

KRYZYS GLOBALNEJ BIOETYKI. NEOKONFUCJAŃSKA KRYTYKA BIOETYKI GLOBALNEJ

Bioetyka jest stosunkowo młodą dziedziną nauki, jej powstanie uwarunkowane było dynamicznym rozwojem genetyki, ekologii i biologii molekularnej (Strządała, 2010, 163-164). Nieprzypadkowo sam termin (1969 r.), jak i pierwotne założenia dyscypliny sformułował w książce *Bioethics Bridge to the Future* przedstawiciel przyrodoznawstwa — onkolog Van Rensselaer Potter (1911-2001). Bazując na swoich wieloletnich doświadczeniach w walce z chorobami nowotworowymi, zdiagnozował sytuację nauk biologicznych we współczesnym świecie. Stwierdził, że sposoby pojmowania nauki oraz jej roli w świecie człowieka i świecie przyrody ukształtowane jeszcze w Oświeceniu zupełnie się już wyczerpały. Postęp naukowy i technologiczny przestał być postrzegany jako najwyższa wartość (Potter, 1972, 42-53). Dziewiętnastowieczny slogan „przetrwanie najlepiej przystosowanego” (*survival of the fittest*), stworzony przez Herberta Spencera (1820-1903) i przejęty przez Karola Darwina (1809-1882) a potem przez różnej maści darwinistów, w świetle dzisiejszej wiedzy z zakresu ekologii i genetyki jest upraszczający i zaściankowy (Dickens, 2002). W miejsce tych zwietrziałych schematów myślenia Potter wprowadza koncepcję „wiedzy niebezpiecznej”, zgodnie z którą postęp nauki i techniki może potencjalnie zagrażać przetrwaniu naszego gatunku, a nawet całego ekosystemu (Potter, 1972, 69-74).

Postęp przestaje być jednoznacznie waloryzowany, i aby uniknąć samozagłady, należy kontrolować oraz ukierunkowywać rozwój nauki. Według Pottera stać się ma to za sprawą interdyscyplinarnego wysiłku, łączącego refleksję humanistyczną z praktyką biomedyczną i biotechnologiczną (Potter, 1972, 1-27). Bioetyka jest meta-wiedzą, czyli namysłem nad tym jak używać wiedzy. W jego wizji bioetyka stanowi swego rodzaju most między naukami humanistycznymi i biologią. Rola humanistyki polegać winna na dostarczeniu systemów wartości, które ukierunkują rozwój biotechnologii tak, aby służyła ona dobru człowieka. „Etyczne wartości nie mogą być oddzielone od faktów biologicznych” — pisze Potter (Potter, 1972, VII; Strządała 2010, 163-164).

Etyczne wartości w rozumieniu Pottera, będąc funkcją przetrwania biologicznego, są uniwersalne dla wszystkich ludzi. Regulacje dotyczące biotechnologii i biomedycyny powinny mieć charakter globalny, bo tylko wtedy będą skuteczne, czyli uchronią nas przed samozagładą. Postrzegając świat w kategoriach ekologicznych powiązań, Potter widzi, że ingerencja człowieka w środowisko naturalne powoduje dalekosiężne konsekwencje dla całego ekosystemu. Globalne zagrożenie wiążące się potencjalnie m.in. z niekontrolowanym rozwojem biotechnologii, jak wytwarzanie agresywnych zmodyfikowanych genetycznie drobnoustrojów, wymagają więc globalnych rozwiązań. Rozwiązania na poziomie jednego państwa, nawet jeśli są bardzo dobre, nie uratują świata ani nawet tego kraju.

Mimo, że Potter krytykuje redukcjonizm na gruncie biologii, przeciwstawiając mu ujęcia holistyczne, oraz wskazuje na ważność refleksji aksjologicznej, niektórzy komentatorzy zarzucają mu naturalizm. Wartości u Pottera są bowiem funkcją przetrwania. Wychodząc z założeń aksjologii katolickiej Artur Filipowicz pisze o bioetyce globalnej Pottera: „Przetrwanie stanowi kryterium wyboru wartości moralnych i, ostatecznej oceny postępowania człowieka względem samego siebie, innych ludzi i całego ekosystemu” (Filipowicz, 2002, 76). W myśl stanowiska Filipowicza wartości będąc pochodzenia transcendentnego są autoteliczne i ważne same przez się, a nie przez rolę jaką mogą spełniać w przetrwaniu ludzkości na ziemi. W oparciu o tak rozumiane wartości Filipowicz rozwija konkurencyjny program bioetyki katolickiej. Biologia powinna być odnoszona do wartości, jednak sposób w jaki rozumiane są owe wartości wciąż stanowi zarzewie gorących dyskusji.

Próba zbudowania bioetyki w oparciu o wartości autoteliczne jest bioetyka globalna Jamesa F. Childressa i Toma L. Beauchampa. W książce *Principles of Biomedical Ethics* odróżnili oni specyficzną etykę właściwą określonym grupom kulturowym od powszechnej moralności (*common morality*). W przeciwieństwie do tej pierwszej — powszechna moralność jest ponadkulturowa. Są przekonani, że wszyscy „poważni moralnie” ludzie w każdej kulturze dzielą te same podstawowe wartości (Beauchamp, Childress, 2001, 3). Stwierdzają wprawdzie, że istnieją ludzie niemoralni albo „selektywnie” moralni, tudzież w niektórych społecznościach istniały zwyczaje nieakceptowalne etycznie, takie jak niewolnictwo czy dyskryminacja kobiet, jednak nie przeczy to istnieniu obiektywnych, ponadkulturowych wartości oraz nie umniejsza ich znaczenia w życiu ludzi. Wartości w rozumieniu Beauchampa i Childressa nie są absolutne lub bezwarunkowe (np. żeby ocalić życie uciekamy się do kłamstwa lub kradzieży), ale — obiektywne. Wartości, tak jak prawa matematyczne, nawet jeśli ktoś ich nie przestrzega lub zaprze-

cza ich istnieniu — nie przestają być sensowne (Beauchamp, Childress, 2001, 4-5). Wśród uniwersalnych wartości mających najwyższą wagę dla bioetyki wymieniają: szacunek dla autonomii, niekrzywdzenie, dobroczynność i sprawiedliwość.

Tak pojęta bioetyka globalna przeżywa kryzys, ukształtowały się bowiem nowe odłamy bioetyki, odwołujące się do lokalnych tożsamości i systemów wartości. Wytworzyła się bioetyka: konfucjańska, taoistyczna, japońska, hinduistyczna, buddyjska, islamska czy judaistyczna (Fan, 1997; 1999; Hoshino, 1997; Young, 1994; Taniguchi, 1994; Keown, 1995; Kelsay, 1994, Rosner 1983). Okazało się, że nawet jeśli niektóre wartości występują uniwersalnie, w poszczególnych kulturach są rozumiane w zupełnie inny sposób. W dalszej części wywodu skoncentruję się na neokonfucjańskiej krytyce bioetyki globalnej, a szczególnie na krytyce pierwszej z wartości wymienionych przez Beauchampa i Childressa, czyli na szacunku dla autonomii.

Fan Ruiping neokonfucjański bioetyk, redaktor książki *Confucian Bioethics* pisze, że odpowiedzi w sprawie biomedycyny i biotechnologii intelektualności z Wschodniej Azji powinni szukać nie tylko w filozofii zachodniej lecz również w myśli konfucjańskiej, ciągle mocno zakorzenionej w tamtym rejonie. Po pierwsze uczy tego doświadczenie, inkorporacja marksizmu doprowadziła do społecznych i humanitarnych katastrof. Po drugie, konfucjanizm jest ciągle żywy we Wschodniej Azji, a także posiada intelektualny i moralny potencjał, który zastosować można właśnie w bioetyce (Fan, 1997, 273).

Konfucjanizm opiera się na nauczaniu Konfucjusza, który urodził się w 551 r. p.n.e. we wschodnich Chinach a życie wypełnione studiami i nauczaniem zakończył w 479 r. p.n.e. Za podstawową wartość w życiu człowieka uznawał humanitarność (*ren*) oraz nierozzerwalnie z nią związane samodoskonalenie. Podkreślał znaczenie zachowania harmonii i prawości w stosunkach społecznych, dążył do reformy obyczajów i powrotu do starożytnych, dobrych wzorców (Feng, 2001, 43-55). W Chinach istniały i aktywnie działały jeszcze dwa wielkie systemy, buddyzm chan oraz taoizm, które oddziaływały na konfucjanizm. Również sam konfucjanizm wbrew swej nazwie nie składa się tylko z nauk Konfucjusza czy jego bezpośrednich uczniów, lecz jest ogromnym zespołem rozważań wielu pokoleń filozofów od Mencjusza (371-289 p.n.e.) przez neokonfucjanistę Wanga Shouou-Rena (1473-1529) po współczesnego filozofa Feng You-Lana (1895-1990). Ponadto, konfucjanizm nie wyczerpuje się w myśli filozoficznej. Ze swej istoty związany jest z życiem społecznym, systemem administracji oraz praktykami rytualnymi i religijnymi, na które składa się na przykład kult

przodków. Wszystkie te różnorodne elementy spajane są jednak tymi samymi podstawowymi wartościami.

Neokonfucjańską opozycję wobec bioetyki globalnej należy odczytywać w kontekście spotkania kultury konfucjańskiej z kulturą i cywilizacją zachodnią. Samuel Huntington w książce *Zderzenie cywilizacji* wyróżnia trzy podstawowe modele spotkania Innego z kulturą zachodnią: westernizację wraz z modernizacją, czyli przejęcie zarówno wzorców kulturowych, jaki i osiągnięć cywilizacyjnych Zachodu, westernizację bez modernizacji, czyli utratę własnej tożsamości kulturowej bez industrializacji i zapożyczeń technologicznych oraz modernizację bez westernizacji (Huntington, 2000, 93-103). Model Huntingtona ukazuje jednak to spotkanie wyłącznie z punktu widzenia Zachodu. Chiny podobnie jak Japonia postrzegając siebie jako centrum świata długo unikały otwartej konfrontacji z Obcym, z Zachodem. Od czasu zaprzestania wypraw dalekomorskich nie odczuwano tam potrzeby rozszerzania horyzontu, gdyż wszystko co wartościowe i sensowne znajdowało się w Azji Wschodniej, za Wielkim Murem krążyły tylko hordy pozbawionych oglady barbarzyńców.

Aktywne zainteresowanie kulturą zachodnią w Kraju Środka datuje się na czasy po wojnie opiumowej z Wielką Brytanią (1840-1842). Wojenna porażka sprawiła, że Zachodu nie dało się już dłużej lekceważyć, mało tego, zaczęto szukać słabości we własnej kulturze oraz siły w — zachodniej. Jednymi z pierwszych autorytetów w dziedzinie myśli zachodu byli Yan Fu (1853-1920) oraz Wang Guo-Wei (1877-1927), którzy przyczynili się do popularyzacji filozofii zachodniej. W latach 1919-1920 zaproszono na wykłady pierwszych zachodnich filozofów: Johna Deweya i Bertranda Russella (Feng, 2001, 367-368, 370). Zainteresowanie stopniowo przerodziło się w fascynację, przynajmniej w kręgach młodych wykształconych ludzi. Aż do lat 70. XX wieku młodzi intelektualiści w Chinach i Azji Wschodniej skłaniali się ku filozofii, literaturze i sztuce europejskiej oraz indywidualistycznemu stylowi życia, konfucjanizm traktowali jako skostniałą tradycję (Yao, 2009, 245-246, 250). Hasłem liberałów popierających demokrację i odrzucających konfucjanizm stało się w 1919 roku: „Rozbić sklepik rodzinny Konfucjusza” (za Yao, 2009, 252). Zarówno komuniści jaki i liberalowie postrzegali konfucjanizm jako balast uniemożliwiający rozwój Chin.

Odwołując się do modelu Huntingtona powiedzieć można, że w miastach dominował pierwszy model, czyli westernizacja wraz z modernizacją, na terenach wiejskich ani westernizacja ani modernizacja nie poczyniły natomiast znaczących postępów. Wiejskie społeczności pozostawały najbardziej odporne na nowe idee, najbardziej zachowawcze, jednocześnie

w najmniejszym stopniu korzystały z nowoczesnych udogodnień technicznych. Kiedy młodzi intelektualiści a potem maoiści zwracali się przeciw konfucjanizmowi, większości Chińczyków w życiu codziennym pozostawała wierna zasadom społecznym ukształtowanym przez konfucjanizm i nawet brutalna komunistyczna rewolucja kulturalna w latach 1966-1976 oraz wyjęcie spod prawa konfucjanizmu w czasach skrajnego reżimu maoistowskiego czy radykalna polityka populacyjna (model rodziny 2+1), nie była w stanie tego całkowicie zniszczyć.

Przypomnieć warto, że rewolucje kulturalne nie były w Chinach nowością a i sam konfucjanizm przeżywał wzloty i upadki. Po zjednoczeniu Chin w 221r. p.n.e., ujednoczeniu praw i pisma, Pierwszy Cesarz nakazał w 213 r. p.n.e. spalenie ksiąg. Kronikarz Sy-Ma Ts'ien (145-86 r.p.n.e.) przytacza ówczesną dyskusję w gronie Cesarza ujawniającą motywy tego drastycznego czynu:

„[...] uczeni nie chcą brać za wzór czasów teraźniejszych, ale naśladują starożytność, aby w ten sposób przeczyć czasom obecnym. [...] Kto zaś odważy się rozprawić o *Księdze pieśni i Księdze dokumentów*, niechaj zostanie zabity, a ciało jego będzie na rynku wystawione” (Sy-Ma Ts'ien, 2000, 60-61).

Obie spalone i zakazane księgi (*Księga pieśni i Księga dokumentów*), mimo, że powstały przed Konfucjuszem, weszły do kanonu konfucjańskiego (Feng, 2001, 44-45). Gwałtowne zerwanie z tradycją, palenie ksiąg klasycznych, wymordowanie uczonych jako unicestwienie starego i warunek budowania nowego porządku miał więc w Chinach precedens i w tym kontekście należy rozumieć maoistowską rewolucję kulturalną. Nie było to po prostu narzucenie zachodniego marksizmu na tradycję chińską, lecz miało charakter epokowej krwawej przemiany typowej dla wewnętrznej dynamiki tejże kultury. Tak jak, Cesarstwo Chińskie przywróciło do łask konfucjanizm a nawet uczyniło z niego państwową ideologię, tak samo Chińska Republika Ludowa na nowo zwróciła się ku konfucjanizmowi.

Lata 70. XX wieku przyniosły zmianę stosunku do konfucjanizmu, zaczęto postrzegać go nie jako tradycję, zanurzony w przeszłości balas uniemożliwiający modernizację, ale wręcz przeciwnie — motor postępu, nie tylko aktualną i żywą kulturę, ale strategię na przyszłość. Naukę Konfucjusza zręcznie połączono z panującym komunistycznym systemem politycznym. Konfucjanizm i komunizm, początkowo całkowicie wykluczające się systemy, stały się przeciwstawnymi, ale doskonale się uzupełniającymi elementami, tak jak *yin i yang*.

Z pozoru wydawać by się mogło, że pasuje to do trzeciego modelu Huntingtona, czyli modernizacja bez westernizacji. Jednak sytuacja w Chinach się z tego wylamuje, konfucja-

nizm nie jest postrzegany tylko jako gwarancja utrzymania własnej tożsamości, ale także jako warunek *sine qua non* rozwoju gospodarczego, społecznego i kulturowego. Konfucjanizm uważa się m.in. za jeden z czynników sukcesu ekonomicznego „azjatyckich tygrysów” (Hofstede, 2007, 230-233).

Podsumowując rolę kultury zachodniej w Chinach neokonfucjanista i historyk chińskiej filozofii Feng You-Lan stwierdza:

„Aż do czasów dzisiejszych najbardziej owocnym skutkiem pojawienia się w Chinach filozofii Zachodu jest odrodzenie się badań nad filozofią chińską, łącznie z buddyzmem. W tym stwierdzeniu nie ma nic paradoksalnego. Gdy spotykamy nowe, nieznane idee, w sposób naturalny odwołujemy się do koncepcji już znanych, aby móc zobrazować nowe, porównać je z poprzednim i potwierdzić” (Feng, 2001, 372).

Zainteresowanie Zachodem nie przybrało charakteru bezkrytycznego kopiowania, bezpośredniego biernego powtarzania wzorców. Nawet kiedy Wei Yuan (1794-1857) wysunął ideę „przyswajania technologii zachodnich w celu zatrzymania Zachodu”, z punktu widzenia konfucjanistów nie oznaczało to porzucania własnej kultury, co raczej naturalną autentyczną przemianę, typową i esencjalną dla Chin (Yao, 2009, 249). Podobne procesy zaszły w Japonii i Korei.

Osiągnięcia Zachodu w dziedzinie kultury czy techniki zapożyczano tak, jak wcześniej przyswojono z buddyzmu pojęcie umysłu powszechnego (Feng, 2001, 346-358; Yao, 2009, 257). Recepcja buddyzmu „religii z zachodu” nie doprowadziła przecież do utraty chińskiej tożsamości, lecz do wytworzenia się specyficznym chińskiej odmiany buddyzmu — *chen*. Twórcze przekształcenie nowych wzorców, obcych wpływów pozostaje w zgodzie z podstawową konfucjańską cnotą, czyli z samodoskonaleniem. Droga do doskonałości wiedzie przez Zmianę. Zmiana i Droga są fundamentalnymi pojęciami chińskiej kultury.

Opisując współczesne pokolenie neokonfucjanistów w Chinach oraz w całej Azji Wschodniej filozof i religioznawca Yao Xinzong pisał:

„Usiłują oni badać kulturowe tło procesu modernizacji Azji Wschodniej, na którym identyfikują konfucjanizm jako wspólną, żywą kulturę, jako koło napędowe modernizacji oraz siłę, która sprawia, że państwa i regiony postkonfucjańskie, takie jak Japonia, Korea, Tajwan, Hongkong i Singapur, stały się konkurencyjne na arenie międzynarodowej” (Yao, 2009, 260).

Współcześni azjatyccy neokonfucjaniści uważają, że kultura konfucjańska nie tylko sprzyja modernizacji, technologizacji i rozwojowi gospodarczemu, lecz nawet pozwala na

uniknięcie kryzysów ekonomicznych, społecznych i etycznych nękających społeczeństwa postindustrialne. Jednym z przykładów może być bioetyka neokonfucjańska, będąca w wyraźnej opozycji do bioetyki globalnej.

Neokonfucjańscy bioetycy dezawuuują rzekomą przezroczystość bioetyki globalnej, według nich nie jest ona propozycją globalną, lecz pod płaszczykiem uniwersalizmu przemycą wartości typowo zachodnie. Odrzucają pojęcie powszechnej moralności, odwołując się do specyfiki kulturowej Chin bądź krajów konfucjańskich w ogóle. Szacunek dla autonomii zgodnie z poglądami Childressa i Beauchampa wiąże się nierozdzielnie z prawem do dokonywania wolnych i świadomych wyborów dotyczących przebiegu leczenia i z informowaniem pacjenta o jego stanie zdrowia (Childress, Beauchamp, 57-103). Neokonfucjaniści uważają, że szacunek dla autonomii wyrażający się w ten sposób nie jest uniwersalną wartością ludzką, lecz wypływa z kultury zachodniej opartej na indywidualizmie (Hui, 1999, 134). Tak pojęta autonomia jest nie do pogodzenia z konfucjanizmem. W przeciwieństwie do krajów Europy i Ameryki Północnej cechujących się indywidualizmem, we Wschodniej Azji dominuje kolektywizm, czyli tendencja do przedkładania interesu grupy ponad dobro jednostki (Hofstede, 2007, 86-128).

Koncepcje „ja” w kulturach kolektywistycznych i indywidualistycznych są zupełnie odmienne. W indywidualizmie osoba to odrębne od innych, niepowtarzalne indywiduum, autonomiczne i niezależne od otoczenia, posiadające i wyrażające własne opinie, nawet wbrew ogółowi, zdolne do dokonywania samodzielnych wyborów i samostanowienia. Ta koncepcja „ja” jest nieświadomie zakładana przez Childressa i Beauchampa w opisie wartości respektu dla autonomii pacjenta. W kolektywizmie natomiast dominuje relacyjna koncepcja osoby ludzkiej, „ja” jest tu definiowane przez relacje z otoczeniem, zwłaszcza przez relacje społeczne i rodzinne (Hui, 1999, 138-140). „Ja” konstryuuje się nie poprzez wyodrębnienie od innych, jak w krajach zachodnich, lecz przez związki z innymi ludźmi. Osoba ludzka nie istnieje i nie może się ukonstryuuować poza kontekstem społecznym (Hui, 1999, 147-149). Tak więc osoba to nie niezależne indywiduum, przeciwnie, „ja” oznacza bycie synem swojego ojca, mężem żony i ojcem córki. Grupa zapewnia tożsamość i bezpieczeństwo, zaspokaja potrzebę afiliacji, jednocześnie wymaga lojalności.

Relacyjna koncepcja „ja”, na którą powołują się antyglobalistycznie nastawieni neokonfucjańscy bioetycy wywodzi się z nauki Konfucjusza. Wyróżnił on pięć podstawowych rela-

cji, na których opiera się funkcjonowanie wspólnoty i państwa. Pierwszą jest związek między królem a poddanym, król sprawuje rządy i dba o poddanych, poddany winny jest natomiast przestrzegać nakazów władcy i być lojalnym. Drugą, relacja między rodzicami i dziećmi, rodzice sprawują opiekę i kształcą dzieci, potomstwo winne jest posłuszeństwo, opiekę nad rodzicami na starość i synowską cześć. Kolejnymi są: relacja między mężem a żoną, starszym a młodszym rodzeństwem oraz między przyjaciółmi. Wszystkie wiążą ze sobą osoby posiadające zróżnicowany status społeczny. Właściwie uregulowane związki między osobami z różnych szczebli hierarchii społecznej są konieczne dla zachowania harmonii (Hui, 1999, 151-152).

Koncepcja osoby bezpośrednio wpływa na decyzje i zwyczaje biomedyczne. Szacunek dla autonomii jest równoznaczny z informowaniem o stanie zdrowia i realizowaniem woli pacjenta. W imię tej wartości Childress i Beauchamp bronią prawa do zaprzestania leczenia lub eutanazji w przypadku nieuleczalnie chorych pacjentów (Childress, Beauchamp, 144-152). Takie stanowisko jest nie do pogodzenia z synowską czią jaką dzieci winne są rodzicom, co oznacza, że na starość czy w chorobie zajmą się rodzicami i będą odpowiedzialni za ich dobrostan fizyczny i duchowy (Wang, 1999). Odpowiedzialność spoczywa na wspólnocie, w szczególności rodzinie, a nie na samym pacjencie czy państwowej opiece medycznej (Fan, 1999, 278-279).

Qui Ren-Zong neokonfucjański bioetyk z Chińskiej Akademii Nauk Społecznych w Pekinie pisze nawet, że w konfucjanizmie utrzymywanie integracji rodziny jest ważniejsze od zachowania integracji własnego ciała (Qui, 2002, 77-78). Praktyczną konsekwencją tej sytuacji jest to, że to dzieci zajmują się chorymi rodzicami, podejmują zasadnicze decyzje w sprawie leczenia. Obłożnie chorzy starsi ludzie często nie są wprost informowani o swoim stanie, aby nie przysparzać im trosk (Hui, 1999, 154-155). Poza tym, hipotetyczna decyzja o eutanazji, nawet wydana przez samego pacjenta, oznaczałaby pogwałcenie synowskiej czi wobec jego własnych rodziców (ciało człowieka jest darem od rodziców i dlatego nie można nim swobodnie dysponować) (Hui, 1999, 156).

Qui krytykuje globalną bioetykę za to, że właściwie opiera się ona na wielu zachodnich ideach i skrycie je promuje, jak na przykład prawa człowieka. Zauważa, że w niektórych kulturach nie istnieje nawet pojęcie prawa. W konfucjanizmie, pisze dalej, nie ma miejsca na uniwersalne prawa, zamiast tego są prawa odpowiednie wobec roli społecznej (Qui, 2002, 81). W przeciwieństwie do absolutystycznej etyki zachodniej, etyka konfucjańska jest kon-

tekstualna. Ponadto nawet jeśli pewne podstawowe wartości są ponadkulturowe, z czym Qui generalnie się zgadza, w różnych kulturach rozumiane są na zupełnie inny sposób (Qui, 2002, 82). Qui w swej krytyce poglądów Childressa i Beauchampa posuwa się do stwierdzenia, że bioetyka globalna jest rodzajem etycznego imperializmu, a także koszmarem homogenizacji (Qui, 2002, 83-85).

Lee Shui Chuen z Instytutu Filozofii w Tajwanie stwierdza za Konfucjuszem, że pomimo różnorodnych obyczajów i systemów wartości, wszyscy jesteśmy członkami tej samej moralnej wspólnoty. Cierpienie istoty ludzkiej nas porusza, nawet jeśli nie żyjemy tych samych moralnych przekonań co ona. Sprawiedliwość nie oznacza równego traktowania wszystkich, ale respektowanie różnicy, poszanowanie każdego jako unikatowej i niezastępowalnej osoby wraz z całym jej bagażem kulturowym (Lee, 2002, 190). Bardziej radykalny Qui odwołując się do Konfucjusza, konstatuje, że natura ludzka czyni nas podobnymi ale praktyka życiowa nas od siebie oddala. Nawet jeśli genom jest ten sam, pisze Qui, osobowość człowieka nie można do niego zredukować. Żadnej osoby nie sposób odzielić od jej społeczno-kulturowego podłoża. Qui podsumowuje: „Wszystko co uważano za uniwersalne, okazało się lokalne” (Qui, 2002, 85).

Literatura:

- Beauchamp, Tom L.; James F. Childress; 2001, *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford: University Press
- Childress, James F.; 1994, *Ethical Theories, Principles, and Casuistry in Bioethics: An Interpretation and Defense of Principlism*, w: Paul F. Camenisch (red.), *Religious methods and resources in bioethics*, London-Dordercht: Kulwer Academic Publ.
- Dickens, Peter; 2002, *Social Darwinism. Linking Evolutionary Thought to Social Theory*, New Delhi-Kolkata: Viva, Open Univ. Press
- Fan, Ruiping; 1997, *Three Levels of Problems in Cross-Cultural Explorations of Bioethics: A Methodological Approach*, w: Kazumasa Hoshino (red.), *Japanese and Western Bioethics*, Dordrecht: Kulwer Academic Publ.
- Fan, Ruiping; 1999, *Just Health Care, The Good Life, and Confucianism*, w: Ruiping Fan R. (red.), *Confucian Bioethics*, London-Dordercht: Kulwer Academic Publ.
- Feng, You-Lan; 2001, *Krótką historia filozofii chińskiej*, przeł. M. Zagrodzki, Warszawa: PWN
- Filipowicz, Artur; 2002, *Bioetyka dialog w obronie życia*, Warszawa: Bobolanum
- Hofstede, Geert; Hofstede, Gert J.; 2007, *Kultury i organizacje*, przeł. M. Durska, Warszawa: Polskie Wydawnictwo Ekonomiczne

- Hoshino, Kazumasa; 1997, *Bioethics in The Light of Japanese Sentiments*, w: Kazumasa Hoshino (red.), *Japanese and Western Bioethics*, London-Dordrecht: Kulwer Academic Publ.
- Hui, Edwin; 1999, *A Confucian Ethics of Medical Futility*, w: Ruiping Fan (red.), *Confucian Bioethics*, London-Dordercht: Kulwer Academic Publ.
- Huntington, Samuel P; 2000, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, przeł. H. Jankowska, Warszawa: Muza
- Kelsay, John; 1994, *Islam and Medical Ethics*, w: Paul F. Camenisch (red.), *Religious Methods and Resources in Bioethics*, London-Dordercht: Kulwer Academic Publ.
- Keown, Damien; 1995, *Buddhism and Bioethics*, Basingstoke: Macmillan
- Lee, Shui-Chuen; 2002, *The Reappraisal of The Foundations of Bioethics: A Confucian Perspective*, w: Julia Tao Lai (red.), *Cross-Cultural Perspectives on (Im)Possibility of Global Bioethics*, London: Kluwer Academic Publ.
- Potter, Van R.; 1972, *Bioethics Bridge to the Future*, New Jersey, Prentice-Hall
- Qiu, Ren-Zong; 2002, *The Tension Between Biomedical Technology and Confucian Values*, w: Julia Tao Lai (red.), *Cross-Cultural Perspectives on (Im)Possibility of Global Bioethics*, London: Kluwer Academic Publ.
- Rosner, Fred; 1983, *Tay-Sachs Disease: To Screen or Not to Screen*, w: Fred Rosner, David J. Bleich (red.), *Jewish Bioethics*, New York: Hebrew Publishing Company
- Strządala, Agata; 2010, *Od Galtona do Watsona. Przemiany pojmowania eugeniki w XIX i w XX wieku*, Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego
- Sy-Ma, Ts'ien; 2000, *Syn Smoka: fragmenty zapisków historyka*, przeł. M.J. Küstler, Warszawa: Czytelnik.
- Taniguchi, Shoyo; 1994, *Methodology of Buddhist Biomedical Ethics*, w: Paul F. Camenisch (red.), *Religious Methods and Resources in Bioethics*, London-Dordercht: Kulwer Academic Publ.
- Young, Katherine K.; 1994, *Hindu Bioethics*, w: Paul F. Camenisch (red.), *Religious Methods and Resources in Bioethics*, London-Dordercht: Kulwer Academic Publ.
- Wang, Qingjie; 1999, *The Confucian Filial Obligation and Care for Aged Parents*, w: Ruiping Fan (red.), *Confucian Bioethics*, London-Dordercht: Kulwer Academic Publ.
- Yao, Xinzhong; 2009, *Konfucjanizm*, przeł. J. Hunia, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego