działań jest tak przypisana ich podmiotowi, że można go uczynić odpowiedzialnym za ich dokonanie. Mówimy wówczas o możliwej *imputacji* działań, tj. ich przyporządkowaniu konkretnemu podmiotowi lub możliwości przypisania ich jemu celem nałożenia na niego ciężaru odpowiedzialności.² W ten sposób kogoś obciąża się odpowiedzialnością lub pociąga się do odpowiedzialności za coś lub kogoś, np. za spowodowanie śmierci pacjenta zostaje pociągnięty do odpowiedzialności karnej ten lekarz, który nie dopełnił swoich zawodowych obowiązków. Imputacja działań może dotyczyć także treści pozytywnych i wiązać się z pochwałą lub nagrodą, gdy odnosi się do zasług, np. chirurga, która doskonale wykonał operację na pacjencie. W odpowiedzialności retrospektywnej mamy więc do czynienia z przypadkiem odpowiedzialności osobowej, dotyczącej czynów dokonanych, za które ich sprawca może zasługiwać na nagane lub karę, albo też na pochwałę lub nagrodę.

c. Podmiotowy charakter posiada także odpowiedzialność o charakterze *prospektywnym*. Pojawia się tam, gdzie ktoś jest za kogoś lub coś odpowiedzialny ze względu na przypadające mu do wykonania obowiązki i powinności. Odpowiedzialność ta odnosi się

² Por. P. RICCEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris: Seuil 1990, 338-342.

do zadań, jakie stoją przed kimś z racji spełnianej funkcji lub przysługującej mu roli społecznej. Zadania te są dane do spełnienia w każdej sytuacji, gdzie zachodzi powinność podmiotu względem przedmiotu działania, gdzie warunki zależności między nimi nakładają odpowiedzialność zawodową, rodzinną, społeczną, itp. Prospektywny charakter tej odpowiedzialności pojawia się tam, gdzie w określonej sytuacji istnieje obowiązek troski, zabezpieczenia życia drugiego człowieka i jego rozwoju. Ten typ odpowiedzialności przejawia się najbardziej widocznie w relacji lekarza do pacjenta, rodzica wobec dziecka, męża stanu wobec obywatela. Pod uwagę bierze się tutaj konsekwencje decyzji i czynów dla tych osób, które podlegają czyjejs odpowiedzialności. W zależności od charakteru tej zależności można odróżniać odpowiedzialność moralną, prawną i zawodową, która podlega regulowaniu przez odpowiednie normy moralno-prawne i zawodowe oraz ocenie w świetle tych norm.

Każdą z wymienionych form odpowiedzialności należy rozpatrywać osobno, mimo że pozostają one ze sobą w ścisłej relacji. Weźmy sytuację, w której ktoś jest odpowiedzialny przyczynowo za coś, a nie ponosi odpowiedzialności retrospektywnej (np. lekarz, który w sposób uzasadniony podał lek pacjentowi, nie może być pociągany do odpowiedzialności za swoją decyzję, gdyby wyniknęły z niej nieprzewidziane następstwa). Możliwa jest również taka sytuacja, że ktoś nie wypełnił odpowiedzialności prospektywnej, a mimo to nie można go pociągnąć do odpowiedzialności retrospektywnej (np. lekarza, który nie podejmuje leczenia pacjenta z powodu ograniczonego dostępu do środków medycznych). Zależność odpowiedzialności retrospektywnej od prospektywnej jest jednak niepodważalna w sytuacji, gdy to, co powinniśmy przewidywać i czynić, determinuje nieodwołalnie wartość tego, co zostało uczynione. Należy też zaznaczyć, że ze względu na to, iż możliwe są różnorodne formy odpowiedzialności i zróżnicowane postacie ich wzajemnych relacji do siebie, kwestia każdej z nich winna być postawiona w konkretnej sytuacji wyborów, decyzji i działań.

2. Szczegółowe problemy odpowiedzialności

Na gruncie bioetyki mamy do czynienia głównie z odpowiedzialnością prospektywną, ale w szczegółowych przypadkach należy także rozpatrywać problem odpowiedzialności od strony przyczynowej i retrospektywnej. Z punktu widzenia aktualnej problematyki bioetycznej najważniejsze są jednak kwestie związane z odpowiedzialnością prospektywną, której należy poświęcić uwagę. W odniesieniu do niej nasuwają się pytania związane z konsekwencjami działań i złożonością sytuacji, w jakiej przychodzi niejednokrotnie spełniać obowiązki zawodowe, społeczne lub osobiste. Jeśli pojęcie odpowiedzialności jest centralną kwestią w różnych obszarach bioetyki, to przede wszystkim dlatego, że dotyczy wyborów, decyzji i perspektyw działania, które wynikają z obowiązków opiekuńczych lub zawodowych, zwłaszcza w zakresie służby medycznej. Problem odpowiedzialności prospektywnej pojawia się także w relacji do podmiotowej zdolności w podejmowaniu decyzji. Jest to zarówno kwestia odpowiedzialności pacjenta w stosunku do siebie, w realizacji swej wolnej i poinformowanej zgody, jak również odpowiedzialności podmiotów z natury ograniczonych w podejmowaniu decyzji, np. niepełnoletni lub upośledzeni umysłowo. Pojawia się wreszcie problem odpowiedzialności przedmiotowej, uświadomionej w ostatnim czasie jako nowe obszary etycznej troski, a mianowicie przyrody, zwierząt i przyszłych pokoleń ludzkości. Po tych ogólnych uwagach na temat odpowiedzialności prospektywnej w bioetyce, przyjrzymy się niektórym jej bardziej szczegółowym kwestiom.

a. Można postawić najpierw pytanie o relację, jaka istnieje między moralnym i pozamoralnym charakterem obowiązków i powinności. Gdyby okazało się, że pozostają one w konflikcie, to w jaki sposób należałoby ten konflikt rozwiązać, lub czy w ogóle jakikolwiek konflikt między nimi jest możliwy. Dla zilustrowania tego, zwróćmy uwagę na problem relacji lekarza wobec pacjenta oraz moralnych i pozamoralnych, tj. np. prawnych powinności lekarskich. Jeszcze bardziej wyrazistym jest zakres powinności moralnych i pozamoralnych, które mogą stawać w konflikcie, a mianowicie w decyzjach mężów stanu, gdzie ktoś może być osobiście przekonany o niemoralności aborcji, ale z racji potrzeby zachowania politycznej równowagi zatwierdza jej dopuszczalność w określonych przypadkach.

b. Inną kwestią do rozwiązania w pojmowaniu obowiązku moralnego jest to, czy stanowi on tylko zwykłą konsekwencję podejmowanych działań, pociągającą do odpowiedzialności za środki stosowane do osiągnięcia celu lub za sam cel, czy też istnieją inne racje odpowiedzialności wynikające np. z obowiązków wobec przyszłych pokoleń, solidarności z każdym drugim człowiekiem.

c. Należy także postawić pytanie, czy obowiązek moralny jest tylko funkcją tego, co zostało rzeczywiście spełnione (tj. konsekwencji działania lub skutków dla życia innych ludzi), czy też również i tego, co może zaistnieć jako prawdopodobne. Narzuca się zatem konieczność odróżniania odpowiedzialności w sytuacji realnego powodowania kryzysu ekologicznego, np. bezpośrednim zanieczyszczeniem wód, a powodowaniem odległych i prawdopodobnych tylko konsekwencji na przyszłość sfery ziemi (np. zanieczyszczeń spalinami).

d. Możliwość przewidywania jest elementem determinującym w ocenie odpowiedzialności. Powstaje jednak pytanie, do jakiego poziomu ta możliwość przewidywania jest osiągalna i jaki margines nieprzewidywalności jest dopuszczalny przy rozpatrywaniu odpowiedzialności prospektywnej. Pojęcie odpowiedzialności zakłada przecież powinność moralną redukowania do minimum przewidywalnego ryzyka, co też pozostaje niełatwym zadaniem każdej praktyki.

e. W praktyce działania nierzadko zachodzi szczęśliwy lub nieszczęśliwy zbieg okoliczności. Odpowiedzialność prospektywna, choć w sensie moralnym jest zupełnie niekompatybilna z ideą szczęśliwego przypadku, nie może nigdy wykluczyć utraty całkowitej kontroli zdarzeń. Skutek działania nie zależy wówczas bezpośrednio od sprawcy czynu, lecz od czynników zewnętrznych, będących poza jego kontrolą. Może się także zdarzyć, że przypadkowy będzie zarówno dobry jak i zły efekt działania, niezależnie od jakości konkretnego czynu. Odpowiedzialność za czyny staje się w podobnych sytuacjach zupełnie wątpliwa.³

f. Odpowiedzialność ma swój zakres i określony cel, a więc odnosi się do zdolności kontroli sytuacji, w której przychodzi działać. Powstaje pytanie, na ile działanie musi podlegać kontroli, aby mogło być spełnione jako moralnie usprawiedliwione. Można także powiedzieć, iż nie jest oczywiste, w jakim stopniu będziemy wpływać na przyszły kształt życia na ziemi, jeśli wiadomo, że również przyszłe pokolenia będą o tym decydować. Kierunku tych decyzji nie jesteśmy w stanie do końca przewidzieć ani ich uprzedzić.

g. W pojęciu odpowiedzialności niezwykle złożonym okazuje się zawsze problem konsekwencji niebezpośrednio zamierzonych, tym bardziej w sytuacji, gdzie indywidualne

³ Por. "Responsibility", w: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, red. E. GRAIG, London-New York: Routledge 1998, 292.

działania włączone są w kontekst działań kolektywnych. Wziąwszy pod uwagę to, że działania indywidualne mogą przyjąć zupełnie inną dynamikę w porządku działań zbiorowych, powstaje kwestia odpowiedzialności za działania, które nigdy nie były przedmiotem dążeń jednostki. Także w działaniach kolektywnych sens odpowiedzialności jest osłabiony, gdyż poza trudnością ustalenia podmiotu odpowiedzialności, mogą istnieć strukturalne braki w funkcjonowaniu społeczności.⁴

h. Kwestia odpowiedzialności pojawia się nie tylko w odniesieniu do konsekwencji określonych działań, lecz także do wartości związanych z tymi działaniami. Chodzi więc nie tylko o przewidywanie konsekwencji, lecz także o ich wartościowanie. Pozytywny lub negatywny charakter tych konsekwencji świadczy, że odpowiedzialność za nie należy pojmować w ich ścisłej relacji do wartości i zasad etycznych.⁵

i. Powstaje także pytanie, czy odpowiedzialność dotyczy również działań, które wykraczają poza zwyczajne obowiązki, lub czy istnieje konieczność wzięcia najwyższej za nie odpowiedzialności. Może się, na przykład, okazać, że wstrzymanie pewnych działań doprowadzi do degradacji życia na ziemi, a można by jej uniknąć, gdyby zaangażować wszystkie dostępne środki. Istnieją także sytuacje, w których można przypuszczać, iż powstrzymanie się od „maksymalnych” działań stworzy impuls dla innych, którzy mogą wykazać jeszcze więcej gorliwości.

j. Rodzi się wreszcie pytanie, czy istnieje powinność podejmowania takich działań, które wykraczają poza ścisły obowiązek, a więc czy istnieje konieczność wzięcia odpowiedzialności o charakterze supererogacyjnym, tj. z najbardziej wzniosłych i chwalebnych motywów działania. Chodziłoby np. o wyrzeczenie się prawa do zaspokojenia najbardziej fundamentalnych potrzeb w konsumpcji dóbr ziemskich, aby pozostawić szansę dobrobytu dla przyszłych pokoleń, tak jak rodzic czyni to w trosce o przyszłość swego potomstwa.

Obok powyższych pytań można by pod adresem odpowiedzialności progresywnej postawić jeszcze wiele innych, ale już te wskazują, jak trudno jest określić zakres tejże odpowiedzialności. Na gruncie bioetyki jest to szczególnie trudne ze względu na specyfikę przedmiotu, którego odpowiedzialność dotyczy. Przyjrzyjmy się teraz, na ile odpowiedzialność prospektywna, wyniesiona w ostatnich czasach przez niektórych myślicieli na poziom zasady etycznej, jest do zrealizowania w kontekście aktualnych i przyszłych wyzwań bioetycznych.

3. Odpowiedzialność bioetyczna : Van Rensselear Potter

Idea odpowiedzialności na gruncie bioetyki towarzyszy przemyśleniom V.R. Pottera nad współczesnym postępowaniem biotechnologicznym. W swych podstawowych publikacjach,⁶ które wpisały się już w klasykę literatury bioetycznej, Potter wiąże pojęcia *bios* i

⁴ Por. M. NEUBERG, "Responsabilité", w: *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, red. M. CANTO-SPERBER, Paris : PUF 2001, 1391.

⁵ Nie można zatem traktować etyki odpowiedzialności wyłącznie w kategoriach konsekwencjalizmu, lecz należy przyporządkować ją także do zasad etyki deontologicznej, gdzie odniesieniem dla oceny działań będą zasady etyczne, a nie tylko konsekwencje dobre lub złe określonych czynów.

⁶ Por. V.R. POTTER, "Bioethics: The Science of Survival", *Perspectives in Biology and Medicine* 14(1970) 127-153 ; *Bioethics : Brigde to the Future*, Englewood Cliffs, NJ : Prentice-Hall 1971 ; *Global Bioethics : Building on the Leopold Legacy*, East Lansing : Michigan State University Press 1988.

ethos, by w ten sposób wprowadzić refleksję etyczną nad powinnością moralną wobec przyszłego kształtu życia na ziemi. Odpowiedzialność jawi się w tej refleksji jako wiodąca zasada w poszukiwaniach drogi wyjścia od zagrożeń, które niesie ludzkości perspektywa aktualnej dynamiki postępu.

Potrzeba nowej dyscypliny refleksji etycznej, opartej na odpowiedzialności za postęp biotechnologiczny, wypłynęła z konieczności uświadomienia sobie, że wiedza, w której człowiek upatruje dla siebie obietnicy pomyślności, może przekształcić się w poważne źródło zagrożenia dla jego przyszłości. Bioetyka byłaby dyscypliną, którą Potter przemysłował jako „naukę o przetrwaniu”. Miałaby być oparta o nową jakość mądrości, która pozwoliłaby wypracować „wiedzę zdolną do korzystania z wiedzy” dla zagwarantowania przetrwania człowieka w świecie i jednocześnie dla polepszenia w nim jakości życia. Mądrość ta polegałaby na zdobyciu „wiedzy o tym, jak używać wiedzy” dla dobra społeczeństwa. Traktowanie jej jako przewodnika w działaniu czyniłoby z niej „wiedzę przetrwania” (*Science of Survival*). Drogą do jej zdobycia byłaby refleksja nad samą wiedzą, tj. tą wiedzą, której filarem powinno być z jednej strony poznanie biologiczne, a z drugiej ludzkich wartości. Zadaniem mądrości w ten sposób zdobytej jest uważne czuwanie nad perspektywami przetrwania gatunku ludzkiego, aby nie został on wystawiony na ryzyko unicestwienia pod wpływem nauki ślepej na wartości i cele, które znajdują się poza polem zainteresowania tejże nauki. Potter widzi konieczność budowania takiej koncepcji nauki, która nie będzie wyłącznie nauką specjalistów zamkniętych na to, co mieści się poza obszarem interesu naukowego, lecz będzie także poważnie brać pod uwagę konsekwencje każdego z możliwych jej sposobów zastosowań. Jego zdaniem, nauka współczesna powinna brać poważnie pod uwagę delikatność istniejących form życia i być otwarta na to, co one sobą narzucają jako warunek swego przetrwania. Powinna też rozumieć, że przeznaczenie świata spełnia się poprzez integrację, konserwację i wspomaganie procesów życiowych dzięki zdobywanej wiedzy przyrodniczej.⁷

Potter twierdzi, że w dobie postępu nowożytnej nauki i jej powszechnego zasięgu postawę naukowca winna cechować *pokora*, czyli znajomość granic poznania i działania, oraz *odpowiedzialność*, rozumiana jako dalekowzroczne widzenie skutków zastosowania wiedzy.⁸ Pokora i odpowiedzialność stanowią kryterium sprawności moralnej, jaką powinien odznaczać się naukowiec zdobywający władzę nad biologicznymi strukturami życia w świecie. Bioetyka miałaby prowadzić do kształtowania tych postaw moralnych na drodze ścisłej korelacji, czyli „budowania mostu” między nauką i etyką. Mogłaby to czynić nade wszystko przez wskazanie konieczności uznania sensu granic, jakie należałoby przyjmując w imię pokory wobec praw natury. Alternatywa między pokorą i arogancją, szacunkiem dla praw natury a zuchwałym nad nimi władaniem, winna znaleźć swoje rozstrzygnięcie na gruncie moralnego dziedzictwa ludzkości. Lekceważenie tego dziedzictwa świadczyłoby o gotowości do samobójczego postępowania i niesprawiedliwego odbierania możliwości przetrwania ludzkości.⁹

Pokora, która winna cechować postawę naukowca, odpowiadałaby, zdaniem Pottera, biblijnemu *timor Domini*, będącemu „początkiem mądrości” na drodze ludzkich dążeń do

⁷ Por. V.R. POTTER, *Bioethics : The Brigde to the Future*, dz. cyt.

⁸ Por. V.R. POTTER, "Humility with Responsibility: The First Rule of Professional Ethics", w: R.A. PRESTON red., *The Role of Ethics in American Life*, Louisville: Bellarimine College Press 1977, 57-65.

⁹ Por. V.R. POTTER, *Bioethics : The Brigde to the Future*, dz. cyt.

podboju praw przyrody. Współczesne rozumienie tej mądrości wyrażałoby się w szacunku dla integralnej struktury życia na ziemi oraz w pokorze względem ograniczonej zdolności uchwycenia wszystkich konsekwencji działań technologicznych, zwłaszcza aroganckich i bezmyślnych. W imię pokory należałoby przyjąć, że siły przyrody nie mogą być manipulowane dla doraźnych potrzeb człowieka bez konsekwencji dla odległych perspektyw trwania ludzkości. Z uwagi na to, że nie można nigdy do końca przewidzieć tych konsekwencji, a więc ze względu na brak wiedzy co do następstw współczesnego postępu technologicznego, pokora powinna prowadzić do rozumnego korzystania z aktualnej wiedzy i do dobrowolnego ograniczania jej zastosowań. Inspirowany postawą pokory, naukowiec powinien zgodzić się na przyjęcie restrykcyjnych zasad i norm działania. W duchu odpowiedzialności za przetrwanie gatunku ludzkiego a zarazem troski o podwyższenie jakości życia ludzkiego na ziemi, należałoby traktować wiedzę i jej zastosowania w nieodłącznej więzi z najgłębszymi przekonaniem i intuicjami etycznymi ludzkości. Dlatego podstawowym modelem refleksji etycznej, na której Potter buduje swoją koncepcję bioetyki i do realizacji której wzywa przedstawiciele nauki i techniki, będzie *etyka odpowiedzialności za przetrwanie ludzkiego gatunku*.¹⁰

Koncepcja bioetyki i jej fundamentalnego związku z odpowiedzialnością przyjmuje u Pottera charakter globalny. Odpowiada ona pierwotnemu założeniu, według którego miałaby być ona dyscypliną refleksji etycznej nad powinnością zachowania globalnych warunków życia człowieka na ziemi. W swej ostatniej książce *Global Bioethics* (1988) Potter wyróżnia bioetykę kliniczną i bioetykę ekologiczną, stawiając w ten sposób dwie różne perspektywy odpowiedzialności etycznej za życie, jednakże integralnie ze sobą powiązane. Chociaż przedmiotem każdej z nich jest inny obszar życia, to jednak w gruncie rzeczy jeden i drugi zakres odpowiedzialności bioetycznej dotyczy ostatecznie człowieka. W przypadku bioetyki klinicznej życie ludzkie staje się przedmiotem daleko idącej interwencji biomedycznej, która bezpośrednio dysponuje ludzkim życiem. Tego nie można powiedzieć o bioetyce ekologicznej, która dotyczy warunków środowiskowych życia, a więc ma na względzie tylko pośrednio życie ludzkie, jednakże ma na celu bezwzględnie ochronę możliwości trwania tegoż życia. Przedmiotem odpowiedzialności jest „wspólnota bioetyczna”, w której żyje człowiek i o którą powinien troszczyć się, gdyż jest podstawą swego przetrwania. *Bioetyka globalna* byłaby więc systemem moralnym zbudowanym, tak jak w pierwotnym ujęciu bioetyki, na „pomocie” (*bridge*) łączącym wiedzę o faktach biologicznych z wartościami ludzkimi, a jednocześnie odwołującym się do odpowiedzialności za przetrwanie gatunku ludzkiego i w tym celu również zachowanie naturalnego środowiska.¹¹ Na gruncie potterowskiej koncepcji bioetyki odpowiedzialność stanowiłaby najbardziej właściwy „pomost” między nauką i etyką. Bioetyka utożsamiałaby się po prostu z odpowiedzialnością za życie ludzkie w dobie zastosowań postępu biotechnologicznego. Z perspektywy bioetyki globalnej odpowiedzialność ta miałaby dodatkowo charakter *odpowiedzialności globalnej*.

Bioetyka w ujęciu Pottera zbudowana jest także na *odpowiedzialności „głębokiej”*, tak jak wskazuje na to samo pojęcie bioetyki „głębokiej”. Chodziłoby w niej o nawiązanie nie tylko do tzw. ekologii „głębokiej”, ale przede wszystkim o zbudowanie głębokich fundamentów dla argumentacji etycznej za pośrednictwem dialogu interdyscyplinarnego i międzykulturowego. Nawiązując do ekologii „głębokiej” Potter akcentował biocentryczny

¹⁰ Por. *tamże*.

¹¹ Por. V.R. POTTER, *Global Bioethics*, dz. cyt.

egalitaryzm wszystkich żyjących istot, wśród których miałby być również człowiek. W ten sposób wprowadził na gruncie bioetyki ideę ontologicznej równości między człowiekiem a wszystkimi innymi żyjącymi istotami ze względu na ich wewnętrzną wartość. Odpowiedzialność bioetyczna byłaby wówczas „głęboką”, jeśli miałaby za przedmiot jednako osobę ludzką jak i wszystkie inne gatunki żyjących istot. Jeszcze inny wymiar miałaby odpowiedzialność bioetyczna, jeśli wziąć pod uwagę, że sens bioetyki „głębokiej” należy u Pottera rozumieć także w porządku metafizycznym i osobowym. Istota bioetyki „głębokiej” polegałaby na odpowiedzialności za zachowanie najgłębszego sensu ludzkiego istnienia, w tym także wartości ludzkich i odpowiadających im wartości ekologicznych.¹² Utożsamiałaby się z „prawdziwą mądrością”, która jest obecna w filozofii oraz w dialogu interdyscyplinarnym i międzykulturowym. Zgodnie zresztą z pierwotnym pojęciem bioetyki Pottera, do którego najwyraźniej nawiązuje jego koncepcja bioetyki „głębokiej”, ta ostatnia opierałaby się również na „nowej mądrości”, stanowiącej „pomost” między biologią i aksjologią, głębokim poznaniem natury człowieka i świata oraz wiedzą biotechnologiczną. Ta „nowa mądrość” miałaby prowadzić do „prawdziwej mądrości”, a więc do takiego zastosowania wiedzy biotechnologicznej, która nie zagrażałaby równowadze ekosystemu. W myśl tego mądrość, która odpowiadałaby pojęciu bioetyki „głębokiej”, polegałaby na prawidłowym osądzie tego, jak wykorzystać wiedzę biotechnologiczną dla społecznego dobra.¹³ Z jednej strony głębokie poczucie odpowiedzialności za ekosystem a z drugiej kompetencja i wiedza ekologiczna składają się na kształt bioetyki, jakiej zdaniem Pottera potrzebuje przyszłość ludzkości dla jej przetrwania i dalszego rozwoju. Specyfikę bioetyki „głębokiej” stanowiłaby ostatecznie autentyczna odpowiedzialność wszystkich środowisk społecznych, naukowych, politycznych i religijnych za stan biosfery i za wszelkie działania względem środowiska.

Potterowska koncepcja bioetyki posiada wyraźne nachylenie ekologiczne, na co zresztą najlepiej wskazują przypisywane jej określenia: bioetyka jako „pomost”, bioetyka „globalna” i bioetyka „głęboka”. Kategoria odpowiedzialności jest w każdej z nich fundamentalnym kryterium etycznym i przyjmuje także samą specyfikę, a mianowicie odpowiedzialność ekologiczną. Postawienie tak mocnego akcentu na odpowiedzialność ekologiczną w bioetyce Pottera wpływa najwyraźniej z woli sprzeciwu wobec tzw. redukcjonizmu bioetycznego, czyli sprowadzenia pojęcia bioetyki do wymiaru klinicznego (jak uczyniły to niektóre instytuty bioetyki, np. *Kennedy Institut of Bioethics*). W takim podejściu Pottera do bioetyki akcentowana jest odpowiedzialność społeczna i globalna w sensie ekologicznym, mniej zaś odpowiedzialność jednostki lub grupy za własne i cudze życie. Dla przykładu można wziąć podejmowany przez Pottera problem odpowiedzialności prokreacyjnej. Celem realizacji pewnych założeń bioetyki globalnej, np. kontroli demograficznej lub eugenicznej, należałoby usprawiedliwić najbardziej drastyczne metody tej kontroli, tj. sterylizację, aborcję i eutanazję niepełnosprawnych. Podobna koncepcja bioetyki nie spełnia, niestety, obowiązku poszanowania integralnej wartości człowieka, widzianej tak z punktu widzenia klinicznego jak i ekologicznego. Na miejsce proponowanych przez Pottera różnych kształtów bioetyki należałoby postulować *bioetykę integralną*, w której odpowiedzialność za środowisko ze względu na człowieka jest wewnętrznym elementem cało-

¹² Por. A. FILIPOWICZ, *Bioetyka. Dialog w obronie życia*, Seria Bobolanum 3, Warszawa: Bobolanum 2002, 162.

¹³ Por. V.R. POTTER, P.J. WITHEHOUSE, "Deep and Global Bioethics for a Livable Third Millenium", *The Scientist* 12(1998) nr 1, 9.

ściowej odpowiedzialności za życie tegoż człowieka. Odpowiedzialność jako wiodąca zasada bioetyki miałaby również wymiar *integralny*, a więc łączyłaby w sobie nierozdzielnie odpowiedzialność kliniczną i ekologiczną. Ponadto nie należałoby zapominać, że nieco inną właściwość ma odpowiedzialność za człowieka w bioetyce klinicznej a inną w bioetyce ekologicznej. Odpowiedzialność za życie ma zatem wielorakie poziomy i zróżnicowana jest w zależności od stopnia personalistycznie zorientowanej hierarchii wartości i autentycznie osobowego interesu człowieka.

W świetle powyższych potterowskich ujęć bioetyki należy także zauważyć, że inny sens ma odpowiedzialność za konkretnego człowieka a inny za konkretną istotę lub gatunek istot żyjących. Potter wychodząc z błędnego założenia ekologii „głębokiej”, konstruuje bioetykę, w której przyjęta zostaje ontologiczna równość wszystkich istot żyjących, w tym również człowieka. Tymczasem z punktu widzenia bioetyki integralnej można mówić o integralnej odpowiedzialności, która wynika nie z ontologicznej równości, lecz jedności wszystkich żyjących istot, do których należy także człowiek. *Ontologiczna jedność* bytów pozwalałaby na właściwe uzasadnienie obowiązków moralnych wobec życia ludzkiego w każdej jego sytuacji, w tym również w warunkach środowiska naturalnego. Nie zapominając o wewnętrznej wartości ludzkiego życia, o jego integralności i nienaruszalności, bioetyka obejmowałaby także te czynniki środowiskowe, które warunkują pełną realizację człowieka. We właściwie ujętej bioetyce akcent należy postawić najpierw na antropologii, a następnie dopiero na ekologii. W ujęciu zaś Pottera wyraźnie dominuje ekologia, co sprawia, że biologia decyduje o kształcie etyki. W konsekwencji fundamentem bioetyki jest poznanie praw, które regulują życie biologiczne człowieka i ekosystemu. Z tych praw miałby wypływać system wartości, swoista *mądrość biologiczna*, którą bioetyka winna rozwijać, bo od niej uzależnione jest przetrwanie gatunku ludzkiego. Przedmiotem bioetyki byłoby przede wszystkim poznanie warunków przystosowania człowieka do środowiska i praw, które temu przystosowaniu sprzyjają. Taka koncepcja bioetyki nie tylko nie odpowiada idei etyki jako takiej, mającej swe źródło i cel w człowieku oraz jego niepodważalnej wartości, ale także idei odpowiedzialności, która staje się niemożliwa bez realnego odniesienia do pojęcia ludzkiej wolności i rozumności.¹⁴ Słabość argumentacji Pottera na rzecz odpowiedzialności bioetycznej potwierdza także fakt, że buduje on bioetykę w oparciu o etyczne intuicje ludzkości, a nie na gruncie obiektywnie danej wartości żyjących istot, w tym zwłaszcza ludzkiego bytu.

4. Teoria odpowiedzialności bioetycznej: Hans Jonas

Odpowiedzialność oraz jej ścisłe powiązanie z pokorą, umiarem i rozważą znajdują ważne miejsce także w argumentacji etycznej Hansa Jonasa. Spotykamy w niej dodatkowo uzasadnienia metafizycznie i ontologicznie, które z punktu widzenia metodologii bioetyki przewyższają uzasadnienia Pottera, odwołujące się wyłącznie, jak widzieliśmy wyżej, do etycznych intuicji ludzkości. W odróżnieniu od Pottera, który z wykształcenia nie był etykiem ani filozofem, lecz biochemikiem i onkologiem, Jonas jako filozof uzasadnia powinności wobec życia, w tym również życia ludzkiego, na gruncie ontologii, a tę z kolei odsyła do metafizyki. Ponadto dostarcza filozoficznej teorii odpowiedzialności za życie i jej bioetycznych implikacji. Interesujące jest to, że Potter i Jonas żyją i tworzą najważniej-

¹⁴ Por. M. GENSABELLA FURNARI, "Responsabilità e bioetica", w: *Enciclopedia di bioetica e sessuologia*, red. G. Russo, Elledici 2004, 1509.

sze zręby swoich propozycji etycznych w tym samym okresie, a więc równolegle (począwszy od połowy lat 60-tych XX wieku), a mimo to robią wrażenie, jakby zupełnie się nie znali, ani o sobie nie słyszeli. Jeden i drugi podejmuje to samo zagadnienie odpowiedzialności za przetrwanie gatunku ludzkiego, konieczności budowania nowej etyki ludzkiego postępu, opartej na odpowiedzialności i pokorze, a jednocześnie każdy czyni to jakby niezależnie od siebie.¹⁵ A jednak dla studiującego teksty Pottera i Jonasa jawią się one jako wzajemne dopełnienie. Potter podniósł problem bioetyki jako przedstawiciel nauki, Jonas zaś podjął go jako filozof. Dzięki temu otrzymujemy u Jonasa filozoficzne uzasadnienie tych intuicji etycznych, które towarzyszyły Potterowi przy formułowaniu jego fundamentalnych postulatów bioetycznych. W głównym dziele Jonasa (noszącym znamieny tytuł: *Zasada odpowiedzialności*) znajdujemy próbę filozoficzno-etycznej teoretyzacji odpowiedzialności, która stanowi podstawę do wypracowania etyki przyszłości z jej wytycznymi dla bioetyki.

Zdaniem Jonasa przyszłość ludzkości stanowi w naszych czasach najważniejszą powinność w kolektywnym działaniu, zwłaszcza wobec pokusy techniki do wszechmocnego oddziaływania na świat życia ludzkiego. Nieoddzielna od przyszłości ludzkości jest także przyszłość przyrody. Od kiedy człowiek stał się zagrożeniem dla siebie samego i całej swej biosfery, jego odpowiedzialność za przyszłość życia na ziemi ma charakter odpowiedzialności metafizycznej *in se* i *per se*. Tego typu odpowiedzialność leży u podstaw proponowanej przez Jonasa „nowej etyki”, która miałaby zastąpić dotychczasowe imperatywy etyki kantowskiej, opartej na wewnętrznej koherencji rozumu. Na to miejsce proponuje wprowadzić „nowe imperatywy”, które biorą pod uwagę nie tylko wewnętrzną koherencję działania, ale także jego ostatecznych skutków z ciągłością ludzkiej działalności w przyszłości. Jeden z podstawowych imperatywów „nowej etyki” brzmi: „Postępuj tylko w taki sposób, aby skutki twojego działania dały się pogodzić z ciągłością trwania autentycznego życia ludzkiego”¹⁶. Zgodnie z tym imperatywem straciły na aktualności zasady etyki, które ograniczały się wyłącznie do oceny działania w kategoriach „tu i teraz”, a więc pozostawiały bez odpowiedzialności niechciane konsekwencje działania w odległej przyszłości. Takiemu podejściu w etyce Jonas przeciwstawia etykę przyszłości, koncentrującą się na odpowiedzialności za konsekwencje działania, które przedłużają się w czasie, a ze względu na rosnącą bez umiaru władzę techno-naukową kumulują się i w końcu stają się nieodwracalne. Ze względu na rosnącą potęgę nauki i techniki, a wraz z nią zagrożeń dla przyszłości życia ludzkiego na ziemi, nie można pozostawić naturalnemu biegowi rzeczy czy też Opatrzności tego, co stwarza nam prometejski postępek. W odpowiedzi na ten postępek konieczna jest postawa etyczna, która za przedmiot odpowiedzialności bierze jego odległe w czasie konsekwencje.¹⁷

Kształt „nowej etyki”, jaką Jonas postuluje dla cywilizacji technologicznej zakłada odpowiedzialność, która musi mieć charakter nie tylko retrospektywny, lecz także prospektywny. Oznacza to, że w działaniach popełnianych i kierujących się odpowiednią intencją należy uwzględniać także odpowiedzialność prospektywną, która zakłada przyjęcie na

¹⁵ Charakterystyczne jest, na co zwraca uwagę Jacek Filek, że przedstawiciele teorii odpowiedzialności tworzą swoje koncepcje niezależnie od siebie i jakby się zupełnie nie znali ani o swoich koncepcjach nigdy nie słyszeli. Por. J. FILEK, *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, Kraków: Znak 2003, 233.

¹⁶ H. JONAS, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, tł. M. Klimowicz, Kraków: Platan 1996, 38.

¹⁷ Por. *tamże*, 56.

siebie nie tylko przewidzianych w działaniu konsekwencji, lecz także samo przewidywanie. W zakres obowiązków moralnych „nowej etyki” zostaje włączona powinność dotycząca konsekwencji naszych działań w przyszłości, a więc wiedza przewidywania. Powinność nabywania tej wiedzy staje się tym większa, im większą władzą dysponujemy w naszych działaniach. Nie jest jednak oczywista możliwość nabywania tak pożądanej zdolności przewidywania. Okazuje się bowiem, że wiedza przewidująca konsekwencje działania jest zawsze w tyle za wiedzą techniczną, która dostarcza narzędzi do kierowania samym procesem działań, ale już nie ich następstwami. Ten fakt staje się także problemem do rozwiązania na gruncie etyki, ponieważ nakłada zobowiązanie do zwiększenia wiedzy predyktywnej lub do ograniczenia dynamiki naszych działań. W tym ostatnim przypadku wydaje się to mało prawdopodobne, biorąc pod uwagę stałą dynamikę postępu nauki i techniki. Sytuacja przybiera jeszcze bardziej dramatyczny wymiar, jeśli uświadomić sobie, że postęp ten dokonuje się w epoce, w której brakuje odniesienia do *sacrum*, czy do jakiegoś zastrzeżonego *tabu*, zabezpieczającego przed niedopuszczalnym przekraczaniem granic. Ponadto zachodzi on w całkowitej próżni etycznej, w warunkach głębokiego kryzysu wartości moralnych.¹⁸

Proponowanym przez Jonasa sposobem na rozwiązanie zaistniałej sytuacji mogłoby być świadome budzenie obawy przed możliwością destrukcji człowieka na skutek niepożądanego i w swych daleko idących następstwach niekontrolowanego postępu technonaukowego. Byłaby to zastępcza forma mądrości i autentycznej cnoty. Odkrywaniu tej „obawy” (czy też lęku lub strachu) powinna służyć odpowiednia heurystyka, gdyż nie chodzi tu o instynktowne przeżywanie zagrożenia, lecz o intelektualne, nie o jego bezpośrednio doświadczenie, lecz o wyobrażanie go sobie w przyszłości. „Obawa” przed zagrożeniem nie miałaby charakteru egoistycznego, a więc nie odnosiłaby się do samego siebie, lecz altruistyczny, gdyż dotyczyłaby przyszłych pokoleń. Z uwagi na to, że wiedza predyktywna oparta jest zawsze na prawdopodobieństwie, zasada „obawy” byłaby dla etyki odpowiedzialności absolutnie wiążąca. Wiodącą normą działania byłoby zawsze branie pod uwagę prymatu prognozy niepomyślnej nad pomyślną, przewidywanych zagrożeń przed obietnicami pomyślności. Dopiero praktyka może udowodnić, że to co należało do niepomyślnej prognozy, nie spełniło się w żadnym stopniu. Zanim to nastąpi należy poszukiwać wszystkich możliwych środków do motywowania odpowiedzialności, opartych nawet na najbardziej czarnym scenariuszu. Nie oznacza to jednak, że Jonas sugerując heurystykę obawy przed zagrożeniem narzuca konieczność unikania wszelkiego działania. Chodzi raczej o to, by poczuwać się do odpowiedzialności uprzedzającej, która będzie kierować działaniem. W pojęciu odpowiedzialności normą jest nie tyle ucieczka od działania, co odwaga w podejmowaniu działania i przyjmowaniu wszystkich wynikających z niego konsekwencji.¹⁹

Istotę odpowiedzialności artykułowanej przez Jonasa można w gruncie rzeczy sprawdzić do odwagi działania i kierowania nim w taki sposób, aby jego skutki nie wyszły spod kontroli. Sens odwagi odnosiłby się także do odpowiedzialności za nie-działanie, a więc do sytuacji, w której istnieje obowiązek działania, a nie zostaje on podjęty. Choć kwestia ta na pierwszy rzut oka nie jest u Jonasa wyraźnie postawiona i pozostaje w gruncie rzeczy problematyczna, to jednak oczywiste jest dla niego, że odpowiedzialność nie może dotyczyć tylko skutków działania, a więc tego co zostało lub zostanie dokonane, lecz

¹⁸ Por. *tamże*, 58n.

¹⁹ Por. *tamże*, 65n.

także tego co pozostało do wykonania. Na pierwszym miejscu odpowiedzialność pojawia się nie tyle za konkretne działania i ich konsekwencje, ale właśnie za to, co stanowi powód skłaniający do działania. W rezultacie należy twierdzić, iż odpowiedzialność dotyczy zarówno działania jak i nie-działania. W zakresie odpowiedzialności, jaką nakłada postęp techno-naukowy, przedmiotem uwagi staje się kwestia zarówno ryzyka jak i szansa działania oraz nie-działania. Wzrastająca potęga techno-naukowa niesie w sobie ogromne niebezpieczeństwo zniszczenia warunków życia ludzkiego na ziemi, ale jednocześnie stwarza szansę na zabezpieczenie tychże warunków. Tak samo próba powstrzymania postępu techno-naukowego może być szansą na zachowanie określonych warunków życia, ale także nieść ryzyko ich degradacji. W pewnych warunkach istnieje więc imperatyw działania, a w innych imperatyw nie-działania. Odpowiedzialność zaś zakłada zrozumienie warunków, w których należy działać lub powstrzymać się od działania.²⁰ Perspektywa odpowiedzialności za nie-działanie każe spojrzeć na problem ryzyka związanego z działaniem zawsze w kontekście korzyści, jakie można utracić przez powstrzymywanie się od działania. A zatem heurystyce obawy należałoby przeciwstawić heurystykę odwagi, rozumianej w myśl Arystotelesa jako właściwy środek do panowania nad lękiem i warunkami, które go powodują.²¹

Innym problemem wpisującym się w Jonasową koncepcję odpowiedzialności jest jej odniesienie do autonomii drugiego. Zakłada ona, podobnie jak w etyce odpowiedzialności u E. Lévinasa, brak wzajemności, co sprawia, że łatwo może przyjąć charakter paternalistyczny, a autonomia drugiego stać się problematyczną. Odpowiedzialność zostaje wyniesiona na tak wysoki poziom etyczny, że nie tylko wykracza poza reguły kontraktu i wzajemnej wymiany, ale też rodzi wątpliwość, czy może zaistnieć relacja odpowiedzialności między osobami równymi sobie i autonomicznymi. Kiedy Jonas mówi o odpowiedzialności człowieka za człowieka, która przecież zakłada wzajemność, buduje ją w oparciu o paradygmat odpowiedzialności rodzicielskiej, wolnej od wzajemności. Centralnym paradygmatem dla zasady odpowiedzialności u Jonasa nie jest np. braterstwo czy przyjaźń, które bazują na potencjalnej wzajemności, jednak wolnej od ścisłych reguł wymiany, lecz rodzicielstwo z natury wykluczające wzajemność. Nawet jeśli mówi o odpowiedzialności w relacji człowieka do człowieka, gdzie odpowiedzialność zachodzi w obydwu kierunkach, a przynajmniej zakłada potencjalną wzajemność, to jednak paradygmat rodzicielski wydaje mu się najbardziej aktualny. Odślania on bowiem archetyp każdego odpowiedzialnego działania, które powinno inspirować się fundamentalnymi obowiązkami rodzicielskimi i pozbawionym wzajemności spontanicznym oddaniem dzieciom przez ich rodziców. Odpowiedzialność ta zostaje łatwo rozpoznana i spontanicznie praktykowana, gdyż oczywistą jest rzeczą dla każdego, że bez troski o zrodzone potomstwo, nie ma ono szansy na przeżycie.²² Ponadto jej istotną cechą jest to, że nie opiera się na żadnej uprzedniej zgodzie, jest nieodwołalna, globalna i nie podlega negocjowaniu. Z jednej strony wyklucza wymianę czy kontrakt, a z drugiej strony opiera się na fundamentalnej zależności

²⁰ Potęga postępu techno-naukowego ma także pozytywną stronę, albowiem pozwala wypełnić odpowiedzialność tam, gdzie wymaga tego sytuacja. Por. M. GENSABELLA FURNARI, "Responsabilità e bioetica", *art. cyt.*, 1510.

²¹ Por. *Etyka nikomachejska*, II, 7, 1107a, 35. Klasyczna zasada, jaką zawiera w swym herbie miasto Gdańsk: *nec temere, nec timide*, jest najbardziej lapidarną formułą pełnej odpowiedzialności : za działanie jak i nie-działanie.

²² Por. H. JONAS, *Zasada odpowiedzialności*, *dz. cyt.*, 84.

i braku autonomii tego, do którego jest skierowana. Osiąga jednak swoje spełnienie w momencie, gdy autonomia nabiera niepodważalnego znaczenia; autonomia dziecka oznacza bowiem koniec odpowiedzialności rodzicielskiej.²³

Wy tłumaczeniem dla takiego, a nie innego wyboru paradygmatu przez Jonasa jest charakter sytuacji, do której miałby się on odnosić. Albowiem odpowiedzialność rodzicielska, która nie zakłada wzajemności, najlepiej uzasadnia imperatyw odpowiedzialności za przyszłe pokolenia. W myśl rodzicielstwa danego naturalnie i wynikającego z niego obowiązku opieki nad potomstwem wydaje się także naturalnym imperatyw troski o przyszłe pokolenia. Analogia odpowiedzialności za własne potomstwo i za przyszłe pokolenia nie jest jednak zupełnie oczywista, dlatego Jonas sięga do argumentacji ontologicznej, mającej uzasadnić racje istnienia ludzkości jako takiej i potrzeby troski o jej istnienie w przyszłości. Z punktu widzenia ontologii szczególnej wagi nabierają problemy, dlaczego ludzkość powinna przedłużać się w istnieniu oraz dlaczego w swym trwaniu ma istnieć tak, a nie inaczej. W odpowiedzi na te problemy Jonas odwołuje się do ontologicznej idei człowieka, która wskazuje na to, że nawet jeśli nie ma absolutnej odpowiedzialności za przyszłe pokolenia, to istnieje ona w stosunku do idei człowieka jako takiego. Ontologiczna idea człowieka zakłada, że wraz z jego zaistnieniem pojawiła się istota człowieczeństwa, przejawiająca się w określonym sposobie bycia, która sprawia, iż istnienie człowieka jako takiego jest absolutną powinnością. Mówiąc o ontologicznej idei człowieka Jonas najwyraźniej nawiązuje do biblijnego pojęcia *imago Dei* oraz jego etycznego znaczenia. Jest to świadomie podjęta próba sekularyzacji ontologicznych treści, które na gruncie religii posiadają wartość absolutną. Ponieważ religia dla nowożytnej umysłowości nie jest przekonująca i nie dostarcza wystarczających argumentów dla uzasadnienia etyki, Jonas czuje się zobowiązany do wypowiedzenia tych samych treści w języku ontologii. Poza ontologią (i ostatecznie poza metafizyką), a więc bez odwołania się do obiektywnie danej idei człowieka, wszelkie próby uzasadnienia powinności istnienia ludzkości będą skupione wyłącznie na przekonaniach.²⁴

Uzasadniając, dlaczego powinna istnieć ludzkość, Jonas stwierdza zarazem, że idea człowieka wskazuje sposób w jaki powinna istnieć. Jest to kwestia niezwykle doniosła w epoce stałej redefinicji człowieka na gruncie kultury i techno-nauki. Jeżeli pozbawić ideę człowieka jej własnego obrazu świętości i nienaruszalności, otrzymujemy obraz ludzkości, która ulega ciągłej zmianie pod wpływem kultury i nie stanowi sobą niczego poza tym, co wynika ze stałego projektowania siebie. Moralny status człowieka i perspektywa ochrony jego istnienia jako człowieka może gwarantować jedynie ściśle przestrzegane nienaruszalności ontologicznej idei człowieka, odpowiadającej klasycznemu pojęciu natury ludzkiej. Konieczność odwołania się do idei człowieka lub niezmiennych elementów ludzkiej natury staje się niezwykle aktualna wobec ryzyka, jakie niesie dla ludzkości manipulacja genetyczna. Idea człowieka ujęta ontologicznie stanowi dla Jonasa ostateczny argument w uzasadnianiu etyki odpowiedzialności za przyszły obraz ludzkości, który wydaje się być zagrożony pod wpływem naruszenia porządku ewolucji, jakiego może dokonać nieodwra-

²³ Poza obszarem zainteresowań Jonasa znajduje się niezwykle ważna kwestia dialektycznych powiązań między autonomią i odpowiedzialnością. W myśl przyjętego paradygmatu rodzicielskiego odpowiedzialność kończyłaby się tam, gdzie rozpoczyna się autonomia. Taki sposób rozumowania jest zupełnie nieuzasadnionym ograniczeniem pojęcia odpowiedzialności. Por. M. GENSABELLA FURNARI, *Tra autonomia e responsabilità. Percorsi di bioetica*, Rubbettino: Soveria Mannelli 2000.

²⁴ Por. H. JONAS, *Zasada odpowiedzialności*, dz. cyt., 90-95.

calna w swych skutkach ingerencja w genetyczną podstawę ludzkiego życia. Mimo wielkich nadziei jakie stwarza dla przyszłości medycyna inżynieria genetyczna, człowiek nie ma prawa sięgać po doraźne korzyści dzisiaj, ryzykując nieskończone straty w przyszłości.²⁵ Odpowiedzialność za przyszłe pokolenia sugeruje zasadę zachowania tego, co ewolucja dostarczyła jako dziedzictwo natury ludzkiej. W idei człowieka zawarta jest bowiem fundamentalna zdolność do odróżniania dobra od zła, do poznania prawdy, do wolnego wyboru i autodeterminacji. Tego fundamentalnego wyposażenia ludzkiej natury, które jawi się jako jedyne i nadzwyczajne, nikt nie ma prawa pozbawić przyszłych pokoleń. W trosce o zachowanie ontologicznej idei człowieka etyka odpowiedzialności winna być „konserwatywna”, a więc nakładać imperatyw ochrony niezmiennego statusu ludzkiego bytu: jego *status quo* powinien być przekazywany również następnym pokoleniom.²⁶

Przedmiot odpowiedzialności znajduje się także poza człowiekiem, w otaczającej go przyrodzie. Jonas zwraca uwagę na tempo przyrostu władzy techno-naukowej i rozmiary jej oddziaływania na świat, za którym nie nadąża refleksja etyczna, i konieczność włączenia przyrody w przestrzeń zainteresowań etyki. Konieczność ta spontanicznie wynika z faktu ścisłego powiązania biologicznego istnienia człowieka ze światem przyrody oraz wyjątkowej podatności na zniszczenia biologicznej podstawy życia. Ponieważ zniszczenia te mogą okazać się nieodwracalne, przyroda jawi się jako przedmiot odpowiedzialności, który nakłada na człowieka obowiązki moralne. Oczywiście, mogłoby wydawać się, że nie czyni to przyroda jako taka, ale fakt, że podlega ona władzy zarządzania przez człowieka i stanowi jego naturalne środowisko bytowania, warunkujące jego własne istnienie. Dla Jonasa jest to jednak argument niewystarczający, o czym powinna przekonywać nowożytna historia kryzysu ekologicznego. Jego zdaniem, należy traktować ontologię każdego bytu organicznego jako źródło swej wewnętrznej wartości. W uzasadnieniu tego twierdzenia Jonas sięga do ontologicznej interpretacji fenomenów biologicznych, które potwierdzają finalizm bytu organicznego i same w sobie stanowią wartość. Czyni to w oparciu o analizę podstawowego fenomenu biologicznego, jakim jest metabolizm. Wymiana, jaką podejmuje każdy organizm z otaczającym go światem materii, świadczy o konieczności a zarazem wolności, albowiem musi on stale podejmować proces metabolizmu, a zarazem nigdy z nim się nie utożsamia.²⁷ Świadczy to również o posiadanej przez każdy byt organiczny subiektywności, odpowiadającej jakiejś formie przejawiania się ducha, ściśle związanej z istnieniem materii i jej funkcją w świecie. Finalizm, który towarzyszy subiektywności, ujawnia na poziomie ontologii pewną teleonomię, która na gruncie interpretacji metafizycznej przyjmuje charakter teleologiczny. W uzasadnieniu ontologicznym finalizm potwierdza wewnętrzną wartość bytu organicznego, natomiast w perspektywie metafizycznej nabiera wartości transcendentnej.

Problem, jaki pojawia się w kontekście Jonasowego ujęcia problematyki ontologicznej, ma daleko idące konsekwencje etyczne. Zakładając, że każdy byt organiczny na mocy swojej subiektywności stanowi wartość sam w sobie, należałoby przyznać mu również wartość moralną i traktować go jako przedmiot etycznej odpowiedzialności. Tymczasem wiadomo, że teleonomia różnych organizmów może być konfliktowa, na przykład wtedy

²⁵ Por. *tamże*, 73-76.

²⁶ Według Jonasa, imperatyw ten rodzi się z troski o zachowanie wolności, będącej warunkiem odpowiedzialności uprzedzającej wszelkie decyzje w sprawach przyszłości ludzkiej natury. Por. *tamże*, 74n.

²⁷ Por. H. JONAS, *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1973, 107-144.

gdy jeden organizm pożera inne dla zapewnienia sobie przetrwania, gdy złośliwa bakteria zagraża życiu roślin i zwierząt, lub gdy nadmierny rozwój pewnych gatunków prowadzi do zachwiania równowagi biologicznego środowiska człowieka. Rozwiązaniu tego konfliktu Jonas nie poświęca wiele uwagi w swoich analizach filozoficznych, gdyż dąży przede wszystkim do ukazania obowiązku ochrony tego, co zostało zagrożone przez nadmierne użycie naszej władzy nad przyrodą. Jednak na pytanie, czy chronić każdy organizm, nie znajdziemy ostatecznej odpowiedzi w samej ontologii organizmu, w jego subiektywności i wewnętrznej wartości. W uzyskaniu odpowiedzi może pomóc dopiero zastosowanie kryterium transcendentnego w stosunku do organizmu. Jest to kryterium metafizyczne, zakładające racjonalne rozpoznanie sensu świata i jego znaczenia dla człowieka. Racjonalność ontologiczna nie utożsamia się z racjonalnością metafizyczną i w istocie rozumienie ontologiczne rzeczywistości podporządkowane jest metafizycznemu. Ontologiczne rozumienie bytu nie dostarcza jeszcze argumentu za jego absolutną wartością, lecz dopiero uzasadnienie metafizyczne, na gruncie rozumu transcendentnego. Z drugiej strony metafizyczna interpretacja rzeczywistości nie może obyć się bez zrozumienia ontologicznej natury bytu, tj. jego sposobu bycia.²⁸ Nie inaczej jak we wzajemnym dopełnieniu obydwu perspektyw rozumienia bytu odślania się zarówno sens bycia jak i odpowiednia hierarchia bytów. W przeciwnym wypadku absolutną wartość posiadałby każdy byt ze względu na samo tylko istnienie. U Jonasa brakuje pogłębienia tej problematyki, jakże ważnej z punktu widzenia etyki odpowiedzialności za życie w świecie.

Proponowana przez Jonasa etyka odpowiedzialności zawiera w sobie jeszcze inne nierozwiązane kwestie. Jest nią między innymi relacja odpowiedzialności indywidualnej do odpowiedzialności kolektywnej. Jonas bierze pod uwagę głównie odpowiedzialność kolektywną, jaka powinna towarzyszyć decyzjom politycznym, społecznym i gospodarczym, ze względu na zagrożenia o charakterze globalnym, którym ludzkość musi stawić czoła wspólnym wysiłkiem. Pozostaje jednak problem odpowiedzialności indywidualnej, bo w gruncie rzeczy źródłem powstających zagrożeń dla przyszłości gatunku ludzkiego jest indywidualna wolność jednostek, ze swymi konsumpcyjnymi pretensjami. Realizacja indywidualnej odpowiedzialności w omawianym kontekście nie dokonuje się inaczej jak pod naciskiem społeczeństwa, które zdobywszy potencjał techno-naukowy zmuszone jest zarazem kontrolować go i na gruncie wolnego rynku promować postawy prowadzące do ograniczenia konsumpcji. Jonas mówi o konieczności nacisku społecznego, jaki należałoby wyrzucić na indywidualną wolność jednostek, np. stosując heurystykę strachu, tak aby przekonać do podjęcia działań restrykcyjnych, nawet jeśli nie można wykazać oczywistego i bezpośredniego charakteru zagrożeń indywidualnych. Jego zdaniem tylko maksymalna dyscyplina społeczna, nałożona jednostkom na drodze decyzji politycznych, jest w stanie spowodować podporządkowanie doraźnych interesów wymogom dalekosiężnej troski o

²⁸ Rozdzielenie jednej i drugiej perspektywy rozumienia jest nieuprawnione, tak samo jak przeciwstawienie ich sobie, lub porzucenia jednej na rzecz drugiej. Nowożytna myśl filozoficzna dokonała najpierw rozdzielenia tych dwóch perspektyw rozumienia rzeczywistości, a następnie doprowadziła do przeciwstawienia ich sobie. Ostatecznie zaś odrzuciła metafizykę oskarżając ją o spowodowanie kryzysu ontologicznego, w tym również kryzysu ekologicznego. Począwszy od F. Nietzschego i M. Heideggera, a skończywszy na współczesnych postmodernistach, metafizyka jest postrzegana jako przeszkoda do ujawnienia się samej natury bycia rzeczywistości; miałaby być także źródłem nihilizmu w zachodniej kulturze. Dlatego można zrozumieć znaczenie, jakie Jonas przykłada do ontologii w dobie kryzysu metafizyki. Jednakże odrzucenie perspektywy metafizycznej traktuje jako założenie ideologiczne, które przeczy naturze ludzkiego intelektu.

przyszłość. W tym celu dopuszczaliby autorytarne decyzje polityczne, lub tzw. „szlachetne kłamstwo” (jak u Platona) na temat realnych rozmiarów zagrożeń, co pozwoliłoby uświadomionym i odpowiedzialnym elitom społecznym wyrzucić nacisk na indywidualne działania jednostek.²⁹ Oznaczałoby to, że odpowiedzialność za autentyczne trwanie ludzkości na ziemi byłaby realizowana środkami, które same z siebie pogwałcają szacunek dla człowieka i jego autonomii. Zasada odpowiedzialności lansowana przez Jonasa najwyraźniej nie potrafi regulować obowiązków indywidualnych i społecznych bez naruszenia praw autonomii ludzkiej jednostki.³⁰

Pytanie, które należy ostatecznie postawić, dotyczy możliwości zastosowania na gruncie bioetyki proponowanej przez Jonasa etyki odpowiedzialności. Konserwatywny charakter proponowanych w niej zasad prowadzi do odrzucenia wielu z współczesnych osiągnięć techno-nauki. Jonas sprzeciwia się inżynierii genetycznej jako ryzykownej i niedopuszczalnej metodzie ingerencji w projekt istnienia człowieka, dany mu w naturze niezależnie od kogokolwiek. Podobnie postępuje w stosunku do proponowanej w medycynie definicji śmierci opartej na ustaniu funkcji mózgu, którą traktuje jako instrumentalną, nastawioną głównie na możliwość pobierania organów, co w istocie prowadzi do naruszenia godności umierającego. Jest także przeciwny zapłodnieniu *in vitro*, gdyż niesie ono ryzyko promocji prawa do dziecka, które w rzeczywistości nie istnieje. Jednocześnie odrzuca wszelkie próby klonowania człowieka, twierdząc, że naruszają one niepowtarzalność każdej ludzkiej jednostki oraz jej prawo do tego, by być autentyczną „niespodzianką” dla swego środowiska. Klonowanie przeczy ponadto fundamentalnym prawom ewolucji, które realizują się na drodze zapłodnienia seksualnego i stałej odnowy materiału genetycznego. Jonas nie dopuszcza także możliwości stosowania eutanazji, choćby z racji na litość dla cierpiącego, gdyż otwiera ona możliwość daleko idących nadużyć i stawia lekarza w funkcji tego, który nie tylko ratuje życie, ale również zadaje śmierć. Wreszcie sprzeciwia się dążeniom do wydłużania życia ludzkiego, ponieważ śmiertelność jest szansą nieustannego odmładzania się ludzkości, jak również koniecznością usuwania się ze stale zmieniającego się świata, coraz mniej zrozumiałego dla starzejącego się człowieka. Jednocześnie Jonas dopuściłby wiele wyjątków w sytuacjach szczególnych, np. godziłby się na aborcję upośledzonego płodu, usprawiedliwiałby eutanazję bierną w przypadku cierpiącego i nieuleczalnie chorego niemowlęcia; nadto opowiada się jednoznacznie za sztuczną regulacją urodzin.³¹ Krótko mówiąc, konserwatyzm jego etyki idzie raczej w kierunku regulacji globalnych działań ludzkości, aniżeli jednostkowych sytuacji.

Wartość, jaką stanowią propozycje etyczne Jonasa dla współczesnej bioetyki, znajduje się głównie na poziomie teoretyzacji zasady odpowiedzialności. Duże znaczenie ma także ukazanie przez niego nowych problemów etycznych, które stają się pilnym wyzwaniem dla aktualnej refleksji bioetycznej. Jonas trafnie sformułował problem np. nadmiernej władzy człowieka nad przyrodą, tożsamości genetycznej ludzkiego bytu, statusu przyszłych pokoleń, doświadczeń na człowieku, a także techno-naukowych aspektów współczesnej medycyny. Szczególną wartość posiada uzasadnienie ontologiczne etyki odpowiedzialności i jej ostatecznościowe uprawnienie w metafizyce. Podjęcie takiego sposobu uzasadnienia etyki stanowi nie tylko odpowiedź na współczesne dążenia do przywrócenia pierwszeń-

²⁹ Por. H. JONAS, *Zasada odpowiedzialności*, dz. cyt., 269n.

³⁰ Por. M. GENSABELLA FURNARI, *Tra autonomia e responsabilità*, dz. cyt.

³¹ Por. H. JONAS, *Technik, Medizin, Ethik. Praxis des Prinzips Verantwortung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1987, 155n. H. JONAS, *Zasada odpowiedzialności*, dz. cyt., 50-55.

stwa ontologii bytu przed metafizyką, lecz także otwiera możliwość argumentacji etycznej w oparciu o przesłanki metafizyczne.³² U Jonasa nie znajdziemy jednak rozwiniętej argumentacji metafizycznej, poza wskazaniem niektórych przesłanek wynikających bezpośrednio z ontologii bytu, jak np. celowości. Niemniej jego argumentacja na rzecz odpowiedzialności za istnienie bytu inspirowane do budowania etyki odpowiedzialności za życie w świecie na obiektywnie danych fundamentach, tak ontologicznych jak i metafizycznych. Z punktu widzenia ontologicznego etyka odpowiedzialności może odwołać się do wewnętrznej konstytucji bytu i jego relacji do innych bytów, wzajemnie warunkujących swoje istnienie. Gdy idzie o metafizyczne uzasadnienie etyki odpowiedzialności ważne znaczenie posiada możliwość odniesienia do transcendentnego powołania, sensu lub przeznaczenia wpisanego w metafizyczną strukturę bytu i jego związku z innymi bytami. Brak jednej lub drugiej perspektywy na gruncie etyki oznacza zawłaszczenie ideologiczne sensu bytu oraz ryzyko jego nieuprawnionej manipulacji. Podjęcie obydwu perspektyw daje prawo do odróżniania absolutnego obowiązku odpowiedzialności wobec pewnych bytów, tak jak wobec człowieka, od obowiązku względnego, zależnego od znaczenia konkretnego bytu w relacji do innych bytów, a zwłaszcza do bytu osobowego.

5. Zasady odpowiedzialności bioetycznej

Pytanie, jakie należy postawić wobec powyższych propozycji akcentowania odpowiedzialności jako fundamentu bioetyki i zasady działania biotechnologicznego, dotyczy przede wszystkim ich spójności teoretycznej oraz wartości praktycznej. Z punktu widzenia bioetyki najważniejszą kwestią jest to, czy zasada odpowiedzialności rokuje skuteczne rozwiązywanie pojawiających się problemów na gruncie stosowania u człowieka osiągnięć bio-techno-medycyny. Coraz bardziej staje się oczywiste, że wobec pojawiających się propozycji ulepszania etyki i jej skuteczności oddziaływania na decyzje ludzi polityki, a także nauki i techniki, należy stawiać takie kryteria, które nie tylko nie będą pograżać myśli etycznej, ale wyprowadzą ją na poziom fundamentalnej wierności dobru osobowemu człowieka. Oto propozycja niektórych warunków, jakie powinny być spełnione dla uprawomocnienia zasad bioetycznych, nawiązujących bezpośrednio do idei odpowiedzialności:

1. Przedmiotem bioetyki jest życie pojęte jako wartość egzystencjalna, w tym szczególnie życie ludzkie, poddane oddziaływaniom bio-techno-medycyny. Jeśli pojąć bioetykę jako etykę życia, to jej treścią będzie *odpowiedzialność* za stosowanie władzy bio-techno-medycznej w odniesieniu do życia ludzkiego, a także do życia w ogóle, tj. w sensie w jakim stanowi o życiu człowieka, jak np. stan środowiska naturalnego, od którego zależne jest życie człowieka. Bioetyka powinna zatem krytycznie oceniać każdą etykę odpowiedzialności za życie tak pod względem systemu jak i skuteczności jej rozstrzygnięć.

2. Pojęcie odpowiedzialności należy wyprowadzać z idei *odpowiedzi na powołanie* logosu porządkującego hierarchię życia w świecie. Odpowiedzialność stanowi formę odpowiedzi w konkretnej sytuacji na powołanie metafizyczne, transcendentne, które człowiek odczytuje w danej rzeczywistości. Dla człowieka religijnego odpowiedzialność wpisuje się w odpowiedź daną Bogu na jego wezwanie do troski o kształt istnienia i zachowania stworzenia. Nie ma odpowiedzialności tam, gdzie nie można mówić o powołaniu do spełnienia określonych zadań i gdzie nie ma zobowiązania do czynu.

³² Por. M. GENSABELLA FURNARI, "Responsabilità e bioetica", *art. cyt.*, 1512.

3. Odpowiedzialność pojawia się zawsze jako droga realizacji ludzkiej *wolności i racjonalności*, będącej zarówno jej warunkiem jak i pełną jej manifestacją. Podmiot doświadcza siebie jako istota osobowa i moralna w przeżywaniu odpowiedzialności, którą rozpoznaje swym rozumem i spełnia w aktach swej wolności. Warunkiem tego doświadczenia jest zdolność do bycia odpowiedzialnym w momencie wezwania moralnego. Zdolność ta jest dana w konstytucji osobowej człowieka, a zarazem potwierdza się w każdej decyzji moralnej.

4. Odpowiedzialność manifestuje się jako *sprawność moralna* w działaniu, dlatego z punktu widzenia ważności dla przedmiotu etyki należałoby ją zaliczyć do cnót kardynalnych.³³ Byłaby ona podstawą dla innych sprawności takich jak pokora, umiar, przewidywanie, kompetencja. Jako cnota stanowiłaby odpowiedź na powołanie bytu do zajęcia postawy osobowej w działaniu, a nie tylko do realizacji skuteczności działania. Pierwszorzędną kwestią dla podmiotu jest to, jak powinien się zachować będąc podmiotem działania, zanim odpowie na pytanie, jak lub co powinien czynić w danej sytuacji.

5. Odpowiedzialność posiada swój zakres i granice. Konkretny podmiot jest odpowiedzialny za to, nad czym sprawuje władzę, lub co zostało mu przyporządkowane w odpowiedzialności z tytułu funkcji lub spełnianej roli i pozycji. Dla przykładu: inną odpowiedzialność i zakres obowiązków wobec pacjenta ma lekarz, a inną osoba prawna, a jeszcze inną kapelan szpitala. Odpowiedzialność wiąże się zawsze ze sposobem zachowania wobec drugiego, wobec wartości i powinności, jaką nakłada stopień relacji osobowej, zawodowej, czy też roli społecznej.

6. Odpowiedzialność ma na celu zabezpieczać sens istnienia człowieka i celowość jego trwania w świecie, a nie tylko zwyczajne przedłużanie jego istnienia na poziomie gatunkowym. Z zasady odpowiedzialności wynika, że należy czynić przede wszystkim to, co konieczne dla zachowania tego sensu, a nie pod każdym warunkiem podejmować działania dla zachowania gatunkowego istnienia. Sens życia w świecie, który należy do człowieka, jest ostatecznym kryterium odpowiedzialności za życie. Na poziomie przekonañ religijnych znajduje on dodatkowe i ostateczne uzasadnienie teologiczne.

7. Odpowiedzialność może stanowić kryterium postępowania, o ile będą jej towarzyszyć szczegółowe normy i troska o konkretny przedmiot działania. Inaczej, zasada odpowiedzialności stałaby się jeszcze jedną zasadą ogólną, która odnosi sukces kosztem troski o szczegółowe przypadki. Gdyby miała stać się tylko ogólną zasadą ochrony życia i trwania ludzkości na ziemi, a nie uwzględniała konkretnych i szczegółowych przypadków, w których integralność życia jednostek jest zagrożona, zostałaby pozbawiona swej uniwersalności.

8. Idea odpowiedzialności powinna przestrzegać fundamentalnej zasady antropologicznej, która jest podstawą wszelkiej etyki, w tym także bioetyki, a mianowicie jedności psychofizycznej (*corpore et anima unus*).³⁴ Rezygnacja z racjonalnej celowości lub wykluczanie jedności psychofizycznej w człowieku, to nieuprawniona rezygnacja z władzy intelektu i bezpośredniego doświadczenia człowieka. Oznaczałoby to również zgodę na fundamentalny błąd antropologiczny, który jest aktualnie przyczyną wielu niewłaściwych rozstrzygnięć bioetycznych.

³³ Ta myśl została szerzej rozpracowana w: S. WARZESZAK, *Odpowiedzialność za życie. Próba zastosowania w etyce życia Hansa Jonasa zasady odpowiedzialności*, Warszawa: WAW 2003, 294-313.

³⁴ Por. KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Instrukcja « Donum vitae »* (1987), Wstęp.

9. Odpowiedzialność nie może być oderwana od swych podstaw ontologicznych, a zwłaszcza od *personalizmu ontologicznego*, który odsłania strukturę bycia człowieka jako istoty rozumnej i wolnej, zdolnej do autodeterminacji i transcendencji.³⁵ Z punktu widzenia personalizmu ontologicznego należy brać pod uwagę wewnętrzną strukturę osoby jak i jej relacyjność, aby uczynić odpowiedzialność zasadą, która będzie wystarczająco uwzględniać osobę jako podmiot i przedmiot działania moralnego. Osobowa struktura człowieka jawi się zarazem jako źródło i cel odpowiedzialności w bioetyce.

10. Zasada odpowiedzialności nie jest w stanie znaleźć swej racji dostatecznej na gruncie ontologii. Konieczne jest odniesienie jej do uzasadnień metafizycznych, a ostatecznie teologicznych. Sposób istnienia człowieka dostarcza ważnej wiedzy na temat tego, *za co jesteśmy odpowiedzialni*, ale nie wyjaśnia ostatecznie *dłaczego* odpowiedzialność jest nam bezwzględnie dana i zadana. Uzasadnienia metafizyczne i teologiczne stanowią podstawę ostatecznych wyjaśnień sensu prawidłowości biologicznych procesów życiowych i ich ontologicznej celowości.

* * *

Powyższe zasady przyjmują perspektywę personalistyczną, która uwzględnia w pierwszym rzędzie uzasadnienia ontologiczne, zanim oddaje ostateczny głos uzasadnieniom metafizycznym, transcendentnym. Etyka odpowiedzialności, tak jak ją rozumie m.in. Jonas powinna wychodzić od zasad fundowanych w ontologii, a więc w samym sposobie bycia bytu, zanim sięgnie po jego ostatecznościowe, metafizyczne uzasadnienie. Jeśli bioetyka ma być ufundowana w metafizyce, a dokładniej w metafizycznym personalizmie, winna najpierw ukazać swój fundament ontologiczny, który sprowadza się w gruncie rzeczy do ontologicznego personalizmu.

W świetle powyższych założeń bioetyka jawi się jako obszar moralnych powinności, wynikających z odpowiedzialności za życie. Odpowiedzialność ta przyjmuje charakter prospektywny, a więc wybiega ku przyszłości, tj. ku konsekwencjom ludzkiego działania dla przyszłości życia na ziemi. Jest to odpowiedzialność za życie w najszerszym pojęciu, a jednocześnie ze względu na człowieka, który pozostaje ostatecznym odniesieniem dla wartości życia jako takiego. Wynika stąd, że odpowiedzialność bioetyczna winna być postrzegana w aspekcie personalistycznym, tj. w odniesieniu do człowieka jako źródła moralności i jako podmiotu sprawności moralnej i jego opcji fundamentalnej.

Na zakończenie można wnioskować, że bioetyka jest dyscypliną moralną o zasadach odpowiedzialnego działania wobec życia w ogóle, a zwłaszcza życia ludzkiego. Jako dyscyplina dążąca do zbudowania mostu między naukami ścisłymi a moralnością, w której refleksja rozumowa nad sensem życia i treścią doświadczenia egzystencjalnego spotyka się z refleksją nad celowością zjawisk przyrodniczych i przekształcania ich przez racjonalność biotechnologiczną, bioetyka stanowi podstawę porządkowania relacji człowieka do świata ożywionego i do własnego życia w świecie. Zasada odpowiedzialności stanowi przesłankę tego mostu, którym chce być bioetyka.

³⁵ Pojęcie personalizmu ontologicznego weszło w ostatnich latach nawet do treści doktrynalnych Magisterium Kościoła. Najlepszym przykładem tego jest dokument Kongregacji Nauki Wiary: *O współdziałaniu mężczyzny i kobiety w Kościele i świecie* (2004).

RESPONSIBILITY IN BIOETHICS

Summary

Bioethics is a new philosophical discipline which integrates issues from many sectors of research in sciences, technologies and medicine. The central problem for bioethics is how to cope with the emerging problems in contemporary scientific and technologic progress with responsibility and understanding for the fundamental human values. This article is trying to evaluate two of many propositions on the function that responsibility should play in bioethics. The most important approach to bioethical research was given by Van Rensselear Potter and Hans Jonas. They both make use of the ethical category of responsibility on the level of a principle of action. Van Rensselear Potter applied that principle to his global ethics, seen as ethics of survival, where responsibility is to be considered as normative way for every human action connected with life and its future conditions. His concern centres mainly on formulation of some postulates, which bioethics should consider as the science of survival. But it is only Hans Jonas who provided theoretical elaboration to the principle of responsibility, with some practical applications. His ontological and metaphysical foundation of that principle let us see more profoundly and objectively the obligations to life as such, and especially to the life of the human being and of the future generations.

While appreciating Jonas' argumentation but also acknowledging its limits, as well as considering the bioethical inspirations provided by Van Rensselear Potter, we are focused in the last part of this paper on the elaboration of some general principles regarding the bioethical evaluation of human action. We also emphasise that grounding of the principle of responsibility should be based on the *ontological personalism* and the notion of responsibility as moral virtue. This way we avoid considering responsibility as only a question of rational calculation on consequences but put the whole effort to the accomplishment of fundamental characteristics of human virtual behaviour, in full respect of fundamental human values.