

ETYKA I MEDYCYNĄ

Zbigniew Szawarski

„KUPI ŻYWE OKO” .
ROZWAŻANIA O ETYCE TRANSPLANTACJI

Jest tradycją w wielu krajach, że ludzie niewidomi posługują się białą laską. Biała laska jest nie tylko użytecznym instrumentem orientacji przestrzennej. Ma ona także znaczenie symboliczne. Kiedy widzi się człowieka z białą laską, wiadomo że jest to ktoś, kto nie jest w pełni sprawny i może potrzebować naszej pomocy. Kradzież człowiekowi niewidomemu jego laski, jawi nam się jako czyn moralnie odrażający. Potępiamy ten czyn nie tylko dlatego, że jest to okrutny akt przywłaszczenia cudzej własności, który naraża osobę niewidomą na niepotrzebne cierpienia. Nasza reakcja moralna wobec kradzieży jest tak silna, ponieważ postrzegamy ową laskę jako integralną część osoby niewidomej i jej świata. To właśnie biała laska definiuje ślepego człowieka i wyznacza granice jego świata. Brutalna kradzież laski byłaby aktem unicestwienia tego świata. Byłby to także akt pewnej destrukcji jego tożsamości osobowej.

Przyjmijmy jednak, że ktoś wcale nie zamierza zabierać człowiekowi niewidomemu jego laski, lecz zamierza ją kupić za całkiem sowną sumę. Jeśli niewidomy w pełni rozumie znaczenie tej propozycji i bez najmniejszych oporów, w pełni świadomy tego, co czyni, dobrowolnie godzi się na dokonanie transakcji, wydaje się, że nie ma żadnych istotnych moralnie powodów, aby podważyć prawomocność takiej umowy. Kradzież laski jest czymś ohydny. Ale dobrowolna i niewymuszona sprzedaż nie budzi żadnych zastrzeżeń moralnych. Dlaczego więc sama myśl o kupieniu od kogoś żywego oka budzi w nas tak niezwykle silną repulsję moralną? Dlaczego w pełni akceptując handlową wymianę białych lasek, czujemy tak silne opory przeciwko legalizacji rynku organów ludzkich? Na czym więc polega różnica pomiędzy kupnem od niewidomego jego laski, a kupnem od osoby zdrowej rogówki lub nawet całego żywego oka, gdyby istniały techniczne możliwości przeszczepu całego oka, bo przeszczep rogówki nie jest obecnie żadnym problemem?

Biała laska

Nietrudno wytłumaczyć, dlaczego idea sprzedaży białej laski, nawet jeśli jest ona jedynym instrumentem nawigacji osoby niewidomej, nie budzi większych problemów moralnych.

Laska jest *rzeczą*. Normalnie bywa ciemna, w różnych odcieniach brązu, ale może mieć także inny kolor. Może być długa lub nieco krótsza, ciężka lub lekka. Można ją dokładnie obejrzyć, dotknąć, zważyć czy wykonać nią taki lub inny zamach. Bez względu jednak na przysługujące jej własności fizyczne, istnieje ona na zewnątrz podmiotu, w obiektywnej, publicznej i jednolitej przestrzeni. Każdy, kto dzieli ze mną ową przestrzeń, może jej dotknąć i ocenić. Krótko mówiąc, laska należy do świata rzeczy materialnych i dlatego też może być przedmiotem różnego rodzaju działań i transakcji dokonywanych przez najróżniejsze osoby.

Jeśli jednak jest to biała laska, którą aktualnie posługuje się człowiek niewidomy, jest ona czymś więcej niż tylko zwykłą rzeczą, czymś więcej niż zręcznie obrobioną gałęzią drzewa. Jest to przede wszystkim narzędzie służące realizacji określonego celu. I podobnie jak wszelkie narzędzie pośredniczy ona pomiędzy osobą a światem zewnętrznym. Jeśli założymy, że ciało ludzkie jest pewną sumą możliwości, to funkcją instrumentu jest rozwinąć i rozszerzyć zakres owych możliwości. Laska jest więc przedłużeniem możliwości ludzkiej ręki. Jeśli trzymam w ręku solidną laskę, czuję się znacznie bezpieczniej późnym wieczorem w podejrzanej dzielnicy. W przypadku człowieka niewidomego laska przedłużając długość ręki, zastępuje niejako wzrok. Stanowi ona coś znacznie więcej niż parasol, kiedy pada deszcz. Definiuje bowiem swoiste dlań granice „pola widzenia”. Człowiek niewidomy „widzi” świat za pomocą i za pośrednictwem swojej laski i dlatego też pozostaje z nią w szczególnym stosunku.

„Laska ślepeca – pisze Merleau-Ponty – przestała być dla niego jedynie przedmiotem i wcale nie jest postrzegana przezeń jedynie jako przedmiot; jej końcówka stała się ośrodkiem wrażliwości, rozszerzając zakres i aktywny promień dotyku i stając się niejako odpowiednik wzroku. W procesie eksploracji rzeczy długość laski jest czymś więcej niż tylko pośrednikiem; człowiek niewidomy wyczuwa ową długość raczej poprzez pozycję rzeczy niż pozycję rzeczy poprzez długość laski. Pozycja rzeczy jest mu bezpośrednio dana w zasięgu ręki. Ale zasięg ów definiowany jest jako suma zasięgu ręki oraz zakresu i możliwości działania laski. Jeśli pragnę oswoić się z laską, czynię to dotykając kolejno paru rzeczy, by w końcu »poczuć ją w ręku«; widzę wówczas rzeczy »w zasięgu« lub poza zasięgiem mojej laski. (...) Przyzwyczajamy się do kapelusza, samochodu czy laski niejako na zasadzie transplantacji nas samych w te przedmioty i na odwrót transplantujemy je w masę naszego ciała”¹.

Ale jakkolwiek bliska jest więź pomiędzy człowiekiem a instrumentem, istnieje zawsze *granica* pomiędzy ciałem a instrumentem. Biała laska należy do zewnętrzne-

¹ M. Merleau-Ponty *Phenomenology of Perception*, przeł. Colin Smith, Routledge and Kegan Paul, London and Henely 1962, s. 143.

go świata rzeczy i chociaż spełnia swą podstawową funkcję poszerzania pola widzenia człowieka niewidomego, nie jest i nigdy nie będzie częścią jego żywego ciała.

Jako wytwór ludzkiej pracy laska jest zawsze czyjąś obecną, przeszłą lub przyszłą *własnością*. Jeśli należy ona do osoby niewidomej, może ona zrobić z nią wszystko na co ma ochotę, jeśli oczywiście nie wchodzi w grę inne względy. Może ją zatem sprzedać, podarować czy nawet z rozmysłem zniszczyć. Zastrzeżenie „innych względów” jest w tym wypadku szczególnie istotne, jako że nasze prawo do własności może być w pewnych wypadkach drastycznie ograniczone. Jeśli np. tak się składa, że laska będąca własnością osoby niewidomej należała kiedyś do Homera, byłoby pewnie rzeczą złą, gdyby została rozmyślnie zniszczona. Podobnie też, gdyby człowiek ślepy posłużył się swą laską, by brutalnie zaatakować dziecko, nie mielibyśmy prawdopodobnie najmniejszych skrupułów, by odebrać mu jego własność. Nie ma on po prostu prawa, aby używać swojej własności na szkodę innych. Wprowadzając odpowiednie przepisy prawne państwo niejednokrotnie ogranicza nasze prawo do dysponowania własnością, zwłaszcza wtedy, gdy są to dobra istotne dla dziedzictwa kulturowego kraju.

Powiedziało się już, że biała laska definiuje człowieka niewidomego i jego świat. Nie jest to całkowicie prawdą. To, co naprawdę jest ważne w sytuacji człowieka niewidomego, to jego ślepotą. Gdyby sprzedając swą niezwykle wartościową laskę, mógł on za to kupić parę uzyskanych *post mortem* rogówek i dzięki skutecznej transplantacji odzyskać wzrok, prawdopodobnie nikt nie potępiłby takiej transakcji. Lepiej jest dla niego, gdy odzyska wzrok. Wszyscy jesteśmy żywotnie zainteresowani zachowaniem zdolności widzenia, jako że jest to jest jeden z konstytutywnych elementów naszego poczucia dobrego życia². Cóż jest więc złego w tym, że w sytuacji istotnego niedoboru rogówek uzyskiwanych *post mortem*, próbuje on kupić parę rogówek od żywego dawcy? Jeśli akceptujemy dar, a nawet kupno rogówki pobranej z ludzkich zwłok, co sprawia, iż tak trudno oswoić nam się z myślą o sprzedaży ludzkiego oka? Na czym polega ów szczególny status żywego oka?

Oko

Ludzkie żywe oko nie jest w znaczeniu elementarnym rzeczą. Mogę naturalnie dotknąć go lub uważnie obejrzeć w lustrze i w tym sensie, *jawi* mi się ono, podobnie jak oczy innych osób, jako rzecz, część ciała, materialny organ percepcji wzrokowej czy też jakaś inna rzecz ze świata zewnętrznego. Jest to jednak niejako wtórny sposób postrzegania mojego oka. Z natury swej nie może ono istnieć jako żywe oko poza mną, poza moim ciałem. I nie mogę też doświadczać go w ten sam sposób, w jaki doświadczam innych przedmiotów świata zewnętrznego.

² Por. J. Feinberg *The Interest in Liberty on the Scales, w: Rights, Justice, and the Bounds of Liberty*, Princeton University Press, Princeton, NJ, s. 30–44.

„W stosunku do mego oka jestem Innym” – pisze Sartre. „Odbieram go jako organ zmysłu, który ukonstytuowany jest w świecie w sposób szczególny, ale nie mogę „zobaczyć widzenia”; tzn. nie mogę uchwycić procesu, w którym objawia mi się pewien aspekt świata. Albo jest ono rzeczą pośród innych rzeczy, albo też jest ono czymś, przez co rzeczy są mi objawione. Nie może ono jednak być jednocześnie i jednym i drugim”³.

Jeśli istnieję jako osoba, to istnieję przede wszystkim dzięki ciału, które wyposażone w system percepcji zmysłowej pozwala mi zorientować się w świecie. Tylko człowiek, dzięki wyprostowanej pozycji i szczególnej lokalizacji oczu potrafi patrzeć na świat. „Zwierzę jest zamknięte w granicach własnego ciała”⁴. Wprawdzie postrzega ono świat, ale tylko człowiek potrafi go podziwiać. Gdybyśmy jako gatunek zostali pozbawieni zdolności widzenia, nasz „obraz” świata wyglądałby zupełnie inaczej dowodzi – Hans Jonas w swym niezwykle przenikliwym szkicu *The Nobility of Sight*⁵. Nie mielibyśmy wówczas pewnych podstawowych kategorii pojęciowych. Nie istniałoby pojęcie kształtu, obrazu, wyobrażenia, horyzontu, odległości przestrzennej, horyzontu i, co ważniejsze, nie mielibyśmy wówczas pewnych pojęć filozoficznych.

„Równoczesność przedstawienia – pisze Jonas w konkluzjach swego eseju – dostarcza nam idei trwałej terażniejszości, idei przeciwieństwa pomiędzy tym, co stałe i niezienne, i tym, co się zmienia, a także idei kontrastu pomiędzy czasem i wiecznością. Dynamiczna neutralizacja dostarcza nam idei formy, jako czegoś, co różne jest od materii, istoty jako czegoś, co różne jest od istnienia, a także różnicy pomiędzy teorią i praktyką. Z pojęcia odległości wyprowadza się ideę nieskończoności. Umysł podąża tam, gdzie wskazuje mu wzrok”⁶.

Wzrok jest istotnie najważniejszym zmysłem człowieka. I dlatego też żywe oko, ów najbardziej istotny atrybut naszego życia indywidualnego i gatunkowego, jest najważniejszym fizycznym wymiarem naszego człowieczeństwa.

Nie jest wcale pewne, czy wolno nam traktować żywe oko jako swoiste narzędzie poznania, którym posługujemy się podobnie jak innymi narzędziami. Chociaż oko jest istotnie organem wzroku (a zgodnie z etymologią greckie *organon*, znaczy tyle, co narzędzie), jest to mimo wszystko błędny trop. Każde narzędzie ma swego użytkownika. Gdyby oko było narzędziem, musielibyśmy zatem rozstrzygnąć, kto jest jego użytkownikiem. Jak to jednak wynika z analizy fenomenologicznej⁷, nie jest tak, iżby nasze ciała i zmysły były instrumentami duszy lub

³ J-P. Sartre *The Body*, w: S.F. Spicker (red.), *The Philosophy of the Body. Rejection of Cartesian Dualism*. Quadrangle Books, Chicago, Ill. 1970, s. 219.

⁴ E.W. Straus *Born to see, bound to behold: reflections on the function of upright posture in the esthetic attitude*, w: S.F. Spicker (red.) *The Philosophy of the Body. Rejection of Cartesian Dualism*, Quadrangle Books, Chicago, Ill. 1970, s. 340.

⁵ H. Jonas *The Nobility of Sight*, w: S.F. Spicker, op.cit., s. 312–333.

⁶ Ibidem, s. 328.

⁷ Por. przede wszystkim R. Ingarden *Spór o istnienie świata*, PWN, Warszawa 1960; G. Marcel *Metaphysical Journal and A Metaphysical Diary*, w: S.F. Spicker (red.), *The Philosophy of the Bo-*

umysłu. Gdyby ciało było instrumentem, musiałoby być ono używane przez jakieś inne bardziej pierwotne ciało, a to prowadzi do regresu *ad infinitum*⁸. Dopiero jeśli odróżni się dwa sposoby istnienia ciała – ciało samo w sobie i ciało dla innych – można mówić o instrumentalnym użyciu ciała drugiego człowieka. Sartre trafnie komentuje tę różnicę, podając następujący przykład: „Sprawiam, że to Inny wbija gwoździe, używając jego ręki i ramienia jako narzędzi, z których korzystam i których możliwości realizuję”⁹. Ale to ręka drugiego człowieka jest narzędziem, a nie moja.

„Nie postrzegam *mojej* ręki w akcie pisania, lecz tylko pióro, którym piszę; znaczy to, że używam pióra, aby kreślić litery, ale nie używam *ręki*, aby trzymać pióro. Nie pozostaję w stosunku do ręki w tym samym utylitarnym stosunku, w jakim pozostaję do pióra; ja po prostu *jestem* ręką”¹⁰.

Podobnie dzieje się w przypadku oczu. Kiedy wnikliwie studiuję obraz lub oglądam „Wiadomości” w telewizji ze wzrokiem utkwionym w spadający samolot, to nie posługuję się wówczas moimi oczyma, aby studiować obraz lub oglądać telewizję – *cały jestem w oczach*. A moje ciało i inne zmysły sprowadzone schodzą na plan dalszy¹¹.

Żywe oko nie jest więc ani rzeczą, ani narzędziem. Nie jest też ono własnością. Kiedy mówimy o własności, mówimy na ogół albo o pewnym stosunku moralnym pomiędzy osobami, albo o pewnej instytucji. Własność możliwa jest tylko w takiej społeczności ludzkiej, której członkowie wytwarzają, wymieniają, dziedziczą lub obejmują w posiadanie pewne rzeczy. Własność jest także pewną instytucją moralną, którą definiują pewne reguły konstytutywne¹². Nie mogę powiedzieć, iż coś jest moją własnością, jeśli nie założę istnienia pewnego zbioru reguł, które determinują moje zachowanie, a także zachowanie innych osób w stosunku do rzeczy, która jest moją własnością. Frank Snare¹³, kontynuując rozważania J. Rawlsa, sformułował kilka niezbędnych warunków, aby jakaś rzecz była czyjąś własnością. *A jest właścicielem P wtedy i tylko wtedy, jeśli ma on prawo używania P, jeśli jest to wyłączne prawo A, i jeśli może on przekazać owo prawo innym stronom*. Nie jest to zbyt oryginalna definicja. Interesujący jest jednak sposób, w jaki Snare dalej określa owe prawa.

dy. *Rejection of Cartesian Dualism*, Quadrangle Books, Chicago, Ill. 1970, s. 187–217. J-P. Sartre, op. cit.

⁸ G. Marcel, op. cit., s. 209.

⁹ J-P. Sartre, op. cit., s. 229.

¹⁰ Ibidem, s. 229.

¹¹ Por. D. Leder *The Absent Body*, Chicago University Press, Chicago – London 1990, s. 24. Leder używa wyrażenia *background attitude*.

¹² Por. A.M. Honore *Ownership*, w: A.G. Guest (red.) *Oxford Essays in Jurisprudence*, Oxford University Press 1991, s. 107–147.

¹³ F. Snare *The Concept of Property*, „American Philosophical Quarterly” 1972, 9(2), s. 200–206.

1. *Prawo do używania:*

A ma prawo do używania *P*, znaczy to:

- (a) Nie jest rzeczą złą, gdy *A* używa *P*, i
- (b) Jest rzeczą złą, gdy inni przeszkadzają *A* używać *P*.

2. *Prawo do wyłączności:*

Inni mogą używać *P* wtedy i tylko wtedy, jeśli *A* zgodzi się na to, tzn.

- (a) Jeśli *A* zgadza się na to, nie jest *prima facie* rzeczą złą, gdy inni używają *P*.
- (b) Jeśli *A* nie zgadza się na to, jest *prima facie* rzeczą złą, gdy inni używają *P*.

3. *Prawo transferu:*

A może dobrowolnie przekazać na zawsze prawa opisane w regułach 1 i 2 wskazanym przez siebie osobom.

Jeśli definiuje się własność w terminach prawa do używania, można dowodzić, że skoro używam swego ciała, to jest ono moją własnością. Tak właśnie sądził John Locke. W klasycznym i wielokrotnie cytowanym fragmencie napisał on tak: „Mimo że ziemia i wszyscy niższe istoty są wspólne wszystkim ludziom, to jednak każdy człowiek dysponuje *własnością* swojej *osoby*. Nikt nie ma do niej żadnego uprawnienia, poza nim zamym. Możemy więc powiedzieć, że praca jego ciała i dzieło jego rąk słusznie należą do niego”¹⁴. Jednakże Locke mylił się; i to przynajmniej z dwóch względów.

Po pierwsze, mylił się, ponieważ jak to wykazał J.P. Day¹⁵, nie zdawał on sobie sprawy z wieloznaczności zaimka „mój”. Zaimek ten bywa używany w znaczeniu dzierżawczym i niedzierżawczym. Kiedy mówię „To jest mój dom, moje pióro, mój ogród”, używam słówka „mój” w znaczeniu dzierżawczym. Znaczy to, że jest to moja własność; że odziedzyczyłem ją w spadku, kupiłem lub sam stworzyłem. Kiedy jednak powiadam „To jest mój syn, moja żona, moje oko, czy moja osoba”, używam wprawdzie tego samego zaimka, ale w całkiem innym znaczeniu. Day powiada, że właściwym znaczeniem tego słówka w tym kontekście jest „przynależec” (*to appertain*). Jeśli zatem moja żona (przy) należy do mnie, to znaczy to jedynie, że za sprawą pewnej instytucji społecznej zwanej małżeństwem jesteśmy powiązani pewnymi prawami i obowiązkami. Nie jest ona jednak w żadnym wypadku moją własnością, a ja nie jestem jej właścicielem. W podobnym znaczeniu moje oczy (przy) należą do mnie jako część mego ciała. Nie są one jednak moją własnością, w tym samym sensie, w jakim moją są własnością moje okulary.

Po drugie, Locke mylił się, ponieważ nie znał rozróżnienia pomiędzy ciałem samym w sobie i ciałem dla innych. Mogę, rzecz jasna, jak pisał Sartre, używać ciał innych osób w sposób instrumentalny. Nie mogę jednak użyć in-

¹⁴ J. Locke *Dwa traktaty o rządzie*, przeł. Z. Rau, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992, s. 181.

¹⁵ J.P. Day *Locke on Property*, „Philosophical Quarterly” 1966, 16, s. 207–220.

strumentalnie samego siebie i wobec tego nie mogę rościć sobie żadnego prawa do użycia siebie samego. *Nie jestem swoją własną własnością*. Drew Leder słusznie zauważa: „To nie ciało jest narzędziem, lecz to właśnie narzędzie stanowi niejako drugi rodzaj ciała, sprzężonego i rozwijającego nasze dyspozycje cielesne”¹⁶. Mimo iż w normalnych warunkach potrafię dowolnie łatwo poruszać moimi kończynami lub wyrażać na scenie najróżniejsze nastroje, tak jak to czynią zawodowi aktorzy, wcale jeszcze nie wynika z tego, że posługuję się wówczas moim ciałem dokładnie tak samo jak zwyczajnymi narzędziami. Moje ciało wyraża jedynie moją wolę. Ja zaś świadom jestem mego ciała, ponieważ potrafię go w pewnych granicach kontrolować. Fakt, że poruszam nim i kontroluję w pewien sposób, w granicach możliwości psychologicznych i fizjologicznych, stwarza złudzenie, iż jest ono pewną całkowicie oddzielną ode mnie biologiczną rzeczą, żywym narzędziem, które naturalnie jest przedmiotem mojej własności. Kiedy mówię, „Oto moje ciało”, to wcale nie znaczy, iż jest to moja własność. Znaczy to tylko, że moje ciało przynależy do mnie, że stanowi integralną część i być może fundament mojej tożsamości osobowej i że jeśli mogę w ogóle działać i wpływać na świat, to jest to możliwe tylko za pośrednictwem mego ciała.

Oddzielone od żywego organizmu oko traci swą swoistą funkcję i staje się martwym przedmiotem. Należy do świata rzeczy. Może stać się czyjaś własnością. I gdybyśmy nawet potrafili podtrzymać przez jakiś czas jego podstawowe funkcje biologiczne (tak jak to się dzieje w przypadku innych organów używanych do transplantacji), mimo to pozostanie ono nadal „martwe” w sensie subiektywnym. Nie jest to oko, które widzi, przygląda się czemuś, podziwia. Nawet gdyby żyło ono w sensie biologicznym, byłoby martwe w sensie duchowym. I na tym właśnie polega najważniejsza różnica pomiędzy żywym okiem i laską ślepego. Zanim bowiem sprzedam lub daruję żywe oko, muszę unicestwić w nim swoiste dla niego „widzenie”; innymi słowy, *muszę zabić część samego siebie*. Biała laska jest jedynie martwą rzeczą. Moje ciało może więc przekształcić się we własność, ale tylko po mojej śmierci. Nie wyklucza to jednak możliwości pobrania pewnych komórek, tkanek lub narządów z żywego ciała i potraktowania ich jako własność. Jeśli komórki te łatwo mogą odtworzyć się, nie ma problemu. Dzięki temu możliwe jest płatne lub honorowe krwiodawstwo. Jeśli jest to jednak nerka, płat wątroby, substancja mózgowa lub komórki rozrodcze, zaczynają się problemy istotne. Tak czy inaczej, jeśli godzę się na pobranie pewnych narządów istotnych unicestwiam wówczas integralność mego ciała. Nie mogę jednak, i jest to niemożność logiczna, podarować lub sprzedać siebie samego, po prostu dlatego, że nie jestem właścicielem samego siebie.

Na szczęście jednak kwestia darowania lub sprzedaży żywego ciała nie jest na razie przedmiotem dyskusji nawet pośród największych entuzjastów transplantacji. Obliczono jednak skrupulatnie, ile warte jest martwe ciało i poszczególne je-

¹⁶ D. Leder, op. cit., s. 179. Por. także G. Marcel, op. cit., s. 217.

go organy. Jak podaje Jim Hogshire w swej szokującej książce¹⁷, za świeże martwe ciało można uzyskać aż 50 000 dolarów, przy czym ciało traktowane jest jako świeże, jeśli nie upłynęło 15 godzin od momentu śmierci. Po 15 godzinach jego wartość spada do 1000 dolarów. Nerka kosztuje od 10 do 50 000 dolarów, rogówki oczu – 4000 sztuka, serce – od 15 000 do 20 000, wątroba 150 000 – płat, oocyt – 2000 dolarów itd. Powszechnie obowiązującą zasadą w medycynie transplantacyjnej jest nieprzyjmowanie organu od zdrowego dawcy, gdy może to istotnie zaszkodzić jego zdrowiu. Można zatem podarować jedną nerkę czy płat wątroby, ale nie można nikogo uszczęśliwić sercem, całą wątrobą lub dwiema na raz nerkami. Jeśli jednak wolno mi podarować (lub sprzedać legalnie lub nielegalnie) jedną nerkę, dlaczego pojawiają się tak głębokie zahamowania w przypadku ofiary z jednego oka? Badacze monitorujący programy transplantacji na Zachodzie dawno już zauważyli zdumiewające zjawisko: wiele osób nie ma żadnego problemu z wyrażeniem zgody na wykorzystanie ich ciał po śmierci dla ratowania życia innych ludzi, z jednym mianowicie wyjątkiem; bardzo często nie godzą się oni na przeszczep oczu, a ściślej – na pobranie rogówek. Dlaczego tak się dzieje? Zanim spróbuję odpowiedzieć na to pytanie, niezbędne jest krótkie wyjaśnienie dotyczące osobliwego statusu ciała ludzkiego.

Ludzkie ciało

Kiedy w ciele moim nie ma najmniejszego śladu jakichkolwiek świadomych procesów psychicznych, jestem martwy jako osoba. Martwe ciało ludzkie jest rzeczą, pewnym przedmiotem fizycznym, do którego nawet można rościć sobie prawo własności. Doświadczenie mojego ciała różni się zasadniczo od mego doświadczenia świata zewnętrznego. Doświadczam bowiem ciała *od wewnątrz* – widzę, słyszę, mogę go dotknąć, mogę nim poruszyć. Wszystkie te akty rodzą się i są odczuwane przeze mnie od środka. Ciało stanowi bowiem granicę pomiędzy zewnętrznym i wewnętrznym światem człowieka. Ponieważ świat zewnętrzny istnieje poza mną, postrzegam inne ciała ludzkie jako przedmioty należące do świata zewnętrznego. I wiem też, że tak samo jestem postrzegany przez innych. Moje ciało jest czymś szczególnym i jedynym w swoim rodzaju z mojego wewnętrznego punktu widzenia, ale dla innych może się ono jawić całkowicie inaczej. Nieustannie doświadczam siebie, ale moje doświadczenie ma zawsze charakter wewnętrzny. Lustro czy dotyk ręki są zaledwie wtórnymi metodami dostępu do mego ciała. Mój świat wewnętrzny jest dostępny dla innych jedynie za moim pośrednictwem.

Stosunek między osobą (duszą, umysłem) a ciałem jest bardzo bliski. Niektórzy filozofowie powiadają, że są to jedynie dwa aspekty tej samej rzeczywiście-

¹⁷ J. Hogshire *Sell Yourself to Science. The Complete Guide to Selling Your Organs, Body Fluids, Bodily Functions and Being a Human Guinea Pig*, Loompanics Unlimited, Port Townsend, Washington [bez daty].

ści. Myślę jednak, że jestem czymś więcej niż jedynie ciałem albo prostą sumą umysłu i ciała. Moje istnienie w świecie ma charakter totalny – istnieję w świecie jako pewna *ustrukturowana integralna całość* i doświadczam owej integralności w sposób szczególny. Myślę, że Roman Ingarden był pierwszym, który użył pojęcia *solidarności pierwotnej*, aby opisać relację pomiędzy moim doświadczeniem świata wewnętrznego a moim ciałem¹⁸. Jest to pojęcie, które znakomicie wyjaśnia mój stosunek do własnego ciała. Mogę bowiem doświadczać swego ciała – pisze Ingarden – na różne sposoby.

„Ja mogę w pewnej mierze udawać się w poszczególne części mego ciała, mogę się w nie jakby więcej zanurzać, w nim czuć samego siebie lub też jakby się z niego wycofywać, *do pewnego stopnia o nim zapominać*, ciału swemu się przeciwstawiać i wyczuwać pewną jego obcość w stosunku do mnie. Nie mam jednak możliwości ani radykalnego utożsamienia się z ciałem – tak żebym się czuł po prostu swoim ciałem tylko, a nie czymś więcej i zarazem w tym czymś więcej czymś różnym od niego – ani też radykalnego przeciwstawienia mu się – tak żebym mógł zerwać zupełnie swoją (doznawaną przeze mnie) łączność z nim”¹⁹.

Mogę naturalnie wyobrazić sobie siebie jako martwe ciało. Nie mogę jednak przeżyć własnej śmierci. Fakt, że moje ciało jest właśnie moim ciałem, jest zatem czymś więcej niż jedynie identyfikacją w świecie pewnego szczególnego bytu. Jest to zarazem wyraz pewnej postawy wobec tego bytu, którą doskonale opisuje słowo „solidarność”. Czuję po prostu rodzaj pewnej szczególnej solidarności z moim ciałem, bo gdyby nie ono, nigdy nie byłbym tym, czym w tej chwili jestem.

(a) Istnieją sytuacje, powiada Ingarden, kiedy moje ciało ma nade mną wyraźną przewagę. Dzieje się tak wtedy, gdy jestem chory, kiedy tracę nad nim kontrolę i odczuwam go bardziej jako obcy lub wrogi przedmiot niż moje własne przyjazne i spolegliwe ciało²⁰. Moje ciało uwiera mnie wówczas, stawia mi opór lub jak się to często zdarza jest źródłem bólu i cierpienia. Kiedy widzę, że moje ciało zaczyna zawodzić mnie, traktuję go nieufnie, niemal z podejrzliwością lub wręcz niechęcią.

(b) Istnieją sytuację, gdy mam istotną przewagę nad moim ciałem. Dzieje się tak, gdy używam mego ciała tak jak gdyby było narzędziem, by osiągnąć takie czy inne cele. Pamiętajmy jednak, że żywe ciało i jego części nie są (jak już o tym pisałem) narzędziem. Narzędzie jest z reguły pewnym materialnym przedmiotem istniejącym na zewnątrz mego ciała. I chociaż medycyna współczesna przekroczyła granicę ciała, wprowadzając różnego rodzaju implanty, nie jest tak, iżbym mógł *czuć od wewnątrz* poprzez wszczepiony rozrusznik serca, sztuczną zastawkę serca czy metalową konstrukcję wiążącą potrzaskane kości. Należałoby zapewne dodać, że ów stan przewagi nad ciałem ma niejako charakter naturalny i traktowa-

¹⁸ R. Ingarden *Spór o istnienie świata*, Warszawa 1987, wyd. III, t. II, cz. 2, s. 197.

¹⁹ Ibidem.

²⁰ Por. E. Cassell *The Body of the Future*, w: D. Leder (red.) *The Body in Medical Thought and Practice*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston, London 1992, s. 233–249.

ny jest przez nas jako rzecz oczywista. Nie ma znaczenia, czy piszę, prowadzę samochód, gram na pianinie, czy rozmawiam z przyjaciółmi, jako że wszystkie te czynności dokonują się za pośrednictwem mego ciała. I jeśli posiadam jakąś umiejętność, potrafię ją sprawnie wykonywać bez podejmowania jakichkolwiek świadomych decyzji, które miałyby w taki czy inny sposób sterować moim ciałem. Pisząc ten artykuł, nie zastanawiam się zupełnie, którym palcem uderzyć w odpowiedni klawisz. Moje dłonie spontanicznie „tłumaczą” moje myśli na pojawiające się na ekranie zdania. Merleau-Ponty nazwałaby to „wiedzą rąk”²¹.

(c) Nie są to jedyne możliwe relacje pomiędzy mną i moim ciałem. (Pominę w tym wypadku skomplikowaną kwestię ciała jako świadomego lub nieświadomego środka ekspresji oraz ciała jako przedmiotu działań zewnętrznych²².) Istnieje jednak pewien szczególny *casus*, który znakomicie ilustruje owo napięcie pomiędzy mną a moim ciałem. Jest to sytuacja, kiedy ktoś odczuwa całkowity brak solidarności z własnym ciałem, kiedy dana osoba odbiera swoje ciało jako całkowicie obce i pragnie je radykalnie zmienić. Jest to zwłaszcza widoczne w przypadku pewnych chorób psychicznych oraz chorób o podłożu genetycznym, kiedy osoba nie akceptuje swojej płci lub domaga się radykalnej zmiany atrybutów swojej płci²³.

Solidarność pierwotna

Moje ciało stanowi warunek konieczny mego istnienia i doświadczania świata. Solidarność pierwotna oznacza, że jeśli moje istnienie w świecie ma mieć jakikolwiek sens, muszę akceptować swoje ciało w całej jego integralności i polegać na nim. Nie mogę jednak na nim polegać, jeśli nie mam do niego zaufania. Istnieje zatem coś, co można by nazwać postawą elementarnej ufności do swego ciała. Rozważmy to bardziej szczegółowo.

(1) Jeżeli czuję solidarność z własnym ciałem, nie jest mi obojętne, co dzieje się z moim ciałem i w moim ciele. Jeśli nagle odkryję czarną plamkę na skórze, wpadam w popłoch, bo może to być sygnał istotnego zagrożenia dla mego życia. Mogę nie wiedzieć nic o prawidłowym funkcjonowaniu trzustki, wątroby czy szpiku kostnego, nie mam jednak najmniejszych wątpliwości, że ich prawidłowe funkcjonowanie jest warunkiem mego zdrowia i sprawności cielesnej. Poczucie solidarności z moim ciałem sprawia więc, iż niejako z natury rzeczy dążę do utrzymania jego integralności strukturalnej. Nie wyobrażam sobie samego siebie bez oka, nerki, woreczka żółciowego czy jakiegokolwiek istotnego dla życia organu. I chociaż jest całkiem prawdopodobne, że mógłbym żyć całkiem dobrze utraciwszy oko, nerkę lub nawet jakąś kończynę, muszę mieć jednak naprawdę mocny powód, by uznać tak istotną zmianę i naruszenie mojej integralności cielesnej.

²¹ M. Merleau-Ponty, op. cit. s. 144.

²² Por. na ten temat R. Harré *Physical Being*, Blackwell, Oxford 1991 oraz E. Scarry *The Body in Pain*, Oxford University Press, New York 1995.

²³ A. Stuart *I am living proof of the third sex*, „The Independent”, 12 maja 1992.

Wydaje nam się całkiem naturalne, że godzimy się na utratę chorej nerki lub przeżartej przez nowotwór trzustki, jeśli jest to jedyny sposób zachowania życia. Rzecz ma się jednak całkowicie inaczej, gdy przychodzi nam się rozstać ze zdrową nerką czy ze zdrowym szpikiem.

(2) Nie jest mi obojętne, co dzieje się z moim ciałem i w moim ciele. Zależy mi więc nie tylko na zachowaniu jego integralności, lecz także jego funkcjonalności. I dlatego też staram się, postępując w pewien sposób, by zachowało ono maksymalną sprawność. W języku potocznym mówimy w tym wypadku o trosce o własne zdrowie. Ale troska o własne zdrowie jest niczym więcej, jak troską, żeby we właściwy sposób traktować swoje ciało, jako że to właśnie stan tego ciała determinuje nasze dobre samopoczucie. I na odwrót, taki lub inny proces patologiczny lub uszkodzenie ciała może być powodem katastrofy życiowej. Słowem, poczucie solidarności z własnym ciałem implikuje niejako postawę odpowiedzialności za sposób życia. Sposób życia jest zaś definiowany w tym kontekście jako sposób, w jaki traktuję siebie samego. Jeśli zatem lekarz przeprowadziwszy odpowiednie badania, powiada mi, że mam istotny nadmiar cholesterolu we krwi, to powinienem podjąć odpowiednie działania, aby przywrócić normalne fizjologiczne parametry funkcjonowania mego ciała.

(3) Nie jest mi również wcale obojętne, w jaki sposób inni traktują moje ciało. Szacunek dla autonomii implikuje także pewną postawę szacunku dla ciała człowieka. Ponieważ nie jestem rzeczą, wyłącznie instrumentalne traktowanie mego ciała jest brutalnym pogwałceniem mojej godności ludzkiej. W każdym systemie prawnym istnieje zasada nietykalności, która gwarantuje mi, że nikt nie będzie dotykał mojego ciała i naruszał sfery mojej prywatności bez mojej zgody. Z drugiej jednak strony, nietrudno wyobrazić sobie sytuację, gdy ktoś jest w takim stanie lub zachowuje się w taki sposób, że wymaga to ograniczenia jego samowoli, nawet jeśli oznacza to pogwałcenie zasady niedotykalności.

(4) Poczucie solidarności z własnym ciałem pociąga za sobą pewną postawę w stosunku do ciał innych osób. „Tradycyjnym filozoficznym sposobem wysławiania tego, co rozumiemy przez »ludzką solidarność«, jest potwierdzenie, że wewnątrz każdego z nas istnieje coś – należące do naszej istoty człowieczeństwo – co reaguje na obecność tej samej rzeczy u innych istot ludzkich”²⁴. Mam wrażenie, że to, co Rorty nazywa „solidarnością ludzką” lub „swoistym dla nas poczuciem człowieczeństwa”, wypływa z owego pierwotnego poczucia solidarności z własnym ciałem. Jeśli istnieje coś, co w sposób uniwersalny przysługuje wszystkim istotom ludzkim, to jest to właśnie ciało. Jeśli więc nie jest mi obojętne, co dzieje się w moim ciele, a także w jaki sposób jest traktowane moje ciało, to nie jest mi także obojętne, co odczuwają i w jaki sposób traktowane są ciała innych ludzi. Ból, cierpienie, choroba, kalectwo czy tortury w sposób naturalny uruchamiają poczucie solidarności z cierpiącymi, postawę troski, gotowości pomocy, a nawet

²⁴ R. Rorty *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. J. Popowski, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1996, s. 255.

ofiary czy też, mówiąc ogólnie, postawę odpowiedzialności za innych ludzi. Owo poczucie solidarności jest tym silniejsze, im bliższe są nam cierpiące istoty. Wydaje nam się całkowicie naturalne, gdy ktoś oddaje własnemu dziecku swoją nerkę. Można mieć jednak istotne zastrzeżenia, czy cudzoziemiec ma prawo korzystania z narodowego banku tkanek i organów ludzkich. Jako cudzoziemiec nie jest on traktowany jako „jeden z nas”. Paradoksalnie jednak, jak pisze o tym Rorty, nie jest to właściwe rozumienie solidarności: wszelkie bowiem kulturowo uwarunkowane różnice pomiędzy ludźmi powinny ustąpić wobec faktu ludzkiego cierpienia i pogwałcenia człowieczej godności. Jeśli zatem ktoś cierpi, wystarcza to w zupełności, aby u człowieka wrażliwego moralnie wywołać reakcję solidarności i gotowość spieszenia z pomocą.

(5) Solidarność implikuje gotowość pomocy i gotowość poświęcenia. Może się zdarzyć, że solidarność z innymi wartościami (np. życie i cierpienie dziecka) przeważa nad solidarnością z moim ciałem i wobec tego uznam, że świat będzie lepszy, jeżeli oddam zdrową nerkę umierającemu dziecku, albo że mam wręcz moralny obowiązek, aby tak postąpić. Logika poświęceń ma jednak w tym wypadku osobliwe konsekwencje. Mogę oddać jeden ze swych parzystych organów, by uratować cudze życie; wolno mi nawet poświęcić moje życie w obronie istotnych dla mnie wartości moralnych. Ale nie wolno mi poświęcić mego zdrowego ciała na części zamienne, które mogłyby uratować życie wielu potrzebujących osób. Dlaczego wolno mi więc oddać zdrową nerkę, a nie wolno oddać (nie mówmy już o sprzedaży) zdrowego żywego oka? Czy istotnie oko ma o wiele większe znaczenie dla zachowania mojej integralności cielesnej niż np. pojedyncza nerka lub płat wątroby? Nie jest wcale wykluczone, że istnieją różnego rodzaju poziomy lub stopnie solidarności z własnym ciałem, które można by uporządkować na pewnym kontinuum. Na jednym skraju kontinuum umieścilibyśmy solidarność z własnym mózgiem (lub szerzej – całą głową), dalej solidarność z organami zmysłowego doświadczenia świata (a w szczególności z oczyma jako organem najważniejszym), następnie pojawiłyby się organy tożsamości seksualnej i wszelkie inne organy niezbędne do przetrwania i normalnego funkcjonowania ciała. Na drugim skraju kontinuum mieściłaby się skóra, włosy i paznokcie. Ale równie dobrze możliwe jest, że nasz stosunek do ciała i poszczególnych jego części wcale nie zależy od ich funkcji lub znaczenia biologicznego, lecz przede wszystkim znaczenia społecznego i symbolicznego. Z tego punktu widzenia o wiele łatwiej zaakceptować oddanie kilku gramów substancji mózgowej niż całego skalpu albo piersi.

(6) Ponieważ czuję solidarność z własnym ciałem, nie jest mi wszystko jedno, co dzieje się z moim martwym ciałem. Nie znaczy to jednak, jakobym czuł solidarność ze zwłokami. Solidarność możliwa jest jedynie w stosunku do bytów zdolnych do doznawania zmysłowego, które podobnie reagują na świat jak my. Nie mamy poczucia solidarności w stosunku do rzeczy. Moje martwe ciało jest wprawdzie rzeczą, ale zarazem jest to coś więcej niż tylko rzecz. Jest to symbol i zarazem świadectwo mojej wcześniejszej obecności w świecie. I chociaż mogę

przed śmiercią wyrażać takie czy inne życzenia dotyczące odpowiedniego potraktowania mojego martwego ciała, to, co się z nim ostatecznie stanie mniej, zależy od moich życzeń, a bardziej od kulturowych tradycji mego kraju. Chciałbym, aby traktowano moje ciało z szacunkiem, ale forma, w jakiej inni mogą objawić ten szacunek, jest zdeterminowana przez tradycję i kulturę społeczeństwa, w jakim wypadło mi żyć. Jest całkiem możliwe, że gdybym urodził się kilkadziesiąt lat temu na Nowej Gwinei, mój mózg zostałby uroczystie zjedzony na uroczystości plemiennej. Podobnie jak to, że moje martwe ciało zostałoby przeznaczone na części zamienne, gdybym zginął w wypadku samochodowym w pewnym europejskim kraju, mając w portfelu podpisaną i ważną kartę dobrowolnego dawcy organów. Nie znaczy to jednak, że moje autentyczne życzenie, aby po mojej śmierci przeznaczyć moje ciało na karmę dla bezdomnych psów i kotów, będzie respektowane nawet tam, gdzie tradycyjnie okazuje się wielką przyjaźń tym zwierzętom. Tradycja moralna oraz prawo wyznaczają, co jest właściwe, a co nie, w traktowaniu ludzkich zwłok. Jednak jako społeczność odczuwamy głębokie poczucie solidarności biorąc pod uwagę sposób, w jaki traktowane są ciała naszych zmarłych. Trudno byłoby bowiem w przeciwnym wypadku wyjaśnić powszechność obrzędów pogrzebowych, jakie mają miejsce we wszystkich kulturach ludzkich.

Dar i towar

Nie jest trudno wyjaśnić genezę sporu dotyczącego własności ludzkiego ciała. Postęp techniczny w medycynie oraz uświadomienie sobie, że wszelkie produkty, komórki, tkanki i części ludzkiego ciała mogą mieć istotną wartość rynkową stworzył sytuację, w której zarówno pacjenci jako potencjalni użytkownicy i konsumenci, jak i kompleks medyczny jako strona dostarczająca poszukiwanych dóbr i świadczeń zaczęli być istotnie zainteresowani w znalezieniu moralnego usprawiedliwienia dla nowych procedur i możliwości, jakie pojawiły się na rynku usług medycznych. Zasadniczą jednak trudnością, jaka towarzyszy wielu dyskusjom na temat moralnego i prawnego statusu ludzkiego ciała, jest to, iż jednocześnie pragnie się znaleźć *jedną* uniwersalnie ważną odpowiedź na trzy zasadniczo różne pytania: (a) kto jest właścicielem mojego żywego ciała? (b) kto jest właścicielem wszelkich organów, tkanek, komórek i produktów należących lub wytwarzanych przez moje ciało? (c) kto jest właścicielem mego martwego ciała?

Co do mnie nie mam wątpliwości, że pytanie pierwsze jest pytaniem źle postawionym. Ani ja, ani moi rodzice, ani społeczeństwo, w którym żyję, ani nawet Bóg (jeśli istnieje) nie są właścicielami mojego ciała. Jako osoba będąca pewną integralną całością, która w ogóle nie potrafi wyobrazić sobie siebie samej jako bezcielesnego bytu, nie widzę najmniejszego powodu, aby traktować moje żywe ciało jako formę własności. Bez wątpienia, mam silne poczucie solidarności z własnym ciałem. Mniej lub bardziej czuję się odpowiedzialny za to, co się z nim dzieje. Z całą jednak pewnością mój stosunek do mego ciała nie jest stosunkiem, jaki zachodzi pomiędzy właścicielem a własnością.

Jeśli nawet uznamy, że żywe ciało człowieka nie jest formą własności, nie łączy to wcale kwestii własności generowanych przez to ciało organów, tkanek, komórek czy innych produktów²⁵. Jeśli zostały one pozbawione jakiegokolwiek fizjologicznej więzi z moim ciałem i stanowią teraz przedmioty zewnętrzne w stosunku do mojego ciała, wydaje się, iż wolno mi swobodnie decydować o tym, co się z nimi stanie. Równie dobrze mogę je komuś podarować, sprzedać czy zniszczyć. Język daru jest językiem solidarności. Język sprzedaży jest językiem własności i należy do ekonomii rynkowej. Mam wrażenie, że w tej chwili znajdujemy się niejako na rozdrożu. Chcielibyśmy bowiem pogodzić język solidarności z językiem ekonomii rynkowej. Obawiam się, iż jest to beznadziejne zadanie. Jeśli wybierzemy język solidarności, oznacza to, że ja i tylko ja mogę decydować, w jaki sposób moje żywe organy, tkanki lub komórki będą mogły być użyte. Mogę je komuś podarować, ale też wcale nie muszę tego czynić. Nikt jednak nie ma prawa domagać się ode mnie mojej krwi lub mojej nerki, albo podawać mnie do sądu (fakt autentyczny), abym oddał szpik kostny dla chorego na białaczkę kuzyna²⁶. Jeśli natomiast zdecydujemy się na język własności, wówczas mogę stanąć w obliczu propozycji nie do odrzucenia. Można by wtedy, rzecz jasna, uratować o wiele więcej istnień ludzkich i znacznie zmniejszyć sumę cierpienia w świecie, wydaje się jednak, że koszty moralne takiego przedsięwzięcia są zbyt wysokie. Moje żywe ciało byłoby bowiem wówczas traktowane jako magazyn części zamiennych lub substancja biologiczna, zbyt cenna, aby ją było można marnotrawić.

Etyka solidarności sugeruje natomiast całkiem interesujące rozwiązanie problemu statusu martwych ciał. Można by bowiem dowodzić, że w imię solidarności z chorymi i cierpiącymi powinniśmy dobrowolnie deklorować oddanie naszego martwego ciała do dyspozycji lekarzy ratujących zdrowie i życie ludzkie. Wydaje się też całkiem prawdopodobne, że to właśnie etyka solidarności stanowi najlepsze uzasadnienie istniejącej w wielu krajach polityki, zakładającej domniemaną zgodę ofiary wypadku na użycie jej organów na przeszczepy i specjalny, centralnie prowadzony, rejestr tych wszystkich osób, które chciałyby tego uniknąć. Przyznając każdemu prawo do odmowy udziału w programie, można jednocześnie prowadzić akcję edukacyjną propagującą w społeczeństwie karty dobrowolnych dawców organów, uwalniając w ten sposób ludzi na cierpienie i solidarność z innymi. W niektórych krajach europejskich zgoda na wykorzystanie

²⁵ Por. np. L.B. Andrews *My Body, My Property*, „Hasting Center Report” 1986, 16(5), s. 28–38; L.B. Andrews *Control and Compensation. Laws governing extracorporeal generative materials*, „Journal of Medicine and Philosophy” 1989, 14, s. 541–569; G. Calabresi *Do we Own our Bodies?*, „Health Matrix. Journal of Law-Medicine” 1991, 1(5), 5–18; C.S. Campbell *Body, Self, and the Property Paradigm*, „Hasting Center Report” 1992, 22(5), s. 34–42; L.R. Cohen, *The Ethical Virtues of a Futures Market in Cadaveric Organs*, w: W. Land, J.B. Dossetor (red.) *Organ Replacement Therapy: Ethics, Justice and Commerce*, Springer-Verlag, Berlin–Heidelberg 1991, s. 302–310.

²⁶ G. Calabresi *Do we Own our Bodies?*, „Health Matrix. Journal of Law-Medicine” 1991, 1(5), s. 5–18.

organów w wypadku nagłej śmierci, wpisana jest w prawo jazdy. Jeśli jednak zdecydujemy się, że części i produkty ciała mają przede wszystkim wartość użyteczną i wobec tego jako pewien towar stają się przedmiotem wymiany, ignorujemy wówczas potencjalne cierpienie biorców, przyznając większe znaczenie wartościom ekonomicznym niż moralnym. (Czy moja rodzina np. powinna sprzedać moje martwe ciało? Ile może na tym zarobić? Czy wystarczy to na zakupienie większego mieszkania? Itd.)

Jedno nie ulega wątpliwości. Język solidarności jest w medycynie znacznie bardziej właściwy aniżeli język własności. Etyka solidarności lokuje się bardzo blisko etyki wzajemności. Nie jest rzeczą złą wołać o dar żywej tkanki lub organu ludzkiego dla cierpiącego dziecka. Jest natomiast czymś moralnie odrażającym żerować na ludzkiej nadziei i cierpieniu.

Dar wzroku

Załóżmy przez chwilę, że przyjęliśmy etykę solidarności i całkowicie zabroniliśmy wszelkich transakcji handlowych na organach, tkankach i komórkach ludzkich. Czy wolno mi wtedy kierując się całkowicie bezinteresownym altruizmem dać moje zdrowe oczy komuś, kto pragnie odzyskać wzrok? Jest to pytanie osobliwe i wiele osób z pewnością zaleciłoby mi wizytę u psychiatry²⁷. A jednak nie należy tego z góry wykluczać. Jeśli jesteśmy pełni podziwu dla heroizmu matki, która oddaje swą zdrową nerkę ciężko choremu synowi, co powinniśmy myśleć o ojcu, który dobrowolnie oddaje rogówkę oka ukochanej córce? Dlaczego akceptując dar nerki, mimo wszystko mamy problemy z akceptacją daru oka?

Mam wrażenie, że ogólna zasada, która może wyjaśniać nasze wahanie, jest prosta i oczywista: nie powinniśmy przyjmować takich darów żywych tkanek lub organów ludzkich, których przyjęcie mogłoby bezpośrednio spowodować zgon lub ciężkie okaleczenie czy ciężkie uszkodzenie ciała dawcy. Rzecz jednak w tym, że dynamiczny rozwój medycyny transplantacyjnej może istotnie zrewidować treść tych pojęć. Kiedy w latach 50. zaczęto dokonywać pierwszych przeszczepów nerek, dla wielu lekarzy był to absolutny szok. Usunięcie zdrowej nerki z ciała w pełni zdrowej osoby traktowane było jako niezgodny z przysięgą Hipokratesa akt okaleczenia lub ciężkiego uszkodzenia ciała pacjenta. Obecnie zdrowe ciało ludzkie stało się przedmiotem najróżniejszych manipulacji chirurgicznych, a ostatnio chirurdzy zaczęli nawet amputować pacjentom wskazane przez nich

²⁷ Por. np. znakomite studium na temat najróżniejszych aspektów samokaleczenia ciała: A.R. Favazza, B. Favazza *Bodies under Siege*, John Hopkins University Press 1987. W Biblii kilkakrotnie pojawia się motyw pozbywania się grzesznych członków. Oto np. charakterystyczna wypowiedź z Ewangelii św. Marka: „Jeśli twoje oko jest ci powodem do grzechu, wyłup je; lepiej będzie, że jako jednooki wejdiesz do królestwa Bożego, niż żebyś z dwójgiem oczu miał być wrzucony do piekła, gdzie robak nie umiera i ogień nie gaśnie” (Mk 9, 47–48).

całkowicie zdrowe w sensie fizycznym kończyny jako jedyną skuteczną metodę wyleczenia z trapiącej ich choroby psychicznej²⁸. Nie jest więc wcale wykluczone, że w miarę rosnącego popytu na materiał transplantacyjny zmieni się także nasze pojęcie okaleczenia lub ciężkiego uszkodzenia ciała. Na ogół nie widzi się nic złego w pobraniu tych tkanek lub organów ludzkich, których usunięcie nie zmienia integralności dawcy, a przez integralność rozumie się w tym wypadku po prostu wygląd dawcy. W społecznej percepcji nie istnieje najmniejsza różnica pomiędzy wyglądem dawcy krwi, dawcy nerki czy szpiku kostnego a osobą, która nigdy tego nie robiła. Jednakże oczywista dezintegracja widzialnego ciała powoduje już całkiem silne emocje. W początkach lat 90. prasa doniosła o udanej transplantacji uzyskanej *post mortem* twarzy. Otrzymał ją pacjent, którego własna twarz została całkowicie zniszczona wskutek poparzeń. Podobnie jak oczy, twarz również ma dla nas znaczenie symboliczne, wyróżniając nas spośród wszelkich innych twarzy. Ponieważ jest to podstawowy element naszej tożsamości cielesnej, perspektywa możliwości przeszczepu tej części ciała napawa istotnym niepokojem, stanowiąc swoiste zagrożenie dla poczucia naszej tożsamości osobowej.

Medycyna transplantacyjna zmieniła nasze wyobrażenia dotyczące tego, co wolno, a czego nie wolno nam czynić z naszym ciałem. Zdecydowani przeciwnicy tej metody leczenia twierdzą, że weszliśmy w ten sposób na równię pochyłą wiodącą do osobliwej, współczesnej formy kanibalizmu²⁹. Nie jest dla mnie jasne, w jakim punkcie powinniśmy wykreślić linię demarkacyjną. Ale im bliżej przyglądam się medycynie transplantacyjnej, tym bardziej umacnia się we mnie przekonanie, iż zmierza ona w niewłaściwym kierunku. I nawet jeśli znacząco zwiększa się suma uratowanych w ten sposób przed śmiercią lub cierpieniem istot ludzkich, to biorąc pod uwagę uboczne, moralnie i społecznie negatywne efekty tej metody, przynosi ona więcej zła niż pożytku³⁰. Po pierwsze, wytwarza ona w opinii publicznej fałszywą wiarę we wszechmoc medycyny: problemy medyczne mają w istocie charakter techniczny i można je zawsze rozwiązać, jeśli tylko w porę znajdzie się odpowiednią część zamienną. Po drugie, akcentując konieczność przedłużenia życia za wszelką cenę, nie przyjmuje się do wiadomości śmierci jako naturalnego kresu ludzkiego istnienia. Po trzecie, chociaż w wielu wypadkach skutecznie przedłuża życie pacjenta, na ogół nie zdaje sobie on sprawy z moralnych kosztów i moralnych konsekwencji dokonanego zabiegu; niepokojące jest zwłaszcza w tym wypadku poczucie niespłaconego długu, a dar, którego nie moż-

²⁸ Por. C. Elliot *A New Way to Be Mad*, „The Atlantic Monthly”, grudzień 2000. Jest to szczegółowy opis i analiza osobliwej choroby psychicznej zwanej *apotemnofilią*, która polega na dążeniu do pozbycia się własnych kończyn. W grudniu 2000 r. niejaki Robert Smith, chirurg szpitala w Falkirk (Szkocja) na ich życzenie amputował nogi dwóm pacjentom. Sprawa ta odbiła się szerokim echem w prasie angielskiej.

²⁹ Por. np. B. Wolniewicz *Neokanibalizm*, w: *Filozofia i wartości*, Wydział Filozofii i Socjologii UW, Warszawa 1993.

³⁰ Por. R.C. Fox, J.P. Swazey *Spare Parts. Organ Replacement in American Society*, Oxford University Press, New York Oxford 1992.

na odwzajemnić, często bywa zatrutym darem. Po czwarte, środowisko lekarskie traci stopniowo kontrolę nad moralnymi i legalnymi metodami pozyskiwania organów na rzecz (na razie) czarnego, a w przyszłości zapewne oficjalnego rynku; oznacza to stopniową komercjalizację ludzkiego ciała i uzasadnia zarzut o nekkanibalizm. I po piątę, pochłania coraz to większe środki finansowe oraz, co gorsza, odwraca uwagę od znacznie ważniejszych i bardziej powszechnych w skali krajowej i globalnej potrzeb zdrowotnych człowieka. W pełni opowiadam się za etyką solidarności, ale także i solidarność ma swoje granice.

„I WILL BUY A LIVING EYE”. REFLECTIONS ON ETHICS
OF TRANSPLANTATION

If my body is my property, then I have a right to use it according to my will: I can sell it, donate it, or destroy it. There is, however, an important difference between a living body and a dead body, which is often ignored in the discussion of transplantation ethics. I claim that my living body is not my property. However, this does not determine property status of my dead body and of all the cells, tissues, organs and body products extracted from my living body. Even if we accept ethics of solidarity and ban all commercial transactions in body parts, we shall still have a problem if it is possible to donate a living human eye. I analyse this question to conclude that although it is possible to maintain biological life in the extirpated eye it will be dead as a human seeing eye. I have to kill part of myself if I am to donate my living healthy eye. It explains our repulsion against donating or selling living eyes. Although transplantation medicine saves many lives, I think that in the long run it may bring more harm than benefit.