

ALICJA PRZYŁUSKA-FISZER

### **Etyczne podstawy kontroli genetycznej**

W dyskusji toczonej na temat eugeniki negatywnej często podkreśla się, że wprowadzenie jakościowej kontroli reprodukcji gatunku ludzkiego jest naszym obowiązkiem moralnym wobec przyszłych pokoleń. C. O. Carter sądzi, że „Ideal zmianianności częstości genów w interesie przyszłych pokoleń jest moralnie trafny jako ideał zapewnienia lepszego środowiska dla każdego kolejnego pokolenia”<sup>1</sup>. Stanowisko to zakłada, że współcześnie żyjący ludzie mają zobowiązania moralne wobec ludzi, którzy będą istnieli w przyszłości, a zagwarantowanie przyszłym członkom gatunku ludzkiego dobrego wyposażenia genetycznego powinno się traktować jako jeden z tych obowiązków.

Zastanówmy się zatem, czy istotnie mamy moralne prawo, a nawet czy powinniśmy ograniczać częstość występowania w danej populacji tych cech dziedzicznych, które prowadzą do powstawania ciężkich chorób uwarunkowanych genetycznie? Czy — inaczej mówiąc — jesteśmy moralnie zobowiązani do dbania o jakość wyposażenia genetycznego przyszłych pokoleń?

Pytanie to zawiera dwa ukryte założenia. Po pierwsze, zakładam, że za kilkaset lat świat, w którym żyjemy będzie nadal istniał i będą w nim żyły wywodzące się od nas istoty ludzkie. Po drugie, przyjmuję, że dostępna nam wiedza genetyczna i medyczna umożliwi, przynajmniej w pewnym ograniczonym zakresie, wybór takiego sposobu postępowania, który będzie miał korzystny wpływ na jakość wyposażenia genetycznego przyszłych ludzi.

Warto podkreślić, iż problem określenia naszych moralnych zobowiązań wobec przyszłych pokoleń pojawia się nie tylko przy rozważaniu

---

<sup>1</sup> C. O. Carter, *Human Heredity*, Harmondsworth 1977, s. 260.

moralnych kwestii eugeniki negatywnej czy pozytywnej, lecz także w dyskusjach na temat kontroli populacji, polityki zachowania energii czy też ochrony środowiska. W niniejszym artykule poprzestanę jedynie na przedyskutowaniu jednego rodzaju obowiązków odnoszących się do przyszłych osób, tzn. moralnego obowiązku zapewnienia przyszłym ludziom dobrego wyposażenia genetycznego.

Zastanawiając się nad tym, jakie są etyczne podstawy do uznania słuszności obowiązku moralnego zapewnienia przyszłym pokoleniom dobrego wyposażenia genetycznego, należy najpierw wyjaśnić szeroko używane i często odmiennie interpretowane pojęcie obowiązku wobec przyszłych pokoleń. Pierwszą rzeczą, na jaką powinniśmy zwrócić uwagę jest fakt, że analiza znaczenia pojęcia obowiązku wobec przyszłych pokoleń jest zaledwie wstępem do rozważenia podejmowanego w tym artykule problemu moralnego. Nie może być zatem traktowana jako udzielenie odpowiedzi na pytanie o to, czy mamy podstawy moralne do uznania słuszności tego typu obowiązków. Niemniej jednak powinniśmy najpierw ustalić, co właściwie mamy na myśli mówiąc o moralnych obowiązkach wobec przyszłych pokoleń.

### **„Obowiązek wobec przyszłych pokoleń”**

Obowiązki wobec przyszłych pokoleń mogą być utożsamiane bądź z obowiązkami wobec przyszłych istot ludzkich, które pojawią się kiedyś na świecie, bądź też z obowiązkami wobec przyszłego społeczeństwa lub też całej ludzkości. Niektórzy zwolennicy eugeniki negatywnej i pozytywnej twierdzą, że wysuwane przez nich postulaty dotyczące zaakceptowania kontroli genetycznej mają na celu dobro gatunku ludzkiego, ponieważ jedynie jakościowa kontrola reprodukcji jest w stanie uratować ludzkość przed tzw. genetyczną apokalipsą i nie dopuścić do powstania społeczeństwa, które składać się będzie w dużej mierze z osób poważnie chorych. Jeśli jednak dokładniej zanalizujemy pogląd tych autorów, to okaże się, że główną przesłanką formułowania przez nich programów eugenicznych nie jest jedynie zainteresowanie dobrem gatunku ludzkiego, lecz przede wszystkim dobrem przyszłych osób, które pojawią się kiedyś na świecie. Nawet w bardzo ostro krytykowanych pismach Mullera, dotyczących konieczności doskonalenia cech dziedzicznych gatunku ludzkiego, można odnaleźć głęboką troskę o przyszłość człowieka pojmowanego w kategoriach jednostkowych, a nie jedynie o przyszłość ludzkości. Sądzę, iż ma słuszność P. Ramsey, który sprzeciwiając się wielu programom eugenicznym przyznaje jednak, że u źródeł powstania koncepcji eugenicznych leży charakterystyczna dla etyki uczonych *a t m o s f e r a*

h u m a n i z m u<sup>2</sup>. Zainteresowanie dobrem przyszłych członków gatunku ludzkiego jest szczególnie widoczne w programach eugeniki negatywnej, które zmierzają do wyeliminowania bądź ograniczenia częstości urodzeń dzieci obarczonych od pierwszych dni swojego życia ciężkimi chorobami genetycznymi. Zastanówmy się zatem, czy możemy w ogóle, biorąc pod uwagę cel eugeniki negatywnej, przeciwstawić interesy gatunku ludzkiego, tzn. ochronę jakości puli genetycznej ludzkości interesom przyszłych członków gatunku ludzkiego, tzn. zapewnieniu im dobrego wyposażenia genetycznego?

Sądzę, że w kontekście podejmowanych obecnie zagadnień moralnych odróżnianie tych pojęć byłoby nieuzasadnione. Ochrona jakości puli genetycznej gatunku ludzkiego ma przecież przede wszystkim na celu zapewnienie dobrej struktury genetycznej czy też szerzej — dobrych warunków życia członkom przyszłych pokoleń. Przetrawanie gatunku ludzkiego może być — i, jak sądzę, powinno być — traktowane przez zwolenników kontroli genetycznej jako cel równorzędny wobec przedstawionego powyżej celu. Dlatego też możemy przyjąć, że w tym przypadku dobro przyszłych pokoleń może być traktowane jako suma interesów poszczególnych przyszłych osób, tym bardziej że obniżanie jakości puli genetycznej przyszłej populacji nie jest możliwe bez pogorszenia się wyposażenia genetycznego poszczególnych członków przyszłych pokoleń. Zatem obowiązki wobec przyszłych pokoleń mogą być interpretowane w tym przypadku jako obowiązki wobec przyszłych osób.

Uprzedzając ewentualne zastrzeżenia, jakie mogą zostać wysunięte przeciwko przedstawionej powyżej interpretacji pojęcia obowiązków wobec przyszłych pokoleń, należy wyjaśnić dwie kwestie. Po pierwsze, uważam, że można wysunąć przekonujące argumenty moralne na rzecz tezy, iż nie istniejącym przyszłym osobom nie powinno się przypisywać prawa do rozpoczęcia istnienia. Jeśli zgodzimy się z tym twierdzeniem, to nie możemy bez popadnięcia w sprzeczność dowodzić, że wprowadzenie w życie kontroli genetycznej gatunku ludzkiego koliduje z interesami przyszłych osób, które mogłyby urodzić się z poważną wadą genetyczną, ponieważ uniemożliwia im rozpoczęcie istnienia. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na to, że przyjęcie tezy odwrotnej, tzn. uznania prawa przyszłych osób do rozpoczęcia istnienia, zobowiązywałoby nas do wzajemnie wykluczających się działań. Na przykład według Delattre'a, jeśli dane małżeństwo decyduje się na posiadanie dziecka, to tym samym uniemożliwia pojawienie się na świecie jakiejś innej istoty, która mogłaby powstać, gdyby ojcem dziecka został inny mężczyzna<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> P. Ramsey, *Fabricated Man*, New Haven and London 1970, s. 18.

<sup>3</sup> Zobacz interesującą krytykę prawa do rozpoczęcia istnienia: E. Delattre, *Rights, Responsibilities, and Future Persons*, „Ethics” vol. 83, 1972, nr 3, s. 255—256.

Po drugie, przeciwnik bronionej tutaj tezy mógłby dowodzić, że interesy gatunku ludzkiego muszą wchodzić w konflikt z interesami przyszłych członków naszego gatunku. Bowiem w interesie gatunku ludzkiego leży wyeliminowanie urodzeń nie tylko dzieci poważnie chorych, lecz także tych istot ludzkich, które mogłyby przyjść na świat z wadliwą konstrukcją genetyczną, np. jako heterozygotyczni nosiciele patologicznego genu, co wcale nie musi jednocześnie leżeć w interesie przyszłych osób. Możemy bowiem z dużym prawdopodobieństwem zakładać, że przyszłe osoby będą po przyjściu na świat pragnęły być zdrowe, lecz nie możemy z równą pewnością twierdzić, że w ich interesie będzie leżeć także posiadanie takiego wyposażenia genetycznego, które nie tylko zapewni im zdrowie, ale również będzie pozbawione potencjalnie niebezpiecznych genów.

Powyższa uwaga wydaje się trafna, nie podważa jednak w zasadniczy sposób tezy o utożsamianiu obowiązków moralnych dotyczących gatunku ludzkiego z obowiązkami dotyczącymi przyszłych osób. Należy bowiem podkreślić, że każdy członek gatunku ludzkiego jest nosicielem kilku tego typu potencjalnie niebezpiecznych genów. Jeśli więc nawet niektórzy eugenicy wysuwali postulat ograniczenia częstości urodzeń dzieci obciążonych takim szkodliwym genem, to nie dowodzi to wcale, że wprowadzenie w życie tej propozycji leżałoby w interesie gatunku ludzkiego. Przeciwnie, wydaje się, że zaakceptowanie tej propozycji doprowadziłoby do wyginięcia ludzkości. Biorąc jednak pod uwagę, że być może w przyszłości tego typu postulat znajdzie uzasadnienie w genetyce medycznej i niedopuszczenie do przyjścia na świat osobników heterozygotycznych przenoszących konkretny gen okaże się korzystne dla zdrowia przyszłych osób, celowe wydaje się wprowadzenie ograniczenia do rozważanych obecnie koncepcji kontroli genetycznej.

Przyjmijmy zatem, że przez pojęcie dobre wyposażenie genetyczne rozumiemy taką strukturę genetyczną danej jednostki, która nie powoduje poważnych fizycznych i umysłowych wad lub chorób dziedzicznych. Oznacza to, że dana osoba może mieć dobre wyposażenie genetyczne, będąc jednocześnie nosicielem recesywnego defektywnego genu. Jednocześnie jednak, z uwagi na podane wyżej powody, właściwe będzie przeformułowanie podstawowej tezy eugeniki negatywnej. Dotychczas teza ta była przedstawiana w następujący sposób: powinniśmy podejmować takie działania, które przyczynią się do zmniejszenia częstości występowania w danej populacji niekorzystnych genów prowadzących do powstawania ciężkich chorób genetycznych. Obecnie trafniejsze wydaje się sformułowanie: powinniśmy podejmować działania, które przyczynią się do ograniczenia częstości rodzenia się dzieci obciążonych poważnymi chorobami genetycznymi. Należy jednak zapytać, czy

to sformułowanie jest trafne? Czy właściwie oddaje intencje programów eugenicznych? Sądzę, że tak i że wielu autorów broniących postulatów eugeniki negatywnej pojmuje je w taki właśnie sposób. Nie jako program zmierzający do o c z y s z c z e n i a puli genetycznej ludzkości z niekorzystnych genów, lecz jako program chroniący przyszłych członków gatunku ludzkiego przed cierpieniem spowodowanym ciężkimi chorobami genetycznymi<sup>4</sup>.

Jeśli zatem przyjmimy przedstawioną wyżej interpretację pojęcia eugeniki negatywnej — a sądzę, że mamy podstawy, aby to uczynić — to usuwamy tym samym wątpliwości dotyczące tego, czy mamy prawo traktować ewentualne obowiązki dotyczące przyszłych pokoleń, na które powołują się zwolennicy kontroli genetycznej, jako obowiązki dotyczące przyszłych osób.

Kolejny problem związany z wyjaśnieniem pojęcia obowiązku wobec przyszłych pokoleń dotyczy określenia zakresu osób, którym być może jesteśmy winni spełnienie tego typu obowiązków. Wielu autorów podejmujących problemy moralne eugeniki negatywnej zaznacza moralną różnicę między działaniami mającymi na celu ochronę naszych bezpośrednich potomków przed poważnymi chorobami uwarunkowanymi genetycznie a postępowaniem zmierzającym do zapewnienia przyszłym członkom gatunku ludzkiego dobrego wyposażenia genetycznego. Wydawać by się mogło, że podkreślanie tej różnicy jest zbędne, ponieważ nasze przyszłe dzieci również można włączyć do kategorii przyszłych osób. Aby uniknąć tego rodzaju zarzutów, należy wyjaśnić, dlaczego wyodrębnienie z grupy obowiązków moralnych wobec przyszłych pokoleń obowiązków rodziców wobec ich własnych nie narodzonych dzieci wydaje się trafne.

Teza ta opiera się na przyjęciu dwóch założeń. Po pierwsze, jeśli nawet zostaną przytoczone przekonujące argumenty na rzecz uznania naszych moralnych zobowiązań wobec przyszłych ludzi, którzy będą kiedyś istnieli na naszej planecie (powiedzmy za sto lat), to i tak powinniśmy przyjąć, że dowodzi to tym samym takich samych obowiązków wobec naszych bezpośrednich potomków. Te drugie są jednak dodatkowo wzmocnione poprzez szczególną relację pomiędzy rodzicami a dziećmi, która nakłada na rodziców obowiązek troszczenia się o dobro osób powoływanych przez nich świadomie do istnienia. Po drugie, ze względu na to, że nie możemy dokładnie określić warunków życia przyszłych ludzi, poglądy na temat tego, co może stanowić ich dobro, odznaczają się mniejszą pewnością niż poglądy dotyczące tego, co będzie dobre dla naszych dzieci.

---

<sup>4</sup> Por. np. C. O. Carter, *Human Heredity*; R. S. Morison, *Implications of Prenatal Diagnosis for the Quality of, and Right to, Human Life: Society as a Standard*, w: J. M. Humber, R. F. Almeder (eds), *Biomedical Ethics and the Law*, New York—London 1976, s. 335.

Także skutki naszego postępowania w odniesieniu do przyszłych pokoleń nie mogą być oceniane z takim samym prawdopodobieństwem, jak w stosunku do osób aktualnie istniejących lub do naszych dzieci. Dlatego też często podkreśla się, że obowiązki dotyczące przyszłych pokoleń nie mogą być interpretowane jako zbiór określonych szczegółowych powinności. Wypełnienie tych obowiązków polegać by miało — w razie wykazania ich moralnej zasadności — na postulowaniu i podejmowaniu takich działań, których celem jest dobro przyszłych ludzi, jednak formułowanie konkretnych obowiązków może być w wielu przypadkach nad wyraz trudne<sup>5</sup>.

Przyjmuje się zatem często, że obowiązki wobec przyszłych pokoleń lub przyszłych ludzi (obu wyrażań używam, jak już była o tym mowa, zamiennie) różnią się pojęciowo od obowiązków wobec naszych bezpośrednich potomków, ponieważ nie odnoszą się do konkretnych osób, z którymi łączyć nas mogą w przyszłości więzy pokrewieństwa, uczucia czy sympatii, lecz dotyczą nie zidentyfikowanych przyszłych członków gatunku ludzkiego. Różnicę tę podkreśla szczególnie M. Golding twierdząc, że przez pojęcie obowiązków wobec przyszłych pokoleń należy rozumieć obowiązki wobec jednostek, z którymi obecne pokolenia nie będą dzieliły wspólnego życia<sup>6</sup>. Ze względu jednak na to, że klasa żyjących ludzi składa się zawsze z kilku pokoleń, powyższa definicja zbytnio — jak sądzę — zawężyła dolną granicę zbioru przyszłych osób, którym być może jesteśmy winni tego rodzaju obowiązki, ponieważ wyłącza z niego nie tylko nasze dzieci i wnuki, lecz również pra- i praprawnuki. I tak np., jeśli rodzina składa się z trzech pokoleń, to zgodnie ze sformułowaniem Goldinga obowiązki moralne, jakie mamy wobec wnuków (przyszłych) pięcioletniego obecnie Jasia, nie mogą być pojęciowo utożsamiane z obowiązkami wobec przyszłych pokoleń, jako że istnieje duże prawdopodobieństwo, że dorosły Jan będzie dzielił wspólne życie ze swoimi wnukami. Dlatego też uważam, że bardziej precyzyjna i lepiej oddająca sygnalizowane powyżej różnice jest propozycja D. Parfita, zgodnie z którą powinniśmy odróżniać obowiązki moralne wobec przyszłych oraz wobec możliwych osób. Terminem przyszłych ludzi określa on tych przyszłych członków gatunku ludzkiego, którzy będą istnieć niezależnie od naszego działania, natomiast możliwi ludzie to te przyszłe osoby, których pojawienie się na świecie uzależnione jest od podejmowanych przez nas decyzji<sup>7</sup>. Mówiąc o obowiązkach moralnych wobec przyszłych pokoleń powinniśmy więc mieć na myśli — przyjmując terminologię Parfita — obowiązki wo-

<sup>5</sup> Por. M. P. Golding, *Obligations to Future Generations*, „The Monist” vol. 56, 1972, s. 88.

<sup>6</sup> *Ibid.*, s. 86.

<sup>7</sup> D. Parfit, *Rights, Interests, and Possible People*, w: S. Gorovitz (ed.), *Moral Problems in Medicine*, Englewood Cliffs—New Jersey 1976, s. 369—370.

bec przyszłych, a nie możliwych osób, pomimo że zawartość naszych obowiązków może być w obydwu przypadkach taka sama.

Jeśli jednak chcielibyśmy odnieść przedstawione powyżej rozważania na temat znaczenia pojęcia obowiązków wobec przyszłych pokoleń do postulatów eugeniki negatywnej, utożsamianych z obowiązkiem zapewnienia przyszłym ludziom dobrego wyposażenia genetycznego, to musimy zwrócić szczególną uwagę na trzy następujące kwestie. Po pierwsze, jeśli mamy w ogóle obowiązki moralne wobec przyszłych ludzi, to mamy je tym bardziej wobec naszych możliwych dzieci. Po drugie, jeśli obowiązki wobec możliwych osób będziemy uzasadniać nie odwołując się do odpowiedzialności rodziców za pomyślność ich własnych dzieci oraz nie biorąc pod uwagę ani więzów pokrewieństwa, ani uczucia sympatii, miłości czy przywiązania, to pojęciowa różnica między obowiązkami dotyczącymi możliwych i przyszłych ludzi wydaje się bez znaczenia. Tym bardziej, że możemy, jak sądzę, z dużym prawdopodobieństwem założyć, że każda istota ludzka, bez względu na to, kiedy pojawi się na świecie, będzie pragnęła być osobą zdrową. Po trzecie, należy zwrócić uwagę na to, że zapewnienie przyszłym ludziom dobrego wyposażenia genetycznego nie może zostać zrealizowane, jeśli nie będziemy uwzględniać wpływu naszego postępowania na jakość wyposażenia genetycznego naszych bezpośrednich potomków. Jest to niezwykle istotna kwestia dla pełnego zrozumienia znaczenia pojęcia obowiązków wobec przyszłych pokoleń, czyli w rozważnym kontekście — zapewnienia przyszłym ludziom dobrego wyposażenia genetycznego. Wielu autorów zdaje się bowiem nie dostrzegać, że ewentualne obowiązki dotyczące przyszłych osób mogą zostać wypełnione jedynie przez wypełnienie takich samych obowiązków wobec możliwych osób. Nie jesteśmy w stanie zapewnić dobrego wyposażenia genetycznego człowiekowi, który przyjdzie na świat za kilkadziesiąt lat, jeśli nie zagwarantujemy fizycznego i psychicznego zdrowia naszym bezpośrednim potomkom.

Prawie wszystkie programy eugeniczne, które opowiadają się za uznaniem moralnych obowiązków wobec przyszłych pokoleń, sprowadzają się w istocie do postulatów ograniczenia reprodukcji osób mogących przekazywać choroby genetyczne potomstwu oraz do podejmowania działań zmierzających do umożliwienia niektórym małżeństwom, obciążonym podwyższonym ryzykiem urodzenia chorego dziecka, posiadania zdrowego potomstwa (np. poprzez badania prenatalne czy też sztuczną inseminację nasieniem dawcy). Obowiązki wobec przyszłych pokoleń sprowadzają się zatem, w interpretacji zwolenników eugeniki negatywnej, do obowiązków wobec możliwych osób, a więc naszych przyszłych dzieci, których pojawienie się na świecie uzależnione jest od podejmowanych przez nas decyzji. W jakim bowiem celu mielibyśmy odwoływać się do obo-

wiązków dotyczących przyszłych osób, jeśli do uzasadnienia wymienionych powyżej postulatów eugeniki negatywnej, zmierzających do wprowadzenia jakościowej kontroli reprodukcji gatunku ludzkiego, wystarczy powołanie się na nasze obowiązki wobec możliwych dzieci? Byłoby to uzasadnione jedynie wówczas, gdyby wypełnienie obowiązków wobec przyszłych osób kolidowało z podobnymi obowiązkami wobec możliwych osób. Tak jednak nie jest, jeśli pominiemy z podanych już względów nierealne propozycje organiczenia rozrodu osób, które mogą przekazać swojemu potomstwu patologiczny gen nie powodujący jednak u dziecka choroby genetycznej. Wydaje się zatem, że choć eugenicy mogą mówić o niekorzystnym wpływie leczenia osób obciążonych chorobami genetycznymi na strukturę genetyczną przyszłych pokoleń, to nie mają podstaw, aby dowodzić, że przyszłe interesy nie narodzonych dzieci kolidować będą z podobnymi interesami przyszłych członków gatunku ludzkiego.

Wydaje się zatem uzasadnione twierdzenie, że pod używanym przez niektórych eugeników pojęciem obowiązków wobec przyszłych pokoleń kryją się obowiązki dotyczące naszych możliwych dzieci. Określanie tych obowiązków jako obowiązków wobec przyszłych pokoleń sugeruje jedynie, że nasze postępowanie będzie miało również wpływ na jakość życia przyszłych osób oraz że do wypełniania tych obowiązków powinni być zobowiązani nie tylko rodzice, lecz także wszystkie osoby mające wpływ na politykę zdrowotną danego kraju. Jeśli ten wniosek jest słuszny, to rozróżnianie możliwych i przyszłych członków gatunku ludzkiego jest — w przypadku eugeniki negatywnej — bezcelowe. Przejdźmy zatem do rozważenia podstaw naszych moralnych zobowiązań wobec przyszłych pokoleń rozumiejąc przez to pojęcie obowiązki dotyczące wszystkich osób, które pojawią się kiedyś na świecie i pomijając pojęciowe różnice pomiędzy możliwymi a przyszłymi ludźmi.

### **Problemy moralne związane z uznaniem moralnego obowiązku zapewnienia przyszłym ludziom dobrego wyposażenia genetycznego**

Zwolennicy kontroli genetycznej sądzą często, że do moralnego uzasadnienia działań zmierzających do ograniczenia częstości urodzeń dzieci obciążonych poważnymi chorobami genetycznymi wystarczy odwołanie się do przysługującego każdemu dziecku prawa do dobrego wyposażenia genetycznego. B. Glass pisze: „Najwyższym prawem jednostki nie jest prawo do reprodukcji, często odrzucane w dawnych społeczeństwach; jest nim prawo dziecka do przyścia na świat psychicznie

i fizycznie zdrowym”<sup>8</sup>. Podobnie, zdaniem D. Engle’a, każde dziecko ma niezbywalne prawo do zdrowego wyposażenia genetycznego i dobrego środowiska<sup>9</sup>. W interpretacji obydwu wymienionych wyżej autorów prawo do dobrego wyposażenia genetycznego przysługuje nie tylko dzieciom, które zostały poczęte, lecz także wszystkim przyszłym osobom, które pojawią się kiedyś na świecie. Każde, w tym również przyszłe dziecko ma prawo do przyjścia na świat z takim wyposażeniem dziedzicznym, które może mu zagwarantować psychiczne i fizyczne zdrowie. Konsekwencją zaakceptowania tego stanowiska jest przyjęcie tezy, zgodnie z którą ludzie obarczeni podwyższonym ryzykiem przekazania swojemu potomstwu wady lub choroby uwarunkowanej genetycznie i decydujący się pomimo wszystko na prokreację naruszają tym samym podstawowe prawo przyszłych osób. Uznanie tego prawa daje — zdaniem jego obrońców — moralne uzasadnienie dla tych form kontroli genetycznej, które zmierzają do ograniczenia częstości urodzeń chorych dzieci. „Żadni rodzice — twierdzi B. Glass — nie będą mieli w przyszłości prawa do obarczania społeczeństwa zniekształconym lub upośledzonym umysłowo dzieckiem. Tak jak każde dziecko musi mieć prawo do korzystania w pełni z możliwości kształcenia się i prawo do zdrowego odżywiania, tak samo każde dziecko ma niezbywalne prawo do zdrowego dziedzictwa (*sound heritage*)”<sup>10</sup>.

Wielu zwolenników zarówno daleko zakrojonych programów eugeniki negatywnej, jak i indywidualnego poradnictwa genetycznego sądzi, że przedstawione rozumowanie jest wystarczającym argumentem na rzecz moralnego zaakceptowania proponowanych przez nich działań. Uważają oni bowiem, że stanowisko, zgodnie z którym przy rozważaniu słuszności moralnej naszych działań powinniśmy brać pod uwagę skutki naszego postępowania dla dobra przyszłych osób, jest tak oczywiste, że nie wymaga dalszych uzasadnień. Również prawo każdego dziecka do dobrego wyposażenia genetycznego wydaje się ich zdaniem — jak widać chociażby z przytoczonych wyżej wypowiedzi — analogiczne do innych moralnych praw przysługujących każdej osobie ludzkiej.

Istotnie, wydaje się, że możemy przekonująco dowodzić, iż ograniczenie naszej moralnej odpowiedzialności za jakość życia ludzi na Ziemi

<sup>8</sup> Cyt. za: M. W. Shaw, *Legal Issues in Medical Genetics*, w: M. A. Sperber, L. F. Jarvik (eds), *Psychiatry and Genetics*, New York 1976, s. 190.

<sup>9</sup> Por. H. Jones, *Genetic Endowment and Obligation to Future Generations*, „Social Theory and Practice” vol. 4, 1976, nr 1, s. 30.

<sup>10</sup> B. Glass, *Science: Endless Horizons or Golden Age?*, „Science” vol. 171, 1971, nr 3966, s. 28. Warto zwrócić uwagę na to, że stanowisko to identyfikuje obowiązki moralne wobec przyszłych osób z obowiązkami dotyczącymi naszych możliwych dzieci. Potwierdza tym samym postawioną tezę, iż nasze ewentualne obowiązki dotyczące przyszłych pokoleń skupiają się wokół naszych moralnych zobowiązań dotyczących naszych bezpośrednich potomków.

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”<sup>11</sup>.

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

<sup>11</sup> 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 istniały<sup>12</sup>.

Zarówno wymieniony już Feinberg, jak i Golding<sup>13</sup> 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 koncepcji<sup>14</sup>. 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-

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

<sup>13</sup> 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.

<sup>14</sup> 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 logiki<sup>15</sup>. 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 dziedzicznym<sup>16</sup>. 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

<sup>15</sup> H. Jones, *Genetic Endowment*, zwłaszcza s. 29—34.

<sup>16</sup> *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 naruszone<sup>17</sup>. 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 ludzkiego<sup>18</sup>. 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.

<sup>17</sup> Ibid., s. 32.

<sup>18</sup> 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 obowiązku<sup>19</sup>. 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”<sup>20</sup>. 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-

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

<sup>20</sup> 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 obciążonych 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*<sup>21</sup>. 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 praw<sup>22</sup>.

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-

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

<sup>22</sup> 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 — przyjście 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 dziecko<sup>28</sup>.

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.

<sup>28</sup> 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 jednostki<sup>24</sup>. 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-

---

<sup>24</sup> 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 przyszliby 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.