

Ciało ludzkie przedmiotem manipulacji? Perspektywa bioetyczno-teologiczna

ARTUR J. KATOŁO

Zadaniem niniejszego artykułu nie jest analiza poszczególnych rodzajów manipulacji biomedycznych dokonywanych na człowieku, ale ukazanie ogólnej linii antropologii chrześcijańskiej w odniesieniu do godności ludzkiego ciała. Temat ten wydaje się godnym bliższego przedstawienia, gdyż zajmując się oceną poszczególnych manipulacji dokonywanych na człowieku, czasami, niestety, można odnieść wrażenie, że traci się z horyzontu rozważań rzecz absolutnie fundamentalną – godność ciała ludzkiego – a w ten sposób popada się w jakąś kazuistykę bioetyczną.

Na czym więc polega inność ludzkiej cielesności, skoro człowiek przynależy, tak jak np. minerał lub słoń, do rzędu *ciał*? Przecież zajmuje on jakąś przestrzeń, posiada swój kształt i kolor, jest widzialny, można go zmierzyć i zważyć, podlega tym samym prawom fizjologii co np. pies. Czyż doszukiwanie się jakiejś wyższości ciała ludzkiego nad ciałem innych zwierząt nie stanowi przejawu ludzkiej pychy wobec innych stworzeń żywych?

I. GODNOŚĆ CIAŁA LUDZKIEGO W PERSPEKTYWIE AKTU STWORZENIA

Określenie «osoba» oznacza, to, co jest najdoskonalsze w porządku natury, mianowicie byt samoistny o rozumnej naturze (św. Tomasz z Akwinu)¹.

Wtedy to Pan Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia, wskutek czego stał się człowiek istotą żywą (Rdz 2, 7). Człowiek na pierwszy rzut oka jawi się jako ciało pośród wielu innych ciał. Człowiek-ciało uczestniczy w świecie materialnym, będąc poddanym prawom rządzącym materią ożywioną – podlega prawom fizjologii. I chociaż żyje on w świecie mate-

¹ *Myśli św. Tomasza*, 82, wybrał L. Wciórka, Poznań 1999, s. 54.

rialnym, to jawi się jako ktoś *samotny*, inny wobec tego świata: *Potem Pan Bóg rzekł: «Nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam; uczynię mu zatem odpowiednią dla niego pomoc»* (Rdz 2, 18). Papież Jan Paweł II dokonując analizy Rdz 2, 18 stwierdza, że owa *samotność* ma dwojakie znaczenie: jedno – wynikające z samej natury człowieka, czyli z człowieczeństwa (i to w opisie Rdz 2 uwydatnia się przede wszystkim), drugie – wynikające z odniesienia mężczyzny do kobiety, które uwydatnia się na gruncie pierwszego². Przyjrzyjmy się pierwszemu znaczeniu *samotności* człowieka w świecie, czyli jego naturze cielesno-duchowej (*proch ziemi i tchnienie życia*).

Pierwotna samotność człowieka wobec świata uwyrażnia się szczególnie w Rdz 2, 19-20: *Ulepiwszy z gliny wszelkie zwierzęta lądowe i wszelkie ptaki powietrzne, Pan Bóg przyprowadził je do mężczyzny, aby przekonać się, jaką on dał im nazwę. Każde jednak zwierzę, które określił mężczyzna, otrzymało nazwę «istota żywa». I tak mężczyzna dał nazwy wszelkiemu bydłu, ptakom powietrznym i wszelkiemu zwierzęciu polnemu, ale nie znalazła się pomoc odpowiednia dla mężczyzny. Mamy w tym miejscu do czynienia ze swoistym testem, który zdaje człowiek wobec Boga, siebie samego i stworzonego świata – jest to test nadrzędności, czyli niesprowadzalności do żadnego rzędu (gatunku) istot żyjących na ziemi³.*

Z biblijnej samotności człowieka w świecie wypływa wniosek, że człowiek należąc do świata widzialnego uczestniczy w nim gdyż jest ciałem pośród innych ciał, ale nie jest zarazem ciałem takim jak inne ciała świata materialnego. Ciało dzięki któremu uczestniczy on w świecie widzialnym jest *ciałem ludzkim*, które pozwala na odkrycie jego odmienności od innych istot żywych⁴.

Pierwotna samotność człowieka nakazuje dokonać rozróżnienia na *ciało-przedmiot* i *ciało-podmiot*. *Ciało-przedmiot* odpowiada całej rzeczywistości zewnętrznej, czyli jest przedmiotem pośród wielu innych przedmiotów istniejących w świecie. *Ciało-podmiot*, określane jako *cielesność* odnosi się natomiast do ludzkiej rzeczywistości cielesnej jako podmiotu duchowo-cielesnego (*proch ziemi i tchnienie życia*). Cieleśność jest więc czymś szerszym niż ciało: oznacza ona całą podmiotowość człowieka w jego aspekcie materialnym, który konstytuuje jego tożsamość osobową⁵. Dlatego o człowieku mówi się, że *jest ciałem*, a nie: *ma ciało*.

Człowiek w swoim ciele przynależy do rzędu ciał świata widzialnego, to jednak nie można go zredukować jedynie do poziomu substancji chemicznych innych ciał materialnych. Fenomen ludzkiej cieleśności jest istotowo inny od ciał nie-ludzkich.

² Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku”*, Lublin 1981, s. 29.

³ Tamże, s. 30.

⁴ Por. R. L. Lucas, *Antropologia e probiorni bioetici*, Cinisello Balsamo 2001, s. 19.

⁵ Por. tamże, s. 19-20.

Ciało-podmiot różni się istotowo od ciała-przedmiotu nie tyle swoim składem chemicznym czy też strukturą organiczną, ale tym, że ciało-podmiot wyraża coś istotowo wewnętrznego, jest eksterioryzacją rzeczy istotowo wewnętrznych. Nasze ludzkie zachowanie różni się od zachowania kamienia, drzewa czy też kota⁶. Chociaż z punktu widzenia chemii te wszystkie ciała zbudowane są z mniej lub więcej tych samych substancji chemicznych.

Ta inność człowieka, wyrażająca się poprzez jego specyficzne zachowanie, nazywane zachowaniem ludzkim, wynika z obecności pierwiastka duchowego w nim. Patrząc na człowieka widzę nie tylko jego ciało, ale jego cielesność, która stanowi odniesienie do jego wewnętrznej intymności. W przypadku postrzegania ciała minerału, moje poznanie zatrzymuje się na poziomie zewnętrznym, lub ewentualnie na strukturze wiązań wewnętrznych atomów, konstytuujących dany minerał. W przypadku natomiast człowieka, moje poznanie idzie dalej, nie zatrzymuje się na poznaniu procesów fizjologicznych lub też strukturze molekularnej ciała ludzkiego. Poznanie to transcenduje, przekracza prostą cielesność zwierzęcą i kieruje się ku poznaniu tego, co nazywamy ludzkim życiem duchowym⁷, czyli tego, co czyni człowieka podobnym Bogu (por. Rdz 1, 26).

To podobieństwo do Boga to nic innego jak racjonalność, rozumna natura człowieka, poprzez którą człowiek zdolny jest ujmować, jak stwierdza R. Buttiglione, *sens i cel kosmosu (nomos), czyli prawo rezydujące w głębi jego natury (fisis), dzięki czemu sam może określić swe miejsce w świecie natury i działać w zgodności z nią. [...] zwierzęta uzgadniają się z naturą mocą instynktu, człowiek [natomiast] dokonuje tego uzgodnienia sam, czyli mocą własnego rozumu*⁸. Ponieważ działanie rozumne jest cechą charakterystyczną istot wolnych, to podobieństwo do Boga nosi następny rys: wolność podmiotu działającego. Człowiek podlegający prawom przyrody, może w jakimś stopniu panować nad nimi, czyli nie podlegać w swoim działaniu jedynie instynktowi biologicznemu, ale kierować się własnymi, wolnymi i rozumnymi decyzjami. Oznacza to, że *posiada [on] władzę poznawania w stosunku do świata widzialnego*⁹.

Ta zdolność poznawania, jak zauważa Jan Paweł II, *wyprowadza go na zewnątrz jego istoty, [a sam] człowiek równocześnie ujawnia się samemu sobie w całej odrębności tej istoty. Jest nie tylko istotowo – podmiotowo sam. Samość oznacza zarazem podmiotowość człowieka, która buduje się poprzez samo-świadomość. Człowiek jest sam, jest bowiem «inny» w stosunku do widzialnego świata, do świata istot żyjących*¹⁰. Zdolność poznawania świata wi-

⁶ Por. tamże, s. 20.

⁷ Por. tamże, s. 20-21.

⁸ R. Buttiglione, *Etyka w kryzysie*, Lublin 1994, s. 22.

⁹ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, s. 31.

¹⁰ Tamże.

działnego, bycie kimś samotnym w nim, słowem: niesprowadzalność do żadnego innego gatunku istot żyjących, pozwala człowiekowi na podejmowanie specyficznie ludzkich aktów, jakimi są akty woli (wolny wybór) i rozumu (myślenie, przewidywanie, odkrywanie praw, tworzenie hipotez, zdolność myślenia spekulatywnego itd.). Jest to więc natura działania człowieka-osoby, o której św. Tomasz Akwinu pisze: *Natura każdej rzeczy ujawnia się w jej działaniu. Właściwe zaś działanie człowieka jako człowieka ujawnia się w poznaniu intelektualnym, dzięki któremu przerasta on wszystkie inne zwierzęta*¹¹.

Wychodzenie ponad świat zwierząt przez człowieka uwypatnia się w Rdz 2, 5-8. 15: [...] *nie było jeszcze żadnego krzewu polnego na ziemi ani żadna trawa polna jeszcze nie weszła – bo Pan Bóg nie zsyłał deszczu na ziemię i nie było człowieka, który by uprawiał ziemię i rów kopał w ziemi, aby w ten sposób nawadniać całą powierzchnię gleby – wtedy to Pan Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia, wskutek czego stał się człowiek istotą żywą. A zasadziwszy ogród w Eden na wschodzie, Pan Bóg umieścił tam człowieka, którego ulepił. [...] Pan Bóg wziął zatem człowieka i umieścił go w ogrodzie Eden, aby uprawiał go i doglądał.* Wyodrębnianie człowieka od innych istot żyjących nie kończy się na samym momencie powołania go do istnienia przez Boga. To wyodrębnianie się idzie dalej: jedynie człowiek jest zdolny uprawiać ziemię i czynić ją sobie poddaną. Świadomość zdolności podejmowania wolnych i rozumnych decyzji oraz zdolność do *uprawiania ziemi i czynienia jej sobie poddaną* niesie w sobie specyficzne poczucie sensu własnego ciała, które jest tak ukonstytuowane, że umożliwia człowiekowi bycie sprawcą specyficznie ludzkiego działania¹². Oznacza to więc, że ciało stanowi coś więcej niż tylko nagromadzenie cząstek materii, które pozostają poddane procesom fizjologii. Zdolność do rozumnego panowania nad naturą poprzez pracę – czyli przetwarzanie natury – jest jednym ze znaków wyjątkowej pozycji człowieka w świecie materii. Jednak to wywyższenie nad światem materii nie ogranicza się jedynie do umiejętności przetwarzania jej na usługi człowieka. Jego rozumna natura idzie dalej, w kierunku zdolności myślenia spekulatywnego, czyli kultury duchowej.

Zdolność tworzenia kultury duchowej jest warunkiem specyficznego sposobu istnienia; aby tworzyć dobra duchowe, należy być czymś lub kimś więcej niż tylko materią (*agire sequitur esse*). Obecność pierwiastka duchowego w ciele człowieka – duszy – wyznacza sposób określonego działania. Jest to działanie właściwe dla określonej natury. Jeżeli człowiek w swojej cielesności miałby stanowić jedynie przedmiot materialny, to czymś niewytłumaczalnym byłyby akty wykraczające poza świat materii.

¹¹ Myśli św. Tomasza, 85, s. 55.

¹² Por. Jan Paweł II, *Męczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 33-34.

II. GODNOŚĆ CIAŁA LUDZKIEGO W PERSPEKTYWIE HISTORIOZBAWCZEJ

[...] *dzięki temu, że Bóg stał się człowiekiem, człowiek uzyskał nadzieję, że i on może dojść do udziału w doskonałej chwale, która z natury przysługuje samemu tylko Bogu* (św. Tomasz z Akwinu)¹³

Zagadnienie godności ciała ludzkiego nie wyczerpuje się jedynie w zdolności do podejmowania rozumnych i wolnych aktów. Akt stworzenia na obraz i podobieństwo Boże to również zdolność człowieka, będącego ciałem i duszą, do miłości (agape). Zdolność do miłości jest konsekwencją wyniesienia osoby ludzkiej – zarówno w akcie stwórczym jak i w akcie odkupienia. Godność ciała ludzkiego nabiera szczególnego znaczenia w świetle tajemnicy Trójcy Świętej, która objawia istniejące związki pomiędzy poszczególnymi osobami Boskimi a historią człowieka w jego cielesności: Ojciec jest tym, który stwarza, powołuje do istnienia; Syn – zbawia; Duch Święty – ożywia i uświęca¹⁴.

Szczególnym znakiem wywyższenia ciała ludzkiego jest misterium inkarnacji: *Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, i Bogiem było Słowo. Wszystko przez Niego się stało, a bez Niego nic się nie stało, co się stało. [...] A Słowo stało się ciałem i zamieszkało pośród nas* (J 1, 1-2.14a). Rodzi się więc kolejny wniosek: ciało ludzkie musi posiadać wyjątkową godność, jeśli sam Bóg w Swoim Synu – Jezusie Chrystusie – przyjmuje postać w ludzkiej cielesności. W ten sposób zostaje rzucone nowe światło na sposób rozumienia kim jest człowiek: *Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego. Albowiem Adam, pierwszy człowiek, był figurą przysłego, mianowicie Chrystusa Pana. Chrystus, nowy Adam, już w samym objawieniu tajemnicy Ojca i Jego Miłości objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i okazuje mu najwyższe jego powołanie. [...] Ten, który jest «obrazem Boga niewidzialnego» (Kol 1, 15), jest człowiekiem doskonałym, który przywrócił synom Adama podobieństwo Boże, zniekształcone od czasu pierwszego grzechu. Skoro w nim przybrana natura nie uległa zniszczeniu, tym samym została ona wyniesiona również w nas do wysokiej godności. Albowiem On Syn Boży, przez wcielenie swoje zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem. Ludzkimi rękami pracował, ludzkim myślał umysłem, ludzką działał wolą, ludzkim sercem kochał, urodzony z Marii Dziewicy, stał się prawdziwie jednym z nas, we wszystkim do nas podobny oprócz grzechu*¹⁵.

Godność ciała ludzkiego objawia się jeszcze pełniej w misterium zmartwychwstania Jezusa Chrystusa. Zmartwychwstanie w ciele Syna Bożego jest gwaran-

¹³ Myśli św. Tomasza, 63, s. 44.

¹⁴ Por. L. Padovese, *La vita umana. Lineamenti di etica cristiana*, Cinisello Balsamo 1996, s. 63.

¹⁵ Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym* «*Gaudium et spes*», nr 22.

cją chwalebnej i nieśmiertelnej cielesności ludzkiej. Wniebowstąpienie Jezusa Chrystusa i wniebowzięcie Najświętszej Maryi Panny jest znakiem przyszłej (eschatologicznej) chwały ciała: *sieje się niechwalebne – powstaje chwalebne; sieje się słabe – powstaje mocne* (1 Kor 15, 43)¹⁶.

Cielesność właściwie pojęta polega na identyfikacji siebie z własnym ciałem, z samym sobą jako jednością duchowo-cielesną. Taka identyfikacja odpowiada obrazowi Bożemu, jaki jest obecny w człowieku. W perspektywie historiozbawczej ciało stanowi obiekt osobistej odpowiedzialności za osobiste czyny¹⁷. Dany czyn spełnia człowiek w swoim ciele; ciało niczego nie spełnia bez udziału osobowego *ja*; ciało nie jest tylko czymś zewnętrznym wobec *ja* osobowego, czymś co pozostaje poza władzą tego *ja*. W ciele manifestuje się ludzka wolność, czyli następuje eksterioryzacja tego, co istotowo jest w osobie ludzkiej wewnętrzne. Dzięki takiemu wyniesieniu ciała ludzkiego, człowiek jest zdolny do pozostawania w relacji z Bogiem, z drugim człowiekiem oraz ze światem go otaczającym. *Cała osoba, włącznie z ciałem, zostaje powierzona samej sobie i właśnie w jedności duszy i ciała jest podmiotem własnych aktów moralnych. Prowadzona przez światło rozumu i wspomagana przez cnotę odkrywa we własnym ciele znaki, które są zapowiedzią, wyrazem i obietnicą daru z siebie, zgodnie z zamysłem Stwórcy. [...] Ciało i dusza są bowiem nierozłączne: w łonie ludzkiej osoby, w podmiocie działającym dobrowolnie i w czynie świadomie dokonany razem trwają lub razem idą na zatracenie*¹⁸. Ludzka cielesność nie leży więc poza misterium zbawczym Chrystusa. Wręcz odwrotnie – stanowi ona integralną jego część. Cały człowiek ma być zbawiony, jako jedność duszy i ciała. Jeżeli ze zbawienia zostanie wyłączone ciało, wówczas możemy mieć do czynienia z dualizmem, który pozostaje w sprzeczności z prawdą o tym, kim jest człowiek.

Ciało ludzkie stanowiąc strukturę *obecności* i *wymiany*, jest znakiem oraz miejscem pozostawania w relacji do Boga, który zbawia, i świata, w którym to zbawienie się zrealizowało w misterium osoby Jezusa Chrystusa. Ciało jako struktura *obecności* to nic innego jak udział w świadomym istnieniu, czyli podmiotowość; cielesne *ja* to coś autentycznego, istniejącego. Natomiast struktura *wymiany* jest językiem ciała, poprzez które człowiek jest w stanie wyrazić samego siebie. Ciało mówi, przemawia, informuje o tym, co pozostaje najgłębiej w nim ukryte; przekazuje cały świat ducha, który przerasta świat materialny. Dlatego w spojrzeniu historiozbawczym na ludzką cielesność należy mówić o misterium ciała ludzkiego¹⁹.

¹⁶ Por. Padovaese, s. 63.

¹⁷ Por. tamże, s. 65-66.

¹⁸ Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, nr 48-49.

¹⁹ Por. Padovaese, s. 57-58.

III. OD CZŁOWIEKA WIECZNIE TRWAŁEGO (HOMO CONTINUUS) DO CZŁOWIEKA BIONICZNEGO (HOMO BIONICUS)

Poszukiwanie przejrzystości to naiwna chęć zredukowania tajemniczej konieczności (J. Testart)²⁰.

Z dotychczasowej analizy wynika, że ludzkie ciało posiada, jest integralnym czynnikiem konstytuującym osobę ludzką. Człowiek jest jednością ciała i duszy. W ciele dokonują się specyficznie ludzkie akty; poprzez ciało dokonuje się wyrażenie tego, co najbardziej intymne i wewnętrzne w człowieku; sam Bóg wcielił się w ludzkie ciało, aby zbawić człowieka; cały człowiek, czyli dusza i ciało, został zbawiony przez Jezusa Chrystusa w misterium paschalnym.

W tym miejscu pojawia się pewne pytanie: czy człowiek, jako rozumny i wolny podmiot działania, ma prawo dysponować swoim ciałem w sposób dowolny? Czy ludzka autodeterminacja jest dostateczną przyczyną do tego aby wyeliminować prawa natury (poprzez kierowanie procesami biologicznymi, odkrywanie coraz to nowych biotechnologii)? Jeżeli autodeterminacja człowieka miałaby się posunąć aż do zniszczenia własnego lub cudzego ciała (w imię szeroko rozumianej korzyści), to czy pozostanie jeszcze miejsce na zasadę świętości życia ludzkiego? A może zamiast mówić o świętości ludzkiego życia, należy zacząć mówić o zasadzie *jakości życia*?

F. Bellino twierdzi, że przyznanie absolutnego pierwszeństwa autodeterminacji prowadzi do pragnienia stworzenia nowej medycyny, i co się z tym wiąże – nowej ideologii postępu terapeutycznego, której naczelnym celem jest ograniczanie stopnia ryzyka egzystencji aż do wyeliminowania lub przynajmniej zredukowania wymiaru tajemnicy ludzkiego życia. Z takiego pojęcia medycyny, a wraz z nią i cielesności ludzkiej, wyrasta *zachowawcza* (lub lepiej: *konserwacyjna*) ideologia, *homo continuus*²¹.

O ideologii *homo continuus*, która coraz mocniej wgryza się w mentalność współczesnego człowieka, trafnie pisze J. Testart: *Człowiek współczesnej cywilizacji domaga się nie tylko przetrwania ciała, żąda też, by pragnienie trwało, póki nie zostanie zaspokojone. [...] Czemuż nie żądać więcej – prawa do wieczności, którą zapewni klonowanie lub hibernacja, gdy pozwolą na to środki techniczne? Dostrzegamy również, że nasze społeczeństwo, społeczeństwo pacjentów, troszcząc się o przetrwanie jednostki i o jej ochronę, równolegle domaga się różnorodnych zmian, które przynosi technika, i jednocześnie przejawia niepokój o jutro... [...] A przecież nie wolno godzić się, by przyszłością człowieka miało stać się ponure społeczeństwo kierowane chęcią*

²⁰ J. Testart, *Przejrzysta komórka*, Warszawa 1990, s. 26.

²¹ Por. F. Bellino, *I fondamenti della bioetica*, Roma 1993, s. 58.

zabezpieczenia się przed wszelkim ryzykiem, społeczeństwo, w którym młodzi nie ufaliby swej wyobraźni, dorośli chroniliby się w przedwczesną emeryturę na długo przed starością, a starcy troszczyliby się tylko o odsunięcie w czasie swego odejścia²². Te słowa Testarta wskazują również na pojawienie się w mentalności współczesnego człowieka tendencji do wybiórczego traktowania praw innych osób. Jeżeli można przedłużać życie doczesne, to dlaczego nie wykorzystać wszelkich dostępnych technik, włącznie z uśmiercaniem innych ludzi, do przedłużania mojego, własnego życia. Tym bardziej, jeżeli stoimy wobec życia o niższej jakości, a organy istoty reprezentującej niższą jakość, mogą służyć do przedłużenia mojej egzystencji, która reprezentuje wyższą jakość.

Czysto materialistyczne potraktowanie ciała ludzkiego, jako biologicznego indywiduum wypełnionego procesami fizjologicznymi, w które można w sposób dowolny ingerować, prowadzi do zaprzeczenia ludzkiej autonomii. Człowiek bioniczny (*homo bionicus*) nie jest już indywidualną osobą, pełną tajemnic, ale jedynie przezroczystym ciałem, w które można wkraczać z coraz to nowymi narzędziami biotechnologii w imię ideologii jakości życia. Prawo do autoderminacji, czyli prawo do samostanowienia o sobie, jeżeli zostaje umieszczone na piedestale praw, zaczyna się obracać przeciwko samemu człowiekowi. To nie osoba ludzka, jako indywidualny sprawca czynów decyduje o sobie, ale inni – bardziej potężni, wyposażeni w środki najnowszej biotechnologii. Autodeterminacja pojmowana jako wartość absolutna staje się w ten sposób kolejną utopią.

Papież Jan Paweł II w *Evangelium vitae* stwierdza: *W ten sposób dokonuje się tragiczny w skutkach zwrot w długim procesie historycznym, który doprowadziwszy do odkrycia idei «praw człowieka» – jako wrodzonych praw każdej osoby [...] – popada dziś w zaskakującą sprzeczność: właśnie w epoce, w której uroczyste proklamuje się nienaruszalne prawa osoby i publicznie deklaruje wartość życia, samo prawo do życia jest w praktyce łamane i deptane, zwłaszcza w najbardziej znaczących dla człowieka momentach jego istnienia, jakimi są narodziny i śmierć*²³. Nie należy się jednak dziwić, że współczesna sytuacja wygląda tak, jak pisze o niej Papież. Niejednokrotnie bowiem biotechnologia, która pozostaje na usługach *homo continuus*, czyniąca z osoby ludzkiej człowieka bionicznego, wyrasta z pogardy wobec ludzkiego ciała. Ta pogarda nakazuje widzieć w nim przedmiot do manipulacji, dzięki któremu można zaspokoić swoją pasję badawczą, lub też spełniać własne zachcianki, nie licząc się przy tym z godnością osoby ludzkiej, ani z jej prawem do życia i niedysponowalności biologicznej.

Idea człowieka bionicznego, który pozostaje opętany obsesją zdrowia, stanowi podstawę antropologiczną dla ideologii jakości życia. Obsesja zdrowia, jak zauważa C. Viafora, jest nową rewolucją kulturalną, którą przeżywa dzisiaj ludzkość.

²² Testart, s. 128, 129.

²³ Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, nr 18.

Zdrowie nie jest czymś co ma służyć człowiekowi do spełniania określonej aktywności życiowej, ale staje się powoli *jedyną* rzeczywistością, celem i wartością samą w sobie. Taka postawa, a wraz z nią potraktowanie ciała ludzkiego na równi z ciałem zwierząt, prowadzi do powstawania *nowej moralności* budowanej na bazie medycyny²⁴. Naczelną przesłanką tej *nowej moralności* jest moralna dopuszczalność wszystkiego, co tylko jest technicznie możliwe w służbie *jakości życia* człowieka bionicznego.

Trudno oprzeć się wrażeniu, że obsesja zdrowia oraz idea *homo continuus* i *homo bionicus* stanowią przejaw chęci zagłuszenia pustki jaka zrodziła się po wyrugowaniu podstawowych zasad moralnych w spojrzeniu na ludzką cielesność. Rodzi się nowa ideologia, w której *homo continuus* ma zastąpić wiarę w zmartwychwstanie, *jakość życia* – zasadę *świętości życia*, *obsesja zdrowia* – odkupieńczy wymiar cierpienia i choroby, *homo bionicus* – tajemnicę i godność ciała ludzkiego.

²⁴ Por. C. V i a f o r a, *Etica della malattia e ossessione della salute. Bioetica e crisi del soggetto*, w: *La bioetica. Questione civile e probiorni teorici sottesi*, G. Angelini [i inni], Milano 1998, s. 57-58.