

jedynie do odpowiedzialności wobec aktualnie żyjących osób, byłoby zaakceptowaniem szczególnej formy egoizmu etycznego, tzn. egoizmu istniejących obecnie istot ludzkich. Jeśli bowiem sądzimy, że istniejącym ludziom przysługują pewne prawa moralne, np. prawo do życia godnego człowieka i w warunkach zapewniających minimum godnej egzystencji, to tym samym musimy uznać, że te same prawa powinny przysługiwać osobom potencjalnie dorosłym, tzn. naszym dzieciom. To kiedy człowiek żyje, nie powinno mieć wpływu na rodzaj przysługujących mu praw moralnych. Jak słusznie zauważa E. Delattre, „ten rodzaj prawa przysługuje nam, ponieważ jesteśmy ludźmi, a nie dlatego, że urodziliśmy się w jakimś określonym czasie. To, że urodziłem się w 1941 roku nie jest bardziej związane z moimi prawami jako człowieka, niż kolor skóry, fizyczne powaby, status ekonomiczny lub jakieś inne cechy przypadkowe”¹¹.

Wydawałoby się więc, że odległość w czasie między naszym istnieniem a pojawieniem się na świecie przyszłych ludzi nie jest bardziej znacząca moralnie, niż np. odległość w przestrzeni pomiędzy nami a innymi ludźmi żyjącymi w tym samym czasie na innym kontynencie. Uznanie tej tezy nie oznacza jednak, że możemy sensownie mówić o przysługujących nie istniejącym osobom prawach moralnych. Powyższa argumentacja dowodzi jedynie, że jeśli przyszłe osoby przyjdą na świat, to powinny im przysługiwać takie same prawa moralne, jak aktualnie istniejącym ludziom. Zauważmy więc, jakie konsekwencje dla stanowiska Glassa ma pomijanie tej istotnej moralnie różnicy. Należy bowiem podkreślić, że stanowisko uznawane przez zwolenników eugeniki negatywnej za godne przyjęcia bez szczególnego uzasadniania nie jest w żadnym przypadku oczywiste i wzbudza wątpliwości moralne.

Przedstawmy najpierw (domniemane) rozumowanie Glassa w sposób następujący: (1) każde dziecko ma niezbywalne prawo do dobrego wyposażenia genetycznego, (2) niektórzy rodzice będą mieli dzieci obciążone poważną chorobą uwarunkowaną genetycznie, (3) poczęcie dziecka, obciążonego poważną chorobą genetyczną, narusza tym samym jego prawo do dobrego wyposażenia genetycznego, (4) pary małżeńskie, których dzieci byłyby z dużym prawdopodobieństwem obciążone poważną chorobą genetyczną, mają moralny obowiązek nie mieć potomstwa.

Przesłanka (1) wymaga moralnego uzasadnienia i nie może zostać przyjęta bez podania jakichś racji moralnych na rzecz jej słuszności. Nie jest również jasne, w jaki sposób powinniśmy interpretować podstawowy dla zrozumienia powyższego stanowiska termin prawo moralne. Większość etyków broni poglądu, zgodnie z którym nie istniejącym osobom

¹¹ E. Delattre, *Rights, Responsibilities*, s. 255.

nie można przypisywać żadnych praw moralnych, a zatem również prawa do dobrego wyposażenia genetycznego. Wydaje się bowiem, że wstępnym warunkiem posiadania praw moralnych powinno być albo samo istnienie, albo też wykazanie, że przyszłym osobom przysługuje prawo do istnienia. Jednak — jak już była o tym mowa — przyszłym istotom ludzkim nie można, bez popadnięcia w sprzeczność, przypisywać prawa do rozpoczęcia istnienia. Należy jednak zwrócić uwagę na to, że niektórzy współcześni etycy, np. J. Feinberg, sądzą, że wątpliwości dotyczące prawa do istnienia nie podważają w zasadniczy sposób możliwości uznania innych ewentualnych praw przyszłych ludzi. Prawa mogą być bowiem, jego zdaniem, przypisane członkom przyszłych pokoleń na mocy ich potencjalnych interesów, które będą oni mieli po przyjściu na świat i które mogą być respektowane przez obecnie żyjących ludzi. Nie oznacza to jednak, że przyszłe osoby mają aktualne prawo do rozpoczęcia istnienia. Nikt — sądzi Feinberg — nie może uskarżać się w imieniu przyszłych osób, że ich przyszłe interesy zostały naruszone w sytuacji, gdy pokolenia te nigdy nie będą istniały¹².

Zarówno wymieniony już Feinberg, jak i Golding¹³ bronią tezy, że nie istniejące osoby mogą należeć do tego rodzaju istot, którym przysługują pewne prawa moralne, a zatem przypisywanie im ewentualnych praw nie jest logicznie błędne. Zaakceptowanie tego stanowiska wymagałoby krytycznego rozważania różnych koncepcji i interpretacji praw moralnych. Chociaż bowiem różni autorzy dawali odmienne odpowiedzi na pytanie o to, jakie są kryteria posiadania praw moralnych i komu powinny one przysługiwać, to zazwyczaj zgadzano się, że podmiotami praw moralnych są aktualnie istniejące osoby. Wiele trudności wiąże się również z samym pojęciem potencjalnych praw, z czego — jak wynika z zamieszczonego przez Feinberga aneksu — zdaje sobie sprawę również autor tej koncepcji¹⁴. Sądzę zatem, że choć możemy sensownie mówić o tym, że jeśli zaistnieją przyszłe pokolenia, to będą miały interesy, z których pewne mogą być chronione już obecnie, to dowodzenie, że nasze obowiązki wobec przyszłych osób wynikają z poszanowania ich praw moralnych, jest postępowaniem nie tylko zaciemniającym niepotrzebnie i tak trudne problemy, lecz również zbyt cichym. Możemy bowiem dowodzić, że mamy pewne moralne obowiązki wobec przyszłych członków gatunku ludzkiego, bez konieczności odwoły-

¹² Zob. J. Feinberg, *The Rights of Animals and Unborn Generations*, w: W. Blackstone (ed.), *Philosophy and Environmental Crisis*, Athens—Georgia 1974, s. 66.

¹³ Zob. M.P. Golding, *Obligations to Future*, s. 89 oraz tegoż autora *Future Generation, Obligation To*, w: W.T. Reich (ed.), *Encyclopedia of Bioethics*, New York—London 1978, s. 508.

¹⁴ J. Feinberg, *The Rights of Animals*, s. 67—68.

wania się do przysługujących im praw. Przyjęcie tego rozwiązania nie oznacza wcale, że nasze obowiązki dotyczące przyszłych ludzi nie mogą być tym samym przekonująco uzasadnione.

Kolejny, niezwykle istotny problem, związany z omawianą koncepcją Glassa, dotyczy sprzeczności (1) i (2) z przyjętych przez niego przesłanek argumentacji. W jaki bowiem sposób możemy przyznać każdemu dziecku, które pojawi się na świecie, prawo do dobrego wyposażenia genetycznego, jeśli jednocześnie jesteśmy świadomi faktu, że dzieci niektórych par małżeńskich mogą istnieć jedynie jako osoby obciążone wadą lub chorobą uwarunkowaną genetycznie? Trudność tę uwidacznia szczególnie H. Jones w krytycznej części swojego interesującego artykułu *Genetic Endowment and Obligation to Future Generations*. Autor stwierdza, że nikt nie może mieć prawa do nieposiadania czegoś istotnego dla swojej egzystencji. Wyposażenie genetyczne danej jednostki decyduje w bardzo dużym stopniu o jej tożsamości, o tym kim ona jest. Jeśli zatem dana osoba może istnieć tylko jako osoba obciążona poważną wadą genetyczną i jeśli nie leży w naszej mocy ulepszenie jej wyposażenia genetycznego, to przyznanie jej prawa do przyjścia na świat psychicznie i fizycznie zdrową jest nieuzasadnione z punktu widzenia logiki¹⁵. Nikt nie może mieć prawa do x , jeśli x należy do tego rodzaju rzeczy, które nie mogą danej osobie przysługiwać i jeśli wypełnienie tego prawa jest niemożliwe. Wydaje się, że prawo każdego dziecka do dobrego wyposażenia genetycznego należy do tego rodzaju „praw”, które nie mogą zostać w żaden sposób zrealizowane.

Po pierwsze, poczęcie dziecka obciążonego chorobą uwarunkowaną genetycznie nie może być traktowane jako naruszenie jego praw, ponieważ wyposażenie genetyczne danej osoby jest nieodłącznie związane z jej istnieniem i nie może ona istnieć w żaden inny sposób niż właśnie jako osoba z danym wyposażeniem dziedzicznym¹⁶. Oznacza to, że przesłanka (3) rozumowania Glassa jest fałszywa. Jest to argument przekonujący i może zostać podważony jedynie wówczas, kiedy wiedza genetyczna i medyczna umożliwią ingerowanie w strukturę genetyczną danej osoby przed jej poczęciem (tzn. w strukturę genetyczną komórki jajowej i plemnika) lub w trakcie jej życia płodowego w taki sposób, który nie naruszy jej osobowej tożsamości i jednocześnie pozbawi daną osobę defektów genetycznych. Być może takie możliwości stworzy w przyszłości inżynieria genetyczna.

Po drugie, zrezygnowanie przez osoby, które obciążone są podwyższonym ryzykiem przekazania potomstwu choroby genetycznej, z posiadania

¹⁵ H. Jones, *Genetic Endowment*, zwłaszcza s. 29—34.

¹⁶ *Ibid.*, s. 31.

dziecka nie może być traktowane jako respektowanie domniemanego prawa przyszłego dziecka do dobrego wyposażenia genetycznego. Gdyby bowiem dane małżeństwo nie miało w ogóle potomstwa, to nie byłoby nikogo, kogo prawa należałoby szanować lub kogo prawa mogłyby być naruszone¹⁷. Jeśli jakaś istota jest odwiecznie nie istniejąca, jeśli nigdy nie istniała i nigdy nie będzie istnieć, to nie mogą jej przysługiwać żadne prawa. Jest zatem dużym nieporozumieniem twierdzenie, że dziecko, które mogłoby urodzić się ciężko chore, ma prawo do nierozpoczynania istnienia, ponieważ jego rodzice nie są w stanie zapewnić mu dobrego wyposażenia genetycznego.

Przytoczone wyżej argumenty dowodzą, że po pierwsze, nie można bez popadnięcia w sprzeczność przypisywać każdemu dziecku prawa do dobrego wyposażenia genetycznego; po drugie, jeśli nawet uznalibyśmy omawiane prawo za słuszne (co nie zostało wcale przez Glassa udowodnione), to i tak nie mogłoby ono stanowić przekonującego uzasadnienia moralnego dla realizacji postulatów eugeniki negatywnej. Jeśli bowiem przypisujemy komuś jakiegokolwiek prawo, to musi być możliwe w praktyce zarówno respektowanie, jak i naruszanie tego prawa. Akt tworzenia nowej istoty ludzkiej nie może jednak w żaden zrozumiały sposób naruszać lub respektować jej ewentualnych praw. Zatem przyszłe dziecko, które mogłoby urodzić się z bardzo dobrym wyposażeniem genetycznym, nie może mieć prawa do istnienia, ponieważ prawo to nie może zostać naruszone — jeśli małżeństwo nie będzie miało potomstwa, to nie istnieje żadna istota, której prawa zostały naruszone. Podobnie przyszłe dziecko, które mogłoby pojawić się na świecie obciążone poważną chorobą genetyczną, nie może mieć prawa do nierozpoczynania istnienia, ponieważ prawo to nie może być respektowane. Wydaje się zatem uzasadnione przyjęcie wniosku, że przypisywanie przyszłemu dziecku prawa do dobrego wyposażenia genetycznego nie może być traktowane jako racjonalne uzasadnienie moralnego obowiązku wprowadzenia jakościowej kontroli reprodukcji gatunku ludzkiego¹⁸. Spróbujmy zatem rozważyć problem moralnego uzasadnienia postulatów eugeniki negatywnej rozpatrując go od strony naszych moralnych powinności wobec przyszłych osób i pomijając tym samym kontrowersyjną kwestię praw nie istniejących istot ludzkich.

¹⁷ Ibid., s. 32.

¹⁸ Por. np. L. W. Sumner, *Abortion and Moral Theory*, Princeton—New Jersey 1981, s. 216.

Czy istotnie mamy obowiązki wobec przyszłych pokoleń?

Zgodnie z ogólnie akceptowaną w etyce zasadą powinności i roszczeń, osoba *A* ma moralne prawo do *x* wtedy i tylko wtedy, jeśli jakaś inna osoba lub osoby są moralnie zobowiązane do pewnego działania albo też powstrzymywania się od działania w stosunku do *x*. Nie oznacza to jednak, że podstawą naszych moralnych powinności są jedynie prawa moralne przysługujące osobom, w stosunku do których mamy pewne obowiązki. Możemy na przykład mówić o moralnym obowiązku dobroczynności, pomimo że nikt nie ma moralnego prawa domagać się od nas spełnienia tego obowiązku¹⁹. Uznanie, że osoba *A* ma moralny obowiązek postąpić wobec *B* w sposób *Z* nie jest równoznaczne ze stwierdzeniem, że *B* ma moralne prawo żądać od *A* spełnienia swoich roszczeń ani też, że *B* ma w ogóle jakiegokolwiek moralne prawa. Jak słusznie zauważa J. Feinberg: „Możemy mieć obowiązek, żeby traktować kogoś w pewien sposób tylko dlatego, że może on słusznie lub prawomocnie domagać się, abyśmy tak właśnie postępowali lub po prostu dlatego, że wymaga tego od nas Bóg, sumienie, system prawny, wyobrażenie własnego ja albo pełniona przez nas rola społeczna bądź że z innych względów wydaje się, iż jest rzeczą właściwą, abyśmy tak właśnie postąpili, nawet jeśli nie domaga się tego od nas żadna z potencjalnych osób, które mogłyby odnieść korzyść z danego postępowania”²⁰. Dlatego też zakwestionowanie praw moralnych nie istniejących osób nie jest przekonującym uzasadnieniem tezy, iż nie mamy żadnych moralnych podstaw do uznania zasadności obowiązków dotyczących przyszłych osób i nie możemy być odpowiedzialni za pomyślność przyszłych członków gatunku ludzkiego. Powtórzmy zatem postawione na początku tego artykułu pytanie: jakie mamy podstawy do uznania słuszności obowiązku moralnego zapewnienia przyszłym osobom dobrego wyposażenia genetycznego?

Jeżeli przyjmujemy za podstawę naszych etycznych rozstrzygnięć teorię utylitarną, zgodnie z którą powinniśmy uznać za moralnie obowiązującą taką regułę działania, która przyniesie w swoich konsekwencjach największą oczekiwaną użyteczność spośród wszystkich innych możliwych do przyjęcia w danym przypadku reguł, to powinniśmy od razu odpowiedzieć na pytanie, jaką interpretację tej zasady uznajemy za słuszną. We współczesnym utylitarystycznym można bowiem wyróżnić dwa od-

¹⁹ Por. np. R. B. Brandt, *Ethical Theory*, Englewood Cliffs—New Jersey 1959, s. 436—439.

²⁰ J. Feinberg, *Obowiązki człowieka i prawa zwierząt*, „Etyka” t. 18, 1980, s. 12.

mienne sformułowania tej zasady, które mają istotne znaczenie dla rozwiązania podejmowanego problemu:

a) powinniśmy postępować w taki sposób, aby w jak najmniejszym stopniu krzywdzić istoty zdolne do odczuwania zmysłowego i przynieść im największą możliwą korzyść (wersja osobowa),

b) powinniśmy postępować w taki sposób, aby przyczyniać się do redukcji cierpienia i wzrostu szczęścia (wersja nieosobowa, zwana też zasadą użyteczności w ujęciu całościowym).

Rozważmy konsekwencje zaakceptowania poszczególnych zasad dla rozważanego obecnie problemu. Jeśli zwolennik pierwszej z wymienionych powyżej zasad będzie pragnął wykazać, iż nie powinniśmy powoływać na świat dzieci obarczonych ciężkimi chorobami uwarunkowanymi genetycznie, to musi przekonująco uzasadnić, że poczęcie chorego dziecka w r z ą d z a m u k r z y w d ę. Bowiem zgodnie z akceptowaną przez to stanowisko zasadą, jeśli mamy do wyboru dwa możliwe działania, to naszym moralnym obowiązkiem jest postąpić w sposób, który w mniejszym stopniu skrzywdzi jakąś inną odczuwającą istotę. Czy jednak postępowanie obecnie żyjących ludzi może mieć tego rodzaju wpływ na członków przyszłych pokoleń? Czy dziecko urodzone z poważną wadą dziedziczną może być traktowane jako osoba, której została wyrządzona krzywda? Rozpatrzmy to na przykładzie.

Załóżmy, że osoba A byłaby zupełnie zdrowa, gdyby nie wybuch bomby atomowej, który doprowadził do niekorzystnych zmian genetycznych w komórkach rozrodczych jej przyszłych rodziców. Czy dziecko urodzone w tym przypadku z ciężką chorobą genetyczną zostało rzeczywiście skrzywdzone?

Uważam, że można bronić poglądu, zgodnie z którym dziecko, które przyszło na świat z poważną wadą dziedziczną powstałą na skutek wybuchu bomby atomowej, zostało skrzywdzone. Jest ono bowiem od początku swojego istnienia skazane na cierpienia i wczesną śmierć, pomimo że można było temu zapobiec nie doprowadzając do wybuchu bomby. Można zatem w sposób koherentny twierdzić, że zostało skrzywdzone, ponieważ dano mu gorsze wyposażenie dziedziczne niż to, które mogłoby mieć pozostając nadal tą samą osobą. Podstawą powyższej tezy jest przyjęcie założenia, zgodnie z którym dziecko poczęte przez tych samych rodziców i w tym samym czasie (ściślej mówiąc istota ludzka powstała z tych samych komórek rozrodczych) zachowuje swoją osobową tożsamość bez względu na to, czy nastąpił wybuch bomby atomowej, czy też nie, a zatem niezależnie od związanych z promieniowaniem jądrowym zmian w jego strukturze genetycznej.

Analiza powyższego przykładu daje podstawę do wyciągnięcia wniosku, że można mówić sensownie o wyrządzonej dziecku krzywdzie w tych

wszystkich przypadkach, w których jego wady genetyczne zostały spowodowane czynnikami zewnętrznymi, na które miało wpływ postępowanie jego rodziców lub innych wcześniej żyjących ludzi. Nie daje jednak żadnej podstawy do twierdzenia, że sam akt poczęcia dziecka, które z dużym prawdopodobieństwem obciążone będzie ciężką chorobą genetyczną, może być uznany za wyrządzenie mu krzywdy.

Jednym z najbardziej istotnych argumentów moralnych wysuwanych przeciwko uznaniu odpowiedzialności moralnej współcześnie żyjących ludzi za pomyślność przyszłych osób jest argument zwany w literaturze etycznej *paradoksem przyszłych jednostek*²¹. Przedstawić go można w następujący sposób. Jeżeli w danej sytuacji mamy do wyboru dwa możliwe działania, np. poczęcie dziecka, którego życie będzie jedynie pasmem cierpienia lub też zaniechanie tego, to naszym moralnym obowiązkiem jest postąpić w taki sposób, który w mniejszym stopniu skrzywdzi przyszłą istotę ludzką. Nie możemy jednak zakładać, że zrezygnowanie z prokreacji krzywdzi dziecko w mniejszym stopniu niż powołanie go do istnienia. Poczęcie ciężko chorego dziecka nie może być traktowane jako wyrządzenie mu krzywdy, ponieważ dla takiego dziecka istnienie z danymi wadami genetycznymi jest jedyną dostępną formą istnienia. Zatem nie możemy mieć moralnego obowiązku zapobiegania przychodzeniu na świat nieuleczalnie chorych i cierpiących dzieci.

Zauważmy, że argument ten przypomina wcześniej wysuwane zastrzeżenia przeciwko przyznaniu przyszłemu dziecku prawa do dobrego wyposażenia genetycznego. Wskazywaliśmy już, że poczęcie chorego dziecka nie może naruszać żadnych jego praw. Obecnie zaś mamy rozważyć argument, zgodnie z którym poczęcie chorego dziecka nie może być w żaden zrozumiały sposób traktowane jako wyrządzenie przyszłemu dziecku krzywdy. Niektórzy autorzy sądzą jednak, że źródłem sformułowania tego rodzaju obiekcji jest właśnie, nie uświadamiany przez ich obrońców, związek z teorią praw²².

Wyjaśnijmy na hipotetycznym przykładzie, jakie są moralne konsekwencje zaakceptowania rozważanego argumentu. Do poradni genetycznej zgłaszają się dwie kobiety. Jedna jest w pierwszych miesiącach ciąży i zostaje poinformowana, że poddanie się przez nią odpowiednim zabiegom leczniczym spowoduje przeciwdziałanie rozwojowi wad genetycznych płodu. Jeśli kobieta ta odmówi wyrażenia zgody na przeprowadzenie le-

²¹ Zob. np. G. S. Kavka, *The Paradox of Future Individuals*, „Philosophy and Public Affairs” vol. 11, 1982, nr 2, s. 93—112.

²² Por. L. W. Sumner, *Abortion*, s. 215—216.

czenia, to dziecko przyjdzie na świat poważnie chore. Natomiast druga z kobiet pragnie dopiero zdecydować się na posiadanie dziecka, jednak ze względu na przebytą przez nią chorobę powinna odczekać przynajmniej trzy miesiące zanim podejmie decyzję o zajściu w ciążę. W przeciwnym razie istnieje duże prawdopodobieństwo, że przyszłe dziecko urodzi się ciężko chore. Załóżmy, że żadna z kobiet nie zastosowała się do udzielonej przez lekarza porady i obydwie urodziły ciężko chore dzieci. Wydawałoby się zatem, że skutki podjętych przez nie decyzji są takie same — przyście na świat poważnie chorego dziecka, skazanego od pierwszych dni swojego życia na cierpienia związane z daną chorobą dziedziczną. Jedyna różnica polega na tym, że w przypadku usłuchania porady lekarza pierwsza z kobiet urodziłaby to samo, lecz zdrowe dziecko, natomiast druga z nich inne zdrowe dziecko²⁸.

Gdybyśmy mieli oceniać postępowanie obydwu kobiet na podstawie przedstawionego wyżej stanowiska, to doszlibyśmy do następujących wniosków. Pierwsza kobieta postąpiła w sposób moralnie niedopuszczalny, ponieważ z dwóch możliwych do wyboru działań (wyrażenia zgody na leczenie lub zrezygnowania z możliwości wyleczenia choroby płodu) wybrała takie postępowanie, które w swoich konsekwencjach przyczyniło się do krzywdy jej dziecka. Jej moralnym obowiązkiem było poddanie się odpowiednim zabiegom leczniczym, które mogłyby przeciwdziałać rozwojowi wad genetycznych płodu i zapobiec tym samym cierpieniu przyszłej istoty ludzkiej. Nie możemy jednak ocenić tak samo postępowania drugiej kobiety. W jej przypadku istniała bowiem inna alternatywa — poczęcie dziecka, które z dużym prawdopodobieństwem urodzi się ciężko chore, lub zrezygnowanie na pewien czas z posiadania dziecka. Należy jednak podkreślić, iż gdyby kobieta ta zdecydowała się na zajście w ciążę w innym terminie, to jej przyszłe dziecko byłoby zupełnie inną istotą powstałą z innej pary komórek płciowych. Zatem — zgodnie z omawianym stanowiskiem — poczęcie chorego dziecka nie mogło wyrządzić mu krzywdy, gdyż nie miało ono żadnej innej możliwości istnienia niż właśnie jako osoba chora. Jeśli więc druga pacjentka poradni genetycznej nie skrzywdziła swojego dziecka, to jej postępowanie nie może być równie złe moralnie jak pierwszej.

Przedstawione powyżej konsekwencje moralne omawianego stanowiska są nie do przyjęcia zważywszy, że skutki podjętych przez obie kobiety decyzji były, dla zdrowia ich dzieci, takie same. Na jakiej jednak podstawie moglibyśmy uchylić powyższe rozumowanie? Wydaje się, że możliwe są do przyjęcia dwa różne rozwiązania. Po pierwsze, możemy podważyć podstawowe założenie leżące u podstaw rozważanego argumentu, tzn.

²⁸ Podobny przykład podaje D. Parfit, *Rights, Interests*, s. 373—374.

założenie, zgodnie z którym wszelkie istnienie ma większą wartość niż nieistnienie w ogóle. Po drugie, możemy uznać, iż powinniśmy postępować w taki sposób, aby nie powiększać ogólnej sumy cierpienia na świecie. Pierwsze z proponowanych rozwiązań może, jak sądzę, zostać przyjęte nawet w obrębie omawianej tu osobowej interpretacji podstawowej zasady utilitaryzmu. Możemy bowiem założyć, że życie ludzkie nie jest wartością samą w sobie, jeśli nie jest życiem godnym człowieka, życiem godnym życia. Jeśli przyjmiemy to założenie, to mamy prawo dowodzić, że w przypadku bardzo poważnych i nieuleczalnych chorób dziedzicznych, które grożą przyszłemu dziecku, lepiej jest, aby nie istniało ono w ogóle, niż miałoby wieść krótkie, pełne cierpienia życie. Oznacza to, że powoływanie na świat nieuleczalnie chorych dzieci może być potraktowane jako wyrządzenie przyszłym ludziom krzywdy, a zatem powinno być oceniane jako naganne moralnie.

Uznanie tego stanowiska zakłada jednak pewną dowolność w rozumieniu terminu życie godne człowieka. Możemy bowiem z dużym prawdopodobieństwem zakładać, że życie dziecka obciążonego od urodzenia chorobą Tay-Sachsa nie jest życiem godnym człowieka, ponieważ uniemożliwia przyszłemu dziecku jakiegokolwiek świadome istnienie, sformułowanie własnych pragnień i dążeń, kontakty z innymi ludźmi oraz blokuje wszystkie możliwości życiowe jednostki²⁴. Czy jednak mamy prawo wyrazić podobną opinię o życiu przyszłej istoty ludzkiej obciążonej zespołem Downa lub o życiu dziecka chorującego na hemofilię? Jeśli zatem przypisujemy świadomemu istnieniu ludzkiemu pewną wewnętrzną wartość, to przyjęcie powyższego rozwiązania nie daje podstaw do usprawiedliwienia moralnego zapobiegania przychodzeniu na świat dzieci, które z dużym prawdopodobieństwem obciążone będą poważnymi chorobami genetycznymi, lecz nie na tyle ciężkimi, aby sądzić, że lepiej dla nich jest nie istnieć w ogóle. Dlatego przychyliam się do przyjęcia drugiego z proponowanych powyżej rozwiązań. Ma ono bowiem tę przewagę nad omawianym tu stanowiskiem, że akceptując podstawowe wnioski pierwszego rozwiązania potrafi jednak uzasadnić, dlaczego jednym z naszych moralnych obowiązków jest zapobieganie rodzeniu się dzieci obciążonych od pierwszych dni swojego życia poważnymi chorobami genetycznymi nawet w tych przypadkach, w których choroba nie zagraża ich życiu, lecz jest jedynie przyczyną cierpienia lub też wpływa na obniżenie jakości ich życia. Przyjęcie tego rozwiązania jest jednak równoznaczne ze zre-

²⁴ Choroba Tay-Sachsa polega na postępującym zwyrodnieniu tkanki mózgowej. Pierwsze objawy występują zwykle między czwartym a szóstym miesiącem życia. Podstawowe objawy to postępujące osłabienie mięśni, stopniowa utrata wzroku aż do ślepoty i ośpienie umysłowe. Choroba kończy się zawsze śmiercią około drugiego, trzeciego roku życia.

zygnowaniem z osobowej interpretacji zasady utylitarnej na rzecz zaakceptowania interpretacji nieosobowej.

Przyjmując zasadę, zgodnie z którą naszym moralnym obowiązkiem jest wybór spośród możliwych działań takiego sposobu postępowania, który w swoich konsekwencjach zmniejsza ogólną sumę cierpienia na świecie, stwierdzamy tym samym, że kryterium słuszności danego czynu nie może być uzależnione jedynie od tego, jaki jest wpływ naszego działania na korzyść lub szkodę innych istniejących już osób, lecz także winno uwzględniać potencjalne osoby. Unikamy tym samym rozpatrywanego powyżej zarzutu, iż powoływanie do istnienia nowej istoty ludzkiej nie może być traktowane jako wyrządzenie jej krzywdy. Jeżeli bowiem możemy z dużym prawdopodobieństwem zakładać, że życie przyszłej istoty ludzkiej nie będzie życiem godnym człowieka, a jej choroba powodować będzie cierpienie, to mamy moralne powody, aby sądzić, że powoływanie na świat dzieci obarczonych chorobami genetycznymi jest moralnie niedopuszczalne — zwiększa bowiem ogólną sumę cierpienia na świecie. To czy nasze postępowanie może być oceniane jako wyrządzenie przyszłemu dziecku mniejszej krzywdy niż powołanie go do istnienia, nie ma w tym przypadku istotnego znaczenia. Nie ma żadnych moralnie doniosłych powodów, dla których zasada zapobiegania cierpieniu powinna być ograniczona jedynie do istniejących aktualnie osób.

Przyjmijmy zatem, że mamy do wyboru dwa możliwe sposoby postępowania. Możemy wybrać taką metodę działania, która przyczyni się do ograniczania częstości urodzeń ciężko chorych dzieci oraz możemy zrezygnować z kwestii regulowania poziomu zdrowia przyszłych pokoleń. W jaki sposób powinniśmy postąpić zgodnie z proponowanym powyżej kryterium? Odpowiedź na to pytanie nie powinna wzbudzać większych wątpliwości. Naszym moralnym obowiązkiem jest zapewnienie przyszłym ludziom dobrego wyposażenia genetycznego nie dlatego, że przyszłe dzieci mają do tego prawo, lecz dlatego, że postępując w ten sposób umożliwiamy przyszłym członkom gatunku ludzkiego lepsze — bo pozbawione cierpienia związanego z daną chorobą — życie niż to, które byłoby dostępne dla innych osób żyjących w danym pokoleniu, gdybyśmy wybrali drugie z możliwych rozwiązań. Nie ulega bowiem wątpliwości fakt, że indywidualne decyzje rodziców dotyczące prokreacji mają wpływ na to, kim będą członkowie następnych pokoleń. Jeśli zatem zdecydujemy się na wprowadzenie w życie jakościowej kontroli reprodukcji gatunku ludzkiego, to (przyszli) członkowie przyszłych pokoleń nie będą tymi samymi ludźmi, którzy przysliby na świat w przypadku zrezygnowania z takiej kontroli. Nie mamy więc podstaw, aby twierdzić, że stosując kontrolę genetyczną ulepszamy życie tych samych jednostek i tym samym czy-

nimy im mniejszą szkodę niż rezygnując z działań profilaktycznych. Możemy jednak przekonująco dowodzić, że bez względu na to, kim będą przyszli ludzie, nie powinni żyć życiem gorszym niż inne możliwe przyszłe osoby będące na ich miejscu. Zasada zapobiegania cierpieniu, w połączeniu z tezą odnoszącą wartość życia ludzkiego do świadomego życia godnego człowieka, umożliwia zatem wykazanie moralnej słuszności eugeniki negatywnej.

Przyjęcie powyższego rozwiązania rodzi jednak problem związany z asymetrią naszych moralnych pozytywnych i negatywnych powinności. Jeśli bowiem stoimy na stanowisku, że nie powinniśmy mieć dzieci, jeśli ich przyszłe życie będzie związane z cierpieniami wynikającymi z choroby genetycznej, to powinniśmy również uznać, że jest naszym moralnym obowiązkiem przyczynić się do wzrostu liczby dzieci, których życie wypełnione będzie radościami i szczęściem. Jeśli jednak nie chcemy uznać moralnego obowiązku prokreacji, to powinniśmy wyjaśnić, dlaczego unikanie cierpienia stawiamy ponad zwiększeniem sumy szczęścia w świecie, do którego jedną z dróg jest przecież zwiększenie liczby osób zdolnych do doznawania przyjemności. Wystarczy tu ograniczyć się do przyjęcia następującego rozwiązania. Nawet, jeśli uznalibyśmy moralny obowiązek prokreacji szczęśliwych istot, to nie dowodzi to wcale, że powinniśmy w praktyce dążyć do płodzenia jak największej liczby istot ludzkich. O ile bowiem współczesne metody medycyny pozwalają na określenie z dużym prawdopodobieństwem, a niekiedy nawet ze stuprocentową pewnością, czy przyszłe dziecko obciążone będzie ciężką, nieuleczalną chorobą uwarunkowaną genetycznie, o tyle nie mamy żadnych obiektywnych podstaw do przewidywania, czy życie przyszłego dziecka będzie życiem szczęśliwym. Nie wydaje się bowiem, aby fakt posiadania dobrego wyposażenia genetycznego był koniecznym, a zarazem wystarczającym warunkiem przyjemnego i szczęśliwego życia. Dlatego też możemy dowodzić, że w przypadku dobra przyszłych istot ludzkich moralny obowiązek niepowodowania cierpienia jest bardziej wiążący niż obowiązek zwiększenia sumy szczęścia.

*Akademia Wychowania Fizycznego
w Warszawie*

Этические основы генетического контроля

Целью статьи является рассмотрение этических основ негативной евгеники, понимаемой как деятельность, направленная на ограничение частоты рождения детей,отягощенных серьезными генетическими заболеваниями. Главной проблемой работы является опреде-

ление и обоснование особого рода долга по отношению к будущим поколениям — морального долга обеспечения будущим людям хорошей оснащённости генетическим материалом. В первой части работы анализируется само понятие «долга перед будущими поколениями». Во второй части подвергнуто критической оценке этическое обоснование генетического контроля, апеллирующее к якобы существующему праву будущего ребенка на его оснащённость хорошими наследственными признаками. Автор подчеркивает существенные возражения, касающиеся признания моральных прав даже потенциально не существующих лиц, а также трудности, связанные с соблюдением или нарушением таких прав. В последней части работы представлена возможность обоснования нашего морального долга по отношению к будущим поколениям путем непосредственного апеллирования к нашим моральным обязательствам, обходя спорный вопрос прав не существующих человеческих индивидов. В заключение статьи автор констатирует: одним из наиболее достоверных путей обоснования правильности цели негативной евгеники является апробирование безличной версии принципа полезности (называемого также принципом полезности в целостном значении), согласно которому мы должны стремиться к сокращению страданий и росту счастья в мире. Следует также пересмотреть традиционную концепцию «святости» человеческой жизни в пользу тезиса, относящего ценность человеческой жизни к сознательной жизни, достойной человека. Принятие этих двух установок позволяет выявить, что применяя генетический контроль, мы создаем будущим членам человеческого вида возможность лучшей, ибо лишенной страданий, связанных с данной болезнью, жизни, чем та, которая была бы уделом других индивидов из данного поколения, если бы мы отказались от такого контроля.

The Ethical Aspect of Genetic Control

The purpose of this paper is to examine some beliefs about the ethical justification of negative eugenics, i.e. a policy of limiting the frequency of childbearing by women prone to give birth to children with genetic defects. The main thrust of the paper is to define and defend of a particular duty vis-a-vis the future generations, viz. the duty to provide the future persons with healthy genetic endowment. In the first part of the paper the concept of the 'obligation to future generation' is considered. In the second part the putative right of children to acquire healthy genetic endowment is critically assessed from the moral point of view. The author focuses on important reservations concerning moral rights of not even potentially existing persons and the subsequent difficulty in establishing when such rights are infringed. The last part of the paper deals with the possibility of justifying our moral obligations to the future generations by consulting our direct moral duties, and bypassing the controversial issues of the rights of non-existent persons. The author concludes: one of the most credible methods of justifying the objectives of negative eugenics is the acceptance of the depersonalized version of the utilitarian principle (also called globally conceived principle of utility) which stipulates that the sum of pain in the world be minimized and the sum of happiness be maximized. In the same vein the traditional concept of the 'sanctity' of human life should be revised in the light of the principle that human life presupposes consciousness and dignity. When these two assumptions are made, it can be shown that due to the application of genetic control the future generations will live a happier life and suffer from fewer diseases than they would if we decided to ban genetic control.