

*Bioetyka*  
*wobec klonowania*  
*reprodukcyjnego*  
*człowieka*

Marcin Leźnicki

*Bioetyka  
wobec klonowania  
reprodukcyjnego  
człowieka*

Toruń 2017

## *Spis treści*

Wprowadzenie . . . . .	7
ROZDZIAŁ I: Życie . . . . .	16
1.1. Czym jest życie? . . . . .	18
1.1.1. Życie szeroko pojmowane – perspektywa biologiczna. . . . .	20
1.1.2. Życie szeroko pojmowane a wąska definicja życia – perspektywa bioetyczna . . . . .	35
1.2. Wartość <i>życia</i> – perspektywa bioetyczna . . . . .	47
1.2.1. Wartość życia a jakość istnienia. . . . .	72
ROZDZIAŁ II: Status embrionu – wczesnego klonu. . . . .	133
2.1. Podstawowe informacje z zakresu embriologii . . . . .	133
2.2. Od pierwszej komórki do narodzin osobowego bytu ludzkiego – perspektywa bioetyczna. . . . .	140
2.2.1. (Biologiczno)-genetyczne kryteria strukturalne . . . . .	141
2.2.2. Rozwojowe kryteria funkcjonalne . . . . .	148
2.2.3. Biologiczne kryteria rozwojowe . . . . .	149
2.2.4. Kryterium narodzin . . . . .	172
ROZDZIAŁ III: Klonowanie człowieka . . . . .	184
3.1. Klonowanie – wstępne dystynkcje pojęciowe, tło naukowe, rys historyczny . . . . .	187
3.2. Klonowanie reprodukcyjne człowieka . . . . .	200
3.2.1. Argumenty przemawiające na rzecz klonowania człowieka o charakterze jednostkowym . . . . .	206
3.2.2. Argumenty przemawiające na rzecz klonowania człowieka o charakterze społecznym . . . . .	214
3.2.3. Argumenty przeciwko reprodukcyjnemu klonowaniu człowieka . . . . .	217
3.2.4. Argumenty przeciwko klonowaniu człowieka o charakterze jednostkowym. . . . .	222

Recenzent

*prof. dr hab. Włodzimierz Tyburski*

Redakcja

*Iwona Wakarecy*

Projekt okładki

*Tomasz Klejna*

© Copyright by Marcin Leźnicki 2017

ISBN 978-83-65480-05-7

WYDAWNICTWO TAKO  
UL. SŁOWACKIEGO 71/2, 87-100 TORUŃ  
E-MAIL: TAKO@TAKO.BIZ.PL  
WWW.TAKO.BIZ.PL

Druk i oprawa: POZKAL, Inowrocław

3.2.5. Argumenty przeciwko klonowaniu człowieka o charakterze społecznym . . . . .	223
3.3. Reprogenetyka a problem tożsamości osobowej . . . . .	226
3.4. Klonowanie terapeutyczne . . . . .	237
3.5. Klonowanie a religia – przegląd wybranych stanowisk . . . . .	241
Zakończenie . . . . .	261
Bibliografia . . . . .	264

## Wprowadzenie

Dynamiczny postęp naukowo-technologiczny – szczególnie widoczny w naukach biologiczno-eksperymentalnych, takich jak: biologia molekularna, biologia rozrodu, biotechnologia czy wreszcie biochemia – doprowadził do powstania w 2 połowie XX wieku nowej dyscypliny biomedycznej – repropogenetyki<sup>1</sup>.

Zespolenie wspomnianych powyżej dziedzin (zwłaszcza genetyki i biologii rozrodu) w ramach wyodrębnionej dyscypliny badawczej niezaprzeczalnie przyczyniło się do kompleksowego poznania natury człowieka, a tym samym do lepszego zrozumienia mechanizmów funkcjonowania samego życia, ale też – zdaniem wielu badaczy – dało niemal nieograniczoną władzę nad ludzką naturą, a także nad

---

<sup>1</sup> Dla **genetyki** największe znaczenie miały prace nad wyjaśnieniem przestrzennej budowy cząsteczki *DNA* (kwas deoksyrybonukleinowy – *deoxyribonucleic acid*) ukończone w 1953 roku przez Jamesa Watsona i Francisca Cricka oraz sformułowanie „centralnego dogmatu biologii molekularnej” (*the central dogma of the molecular biology*) na podstawie modelu podwójnej helisy (*the Double Helix*). W przypadku **biologii rozrodu** na szczególną uwagę zasługują przede wszystkim badania nad szeroko pojmowanymi metodami sztucznej reprodukcji (WTR). W wyniku połączenia wzmiankowanych dyscyplin naukowych powstała odrębna dziedzina biomedyczna, którą prof. Lee Silver (biolog molekularny na Uniwersytecie w Princeton) w pracy pt. *Remaking Eden. Cloning and Beyond in a Brave New World* (1997) nazwał repropogenetyką. W 2002 roku nakładem Wydawnictwa Prószyński i S-ka ukazało się polskie tłumaczenie sztandarowej już dziś pracy Silvera, pt. *Raj poprawiony. Nowy wspaniały świat*.

życiem, zarówno w aspekcie jednostkowym, jak i globalnym. Zagrożeń tych upatrywano w rozkwicie badań reprognetycznych nad komórkami jajowymi i wczesnymi embrionami, a zwłaszcza badań nad ludzką niepłodnością i metodami prokreacji sztucznie wspomaganą (WTR)<sup>2</sup>, wśród których zaczęto wymieniać zabiegi na wczesnym zarodku ludzkim w stadium komórkowymi, poprzedzone manipulacjami nad jądrem komórkowym, czy wreszcie międzyosobnicze przenoszenie zarodka z jednego środowiska matczynego do drugiego, co z kolei znalazło bezpośrednie przełożenie na rozwój technologii IVF<sup>3</sup>, a w dalszej perspektywie mogło zostać wykorzystane w budzącej obawy technologii klonowania reprodukcyjnego człowieka. Wątpliwości związanych z rozwojem reprognetyki pojawiło się zresztą więcej, by wymienić chociażby niepokoje związane z możliwością modyfikacji materiału genetycznego zarodków, z rozwojem technologii PSS<sup>4</sup> czy GS<sup>5</sup>. Świadomi ambiwa-

<sup>2</sup> Stosowany w ramach niniejszej pracy skrót WTR (wspomagane techniki reprodukcji) pochodzi od angielskiego ART (*assisted reproductive technology*). Równocześnie należy nadmienić, że pojęcie „reprodukcja”, zarówno naturalna, jak i sztuczna, jest znaczeniowo szersze niżli pojęcie „prokreacja”, którą w literaturze przedmiotu określa się jako „wyłącznie naturalny proces rozmnażania seksualnego”, przy czym w poniższej rozprawie terminy „reprodukcja” i „prokreacja” używane są zamiennie, m.in. dla utrzymania większej czytelności.

<sup>3</sup> Technologia zapłodnienia pozuustrojowego IVF (*in vitro fertilisation*) zaliczana jest do technik reprodukcji wspomaganą (WTR) i objawowych metod leczenia niepłodności.

<sup>4</sup> Zastosowanie technologii PSS (*preconception sex selection* – przedzapłodnieniowa selekcja płciowa) ma na celu zlokalizowanie, odseparowanie, a o ile to możliwe również usunięcie genów chorobotwórczych (*disease gene*), które bądź to są przyczyną chorób genetycznych (m.in. muskowiscydozy), bądź też ich obecność w sposób szczególnie predestynuje danego osobnika jako jednostkę potencjalnie obciążoną dziedziczną chorobą genetyczną, jak w przypadku białaczki albo demencji. Z drugiej strony technologia PSS może służyć do określenia genów niechorobowych (*nondisease gene*) odpowiedzialnych za takie cechy jak: wzrost, waga ciała, inteligencja czy wreszcie płeć dziecka. Zdaniem przeciwników użycia PSS hipotetyczna możliwość ingerencji w genom ludzki wyklucza jej stosowanie niezależnie od potencjalnych korzyści. Należy jednak dodać, że zaprezentowana powyżej (m.in. przez J. Savulescu) charakterystyka technologii PSS jest niezwykle szeroka, co prowadzi do umniejszenia zasadniczej roli PSS, jaką jest tylko i wyłącznie wybór płci przyszłego dziecka przed procesem zapłodnienia (tj. iniekcji plemnika do komórki jajowej). Tak rozumiany zabieg PSS przeprowadza się natomiast na drodze centrifugacji ejakulatu a zatem bez konieczności ingerencji genetycznych.

lencji naukowo-technologicznego dyktatu naukowcy pracujący na polu biotechnologii, embriologii i genetyki, jak na przykład nestor biochemii światowej Erwin Chargaff, zauważyli, że „[...] ciekawość naukowa nie jest dobrem bezwarunkowym [zaś] powstrzymywanie się od zadawania niektórych zasadniczych pytań [które przekłada się na eksperyment] jest jedną z ofiar, jakie nawet naukowiec powinien być skłonny uczynić dla godności ludzkiej [...]”<sup>6</sup>. Obserwując partykularystyczne tendencje charakteryzujące nauki przyrodnicze, liczne środowiska badawcze obawiały się niepoohamowanego rozwoju nauk biomedycznych i zmiany charakteru nauki, która przestała w swym klasycznym rozumieniu poszukiwać prawdy o naturze, stała się natomiast „[...] rzemiosłem, sztuką manipulowania, modyfikowania i ukierunkowania sił natury”<sup>7</sup>. W konsekwencji osiągnięcia nauk biomedycznych oraz wpływające z nich technologiczne możliwości służą, zdaniem wielu obserwatorów, do kontroli i regulacji wszelkich przejawów życia, w tym również natury człowieka, a w szerszej perspektywie mogą przyczynić się do ujarznienia mechanizmów określających czy też opisujących cały świat ożywiony. Wielu badaczy mówi wprost o epoce biologii, erze biotechnologii czy wieku panowania genetyki, który nastąpił po okresie dynamicznego rozwoju fizyki. Obserwowany w ostatnim stuleciu lawinowy rozwój technik biomedycznych ukazuje ich niemal nieograniczone możliwości, przy

---

Niniejsza praca nie dotyczy tych zagadnień, zatem osoby zainteresowane PSS i PG odsyłam do bogatej literatury, zob. m.in.: R. Rhodes, *Acceptable Sex Selection*, „The American Journal of Bioethics”, 1/1/2001, s. 31–32; J. Savulescu, *In Defense of Selection for Nondisease Gene*, tamże, s. 16–19; tenże, *Sex selection: The case for*, „Medical Journal of Australia”, 171/1999, s. 373–375; *Sex selection and preimplantation genetic diagnosis*, „The American Society of Reproductive Medicine”, 72/4/1999, s. 595–598; R. H. Martin, *Human sex pre-selection by sperm manipulation*, „Human Reproduction”, 9/1994, s. 1790–1791.

<sup>5</sup> *Gender selection* (selekcja płci) lub PGS (*preconception gender selection*), zob.: J. Daar, *Sliding the Slope Toward Human Cloning*, „The American Society of Reproductive Medicine”, 1/1/2001, s. 23–24.

<sup>6</sup> A. Paszewski, *Sukcesy naukowe biologów a problemy etyczne*, „Postępy Mikrobiologii”, 39/2000, s. 9–15; patrz też: <http://www.microbiologology.pl/pm/web/archiwum/etyka.html> (2006.08.04).

<sup>7</sup> A. Paszewski, *Rewolucja biomedyczna – nadzieje i lęki*, „Znak”, 12/48/1996, s. 21; E. Chargaff, *Engineering a Molecular Nightmare*, „Nature”, 327/1987, s. 199.

równoczesnej niejednorodności oraz ambiwalencji zastosowań i skutków naukowo-technologicznego potencjału współczesnej biomedycyny, co z kolei przyczyniło się do podjętej przez uczonych w 2 połowie XX wieku dyskusji nad problemem bipolarności praktycznych zastosowań wspomnianych osiągnięć naukowych w obszarze reprogenetyki. Jako przykład można przywołać techniki inżynierii genetycznej, które z jednej strony oferują potrzebującym zasadniczo akceptowaną terapię genową, z drugiej zaś leżą u podłoża budzącego liczne kontrowersje zabiegu klonowania reprodukcyjnego i terapeutycznego. Powinniśmy sobie jednak uświadomić, że odkrycia naukowe, czy to fascynujące i napawające nadzieją jednych ze względu na oferowane możliwości, czy też budzące niepokój u innych z uwagi na skutki podjętych działań, należy traktować nie inaczej, niż jako „wyjściowe formuły” dla dalszych, możliwych ingerencji medycznych, które mogą służyć „[...] zarówno do ochrony życia, jak i do jego zniszczenia”<sup>8</sup>. Zaniepokojenie powinno budzić przede wszystkim wolne od rozstrzygnięć aksjologicznych i etycznych „panbiologiczne” nastawienie części badaczy decydujących o praktycznym wykorzystaniu osiągnięć współczesnej biotechnologii, co z kolei zwiększa możliwość niekontrolowanego postępu technologicznego, mogącego prowadzić w ostateczności do unicestwienia różnorodnych form życia, w tym też życia ludzkiego. Polaryzacja stanowisk w ramach środowiska naukowego bardzo szybko znalazła swoje odzwierciedlenie w reakcjach społeczeństwa, z jednej strony popierającego dalszy postęp naukowo-techniczny, w którym upatruje nadzieję na poprawę kondycji psychofizycznej człowieka, z drugiej zaś występującego przeciwko prometejskim zakusom części naukowców optujących za niezwyfikowanymi, jak dotąd, technologiami reprogenetycznymi. Zapoczątkowana w latach 60. ubiegłego wieku debata naukowa nad praktycznymi zastosowaniami technik biomedycznych ukazuje tym samym znaczny rozdźwięk pomiędzy apoteozą postępu naukowego a dobrem człowieka „zagubionym” w dyskusji biomedycznej, pomiędzy wiedzą biologiczno-eksperymentalną a etyczno-antropologiczną czy wreszcie pomiędzy kulturą scjentyistyczną, często odseparowaną od aksjologicznych roz-

<sup>8</sup> A. Filipowicz, *Bioetyka. Dialog w obronie życia*, Bobolanum, Warszawa 2002, s. 12.

strzygnięć<sup>9</sup>, a kulturą humanistyczną opartą na wartościach i normach etycznych. Spór wokół reprogenetycznej praxis prowokuje więc do postawienia pytania o to, czy ekspansywny i w opinii wielu nieubłagany postęp, „[...] który nieuchronnie przekształca strukturę życia społecznego oraz mentalność jego członków”<sup>10</sup> [...], można poddać kontroli w ramach wdrażanych technologii biomedycznych? By mówić o szeroko pojmowanej kontroli nad postępem naukowo-technologicznym, która służyć będzie z jednej strony do ochrony dobra człowieka, z drugiej natomiast nie zatraci „z oczu” dobra wspomnianego postępu, niezbędne staje się, jak zauważa między innymi B. Chyrowicz, przeprowadzenie „analizy ewentualnych zastosowań zdobyczy techniki, analizy kompleksowej, ani nie odrzucającej, ani nie przyjmującej zbyt łatwo projektów technicznych”<sup>11</sup>. Debata nad biomedyczną praxis wymaga tym samym przyjęcia szerszej perspektywy badawczej, wykraczającej daleko poza wąskie ramy specjalistycznego dyskursu naukowego, który, jak dotąd, angażował wyłącznie naukowców (opcji deterministycznej bądź woluntarystycznej) reprezentujących kierunki biomedyczne (w tym głównie biotechnologów, embriologów i genetyków). Propagowane technologie biomedyczne, jak podkreślono powyżej, będą dotyczyły (bądź też już dotyczą) człowieka, a zatem zasadniczą kwestią staje się rozstrzygnięcie dylematu, co jest dobre dla człowieka, a także, kim jest człowiek, co z kolei implikuje między innymi pytania o godność, sens, status, jak również wartość (jakość i świętość) życia ludzkiego. Tym samym grono dyskusantów poszerza się o naukowców reprezentujących kierunki pozamedyczne (tj. filozofów, prawników czy teologów), dla których pytania te mają z oczywistych powodów kluczowe znaczenie.

Należy równocześnie zastrzec, że debata podjęta w ramach poniższej pracy będzie się odbywać zasadniczo na płaszczyźnie filozoficznej,

<sup>9</sup> Por. T. Ślipko, *Granice życia*, Wyd. ATK, Warszawa 1988, s. 91–112; A. Szostek, *Moralność a osoba. Uwagi wprowadzające*, [w:] tenże, *Wokół godności, prawdy i miłości. Rozważania etyczne*, RW KUL, Lublin 1995, s. 11–42.

<sup>10</sup> F. Fukuyama, *Koniec historii*, przeł. T. Biedroń, M. Wichrowski, Wyd. Zysk i S-ka, Poznań 1996, s. 111–150.

<sup>11</sup> B. Chyrowicz, *Bioetyka i ryzyko. Argument „równi pochylej” w dyskusji wokół osiągnięć współczesnej genetyki*, TN KUL, Lublin 2000, s. 11

która dodatkowo została ograniczona do etycznej, a dalej bioetycznej, z uwagi na charakter bioetyki jako dziedziny wiedzy, która w szczególności zajmuje się rozstrzygnięciem problemów natury moralnej, związanych z lawinowym rozwojem technologii biomedycznych. Nie należy jednak zapominać, że nowo powstała (w wyniku specjalizacji filozofii) subdyscyplina etyki, którą jest bioetyka, nie jest ufundowana wyłącznie na gruncie filozofii, czy też etyki, jako że współtworzą ją nauki przyrodnicze oraz prawo (bioprawo). Dlatego też, podejmując się próby rozstrzygnięcia wspomnianych dylematów moralnych wynikających z możliwości biotechnologicznych, nie powinniśmy zapominać zarówno o prawnym, jak i biologicznym aspekcie omawianych zagadnień, których wybór w ramach niniejszej pracy został ograniczony do zaanonsonowanego wyżej problemu reprogramowania praktyki, której przykładem jest dyskutowana technologia klonowania reprodukcyjnego człowieka, w zarysie również terapeutycznego, z akcydentalnym odniesieniem do technologii *in vitro*. Pozostałe kwestie sporne z obszaru reprogramowania, choć istotne i analizowane przez bioetyków, zostały w monografii rozmyślnie pominięte. Debata wokół wspomnianej bipolarności praktycznych zastosowań technologii reprogramowania przyczyniła się, jak podkreślono wcześniej, do wzrostu niepokojów społecznych, efektem czego była (i jest) postępująca polaryzacja stanowisk. Zastanawiając się nad przyczyną takiego stanu rzeczy, należy zauważyć, że zasadniczą trudność dla podjętej dyskusji stanowi przede wszystkim nie do końca rozpoznany obszar badawczy, w obrębie którego toczy się interesująca nas debata naukowa. Z jednej bowiem strony przedmiotem spornego zainteresowania jest stanowiący podłoże kondycji psychofizycznej człowieka genom, którego rola (m.in. w relacji genotyp–fenotyp) nie została zadowalająco określona, z drugiej natomiast nie potrafimy, jak na razie, w sposób satysfakcjonujący rozstrzygnąć dylematu początku życia ludzkiego kształtującego się w cyklu embriogenezy, wyrażanego w powracającym pytaniu – od kiedy pojawia się osobowy byt ludzki i jaki jest jego faktyczny status? Jednocześnie nie sposób przewidzieć skutków wspomnianych manipulacji genetycznych na genomie ludzkim, które dalece wykraczają poza klasyczne ingerencje biotechnologiczne w ramach jednego cyklu rozwojowego (tj. generacji), jak w przypadku technologii

*in vitro*. Tym samym modyfikacje genetyczne implikują potencjalne zagrożenia nie tylko dla struktury genetycznej człowieka – jako osobnika gatunku *Homo sapiens*, o czym informuje nas biotechnologia czy biologia rozrodu, lecz równocześnie odsłaniają nie mniejsze zło moralne, za które moglibyśmy uznać pogwałcenie dobra osoby ludzkiej – zarówno życia, jak i tożsamości (integralności) osobowej (psychofizycznej) ludzkiego klonu, na co szczególną uwagę zwraca m.in. przywołany w niniejszej pracy D. Parfit. Dlatego też, podejmując się próby rozstrzygnięcia problemu dopuszczalności reprogramowania praktyki, musimy wykroczyć poza płaszczyznę biomedyczną i spróbować spojrzeć na zadany problem z perspektywy bioetycznej. Powyższa konkluzja tłumaczy jednocześnie tytuł monografii – *Bioetyka wobec zjawiska klonowania reprodukcyjnego człowieka*.

Z uwagi na wspomniany powyżej wielopłaszczyznowy, jak też interdyscyplinarny charakter niniejszej rozprawy, została ona podzielona na trzy rozdziały, tj. 1. *Życie*, 2. *Status embrionu – wczesnego klonu* oraz 3. *Klonowanie człowieka*, z których każdy poprzedzony został zwięzłym wprowadzeniem teoretycznym, dokonany z perspektywy nauk biologicznych, by następnie przejść do ich omówienia w ujęciu bioetycznym, z zachowaniem wewnętrznej spójności zarówno poszczególnych rozdziałów, jak i całości pracy. Równocześnie należy zauważyć, że omawiana w tekście problematyka z zakresu biologii, czy też biomedycyny, ma zasadniczo charakter ogólny i z założenia słownikowo-encyklopedyczny, jednak jej sprawozdanie jest nieodzowne dla bliższego unaocznienia zastosowań technik biomedycznych, a co za tym idzie zrozumienia zarówno aktualnych, jak i potencjalnych zagrożeń oraz korzyści, które reprogramowanie niesie.

W rozdziale pierwszym zostały omówione zagadnienia dla tekstu propedeutyczne, w tym m.in. próba zdefiniowania, czym jest życie w wąskim i szerokim znaczeniu (w ujęciu biologicznym), czy życiu można przypisać wartość, jaka jest relacja wartości życia do jego jakości, czy wreszcie, jakie kryteria człowieczeństwa przesądzają o przydaniu życiu człowieka wartości.

W drugiej części monografii omawiane zostało zagadnienie statusu embrionu ludzkiego w perspektywie bioetycznej.

W trzecim rozdziale nacisk został położony na przybliżenie zasadniczych linii argumentacyjnych w sporze nad dopuszczalnością klonowania reprodukcyjnego człowieka, z jednoczesnym wskazaniem innych możliwych jego form, jak klonowanie terapeutyczne. W tym rozdziale został omówiony również stosunek religii monoteistycznych, na przykładzie chrześcijaństwa, do problemu klonowania reprodukcyjnego człowieka. Celowo pominięty został wymiar prawny reprognetycznej praxis, co należy wiązać przede wszystkim z zasadniczo jednolitym stanowiskiem prawnym (zarówno na szczeblu krajowym, jak i międzynarodowym), opowiadającym się praktycznie po stronie całkowitego zakazu prowadzenia badań reprognetycznych, w tym klonowania reprodukcyjnego człowieka, jako badań, które naruszają ludzką godność, trwale zagrażają utrzymaniu tożsamości osobowej człowieka, a wreszcie mogą narazić ludzi na znaczne krzywdy (jak choćby w przypadku klonowania reprodukcyjnego)<sup>12</sup>, przy czym legislatorzy nie precyzują wyraźnie, o jakiego rodzaju krzywdach (czy też niesprawiedliwościach) mówią.

Poruszony temat jest ważny, aktualny i żywo dyskutowany zarówno w obszarze wyszczególnionych powyżej dyscyplin naukowych, jak też w mass mediach, przy czym nie zawsze wyraźnie wyeksplikowany, co czyni podjęty dyskurs nieczytelnym a interesujący nas problem klonowania reprodukcyjnego (jak również terapeutycznego i biomedycznego) przedstawiany jednostronnie przez badaczy reprezentujących odmien-

<sup>12</sup> Zob. UNESCO: *Universal Declaration on Human Genome and Human Rights* [UNESCO Document 27 V/45, adopted by the Thirty-First General Assembly of UNESCO, Paris, November 11,1997], „Journal of Medicine and Philosophy”, 23/3/1998, s. 334–341; *Convention for the Protection of Human Rights and Dignity of the Human Being with Regard to the Application of Biology and Medicine: Convention on Human Rights and Biomedicine*, „Journal of Medicine and Philosophy”, 25/2/2000, s. 259–266; C. Mik, *Klonowanie człowieka w pracach Unii Europejskiej*, „Medycyna Wieku Rozwojowego”, V, I/1/2001, s. 195–212; T. Jasudowicz, *Klonowanie człowieka – z perspektywy standardów Rady Europy*, „Medycyna Wieku Rozwojowego”, V, I/1/2001, s. 213–225; S. Harris-Short, *An “identity crisis” in the international law of human rights? The Challenge of reproductive cloning*, „The International Journal of Children`s Rights”, 11/2004, s. 333–368; Powyżej przywołano tylko kilka prac (ustaw, konwencji, jak i pogłębionych analiz), które w sposób reprezentatywny, zdaniem autora niniejszej rozprawy, obrazują stanowisko ustawodawcy międzynarodowego w kwestii prowadzenia badań reprognetycznych.

ny światopogląd, bądź to zagorzałych zwolenników postępu w obszarze reprognetyki, bądź też jej przeciwników. Tym samym monografia stanowi próbę ukazania kwestii klonowania reprodukcyjnego człowieka w sposób obiektywny, ze wskazaniem zarówno racji zwolenników wspomnianej technologii reprognetycznej, jak też jej przeciwników, nie zaś w sposób unilateralny.



## ROZDZIAŁ I

# Życie

U podłoża znakomitej większości publikacji naukowych, zarówno klasycznych już dziś prac z zakresu bioetyki<sup>13</sup>, jak i późniejszych – wydawanych pod szyldem *biotechnological ethics*<sup>14</sup>, odnajdujemy postulat

<sup>13</sup> Poświęconych m.in.: procedurom związanym z transplantacją organów, ingerencjom i interwencjom biomedycznym moralnie dyskusyjnym (jak choćby: aborcja, eutanazja i samobójstwo wspomagane), problemowi granic i standaryzacji procedur diagnostyczno-terapeutycznych (*evidence based medicine*, EBM), w tym kwestii opieki paliatywnej, zastosowaniu aparatury reanimacyjnej i służącej podtrzymywaniu podstawowych funkcji życiowych, kwestii zaprzestania uciążliwej terapii na podstawie komendy *do not resuscitate* (DNR) czy wreszcie poszanowaniu dobra i autonomii pacjenta, zestawianych m.in. ze wskazaniami paternalizmu medycznego, por. J. Hartman, *Czym jest dzisiaj bioetyka?*, <http://www.biotechnologia.com.pl> (2005.08.28).

<sup>14</sup> Wraz z dynamicznym postępem technologicznym w obszarze nauk biomedycznych, w tym rozwojem badań genetycznych poświęconych stosowaniu technik preimplantacyjnych i implantacyjnych (PGD), sztucznej inseminacji (IVF), zakrojonych na szeroką skalę manipulacji na komórkach macierzystych (*stem cells manipulation*), mapowania genomu ludzkiego (przy jednoczesnym postawieniu pytań o możliwość wprowadzenia „paszportów genetycznych”, a także dynamicznego proceduru patentowania genów) czy wreszcie dalszego rozwoju technik klonowania (embrionów) z jednej strony, z drugiej zaś popularyzacji biotechnologii (w kontekście zdynamizowanego rozwoju reprogentyki), „klasycznemu” rozumieniu bioetyki – jako etyki biomedycznej (*biomedical ethics*) – zaczęto przypisywać „nowe znaczenie”. Obecnie termin bioetyka (*bio + ethics*) tłumaczy się bowiem często jako *biotechnological ethics*. Do grona prekursorów „nowej”, czy też zrewidowanej wersji bioetyki należą m.in. H. T. Engelhardt, A. Jonsen, D. Tho-

przeprowadzenia głębokiej refleksji etycznej nad postępem naukowo-technicznym, mającej służyć ochronie sensu, statusu, godności, a w szczególności wartości życia ludzkiego<sup>15</sup> we wszystkich jego fazach<sup>16</sup>.

W obliczu lawinowego rozwoju technik biomedycznych potrzeba „pilnego” namysłu nad moralnymi problemami, które bezpośrednio łączą się z najnowszymi odkryciami nauk biomedycznych<sup>17</sup>, czy wręcz pogłębione i „systematyczne studia nad zasadami i wartościami moralnymi, odnoszącymi się do nowoczesnych metod terapii oraz do najnowszych odkryć nauk”<sup>18</sup> biologiczno-eksperymentalnych, są, rzecz

---

masma (†2002) oraz T. L. Beauchamp i J. F. Childress (znani z przełożonej na język polski pracy *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford University Press, Oxford 1979; tenże, *Zasady etyki medycznej*, Książka i Wiedza, Warszawa 1996).

<sup>15</sup> Bioetykę, jako dziedzinę wiedzy interesuje zarówno życie ludzkie, jak i pozaludzkie (w tym życie zwierząt i roślin), przy czym w ramach niniejszej pracy wnikliwej analizie poddane zostanie życie ludzkie, nie zaś życie pozostałych organizmów biologicznych.

<sup>16</sup> Uwzględniając naturalną rytmikę życia (od chwili poczęcia aż do momentu śmierci), zagadnienia bioetyczne rozstrzygane są w ramach trzech działów. Dział pierwszy – *biogeneza* – zajmuje się analizą moralną (różnorodnych) praktyk biomedycznych zorientowanych (w głównej mierze) na prenatalne formy życia ludzkiego (m.in. technikami *in vitro*, badaniami cyklu embriogenezy, inżynierią genetyczną oraz, zdaniem przynajmniej niektórych bioetyków, aborcją). Dział drugi – *bioterapia* – bada moralne aspekty wykorzystywania nowych technologii biomedycznych o charakterze terapeutycznym (m.in. transplantologią organów i tkanek, dopuszczalnością operacji z klauzulą wysokiego ryzyka, jak np. operacje na mózgu, czy wykorzystywania technik inwazyjnych w badaniach prenatalnych). Dział trzeci – *tanatologia* – analizuje stosunek człowieka do bólu, choroby i śmierci, a także próbuje ustalić, jaki jest zakres moralnie akceptowalnych ingerencji biomedycznych w proces umierania, a zatem stawia się tutaj pytanie o dopuszczalność zabiegu eutanazji. Patrz: E. Klimowicz, *Bioetyka*, [w:] *Słownik pojęć filozoficznych*, red. W. Krajewski, WN Scholar, Warszawa 1996, s. 25; L. V. Thomas, *Tworzenie tanatologii*, [w:] *Wymiary śmierci*, red. S. Rosiek, Wyd. słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2002, s. 11–32; T. Ślipko, *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*, 1988, s. 12–20; Tematyka niniejszej pracy lokuje się przede wszystkim w obszarze *biogenezy*, przy czym, omawiając problem niereprodukcyjnego (terapeutycznego) klonowania, naukowcy zmuszeni są diagnozować go jako zagadnienie bioterapeutyczne.

<sup>17</sup> T. Ślipko, *Granice życia*, 1988, s. 10–14.

<sup>18</sup> W. Th. Reich, *Encyclopedia of Bioethics*, Simon & Schuster Edition, New York 1995, s. XIX.

jasna, konieczne. Tym bardziej że przedmiotem zainteresowania bioetyki są właśnie graniczne<sup>19</sup> „sytuacje, w których na skutek ingerencji poznawczej bądź terapeutycznej w przebieg naturalnych procesów biologicznych, zostaje zagrożone życie – zwłaszcza życie człowieka”<sup>20</sup>. I tu pojawia się zasadnicza trudność. Jeżeli bowiem bioetyka jako dyscyplina normatywna<sup>21</sup>, która, jak pisze T. Ślipko, „ma ustalić oceny i normy (reguły) moralne ważne w dziedzinie działań (aktów) ludzkich polegających na ingerencji w granicznych sytuacjach”<sup>22</sup> życia ludzkiego „musi ona najpierw odpowiedzieć na pytania: co to jest życie? oraz na czym polega ingerencja i jakie wartości mogą być aktem ingerencji pogwałcone lub potwierdzone?”<sup>23</sup>

## 1.1. Czym jest życie?

Pytania – czym jest życie<sup>24</sup>?, kiedy życie powstaje?, oraz: jakie warunki powinny być spełnione, żeby można było mówić o żywym organi-

<sup>19</sup> T. Ślipko, *Granice życia*, 1988, s. 15–17.

<sup>20</sup> E. Klimowicz, *Bioetyka*, s. 25.

<sup>21</sup> Tenże, *Główne zagadnienia bioetyki*, [w:] *Etyka XX wieku*, t. I, red. S. Jedynak, L. Gawor, Wyd. UMCS, Lublin 1991, s. 186.

<sup>22</sup> T. Ślipko, *Granice życia*, 1988, s. 16. Warto nadmienić, że definicja Ślipko znalazła liczne grono zwolenników, przy czym wielu bioetyków zauważa, że jest ona mało precyzyjna, albowiem po pierwsze, nie mówi nam jednoznacznie, o jakich ingerencjach jest w niej mowa, a po drugie, użyte w niej pojęcie „sytuacji granicznych” (życia ludzkiego) znacznie zawęża obszar badawczy bioetyki. Dlatego też wielu badaczy koryguje czy uzupełnia definicję Ślipko. Między innymi B. Chyrowicz pisze, że „Bioetyka to dział filozoficznej etyki szczegółowej, która ma ustalić oceny i normy (reguły) moralnie ważne w dziedzinie działań (aktów) polegających na biomedycznej ingerencji w sytuacje związane z zapoczątkowaniem ludzkiego życia, jego trwaniem oraz śmiercią”, patrz: B. Chyrowicz, *Bioetyka, czy bioetyki? O możliwości konsensusu w bioetyce*, „Roczniki Filozoficzne KUL”, z. 2/48–49/2000–2001, s. 76.

<sup>23</sup> E. Klimowicz, *Główne zagadnienia bioetyki*, s. 187; Z. Szawarski, *W kręgu życia i śmierci. Moralne problemy medycyny współczesnej*, Książka i Wiedza, Warszawa 1987, s. 51; D. Ślęczek-Czakon, *Problem wartości i jakości życia w sporach bioetycznych*, Wyd. Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2004; Th. Ray, *Life: What Exactly Is It?*, <http://news.bm.com/hmsbeagle/57/viewpts/synopsis> (2002.07.01).

<sup>24</sup> Zdefiniowanie zjawiska życia powinno poprzedzić próby jego wartościowania. Żeby bowiem mówić o wartości życia jakiegokolwiek istnienia (w tym także wartości

życia czy systemie ożywionym? – odsyłają nas do szeroko pojmowanych nauk przyrodniczych, dla których życie było i jest specyficznym zjawiskiem lub procesem, który można śledzić, analizować i badać za pomocą metod wypracowanych na polu wyspecjalizowanych dyscyplin, takich jak np. biologia (m.in. biologia rozrodu czy molekularna), biochemia, biotechnologia i wreszcie medycyna<sup>25</sup>. Przedstawiciele wymienionych dziedzin podjęli się próby odpowiedzi na powyżej postawione pytanie, sprowadzając jego istotę do określonego zespołu elementów, czy cech charakterystycznych dla wszystkich organizmów żywych. Za przykład niech posłuży kilka wybranych definicji życia, które można odnaleźć we współczesnej literaturze naukowej z zakresu biologii ogólnej, a także biochemii, które dla porządku postaram się przedstawić w ramach paradygmatów (opisujących życie)<sup>26</sup>, autorstwa nestora bioetyki Van Rensselaera Pottera<sup>27</sup>. Nie będzie to jednak systematyczny

---

życia ludzkiego), która to wartość mogłaby zostać naruszona w wyniku ingerencji biomedycznych moralnie wątpliwych, należałoby się uprzednio zastanowić na tym, które składowe życia przesądzą o przypisaniu życiu wartości, a deficyt których ma wpływ na dewaluację rzeczony wartości. Rozstrzygnięcie zarysowanego zagadnienia jest ważne dla wydających sądy aksjologiczne bioetyków, którzy w trakcie prowadzonych badań nierazko posilkują się danymi z zakresu nauk biologicznych.

<sup>25</sup> Precyzyjniej pytanie, czym jest życie, odsyła nas do nauk biologicznych, które zajmują się jego badaniem, natomiast nauki medyczne uświadamiają nam, jak szerokie może być spektrum technik „inwazyjnych” w proces formowania się życia, jego trwania i kresu.

<sup>26</sup> Na sformułowanie przez V. R. Pottera wspomnianych (dwunastu) paradygmatów (*paradigms*), służących opisaniu w perspektywie biologiczno-filozoficznej praw określających szeroko pojmowane zjawisko życia, zasadniczy wpływ miała praca T. S. Kuhna, *The Structure of Scientific Revolutions*. Potter, opierając się na teorii emergencji nowych paradygmatów (tu: biologicznych), zbudował model bioetyki jako nauki, która miała się stać pomostem pomiędzy naukami biologicznymi i humanistycznymi. Stąd też tytuł sztandarowej już dzisiaj pracy Pottera, *Bioethics. Bridge to the Future*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs 1971.

<sup>27</sup> O ile wiadomo, że pojęcie „bioethics” weszło do użycia pod koniec lat 60. w kontekście badań i działań biomedycznych, które zaczynały się dopiero rozwijać w Stanach Zjednoczonych (R. Fox, *The Evolution of American Bioethics: A Sociological Perspective*, [w:] *Social Science Perspectives on Medical Ethics*, red. G. Weisz, Kluwer Academic Publishers, New Brunswick 1990, s. 201), o tyle w świecie bioetyki (głównie anglo-amerykańskiej) toczy się wciąż nierozstrzygnięty spór o to, kto po raz pierwszy użył neologizmu *bioethics* w jego właściwym sensie – V. R. Potter (Madison, Wisconsin) czy

wykład poświęcony koncepcji paradygmatu dla bioetyki, lecz wyłącznie propozycja zastosowania, przeszerzegowanych (wybranych na potrzeby niniejszej pracy) definicji – paradygmatów, mająca na celu sformułowanie wąskiej definicji życia jako definicji życia ludzkiego, które odróżniam, po pierwsze, od szeroko rozumianego zjawiska życia, po drugie zaś, od życia osobowego (bądź życia osoby). Definiując bowiem biologiczną naturę człowieka (tj. wskazując biologiczne procesy zachodzące w organizmie ludzkim), nie chciałbym wykraczać poza obszar zainteresowania biologii, przy czym mam świadomość, że zgromadzone fakty biologiczne są niewystarczające, żeby ostatecznie orzekać o człowieku jako osobie.

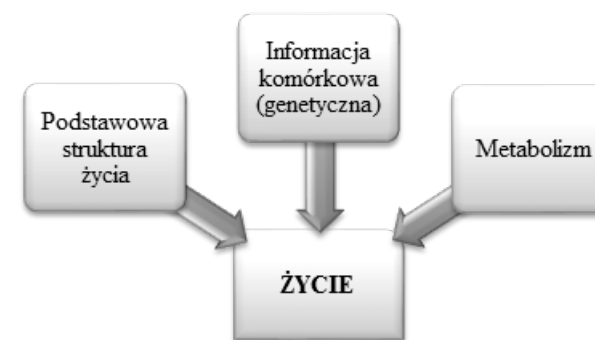
### 1.1.1. Życie szeroko pojmowane – perspektywa biologiczna

Aby podjąć próbę odpowiedzi na pytanie – czym jest?, czy też, co to jest życie? – w znaczeniu wąskim, to znaczy ograniczonym tylko i wyłącznie do życia człowieka, konieczne staje się (w punkcie wyjścia) zrozumienie, czym jest życie samo w sobie jako życie w znaczeniu ogólnym, czyli życie, którym żyją wszystkie istoty (tj. organizmy bądź systemy ożywione), w tym również człowiek jako przedstawiciel gatunku *Homo sapiens*. Dopiero kolejnym krokiem może być wskazanie (w następstwie stopniowej separacji i izolacji atrybutów życia szeroko rozpatrywanego) wzorcowej (charakterystycznej) dla ludzkiego życia cechy, co jest równoznaczne z podaniem wąskiej definicji życia.

---

A. Hellgers (założyciel The Joseph and Rose Kennedy Institute for the Study of Human Reproduction and Bioethics). Patrz: W. Th. Reich, *The Word „Bioethics”: Its Birth and the Legacies of those Who Shaped It*, „Kennedy Institute of Ethics Journal”, 4/1994/4, s. 319–335; tenże, *The Word „Bioethics”: The Struggle Over Its Earliest Meanings*, „Kennedy Institute of Ethics Journal”, 5/1995/1, s. 19–34; tenże, *Revisiting the Launching of the Kennedy Institute: Re-visioning the Origins of Bioethics*, „Kennedy Institute of Ethics Journal”, 6/1996/4, s. 323–327; E. D. Pellegrino, *The Origins and Evolution of Bioethics: Some Personal Reflections*, „Kennedy Institute of Ethics Journal”, 9/1/1999, s. 73–88. Ponieważ jednak założony przez Hellgersa Kennedy Institute of Bioethics (w którego nazwie widnieje termin *bioethics*) powstał 1 lipca 1971 roku, a Potter zastosował sporny termin już w roku 1970 i to w dwóch artykułach: tenże, *Bioethics: The Science of Survival*, „PBM”, 14/1970, s. 120–153 oraz tenże, *Biocybernetics and Survival*, „Zygon” 5/1970/2, można zasadnie twierdzić, że to właśnie Potter jest założycielem kierunku.

Zaprezentowane poniżej uogólnienia i sformułowane na ich podstawie definicje życia będą służyć nakreśleniu pierwszego z postawionych problemów (por. ryc. 1).



Ryc. 1. Paradygmaty opisujące zjawisko życia

1. **Paradygmat podstawowej struktury życia**<sup>28</sup>, który powstał na podstawie *teorii komórkowej*, sformułowanej przez M. J. Schleidena i T. Schwanna, głosi, że „komórka jest podstawowym elementem strukturalnym każdego organizmu, a równocześnie jego aktywną jednostką fizjologiczną [...]”<sup>29</sup>. Komórki ponadto, co zauważył R. Virchow, podlegają podziałom, w wyniku których z macierzystych komórek powstają komórki potomne, dziedziczące cechy funkcjonalne i strukturalne komórki macierzystej. Możemy zatem powiedzieć, że **X jest żywe, jeśli ma budowę komórkową**. Należy jednak zastrzec, że jest to przykład bardzo szerokiej definicji życia, ponieważ wszystkie organizmy żywe, od jednokomórkowych organizmów *prokariotycznych* (m.in. bakterie) do wielokomórkowych organizmów *eukariotycznych*<sup>30</sup>, mają budowę komórkową.

<sup>28</sup> V. R. Potter, *Bioethics. Bridge to the Future*, s. 19–20.

<sup>29</sup> J. Godula, *Komórkowa teoria*, [w:] *Encyklopedia biologiczna*, t. V, red. Z. Otałęga i in., Agencja Publicystyczno-Wydawnicza Opres, Kraków 1998–2000, s. 282.

<sup>30</sup> Do zasadniczych różnic w budowie komórek prokariotycznych i eukariotycznych należy, przede wszystkim, inna lokalizacja materiału genetycznego – DNA (w przypadku k. eukariotycznych występuje on wewnątrz jądra komórkowego w postaci chromosomów, natomiast w przypadku k. prokariotycznych, nieposiadających jądra komórkowego,

2. **Paradygmat informacji komórkowej**<sup>31</sup> (genetycznej) lub inaczej „paradygmat DNA”. Powstał na podstawie sformułowanego przez J. Watsona i F. Cricka centralnego dogmatu biologii molekularnej (*central dogma of the molecular biology*)<sup>32</sup> i koncentruje się na opisie znaczenia DNA (*deoxyribonucleic acid*) jako nośnika informacji genetycznej<sup>33</sup>, dla prawidłowego funkcjonowania („zdolność komórki do samodzielnego życia, mnożenia się i przekazywania swoich cech<sup>34</sup> [...] jednostkom potomnym”) organizmu w nowych warunkach (środowiskowych). W ramach powyższego paradygmatu, wyszczególnione zostały: **paradygmat replikacji**<sup>35</sup> (inaczej „powielania”) oraz **paradygmat mutacji**<sup>36</sup>. Pierwszy z wymienionych informuje nas, że **replikacja DNA** „jest procesem zapewniającym przekazywanie informacji genetycznej z komórek rodzi-

---

w pełniącym funkcję jądra komórkowego nukleoidzie). Inne różnice to brak przedziałowości protoplazmy spowodowany nieobecnością błon wewnątrzkomórkowych (nukleoid sąsiaduje bezpośrednio z cytoplazmą) i cytoszkieletu (jego funkcje pełnią błona i ściana komórkowa) w przypadku komórek prokariotycznych, patrz: J. Goduła, *Komórka*, [w:] *Encyklopedia biologiczna*, t. V, s. 243–255; tenże, *Komórka prokariotyczna*, [w:] tamże, s. 260–263.

<sup>31</sup> V. R. Potter, *Bioethics. Bridge to the Future*, s. 16–17; patrz też: R. Dawkins, *Rzeka genów*, Wyd. CIS, Warszawa 1995; tenże, *Samolubny gen*, Prószyński i S-ka, Warszawa 1996.

<sup>32</sup> A. Filipowicz, *Bioetyka. Dialog w obronie życia*, s. 17; patrz też: J. D. Watson, F. H. Crick, *Molecular Structure of Nucleic Acids: A structure for Deoxyribose Nucleic Acid*, „Nature”, 171/1953, s. 737–738; H. Krzanowska, *Centralny dogmat genetyczny*, [w:] *Encyklopedia biologiczna*, t. II, s. 112; *Genetyka molekularna*, red. P. Węgleński, WN PWN, Warszawa 2000, s. 25, 412.

<sup>33</sup> Są to „instrukcje kierujące wszystkimi funkcjami komórki lub organizmu zapisane jako określone, swoiste sekwencje nukleotydów w kwasach nukleinowych w postaci kodu genetycznego”, patrz: J. W. Styrna, *Informacja genetyczna*, [w:] *Encyklopedia biologiczna*, t. IV, s. 338–339; R. Dawkins, *Rzeka genów*; tenże, *Samolubny gen*; W. Kofta, *Podstawy inżynierii genetycznej*, Prószyński i S-ka, Warszawa 1997; P. Berg, M. Singer, *Język genów. Poznanie zasady dziedziczenia*, Prószyński i S-ka, Warszawa 1997; J. D. Watson, *Podwójna helisa. Historia odkrycia struktury DNA*, Prószyński i S-ka, Warszawa 1996;

<sup>34</sup> J. Goduła, *Komórka*, s. 248.

<sup>35</sup> V. R. Potter, *Bioethics. Bridge to the Future*, s. 17–18; R. Dawkins, *Rzeka genów*, s. 11–52.

<sup>36</sup> V. R. Potter, *Bioethics. Bridge to the Future*, s. 18–19; R. Dawkins, *Rzeka genów*, s. 11–52.

cielskich do komórek potomnych w sposób prawie doskonały<sup>37</sup>. Tym samym wykształcone w ramach jednego pokolenia umiejętności (np. adaptacyjne) są przekazywane kolejnemu pokoleniu w wyniku replikacji (podwojenia cząsteczek DNA), poprzedzającej podział komórki. Po podwojeniu (skopiowaniu czy inaczej duplikacji **sekwencji nukleotydów**<sup>38</sup>) ilości wyjściowego materiału genetycznego, zostaje on rozdzielony pomiędzy komórki potomne w procesie mitozy i mejozy.

Drugi z wymienionych paradygmatów opisuje zjawisko **mutacji** (*mutation*), polegające na:

- a) „zamianie sekwencji [par] zasad nukleinowych” [pirymidynowej na pirymidynową, purynowej na purynową, pirymidynowej na purynową bądź purynowej na pirymidynową];
- b) „może nastąpić także dodanie jednej lub kilku zasad nukleinowych [...]” albo
- c) „wypadnięcie jednej lub kilku zasad nukleinowych”<sup>39</sup>.

Należy zauważyć, że mutacje odgrywają ważną rolę w procesie ewolucji, są bowiem „gwarantem” zmienności genetycznej w przypadku wszystkich organizmów żywych. Jak wielokrotnie podkreśla w swoich pracach Richard Dawkins,

ewolucja w rozumieniu darwinizmu jest możliwa tylko dlatego, że – poza dyskretnymi mutacjami, które na drodze naturalnej selekcji są albo odrzucane, albo zachowywane – proces przekazywania genetycznej informacji odbywa się z idealną precyzją<sup>40</sup>.

1. **Paradygmat metabolizmu**<sup>41</sup> – (przemiany materii), ukazuje znaczenie zachodzących w organizmie procesów metabolicznych (*metabolic pathways*):

warunkujących ich wzrost i funkcjonowanie. Obejmuje on dwa przeciwstawne procesy: proces syntezy złożonych substancji organicznych

---

<sup>37</sup> B. Chyrowicz, *Bioetyka i ryzyko*, s. 25.

<sup>38</sup> Tamże, s. 24–26.

<sup>39</sup> Tamże, s. 33–35.

<sup>40</sup> R. Dawkins, *Rzeka genów*, s. 40–41.

<sup>41</sup> V. R. Potter, *Bioethics. Bridge to the Future*, s. 14.

z substancji prostych, związany z gromadzeniem energii w organizmie (**anabolizm**), oraz proces rozpadu tych substancji, związany z uwolnieniem energii (**katabolizm**)<sup>42</sup>.

W ramach powyższego paradygmatu zawiera się **paradygmat molekularnych reakcji chemicznych**<sup>43</sup>, który informuje nas, po pierwsze, że każdy system (organizm) ożywiony to spójna, wysoce zorganizowana i oddziałująca na siebie „wspólnota” komórkowa. Po drugie, mówię nam, że w następstwie procesów metabolicznych<sup>44</sup> na poziomie komórki „[...] zachodzą reakcje przemiany materii warunkujące ich *wzrost, utrzymanie się przy życiu oraz regenerację*”<sup>45</sup>. Podobnie jak w poprzednim przypadku i ta definicja wydaje się zbyt obszerna, ponieważ nie tylko organizmy obdarzone życiem biologicznym (*b-life, biological life*), ale również sztuczne formy życia (*a-life, artificial life*)<sup>46</sup> mają zdolność

<sup>42</sup> J. F. Surowiak, *Metabolizm*, [w:] *Encyklopedia biologiczna*, t. VI, s. 322.

<sup>43</sup> V. R. Potter, *Bioethics. Bridge to the Future*, s. 13–14.

<sup>44</sup> Przemiany metaboliczne zachodzą głównie przy udziale enzymów, co przyczyniło się do sformułowania przez Pottera **paradygmatu enzymu**, w którym podkreśla rolę i działanie enzymów, w reakcjach typu enzym-substrat (+ ewentualnie aktywator) i enzym-inhibitor. W wyniku pierwszego typu reakcji „[...] powstają produkty reakcji [metabolity], a uwolniony enzym wiąże się z następną cząsteczką [substratu]”. W drugim przypadku nastąpi natomiast „zablokowanie enzymu oraz zahamowanie wywołanej przez niego reakcji [katalizy]. Wewnątrzkomórkowe reakcje chemiczne, mogą być zatem [...] aktywowane lub hamowane, w zależności od tego, czy enzym wiąże się z aktywatorem czy inhibitorem”. W ramach omawianego paradygmatu, mieści się **paradygmat katalizy**, który akcentuje rolę katalizy – niezbędnej dla właściwego funkcjonowania systemu ożywionego, albowiem reguluje (dzięki obecności białkowych katalizatorów – enzymów, *proteinaceous catalysts enzymes*) szybkość przebiegu reakcji chemicznej na poziomie komórkowym. Patrz: V. R. Potter, *Bioethics. Bridge to the Future*, s. 14–15, cyt. za: A. Filipowicz, *Bioetyka. Dialog w obronie życia*, s. 19–20.

<sup>45</sup> V. R. Potter, *Bioethics. Bridge to the Future*, s. 13–14, cyt. za: A. Filipowicz, *Bioetyka. Dialog w obronie życia*, s. 19.

<sup>46</sup> W ramach niniejszej pracy zagadnieniu sztucznych form życia (*artificial life, alife, a-life*) nie zostanie poświęcone odrębne miejsce. Przywołany przykład stanowić ma jedynie ilustrację dla zreferowanych w dalszej części rozdziału definicji systemu ożywionego. Zainteresowanych czytelników pragnę równocześnie odesłać do bogatej literatury przedmiotu, wśród której na szczególnie zainteresowanie zasługują prace twórcy terminu *a-life* Christophera Langtona, propagatora koncepcji *strong a-life* Johna Von Neumana, jak również Alana Turinga, Homera Jacobsena, Edwarda F. Moore’a, Freemana Dysona, Johna Conwaya, Arthura Burksa, założycieli Information Mechanics Group at MIT

wykorzystywania energii w celu „*wytwarzania i utrzymywania struktury oraz przechowywania informacji*”<sup>47</sup>.

Najbardziej znanym przykładem *a-life* był program komputerowy Tierra<sup>48</sup>, wykazujący zdolność do *reprodukcji, replikacji, mutacji, ewolucji* oraz *metabolizmu*, w którym funkcję energii pełnił CPU (czas procesora), natomiast materii – pamięć RAM. Pobieranie energii<sup>49</sup> (w postaci chemicznej, słonecznej bądź elektrycznej) oraz złożoność<sup>50</sup> (wysoki stopień organizacji wewnętrznej) są zatem niezbędnymi warunkami, żeby mówić o zjawisku życia, choć są niewystarczające do sformułowania jego ostatecznej definicji. Ta zaś i tak pozostaje obszerna (por. ryc. 2).

Ostatnią i jak dodaje wielu naukowców, najważniejszą cechą każdego systemu ożywionego jest *podleganie procesowi ewolucji*<sup>51</sup>, czyli zdol-

---

– Eda Fredkina, Normana Margolusa, Gerarda Vichniaca oraz Charlesa Benetta, Stephena Wolframa i pracującego razem z nim w Institute for Advanced Study Normana Packarda, czy wreszcie Jamesa D. Farmera, pracującego w Center for Nonlinear Studies (stanowiącego główną sekcję badawczą Los Alamos National Laboratory). Przystępne wprowadzenie do tematyki *a-life* odnaleźć można również m.in. na stronie <http://www.rennard.org/alife/english> (2005.01.28), natomiast bardziej szczegółowe informacje zamieszczono na stronie The International Society for Artificial Life (ISAL), <http://www.alife.org>, (2005.01.28).

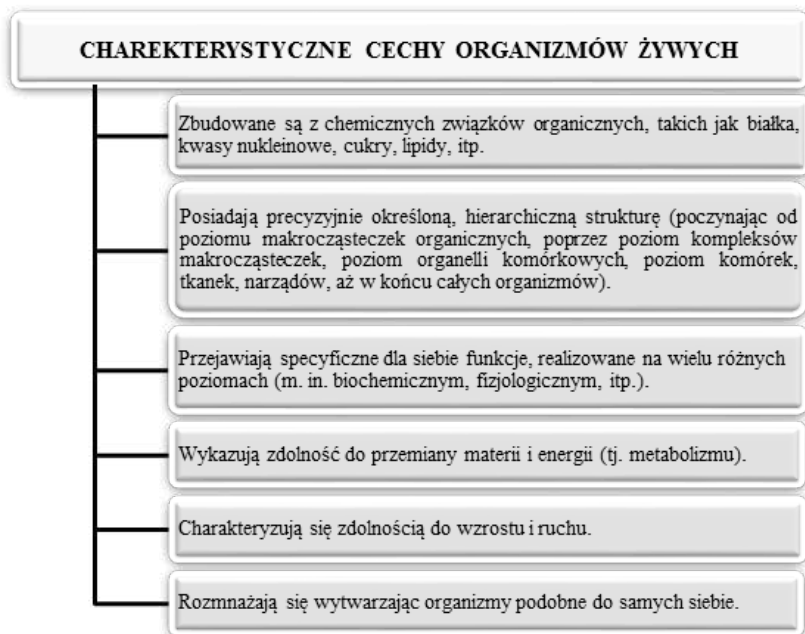
<sup>47</sup> L. Silver, *Raj poprawiony. Nowy wspaniały świat?*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2002, s. 32.

<sup>48</sup> Tamże, s. 28–29; patrz też: <http://www.hip.art.co.jp/ray/tierra> (2007.05.05); Th. Ray, *Life: What Exactly Is It?*; dotychczas powstało wiele interesujących prac na temat *artificial life* w komputerze, czego interesującą egzeplifikacją jest książka St. Levy’ego, *Artificial Life: The Quest for a New Creation*, Pantheon, New York 1992.

<sup>49</sup> Co zostało opisane w ramach *paradygmatu wewnątrzkomórkowych mechanizmów kontrolnych*, który podkreśla rolę wewnątrzkomórkowych mechanizmów kontrolnych, służących magazynowaniu i uzupełnianiu energii (ze źródeł zewnętrznych).

<sup>50</sup> Jeżeli nawet sztuczne formy życia (*a-life*) cechować będzie stosunkowo prosta budowa, to i tak z całą pewnością możemy powiedzieć, że komputer (maszyna) wewnątrz, którego program „egzystuje czy żyje”, jest wewnętrznie spójny i złożony.

<sup>51</sup> Theodosius Dobzhansky, uchodzący za jednego z twórców dokonanej w poł. XX wieku syntezy ewolucjonizmu i genetyki, wygłosił wykład *Nothing in biology makes sense except in the light of evolution* [Nic w biologii nie ma sensu bez ewolucji], „The American Biology Teacher” 35/1973, s. 125, cyt. za: L. Silver, *Raj poprawiony*, s. 249; patrz też: A. Lazcano, *Life: What Exactly Is It?*, <http://www.news.bmn.com/hmsbeagle/57/viewpts/synopsis>; R. Dawkins, *Rzeka genów*; S. J. Gould, *Niewczesny pogrzeb Darwina*, Prószyński i S-ka, Warszawa 1999.



Ryc. 2. Charakterystyczne cechy organizmów żywych

ność (tego) systemu (organizmu żywego bądź też sztucznej formy życia) „[...] do spontanicznego tworzenia [i powielania (w celu przekazywania) kolejnym generacjom różnorodnych] cech, które nie występowały w poprzednim pokoleniu”<sup>52</sup> [lub programie macierzystym]. O nadrzędnej roli ewolucji jako wyróżnika życia świadczy tym samym zespolenie (połączenie), warunkujących proces ewolucji, fundamentalnych cech określających system ożywiony, którymi są, jak pamiętamy, rozmnażanie się organizmów (w następstwie procesu replikacji DNA), metabolizm warunkujący utrzymanie i organizację spójnej struktury wewnętrznej oraz przechowywanie informacji. Równocześnie należy dodać, że Potter, który uznaje i wielokrotnie w swoich pracach akcentuje naczelną

<sup>52</sup> L. Silver, *Raj poprawiony*, s. 31–32.

rolę ewolucji, nie stosuje paradygmatu ewolucji, lecz tożsamy z nim (4) *paradygmat adaptacji*<sup>53</sup> (inaczej przystosowania ewolucyjnego, *evolutionary adaptation*), który jest skoncentrowany na przyczynach inicjujących cykl ewolucyjny. W literaturze przedmiotu wyróżnia się zasadniczo dwa główne czynniki rzutujące na proces ewolucji, to jest konkurencję międzygatunkową i konieczność adaptacji do nowych warunków środowiskowych.

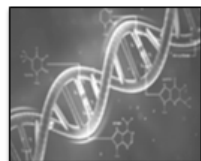
Opierając się na zaprezentowanych powyżej paradygmatach, nauki biologiczne formułują coraz bardziej złożone definicje życia, czego ilustracją niech będzie kilka przykładowych definicji systemu ożywionego (por. ryc. 3), które odnaleźć można we współczesnej literaturze z zakresu biologii<sup>54</sup>:

1. „X jest żywe, jeżeli jest żywym organizmem. Żywy zaś organizm to tyle, co *hierarchiczny porządek systemów otwartych*, który utrzymuje się sam przez się poprzez *wymianę* swoich składników dzięki właściwym mu *warunkom systemowym*”<sup>55</sup>. W myśl powyższej definicji życie jest utożsamiane z żywym organizmem i *vice versa* – żywy organizm musi z zasady być żywy. Ta najprostsza prawidłowość pozwala w spo-

<sup>53</sup> V. R. Potter, *Bioethics. Bridge to the Future*, s. 19–21 i nn.; patrz też: A. Filipowicz, *Bioetyka. Dialog w obronie życia*, s. 21–29. W obrębie paradygmatu adaptacji, którą Potter dzieli na *fizjologiczną* i *ewolucyjną*, można wyróżnić **paradygmat sprzężenia zwrotnego** (*feedback mechanism*) oraz **paradygmat interakcji środowisko-organizm**. Zarówno pierwszy, jak i drugi z wymienionych podkreślają znaczenie homeostazy (*homeostasis*) wewnątrzustrojowej, która jest niezbędna dla prawidłowego funkcjonowania organizmu, przy równoczesnym uwzględnieniu czynników (bodźców: *biernych* – m.in. klimat, odżywianie czy promieniowanie, oraz *czynnych* – pozostałe organizmy) zewnętrznych mogących doprowadzić do dezintegracji organizmu. Mechanizm sprzężenia zwrotnego, czy precyzyjniej homeostatyczny stopień natężenia sprzężeń (pozytywnych i negatywnych), może tym samym przebiegać w dwóch kierunkach. Pierwsza strategia zakłada adaptację otoczenia do potrzeb organizmu, z drugiej natomiast strony organizm może „ulec” i zostać podporządkowany otoczeniu.

<sup>54</sup> Przystępne wprowadzenie do omówionej powyżej tematyki odnaleźć można również w pracy: D. E. Koshland, *The Seven Pillars of Life*, „Science”, 295/2002, s. 2215–2216; patrz też: C. P. McKay, *What Is Life – and How Do We Search for It in Other Worlds?*, „PloS Biology”, 2/9/2004 (e302), s. 1260.

<sup>55</sup> Z. Szawarski, *Wartość życia*, „Etyka”, 21/1984, s. 42; patrz też: L. Bertalanffy, *Problems of Life*, Harper, New York 1952, s. 129.



## Definicje życia

- X jest żywe, jeżeli jest żywym organizmem. Żywy zaś organizm to tyle, co hierarchiczny porządek systemów otwartych.
- X jest żywym systemem wtedy i tylko wtedy, jeżeli posiada co najmniej jedną cząstkę zdolnego do replikacji kwasu nukleinowego.
- X jest żywe, jeżeli jest żywym systemem. Żywy zaś system, który rozmnaża się, podlega mutacjom oraz reprodukuje owe mutacje.
- Życie to ogół właściwości, które odróżniają zwierzęta, rośliny i mikroorganizmy od materii nieożywionej, takie jak metabolizm, zdolność do reprodukcji, wzrost, pobudliwość, ruch, funkcjonowanie i złożoność; stan istnienia funkcjonującej komórki, grupy komórek albo organizmu.

Ryc. 3. Definicje życia

sób zupełny i równocześnie konieczny stwierdzić, że osoba<sup>56</sup> będąca w stanie np. śpiączki jest w tym samym stopniu organizmem żywym, jak każdy inny człowiek (czy szerzej system ożywiony), którego funkcjonowanie nie zostało zakłócone. Wynika to przede wszystkim z braku jasno określonych czynników opisujących system ożywiony. Innymi słowy, z przedstawionej (strukturalnej) definicji życia niezwykle trudno jest odczytać, jakie procesy fizykochemiczne czy biochemiczne zachodzą w organizmie żywym, co w zasadzie uniemożliwia podanie specyfiki systemu ożywionego.

2. Norman Horowitz, precyzując definicję życia, „zapropozował użyteczne kryterium dla żywego organizmu: Życie posiada właściwości *replikacji, katalizy i zdolności do mutacji*”<sup>57</sup>. Tym samym możemy powie-

<sup>56</sup> W użytym przez autora niniejszej pracy znaczeniu pojęcie „osoba” jest synonimem słowa „człowiek”, którego używamy na określenie liczby pojedynczej słowa „ludzie”, por. H. G. Frankfurt, *Wolność i pojęcie osoby*, [w:] *Filozofia moralności. Postanowienie i odpowiedzialność moralna*, wyb. J. Hołówka, Wyd. SPACJA-Fundacja Aletheia, Warszawa 1997, s. 22.

<sup>57</sup> D. Voet, G. Judith, *Biochemistry*, A Wiley-Interscience Publication, New York–Chichester–Brisbane–Toronto–Singapore 1995, s. 2.

dzieć, że „X jest żywym systemem wtedy i tylko wtedy, jeżeli posiada co najmniej jedną cząstkę zdolnego do replikacji kwasu nukleinowego”<sup>58</sup>.

Definicje Horowitza i Asimova są oparte na paradygmacie informacji komórkowej, który, jak pamiętamy, utożsamia system ożywiony z obecnością podlegającego procesowi replikacji i mutacji materiału genetycznego (DNA). W przeciwieństwie do pierwszej z wymienionych definicji, są to formuły stosunkowo proste, na pierwszy rzut oka przejrzyste i równocześnie zwięzłe, albowiem znajomość „paradygmatu DNA” (co to jest DNA, oraz na czym polega mechanizm replikacji i proces mutacji) w dużym uproszczeniu wystarcza, żeby zrozumieć, czym jest i jakimi prawami (uwzględnia się tutaj bowiem biochemiczną charakterystykę systemu ożywionego) kieruje się system ożywiony odróżnialny od struktury nieożywionej. I tu, jak dodaje wielu biologów, pojawia się zasadniczy, wysoce złożony i kontrowersyjny problem statusu biologicznego wirusów. Obecność podlegającego replikacji i mutacji materiału genetycznego z całą pewnością jest charakterystyczną cechą definiującą organizmy żywe, przy czym również wirus – to nic innego, jak materiał genetyczny, który otacza osłonka ochronna<sup>59</sup>. W stanie naturalnym wirusy są „nieczynne”, a tym samym nie wykazują żadnej z cech opisujących organizmy żywe (pobieranie energii, przechowywanie informacji, replikacja i mutacja DNA, rozmnażanie – namnażanie, czy kontrola najbliższego otoczenia). Wyjściowa sytuacja (stan uśpienia) zmienia się jednak w momencie wnikięcia wirusa do komórki nosiciela, nad którą replikujący i mutujący (w określonych granicach) materiał genetyczny wirusa przejmuje kontrolę. Można zatem powiedzieć, że wirusy sytuują się na granicy systemów ożywionego i nieożywionego, przy czym nie sposób zaklasyfikować ich wyłącznie do jednej z wymienionych grup.

Zarysowany dylemat, zdaniem autora niniejszej pracy, można byłoby wstępnie rozwiązać, uściślając definicje zaproponowane przez Asi-

<sup>58</sup> I. Asimov, *Nauka z lotu ptaka*, „Biblioteka Problemów”, t. 113, Warszawa 1967, s. 62–63.

<sup>59</sup> L. Silver, *Raj poprawiony*, s. 35, 250–251; I. Zgórniak-Nowosielska, *Wirusy*, [w:] *Encyklopedia biologiczna*, t. XI, s. 359; patrz też: tamże, s. 347–364.

mova i Horovitza i kładąc większy nacisk na lokalizację podlegającego procesowi replikacji i mutacji DNA. Wirusy nie mają bowiem budowy komórkowej, a równocześnie nie są w stanie funkcjonować (namnażać się, mutować czy podlegać procesowi replikacji) poza komórką nosiciela, której wewnętrzne mechanizmy wykorzystują. Odwołując się zatem do paradygmatu podstawowej struktury życia – komórkowej budowy organizmów żywych – możemy powiedzieć, że wirusów nie można zaklasyfikować do grupy systemów ożywionych, lecz wyłącznie do struktur nieożywionych.

Liczne kontrowersje może ponadto budzić rozumienie samego procesu replikacji, któremu, jak pamiętamy, podlegać mogą nie tylko organizmy żywe, lecz również pewne substancje nieorganiczne<sup>60</sup>, jak też sztuczne formy życia (*a-life*; *artificial life*), których przykładem może być chociażby program komputerowy Tierra. Można zatem powiedzieć, że omawiane definicje obciążone są licznymi wątpliwościami, których obecnie biologowie nie są w stanie rozwiązać, co z kolei wyklucza uznanie propozycji Asimova, Horovitza czy Cairns-Smitha za rozstrzygające.

3. „X jest żywe, jeżeli jest *żywym systemem*. Żywy zaś system to taki system, który *rozmnaża się, podlega mutacjom oraz reprodukuje owe mutacje*”<sup>61</sup>.

W myśl powyższej definicji, zasadnicze znaczenie dla (wszelkich) form życia biologicznego ma reprodukcja jako czynnik separujący system ożywiony od nieożywionego, z równoczesnym zastrzeżeniem autora omawianej formuły, że rozmnażania nie można traktować jako czynnika, który ostatecznie przesądzi na rzecz systemu ożywionego. Przede wszystkim, jak zauważa Lee Silver, ze względu na liczne wyjątki od definicji, którą promuje Handler, bardziej poprawna byłaby formuła informująca nas, że wszystkie organizmy „bez wyjątku [w tym również organizmy bezpłodne] powstały w wyniku rozmnażania się podobnych

<sup>60</sup> A. G. Cairns-Smith, *Synthetic Life for Industry*, [w:] *The Encyclopaedia of Ignorance: everything you ever wanted to know about the unknown*, red. R. Duncan, M. Weston Smith, Pergamon Press, Oxford-New York-Toronto 1977, s. 406.

<sup>61</sup> Ph. Handler, *Biology and the Future of Man*, New York-London-Toronto 1970, cyt. za: Z. Szawarski, *W kręgu życia i śmierci*, s. 52-53.

do nich rodziców lub rodzica. Tak więc [...] *życie lepiej definiować jako produkt rozmnażania się organizmów niż jako zdolność do rozmnażania się*”<sup>62</sup>. Jednak nawet poprawionej definicji nie da się utrzymać w obliczu podlegających reprodukcji nieożywionych (nieorganicznych) systemów naturalnych, których przykładem są m.in. kryształy czy płomień<sup>63</sup>. Ten ostatni określa ponadto paradygmat metabolizmu. Autor omawianej propozycji zdaje sobie oczywiście sprawę, że jeżeli chcemy wprowadzić wyraźną cezurę pomiędzy systemem ożywionym a podlegającym reprodukcji systemem nieożywionym, powinniśmy zaproponować dodatkowe kryterium, które umożliwi nam dokonanie korekty wyszczególnionej definicji. Za kryterium uzupełniające Handler przyjmuje zdolność do ewolucji, której podlegają wszystkie systemy ożywione. Należy jednak wyraźnie zaznaczyć, że formuła, którą operuje Handler, nie przybliży nam biochemicznej charakterystyki ewolucji, a tym samym nie wiemy, jaki projekt ewolucji Handler zakłada<sup>64</sup>. Brak eksplikacji zjawiska ewolucji odsyła nas natomiast z powrotem do paradygmatu przystosowania ewolucyjnego, który głosił, że nie tylko organizmy żywe, lecz również oparte na wiązaniach krzemowych systemy *a-life* podlegają procesowi ewolucji (Tierra).

Reasumując, możemy powiedzieć, że zdolność do ewolucji z całą pewnością jest fundamentalną cechą systemu ożywionego, przy czym nie powinniśmy zapominać, że istnieją również nieożywione struktury, które spełniają założenia (kryteria) przyjęte w ramach zaproponowanej definicji.

#### 4. Życie to:

ogół właściwości, które odróżniają zwierzęta, rośliny i mikroorganizmy od materii nieożywionej, takie jak metabolizm, zdolność do reprodukcji,

<sup>62</sup> L. Silver, *Raj poprawiony*, s. 31.

<sup>63</sup> *Life*, <http://en.wikipedia.org/wiki/Life> (2005.01.29); patrz też: Z. Szawarski, *W kręgu życia i śmierci*, s. 53.

<sup>64</sup> W przypadku ewolucji życia ziemskiego mamy do czynienia z postępującą złożonością struktur białkowych. Można jednak wyobrazić sobie inne systemy, które będą zdolne do ewolucji, jak chociażby złożone struktury, które konsolidują wiązania krzemowe (*a-life*).



wzrost, pobudliwość, ruch, funkcjonowanie i złożoność; stan istnienia funkcjonującej komórki, grupy komórek albo organizmu<sup>65</sup>.

Powyższa – dwuczłonowa – definicja życia powstała w następstwie kompilacji paradygmatu metabolizmu z paradygmatem podstawowej struktury życia – budową komórkową organizmów żywych. W efekcie dokonanej przez Stenesha syntezy (wyszczególnionych w ramach paradygmatu metabolizmu) kryteriów systemu ożywionego, które charakteryzują, jak pamiętamy, zarówno systemy ożywione, jak i sztuczne formy życia oraz wirusy, z teorią komórkową (druga część formuły), powstała definicja oparta na paradygmacie struktury komórkowej, która opisuje szeroko pojmowane zjawisko życia biologicznego (*b-life*), a równocześnie wyklucza z obszaru definicyjnego sztuczne formy życia (*a-life*) niemające budowy komórkowej oraz wirusy. U podłoża definicji zaproponowanej przez Stenesha leży, jak przyjmuje autor niniejszej pracy, istotne założenie, chociaż niewypukłone w cytowanym tekście. Otóż zaproponowaną formułę należy traktować zawsze łącznie, w przeciwnym bowiem razie będziemy odwoływać się do dwóch niezależnych definicji, z których pierwsza – bazująca na paradygmacie metabolizmu – definiować będzie zarówno organizmy żywe (*b-life*), jak i formy *a-life* czy wreszcie wirusy, natomiast druga – oparta na paradygmacie podstawowej struktury życia – będzie przykładem definicji, która nie informuje nas o procesach biochemicznych określających system ożywiony, jak w przypadku pierwszej z przytoczonych formuł.

5. *Encyklopedia biologiczna* podaje jeszcze bardziej złożoną definicję, podkreślając, że życie to:

ogół swoistych procesów fizykochemicznych zachodzących w zespołach materii, złożonych co najmniej z kwasu rybonukleinowego i białka, wyodrębnionych od otoczenia w postaci jednostek (osobników, organizmów) jednokomórkowych lub zbudowanych z wielu komórek tworzących strukturalną i funkcjonalną całość. Do procesów tych należą: metabolizm, samoregulacja (adaptacja do długoterminowych zmian środowiska, w tym samonaprawa), rozmnażanie (zdolność powielania się,

<sup>65</sup> J. Stenesha, *Dictionary of biochemistry and molecular biology*, A Wiley-Interscience Publication, New York–Chichester–Brisbane–Toronto–Singapore 1989, s. 273.

w wyniku przetwarzania prostych substratów na złożone zespoły potomne), pobudliwość (interakcja z innymi jednostkami żywymi i z nieożywionym środowiskiem), wzrost, podleganie doborowi naturalnemu i ewolucji (dziedziczność, zmienność)<sup>66</sup>.

Definicja ta, powstała w wyniku rozległej syntezy omówionych dotychczas najważniejszych cech opisujących system ożywiony, przy czym obszar jej oddziaływania ograniczony został wyłącznie do życia organizmów na Ziemi.

Na podstawie tego, co zostało powiedziane do tej pory, z całą pewnością możemy stwierdzić, że nauki biologiczne nie są w stanie udzielić nam jednoznacznej i ostatecznej odpowiedzi na pytanie: czym jest życie *w znaczeniu szerokim?*, i to co najmniej z kilku powodów.

Po pierwsze, jak zauważyli uczestnicy konferencji *Life: What Exactly Is It?*, żadna z dotychczas prezentowanych definicji systemu ożywionego nie jest i nie może być traktowana jako jedyna i uniwersalna, ponieważ różne dyscypliny nauk przyrodniczych (m.in. biologia rozrodu, biochemia, biotechnologia, genetyka, mikrobiologia ewolucyjna, zoologia czy wreszcie biocybernetyka) operują definicjami, które są od siebie, w pewnym choćby stopniu, odmienne<sup>67</sup>. Można zatem powiedzieć, że wpływ na wybór definicji mają zarówno osobiste, jak i zawodowe preferencje konkretnego naukowca.

Po drugie, wszystkie przedstawione powyżej formuły koncentrują się zasadniczo na ustaleniu zakresu terminu „system ożywiony”, który to, jak zauważyliśmy na podstawie nakreślonych powyżej egzemplifikacji, jest zmienny i otwarty. Tym samym, szukając adekwatnej definicji zjawiska życia, biologowie informują nas, co prawda, jakie są kryteria opisujące system ożywiony w ogóle (życie szeroko pojmowane), lecz równocześnie pomijają najważniejsze dla niniejszej pracy pytanie: jaka jest istota życia?

<sup>66</sup> Cz. Jura, *Życie*, [w:] *Encyklopedia biologiczna*, t. XII, s. 244–245.

<sup>67</sup> M. Ran, *Life: What Exactly Is It?*

Po trzecie wreszcie, wypracowanie jednej, uniwersalnej i zupełnej definicji życia nie jest możliwe, co podkreśla współczesna biologia, ponieważ:

1. Nie sposób obecnie wyjaśnić problemu tzw. sytuacji (przypadków) granicznych, jak też stanów przejściowych, na przykład wirusy, organizmy w stanie anabiozy, wyschnięte nasiona, które są zdolne egzystować w ciężkich warunkach klimatycznych itp. Powyższe umownie określa się mianem *życia utajonego* (bądź *życia w zawieszeniu*)<sup>68</sup>, jednak termin ten nie tłumaczy, jaka jest istota życia w zadowalającym stopniu.
2. Nie wiadomo ponadto, „czy życie jest cechą tylko pojedynczych osobników, czy może przysługuje także wyższym poziomom organizacji biologicznej aż do poziomu biosfery ziemskiej”<sup>69</sup>.
3. Trzecia sporna i wysoce złożona kwestia wiąże się z pytaniem o możliwość istnienia form *a-life*, a także życia pozaziemskiego, którego funkcjonowanie przy teoretycznie odmiennych od ziemskich warunkach fizykochemicznych wymagałoby już na wstępie wprowadzenia nowej(ych) definicji życia, albowiem wszystkie zaproponowane do tej pory odnoszą się do życia na Ziemi, czyli funkcjonują na podstawie charakterystycznych dla naszej planety zasad fizykochemicznych, jak chociażby warunki termodynamiczne.

Można zatem powiedzieć, że wszystkie dotychczas zaproponowane i używane definicje biologiczne życia, w szerokim tego słowa znaczeniu, koncentrują się na przedstawianiu fundamentalnych, koniecznych i niezbędnych kryteriów, które umożliwiają nam poprawne operowanie pojęciem życia. Nie należy jednak zapominać, że są to zaledwie dostateczne, czy też wystarczające, cechy, własności i warunki życia w pierwszym tego słowa znaczeniu. Co więcej, prawdopodobieństwo skonstruowania ostatecznej i uniwersalnej definicji życia szeroko pojmowanego, którą „konstytuuje” zamknięta pula cech, kryteriów i warunków określających

<sup>68</sup> Cz. Jura, *Anabioza*, [w:] *Encyklopedia biologiczna*, t. I, s. 120–121.

<sup>69</sup> Tenże, *Życie*, [w:] *Encyklopedia biologiczna*, t. XII, s. 245.

system ożywiony, prawdopodobnie nigdy nie będzie możliwa<sup>70</sup>, a z całą pewnością nie w najbliższym czasie, jak podkreślają biologowie.

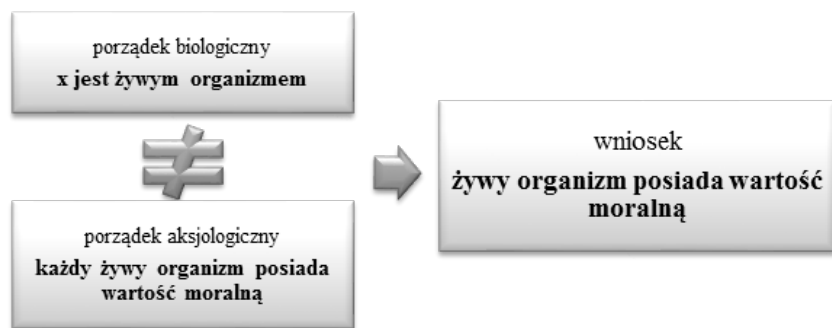
### 1.1.2. Życie szeroko pojmowane a wąska definicja życia – perspektywa bioetyczna

Jak zgodnie konstatuje większość bioetyków, definicje życia, którymi posługują się nauki biologiczne, w żaden sposób nie mogą przyczynić się do udzielenia nam zadowalającej odpowiedzi na pytanie, które spośród wymienionych kryteriów, czy własności przypisywanych życiu, miałyby przesądzić o jego szczególnej (czy też wyróżnionej) wartości? Mówiąc prościej, nie jesteśmy w stanie stwierdzić, czy atrybuty określające system ożywiony, jak chociażby zdolność do przechowywania i replikacji informacji, to wartość, czy też składowa wartościotwórcza. Jak zauważa między innymi Ewa Klimowicz, ustalenie „zakresu [przedmiotów, do których odnosić się mają normy moralne] nie jest jednoznaczne z ustaleniem wartości moralnej życia lub żywego organizmu”<sup>71</sup>. Innymi słowy – fakt, że każdemu organizmowi żywemu przynależą pewne określone i swoiste (przyrodzone) cechy (szeroko pojmowanego życia), logicznie nie przesądza o przypisaniu temu systemowi jakiegokolwiek wartości moralnej. Jak podkreśla cytowana Klimowicz, żeby zaproponowane powyżej rozumowanie było logicznie poprawne, trzeba oprócz przesłanki mniejszej [1] (której prawdziwość weryfikujemy, opierając się na pracach naukowo-badawczych z zakresu biologii) dołączyć przesłankę większą (sąd wartościujący) [2], której prawdziwości nauka nie jest w stanie potwierdzić. Zaproponowane rozumowanie wygląda zatem następująco (por. ryc. 4).

Ilustrując rozważania dotyczące życia w ogóle [1] ujmowanego z perspektywy biologicznej zauważamy, że nie ma ono wyróżnionej po-

<sup>70</sup> A. de Loof, *Adapt or die*, <http://www.news.bmn.com/hmsbeagle/57/viewpts/synopsis>; patrz też: A. de Loof, J. van den Broeck, *Wat is leven? De onstoffelijke dimensie (What is Life? The Immaterial Dimension)*, Leuven-Apeldoorn: Garant/Witgevers 1996; W. Zagórski, *Życie*, [http://www.encyklopedia.pwn.pl/84746\\_1.html](http://www.encyklopedia.pwn.pl/84746_1.html) (2005.05.24).

<sup>71</sup> E. Klimowicz, *Główne zagadnienia bioetyki*, s. 189.



Ryc. 4. Wartościowanie życia

zycji na skali aksjologicznej, co więcej, nie obejmuje go jakakolwiek odrębna kategoria moralna, jak też odmienne prawo. Życie samo w sobie traktowane jest przez nauki przyrodnicze dokładnie w taki sam sposób, jak każde inne zjawisko czy substancja występująca w przyrodzie – jako czysto empiryczny fakt biologiczny. Nauki ściśle koncentrują się bowiem na podaniu opisowo-wyjaśniającej charakterystyki zjawiska życia, któremu przypisują określone znaczenie deskryptywne.

Inne zadanie stoi przed filozofią (bioetyką) i, w dużym uproszczeniu, przed naukami humanistycznymi, które z kolei operują pojęciem życia w znaczeniu wartościującym [2]. W ramach drugiego z omówionych stanowisk (perspektywa aksjologiczna): „(U)znanie czegoś za wartość zależy [...] od aktu woli; jest przejawem afirmującej decyzji; wyraża naszą postawę i stosunek do przedmiotu, ukształtowany pod wpływem kultury i tradycji moralnej, w której żyjemy”<sup>72</sup>. Tym samym podejmowane przez nas decyzje dotyczące uznania życia za wartość są niezależne od definiujących zjawisko życia nauk biologiczno-eksperymentalnych, których rola ogranicza się wyłącznie do prezentacji zakresu przykładów struktur ożywionych, omówionych w dalszej części pracy. Skierowana do szeroko pojmowanego adresata możliwość wyboru, czy decyzji, przed którą wszyscy stajemy, ukazuje nam całkowicie nową, nieskoncentrowaną wyłącznie na przybliżonym opisie systemu ożywionego, perspekty-

<sup>72</sup> Tamże, s. 189.

wę oceniającą, która dalece wykracza poza specjalistyczny dyskurs nad życiem jako faktem naukowym, odsłaniając wyrażaną przez nas „moralną postawę wobec [tegoż] faktu”<sup>73</sup>. Słowo „życie” w tym ujęciu pełni funkcję nośnika treści etycznych (przesłania moralnego zorientowanego na wytworzeniu w nas określonego stanu emocjonalnego, postawy czy podejścia), którego odbiorcami (i nadawcami) jesteśmy wszyscy, w każdym momencie naszego życia. Ogniskując swoje zainteresowanie na pojęciu życia, nauki humanistyczne prezentują je w nowym świetle, już nie neutralnym, opisowym czy faktycznym dla określonej gałęzi nauk biologicznych, lecz w wymiarze aksjologicznym, w ramach którego pojęcie życia zyskuje status pojęcia moralnego, wpisanego w określony kontekst moralny („wszystkie sytuacje, w których nasz stosunek do życia staje się przedmiotem oceny moralnej”<sup>74</sup>). Tym samym u podłoża wszelkiej refleksji moralnej zmagającej się z pytaniem: jaką postawę powinienem przyjąć wobec określonego, „danego mi w osądzie (moralnym)” organizmu żywego? – musi leżeć zakorzeniony w ramach naszego pojęcia moralności szacunek dla objętych tą refleksją stworzeń. W przeciwnym bowiem razie rozpatrywane przez nas pytanie nie będzie miało charakteru moralnego. Stąd też każde moralne rozstrzygnięcie, dotyczące na przykład poszanowania wszelkich form życia, powinno być zgodne z przyjętym i respektowanym przez nas pojęciem moralności. Należy jednak zauważyć, że istnieje wiele kontekstów moralnych, w ramach których toczy się „spór o moralną ocenę naszego stosunku do tak lub inaczej pojmowanego życia”<sup>75</sup>. Czasami można nawet odnieść wrażenie, że wszelkie próby przypisania wartości życiu jakiegokolwiek formy ożywionej skazane są na niepowodzenie, z uwagi choćby na niejednorodne stanowisko reprezentujących nauki humanistyczne myślicieli (moralistów, etyków, teologów czy filozofów), z których część apeluje o rozszerzenie pola oddziaływania prawa i moralności na rośliny i zwierzęta<sup>76</sup>,

<sup>73</sup> Tamże, s. 189.

<sup>74</sup> T. Szawarski, *Wartość życia*, s. 50.

<sup>75</sup> Tamże, s. 51.

<sup>76</sup> W ramach niniejszej pracy zagadnieniu bioetyki zwierząt (jak również sozologii, ekologii i ekofilozofii) nie zostanie poświęcone odrębne miejsce, przy czym osoby zainteresowane tą tematyką autor pragnie odesłać do bogatej literatury przedmiotu:

inni natomiast podkreślają, że wyłącznie życiu człowieka można przypisać szczególną (wyróżnioną) wartość. Ci ostatni jednoznacznie konstatują, że życie człowieka rozpatrywane w perspektywie aksjologicznej nabiera szczególnej głębi i wyrazu, z powodu samego faktu, że jest to życie ludzkie. Między innymi Zbigniew Szawarski pisze, że:

słowo „człowiek” ma już określone znaczenie wartościujące; oznacza ono nie tylko osobnika należącego do gatunku *Homo sapiens*, lecz także istotę, której przysługują szczególne prawa moralne, którą chroni prawo i moralność, która zdolna jest do tworzenia i przeżywania określonych wartości. W określonych kontekstach słowo „człowiek” staje się terminem moralnym. Podobnie też termin „życie” przekształca się w termin o swoistym zabarwieniu wartościującym<sup>77</sup>.

Wstępnie możemy pokusić się o stwierdzenie, że zasadnicze znaczenie dla powyższych rozstrzygnięć odgrywa właściwa tradycja kulturowa i moralna, jak chociażby tradycja europejska o proveniencji judeochrześcijańskiej, charakterystyczna dla naszego kręgu kulturowego, która kategorycznie zakazuje zabijania ego człowieka, czego wyrazem jest między innymi dekalog stojący na „straży” życia ludzkiego. Nie sposób jednak nie zauważyć długiej listy wyjątków od „bezwzględnego” nakazu ochrony i poszanowania życia każdego człowieka. Czytając Biblię, Talmud czy Koran, odnajdujemy w nich z jednej strony aprobatę dla unice-

J. Bentham, *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, PWN, Warszawa 1968; *Buddyzm*, red. J. Sieradzan, Krakowskie Wydawnictwo Prasowe, Kraków 1987; H. Cyrzan, *Życie jako wartość w kulturach świata*, Wyd. Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 1997; E. Brunner-Traut, *Pięć wielkich religii świata*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1996; A. Cohen, *Talmud*, przeł. R. Gromacka, Wyd. Cyklady, Warszawa 1995; L. Ferry, *Nowy ład ekologiczny. Drzewo, zwierzę, człowiek*, WN Scholar, Warszawa 1995; T. Gánti, *Podstawy życia*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1986; I. Lazari-Pawłowska, *Schweitzer*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1976; *Pisma św. Franciszka i św. Klary*, Kuria Prowincjonalna Ojców Kapucynów, Warszawa 1992; J. Prokop, *Gandhi wobec wartości*, [w:] J. Lipiec, *Człowiek i świat wartości*, Krajowa Agencja Wydawnicza, Kraków 1981; R. D. Ryder, *Szowinizm gatunkowy, czyli etyka wirwiskcji*, „Etyka”, 18/1980, s. 39–47; A. Schweitzer, *Życie*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1974; P. Singer, *Animal Liberation: A New Ethics for our Treatment of Animals*, New York Review-Random House, New York 1975.

<sup>77</sup> Z. Szawarski, *W kręgu życia i śmierci*, s. 57–58.

stwienia życia przeciwnika na wojnie (wojna sprawiedliwa), człowieka, który nastaje na nasze życie (obrona konieczna) oraz zgodę na zgładzenie przestępcy<sup>78</sup>, z drugiej natomiast „milczącą akceptację” dla zabiegów eutanatycznych czy samobójstwa<sup>79</sup>, które tłumaczy się wolnością wyboru, w tym decydowania o swoim własnym życiu. Ewa Klimowicz zaznacza w tym miejscu, że twierdzenie o wyjątkowości życia ludzkiego „dalekie jest od oczywistości, a z reguły preferencji w przypadku konfliktu między życiem jednego człowieka a życiem drugiego, między życiem rozumianym jako biologiczne istnienie a życiem godnym życia – nie zawsze wyraźnie sformułowane”<sup>80</sup>. W takim razie można zadać sobie pytanie, czy istnieje jedna, czy też kilka różnych, być może odrębnych, wartości życia ludzkiego, przysługujących naszym oponentom, przestępcom, bliskim i dalszym znajomym, czy wreszcie samobójcom, których życie utraciło sens. Większość bioetyków zgodnie podkreśla, że tak jednak nie jest, albowiem życiu każdego człowieka przysługuje taka sama wartość, o której żaden z nas nie jest sam w stanie przesądzić. Tym samym zarówno życie naszych bliskich, przyjaciół, wrogów, jak i życie skazanych prawomocnym wyrokiem i czekających na wykonanie kary śmierci morderców ma w każdym przypadku tą samą przyrodzoną wartość. O tych ostatnich pisał Kant:

Jeżeli [...] ktoś popełni morderstwo, musi umrzeć. Nie istnieje w takim wypadku żaden inny środek, który mógłby zadowolić wymagania wymiaru sprawiedliwości. [...] Jednakże śmierć przestępcy nie może łączyć się ze złym traktowaniem go; byłoby to bowiem pogwałcenie tkwiącego w cierpiącej istocie człowieczeństwa<sup>81</sup>.

Wspomniana Klimowicz zauważa jednak słusznie, że

w dziejach etyki spotykamy różne uzasadnienia dotyczące szczególnej wartości życia ludzkiego, zależne od poglądów antropologicznych da-

<sup>78</sup> Patrz: *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallotinum, Poznań 1994, s. 2263–2268.

<sup>79</sup> W Starym Testamencie można odnaleźć kilka przypadków samobójstw popełnionych m.in. przez Abimeleka, Achitifela, Samsona, Saula, Razisa i Zimriego.

<sup>80</sup> E. Klimowicz, *Główne zagadnienia bioetyki*, s. 193.

<sup>81</sup> I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, PWN, Warszawa 1984, s. 52.

nego autora; od tego w czym upatruje on istotę człowieka, czyli zespół właściwości przysługujących jemu i tylko jemu<sup>82</sup>.

Zasadniczą trudnością dla powyższych rozstrzygnięć jest zatem przede wszystkim zakres (oddziaływania) pojęcia moralności, którym operujemy, co z kolei implikuje konieczność bliższego przyjrzenia się sposobom uzasadniania, kształtujących nasze postawy moralne, norm w bioetyce<sup>83</sup>. Zaproponowane rozróżnienie stanie się równocześnie fundamentem, na którym oparta zostanie dalsza część niniejszej pracy.

O ile bowiem w codziennej praktyce możemy pozwolić sobie na posługiwanie się zdroworozsądkowym rozumieniem norm moralnych, jakie ukształtowała w nas wspomniana już tradycja kulturowa i moralna społeczności, w której się wychowaliśmy, o tyle w obliczu lawinowego rozwoju nauk medycznych i biotechnologicznych oraz związanych z nim ingerencji w psychofizyczną konstytucję człowieka zmuszeni jesteśmy wskazywać coraz głębsze racje czy uzasadnienia dla formułowanych szczegółowych norm moralnych, które oprócz wyjaśnienia na gruncie filozofii moralności, domagają się dodatkowych uregulowań prawnych.

W bioetyce zasadniczo wyróżnia się trzy rywalizujące ze sobą uzasadnienia norm moralnych, to znaczy: utylitarystyczne<sup>84</sup>, odwołujące się do kryterium jakości życia (*quality of life*), personalistyczne, promujące zasadę świętości życia (*sanctity of life*)<sup>85</sup> oraz deontonomiczne (gr. *deon* – powinność; *nomos* – nakaz, prawo)<sup>86</sup>, ufundowane na autorytecie, który ustala zakres obowiązujących norm (por. ryc. 5). Z uwagi na podjęty temat, autora niniejszej pracy interesować będzie stosunek bioetyki uty-

<sup>82</sup> E. Klimowicz, *Główne zagadnienia bioetyki*, s. 193.

<sup>83</sup> Patrz: T. Biesaga, *Uzasadnianie norm moralnych*, „Medycyna Praktyczna, Ginekologia i Położnictwo”, 02/2004, s. 7-12.

<sup>84</sup> Patrz: J. Bentham, *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*; J. S. Mill, *Utylitarystyka*, PWN, Warszawa 1959.

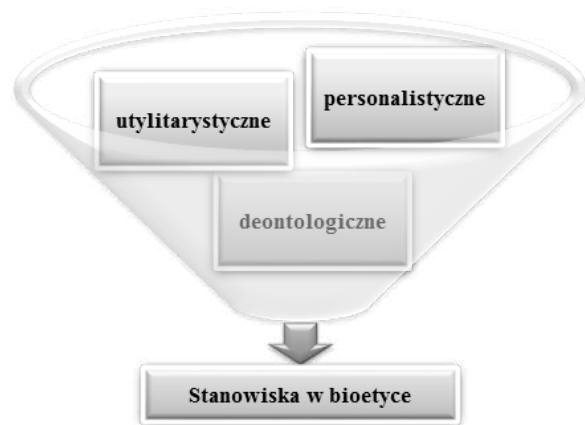
<sup>85</sup> Patrz: T. Biesaga, *Personalizm czy utylitarystyka jest właściwą podstarwą etyki medycznej?*, „Folia Medica Cracoviensia”, z. 3-4/39, PAN, Kraków 1998, s. 43-52; T. Styczeń, *Zarys etyki. Metaetyka*, MP KUL, Lublin 1974, s. 39-90.

<sup>86</sup> T. Biesaga, *Deontologizm*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 2, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2001, s. 488-490.

litarystycznej i personalistycznej do zjawiska życia, omawianego w perspektywie badań reprognetycznych. Za rezygnacją z trzeciego sposobu uzasadniania norm moralnych w bioetyce przemawia przede wszystkim charakter propozycji deontonomicznej, która odwołując się do autorytetu państwa (T. Hobbes), klasy społecznej (K. Marks), przyjętych i obowiązujących obyczajów społecznych (E. Durkheim) czy wreszcie pokoju społecznego (H. T. Engelhardt)<sup>87</sup>, odstępuje od jakiegokolwiek etycznego uzasadnienia norm moralnych na rzecz przyjętego, zwanego i w miarę możliwości jednolitego systemu norm obyczajowych, skodyfikowanych pod postacią kodeksów, które udoskonalała się stopniowo, używając mechanizmu konsensusu lub kontraktu społecznego (R. M. Veatch). Innymi słowy, możemy powiedzieć, że o uznaniu przez dane społeczeństwo określonego „pakietu” obowiązujących norm moralnych przesądza wyłącznie zrelatywizowany do tego społeczeństwa „plastyczny” obyczaj. Problem jednak w tym, że ze zmiennej i ewoluującej obyczajowości (tzn. sposobu zachowania się i postępowania) danego społeczeństwa w żaden sposób nie wynika, jak powinno ono postępować (w porządku moralnym). Tadeusz Biesaga konstatuje, że na skutek scedowania na państwo moralnej odpowiedzialności „etyczne uzasadnienie norm moralnych zostało zastąpione [wyparte] przez procesy społeczne oraz [różnorodne] formy manipulacji [oraz przemocy społecznej i politycznej]”<sup>88</sup>. Trzeba jednak dodać, że omówiony powyżej deontonomiczny system heteronomiczny (gr. *heteros* – inny, obcy, zewnętrzny) o charakterze legislacyjnym, odwołując się do roli i autorytetu państwa, jak również stanowionego przez niego prawa, w tym też wygenerowanego w następstwie rozwoju badań biomedycznych prawa medycyny czy szerzej bioprawa, ukazuje, zdaniem części badaczy, potrzebę wzmocnienia płaszczyzny etycznej o wymiar jurydyczny, czego najbardziej znamienitym przykładem jest bioetyka angloamerykańska. Przy czym należy wyraźnie rozgraniczyć przyjmowane w ramach tego stanowiska dyrektywy prawne o inklinacjach etycznych od uzasadnień

<sup>87</sup> H. T. Engelhardt, *The Foundations of Bioethics*, Oxford University Press, New York 1996, s. 67, 107.

<sup>88</sup> T. Biesaga, *Uzasadnianie norm moralnych*, s. 7-12.



Ryc. 5. Sposoby uzasadniania norm moralnych w bioetyce

norm moralnych, które nie leżą w gestii komitetów, komisji czy centrów bioetycznych.

W niniejszej pracy aspekt prawny zostanie oddzielony od rozstrzygnięć filozoficznych i przedstawiony w osobnym rozdziale. Zauważmy jednak, że etyka deontologiczna jako etyka autonomiczna z jednej strony może być wsparta na autorytecie, którym dzięki obecności suwerennego rozumu jesteśmy sami dla siebie (jako źródło moralności), z drugiej zaś, odwołując się do autorytetu Boga, z powodzeniem może być ufundowana zarówno na propozycjach utilitarystycznych, jak i personalistycznych, którym przyjrzymy się bliżej przez pryzmat zaprezentowanych poniżej kryteriów opisujących wartość życia ludzkiego.

Wiedząc ponadto, że od wyboru moralnej definicji, terminu czy pojęcia życia uzależniamy wszelkie nasze moralne decyzje, powinniśmy również wyraźnie sprecyzować przedmiot naszych dalszych analiz. Dotychczas bowiem mówiliśmy o życiu w szerokim tego słowa znaczeniu, a zatem o życiu wszystkich systemów ożywionych, w tym również o życiu człowieka jako reprezentanta gatunku *Homo sapiens*. By jednakże przypisać życiu człowieka szczególną wartość, jak chciałby tego cytowany powyżej Szawarski, musimy zastanowić się nad tym, jaka cecha

przesądza o jej nadaniu czy, jak pisze Zuccaro, jakie są „naczelnie kryteria, w oparciu o które życie człowieka jest «uznawane» za «ludzkie»”<sup>89</sup>. Innymi słowy, powinniśmy poszukać *wąskiej* definicji życia ludzkiego, którą dla porządku odseparujemy od pojęcia życia w szerokim tego słowa znaczeniu.

Autor niniejszej pracy przyjmuje w tym miejscu, za Lee Silverem, że:

istnieją dwa zupełnie odmienne znaczenia słowa „życie”. Pierwsze ma związek z omówionymi poprzednio podstawowymi atrybutami życia [które są] wspólne dla wszystkich istot żywych. Drugie znaczenie słowa „życie” wiąże się z czynnościami układu nerwowego, które prowadzą do powstania świadomości. U człowieka życie w [...] *węższym sensie jest umiejscowione w mózgu, choć nie można go zlokalizować w jakiejś określonej komórce nerwowej*<sup>90</sup>.

Zaproponowane rozróżnienie ma ogromne, choć celowo nie dość wyraźnie wyeksplikowane znaczenie, jak zobaczymy poniżej, przede wszystkim dla bioetyki utilitarystycznej, której przedstawiciele zasadniczo twierdzą, że istnieje jedno pojęcie życia (w rozumieniu szerokim) oraz wielość odpowiadających mu znaczeń<sup>91</sup>. W rzeczywistości jednak odwołują się w swych analizach wyłącznie do wąskiej definicji życia ludzkiego, co szczególnie wyraźnie widać w ramach podjętej w ostatnich latach dyskusji nad statusem antropologiczno-aksjologicznym embrionu ludzkiego, czy inaczej wartością życia u jego początków (biogeneza życia), której ustalenie jest równoznaczne z przyjęciem aksjologicznego weryfikatora dla reprogenetycznej praxis.

Odminną optykę przyjmuje bioetyka personalistyczna optująca za świętością życia (ludzkiego) jako stałą i przyrodzoną każdemu

<sup>89</sup> C. Zuccaro, *La vita umana nella riflessione etica*, Editrice Queriniana, Brescia 2000, s. 49, cyt. za: E. Kowalski, *Osoba i bioetyka. Jaka koncepcja człowieka i życia ludzkiego w bioetyce?*, „Studia Ecologiae et Bioethicae”, 2/2004, s. 224.

<sup>90</sup> L. Silver, *Raj poprawiony*, s. 33.

<sup>91</sup> W literaturze przedmiotu można spotkać również alternatywne podejście, które zakłada, że istnieje wiele pojęć „życia” i mnogość odpowiadających mu znaczeń, przy czym wśród przywoływanych, zarówno terminów, jak i znaczeń nie odnajdziemy wyśzczególnionej – *wąskiej definicji życia* (ludzkiego).

człowiekowi *wartością*, bez dodatkowych odwołań do jakiegokolwiek relatywnego kryterium jakości życia, którym z całą pewnością jest wyspecjalizowany układ nerwowy prowadzący do rozwoju świadomości. Zanim jednak przejdziemy do omówienia stanowisk reprezentowanych przez bioetykę utylitarystyczną i personalistyczną powinniśmy wyjaśnić kilka nieścisłości, wynikających z przyjęcia przez bioetykę (utylistarystyczną) wąskiej definicji życia. Przede wszystkim należy wziąć pod uwagę, że sformułowanie definicji życia w *wąskim* zakresie, leżącym u podłoża rozstrzygnięć aksjologicznych, nie jest tożsame z zamknięciem granic semantycznych terminu „życie” ani w znaczeniu wartościującym, ani też dla szeroko rozumianego przez biologię pojęcia życia, przed czym niesłusznie przestrzega wielu bioetyków. Między innymi Szawarski konstatuje, że pojęcie życia ma charakter otwarty, ponieważ

nie istnieje żaden określony i zamknięty zbiór wystarczających i koniecznych warunków użycia słowa „życie”<sup>92</sup>. [Tym samym, zdaniem przywołanego bioetyka] (W)szelkie próby definicyjnego zamknięcia tego pojęcia mają charakter pragmatyczny bądź perswazyjny. Nie odkrywają, lecz raczej wyznaczają granice pojęcia „życie”<sup>93</sup>.

O ile autor poniższej pracy skłonny jest zgodzić się z promowanym przez Zbigniewa Szawarskiego postulatem, w myśl którego otwartość terminu „życie” (jako pojęcia o nieostrych granicach) „sprawia, że zbiór możliwych definicji życia jest także zbiorem otwartym”<sup>94</sup>, o tyle zdecydowany jest twierdzić, że ostatecznie wspólnym mianownikiem dla podjętych przez nas rozstrzygnięć aksjologicznych, nad przypisaniem życiu człowieka wartości, będzie wąska definicja życia ludzkiego, która ma charakter zamknięty. Tym samym terminem o „rozmytych brzegach” pozostaje pojęcie życia w pierwszym tego słowa znaczeniu, w odróżnieniu od wąskiej definicji życia ludzkiego. Otwarta pozostaje natomiast kwestia, od jakiego momentu mamy do czynienia z istotą świadomą, którą chroni prawo i moralność. Jak zauważa Silver, „(A)by zdefiniować życie, w wąskim znaczeniu, [jako życie świadome swojego

<sup>92</sup> Z. Szawarski, *W kręgu życia i śmierci*, s. 59.

<sup>93</sup> Tenże, *Wartość życia*, s. 49.

<sup>94</sup> Tamże.

istnienia] trzeba odpowiedzieć na pytanie, co rozumiemy przez „funkcjonujący układ nerwowy” [którego obecność warunkuje typowe, swoiste, czy wreszcie charakterystyczne dla danego gatunku zachowanie się, jak również gwarantuje utrzymanie organizmu<sup>95</sup> przy życiu]<sup>96</sup>.

Z powyższego możemy wnosić, że pytanie o funkcjonujący układ nerwowy generuje dwie zasadnicze dla bioetyki kwestie. Pierwsza wiąże się z priorytetowym dla dalszej części pracy pytaniem o początek życia osobowego, druga zaś z pytaniem o jego kres, przy czym funkcję zwrótnika dla obydwu pełni funkcjonujący układ nerwowy. Ilustrując nasze dotychczasowe rozważania, możemy powiedzieć, że istota, której układ nerwowy przestał funkcjonować (co możemy stwierdzić za pomocą kryterium śmierci mózgowej<sup>97</sup>), jest martwa *w węższym* tego słowa znaczeniu, chociaż przez pewien okres pozostaje żywa w *szerokim* tego słowa znaczeniu, o czym świadczą zachodzące w jej ciele przemiany na poziomie komórkowym.

Dla tematu poniższej pracy problem początków życia osobniczego i osobowego, uznawanego za „pełnoprawne” życie ludzkie zarówno w kontekście aksjologicznym, jak i prawnym, odgrywa kluczową rolę i zostanie szerzej omówione w części poświęconej statusowi antropologiczno-aksjologicznemu embrionu i zarodka ludzkiego.

Pytanie o kres ludzkiego życia nie jest i nie będzie jednak przedmiotem rozważań niniejszej pracy, podobnie zresztą jak szeroko pojmowana tematyka tanatologiczna, przy czym należy wyraźnie zaznaczyć, że ukazana przez Silvera „«mglista sfera» na granicy śmierci i życia, w wąskim

<sup>95</sup> Autor niniejszej pracy skoncentrował się na życiu człowieka, jednakże zastosowaną dychotomię (definicja wąska życia – szeroka definicja życia) można by, poprzez analogię, zastosować do wszystkich zwierząt posiadających funkcjonujący układ nerwowy.

<sup>96</sup> L. Silver, *Raj poprawiony*, s. 34.

<sup>97</sup> Tzn. ustanie czynności pnia mózgu; patrz: J. Kopania, *Etyczny wymiar cielesności*, Aureus, Kraków 2002, s. 70–81; tenże, *Metodologiczna charakterystyka definicji śmierci mózgowej*, <http://www.biotechnologia.com.pl/print.php?sectionID=11&print=492> (2006.03.30); T. Biesaga, *Kontrowersje wokół nowej definicji śmierci*, <http://www.mp.pl/artykuly/index.php?aid=27742&print=1> (2006.09.20); T. Sahaj, *Filozoficzne aspekty śmierci w medycynie współczesnej*, <http://www.biotechnologia.com.pl/print.php?sectionID=11&print=523> (2005.12.14).

znaczeniu”<sup>98</sup> rozpatrywanego pojęcia, po pierwsze, ukazuje jego ograniczony zasięg, po drugie natomiast, uwidacznia problem niemożliwości ostatecznego oddzielenia od siebie pojęcia życia w wąskim i szerokim znaczeniu, co z kolei utrudnia odpowiedź na postawione przez bioetykę pytanie o status zapłodnionej komórki jajowej, a w dalszej perspektywie embrionu, płodu czy wreszcie noworodka, które z całą pewnością nie mają jeszcze w pełni rozwiniętego układu nerwowego, a tym samym również świadomości. Za Silverem możemy przyjąć, że zgodnie z „szerszą definicją życia komórka taka jest niewątpliwie żywa, tak samo jak żywe są komórki przeszczepianego narządu lub przetaczanej krwi. Pojedyncza komórka nie jest jednak siedliskiem ludzkiego życia w wąskim znaczeniu”<sup>99</sup>.

Do zarysowanego problemu powrócimy jednak w części poświęconej statusowi antropologiczno-aksjologicznemu embrionu i zarodka ludzkiego. Do wyjaśnienia pozostała natomiast jeszcze jedna nieścisłość, którą można prześledzić choćby w odniesieniu do cytowanego tekstu Szawarskiego, który informuje nas, że „nie istnieje żaden określony i zamknięty zbiór wystarczających i koniecznych warunków użycia słowa «życie»”<sup>100</sup>. Jak już wspomniano, nauki biologiczno-eksperymentalne dotąd nie wypracowały zamkniętej definicji życia rozumianego szeroko, jednak przedstawione definicje systemu ożywionego są precyzyjnie określone przez reprezentujący je i omówiony w pierwszej części pracy zbiór fundamentalnych, koniecznych, niezbędnych i wystarczających cech, kryteriów czy warunków dla poprawnego operowania (użycia) pojęciem „życie”<sup>101</sup>. Stąd też sugestia Szawarskiego, jakoby były one nieadekwatne, wydaje się dyskusyjna. By jednak uniknąć zarzutu o zbyt perswazyjne bądź pragmatyczne wytyczenie znaczeniowych (czy definicyjnych) granic terminu „życie”, któremu mamy dopiero przypisać wartość po uprzednim rozpatrzeniu moralnych kontekstów użycia omawianego pojęcia w punkcie wyjścia, przyjmiemy w miarę możliwości

<sup>98</sup> L. Silver, *Raj poprawiony*, s. 34.

<sup>99</sup> Tamże.

<sup>100</sup> Z. Szawarski, *W kręgu życia i śmierci*, s. 59.

<sup>101</sup> Patrz: tamże, s. 58–59.

pełne spektrum cech, które sprawiają, że mówimy o wyjątkowości życia ludzkiego, a w konsekwencji nadajemy życiu człowieka wartość.

Kolejnym dopiero krokiem będzie próba znalezienia czynnika bądź też czynników przesądających o przyznaniu życiu człowieka wartości, zarówno w perspektywie bioetyki utylitarystycznej operującej pojęciem  *jakości życia*, jak i również w ramach bioetyki personalistycznej, która odwołuje się do kryterium *świętości życia* ludzkiego.

## 1.2. Wartość życia – perspektywa bioetyczna

Spróbujmy teraz zastanowić się nad tym, jakie kryteria czy cechy przesądają o przypisaniu życiu człowieka szczególnej wartości, zarówno w perspektywie bioetyki utylitarystycznej, jak i personalistycznej, które zgodnie z przyjętym powyżej założeniem omówione zostaną w nawiązaniu do wiodących kontekstów moralnych zastosowania powyższego pojęcia (por. ryc. 6).



Ryc. 6. Cechy przesądające o wartości życia



Pierwszą próbę odpowiedzi na zadane powyżej pytanie podjęliśmy kilka wersów wcześniej, zaznaczając, że życie każdego człowieka ma wartość z powodu przynależnej wszystkim ludziom wrodzonej (czy też przyrodzonej) **godności** jako stałej, immanentnej i nieziennej właściwości przypisanej każdemu człowiekowi, z racji szczególnego, wyróżnionego czy też odrębnego miejsca, jakie zajmujemy w przyrodzie. R. Banajski dodaje do powyższego, że w ramach

poszczególnych orientacji humanistycznych wskazuje się różne czynniki decydujące o bezwzględnej wartości [życia] każdego człowieka, [jednak-że] wszystkie nurty humanistyczne przyjmują [zgodnie] niestopniowalność człowieczeństwa (godności ludzkiej)<sup>102</sup>.

Oznacza to tym samym, że przyrodzona człowiekowi godność bądź, inaczej, godność człowieczeństwa jako absolutna i nierelatywna, ponieważ nie można mówić o jakiegokolwiek gradacyjnej strukturze godności ludzkiej (człowieczeństwa), stoi na straży poszanowania życia ludzkiego, uznając automatycznie zamach zarówno na życie własne (samobójstwo), jak i unicestwienie życia drugiego człowieka (zabójstwo) za zło. Jak jednak zauważa Kant, powinniśmy pogodzić ze sobą porządek prawny, w myśl którego dopuszczamy skazanie zabójcy prawomocnym wyrokiem na śmierć, z porządkiem aksjologicznym, który nakazuje poszanowanie człowieczeństwa (godności ludzkiej) skazańca, aż do dnia egzekucji. Można wymienić w tym miejscu co najmniej dwie wiodące interpretacje terminu „godność”, to znaczy religijną oraz racjonalistyczną.

Pierwsza z nich zakłada, że o wyjątkowej godności życia ludzkiego przesądził boski akt kreacji, w wyniku którego Bóg stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo.

W przypadku tradycji racjonalistycznej natomiast

miarą godności ludzkiej jest właściwy człowiekowi rozum i wolna wola. [Wnioskuje się stąd często, że] (S)koro każdy człowiek jest istotą rozumną, wolną i świadomą własnej tożsamości, to tylko on sam może decydować o własnym życiu<sup>103</sup>.

<sup>102</sup> R. Banajski R., *Godność ludzka*, [w:] *Słownik etyczny*, s. 84.

<sup>103</sup> Z. Szawarski, *Wartość życia*, s. 53.

Szawarski podkreśla równocześnie, że z uwagi na obecność rozumu, wolnej woli i samoświadomości, każdy człowiek jest

wartością najwyższą (celem samym w sobie) [z czego też wynika, jak wykazał] sugestywnie [...] Kant – że zabicie człowieka jest zawsze złe, i to co najmniej z trzech powodów: po pierwsze, ktoś, kto zabija mnie wbrew mojej woli, narusza moją autonomię moralną<sup>104</sup>; po drugie, ktoś, kto zabija mnie po to, by uzyskać z tego jakieś korzyści, traktuje mnie w sposób instrumentalny – nie jako cel, lecz właśnie jako środek – naruszając w ten sposób przyrodzoną mi godność<sup>105</sup>; po trzecie [...], zabójstwo jako powszechna praktyka nie daje się w żaden sposób [...] pogodzić z klasyczną formułą imperatywu kategorycznego: „przyroda, której prawem byłoby niszczenie samego życia przez to samo uczucie, którego celem jest pobudzanie do popierania życia, popadłaby sama ze sobą w sprzeczność, a więc nie mogłaby istnieć jako przyroda”<sup>106</sup>.

Omawiana reguła napotyka jednak barierę w postaci wszelkiego typu sytuacji granicznych, które autor niniejszej pracy dzieli zasadniczo na dwie grupy.

Do pierwszej grupy zaliczamy istoty w prenatalnym okresie życia (w tym zarodki, embriony oraz płody), noworodki, a w dalszej perspektywie dzieci na wczesnym etapie rozwojowym. Wszystkie one są potencjalnie predystynowane do spełnienia kantowskiego kryterium człowieczeństwa, jako umiejętności celowego i świadomego kierowania swoim postępowaniem z uwagi, na które przyznajemy człowiekowi godność, chociaż aktualnie go nie spełniają, ponieważ nie mają w pełni ukształtowanego centralnego ośrodka decyzyjnego (którego rolę pełni układ nerwowy).

<sup>104</sup> Autonomia woli jest najwyższą zasadą moralności, patrz: I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 78 oraz F. Copleston, *Historia filozofii. Od Kartezjusza do Leibniza*, t. IV, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1995, s. 355–357.

<sup>105</sup> Szawarski odwołuje się w tym miejscu do formuły imperatywu praktycznego, która głosi: „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twej osobie, jako też w osobie innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka”, w: I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 62.

<sup>106</sup> Z. Szawarski, *Wartość życia*, s. 53–54; patrz też: I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 52.

Do drugiej grupy zaliczamy między innymi dzieci z wadami rozwojowymi, ludzi starych i osoby upośledzone, u których nie jesteśmy i nie będziemy w stanie stwierdzić występowania wolnej woli, samoświadomości czy, szerzej, prawidłowo funkcjonującego układu nerwowego, zarówno aktualnie, jak i potencjalnie.

Życie ludzkie ma ponadto wartość ze względu na posiadaną przez człowieka, jako jedyną istotę we wszechświecie, **nieśmiertelną duszę**. Cytowana kilkakrotnie w niniejszej pracy Klimowicz zaznacza, że

jednostka ludzka stanowi jedność psychofizyczną, lecz prymat duszy nad ciałem zostaje zachowany. Ktokolwiek jest człowiekiem, przysługuje mu prawo do życia i do jego ochrony. Szacunek dla życia człowieka wypływa nie tylko stąd, że samo życie jest darem Boga i nie wolno nim dysponować nikomu innemu, ale także stąd, że posiadanie nieśmiertelnej duszy czyni z człowieka osobę, której przynależy przyrodzona godność i prawo do szacunku<sup>107</sup>.

W świetle zaprezentowanego stanowiska życie istoty ludzkiej już w chwili poczęcia<sup>108</sup> ma wymiar absolutny, a tym samym pogwałcenie (immanentnej) świętości życia ludzkiego uznane zostanie przez rez-

<sup>107</sup> E. Klimowicz, *Główne zagadnienia bioetyki*, s. 193; zaproponowanym kryterium posługują się odwołujące się do zasady świętości życia bioetyki personalistyczne, szerzej zaś bioetyki o proveniencji religijnej (bądź monoteistyczne bioetyki wyznaniowe).

<sup>108</sup> „Życie każdego człowieka, już w momencie poczęcia należy otaczać wyjątkową opieką i troską, albowiem jest na Ziemi jedynym stworzeniem, którego «Bóg chciał dla niego samego», w: J. Dębowski, *Życie ludzkie w ujęciu „Katechizmu Kościoła katolickiego”*, [w:] H. Cyrzan, *Życie jako wartość w kulturach świata*, s. 107; W *Didache* zostało ponadto napisane „nie będziesz zabijał płodu przerywając ciążę, ani nie zabijesz narodzonego dziecięcia”, w: tamże, s. 109; patrz też: *Katechizm Kościoła Katolickiego*, s. 2270–2275; A. Sujka, *Obowiązywalność norm moralnych encykliki „Humanae vitae”*, „Życie Katolickie”, 7/1988, s. 32. Zdaniem W. Wilowskiego na prezentowany pogląd wpływ ma przede wszystkim rozumienie życia doczesnego (pomimo jego kruchości, słabości, czy znikomości) jako zasadniczego etapu na drodze prowadzącej do życia wiecznego, stąd też jest ono „otoczone [...] nieustanną opieką Stwórcy” (Ps 34, 8; 91, 10–13) „od dzieciństwa” (Mt 18, 10) „po zgon” (*Łk 16, 22*), patrz W. Wilowski, *Zagadnienie życia i śmierci w wybranych poglądach filozoficznych i religijnych*, WN UAM, Poznań 2000, s. 61. Autor pracy pragnie równocześnie nadmienić, że zagadnieniu animacji przyjrzymy się bliżej, w ramach omówionych w dalszej części pracy kryteriów człowieczeństwa.

ligie Księgi za zło bezwzględne<sup>109</sup> i to zarówno w przypadku, kiedy ktoś nastaje na życie drugiego człowieka (zabójstwo nieumyślne: „poprzez nieświadomość” (Pwt 4, 42) bądź przez „nieuwagę” (Lb 35, 11), i morderstwo – zabójstwo umyślne), jak również w sytuacji, kiedy ktoś dokonuje samounicestwienia<sup>110</sup>. Zarówno w pierwszym, jak i w drugim przypadku człowiek występuje z jednej strony przeciwko woli Boga, który obdarował go życiem (człowiek jest depozytariuszem życia, natomiast Bóg jest prawowitym właścicielem życia ludzkiego<sup>111</sup>), z drugiej zaś przeciwko wspólności<sup>112</sup> (wyznaniowej), w której jednostka żyje.

<sup>109</sup> Innymi słowy, grzech ciężki, który w islamie określa się jako *Kabira* – (wielki grzech lokujący się na granicy przestępstwa, który stoi na drugiej pozycji, zaraz po wielobóstwie).

<sup>110</sup> Życie ma również kluczową wartość w innych systemach religijnych, w tym judaizmie, islamie, czy hinduizmie, patrz: M. Leźnicki, *Wartość życia we wschodnich systemach myślowych. (Na przykładzie myśli buddyjskiej i hinduizmu)*, [w:] *Księga jubileuszowa isolated from Pneumococcus Dołęgi*, Wyd. UKSW, Warszawa 2010, s. 235–258; M. Leźnicki, *Wartość życia u podstaw islamskiej (bio)etyki*, „Studia Ecologiae et Bioethicae”, 11/3/2013, s. 51–70.

<sup>111</sup> S. Y. Zevin, *Leor Habalacha (By the Light of Halacha)*, Beth Hillel, Jerusalem 1957, s. 311–321; patrz też: M. Levin, I. Birnbaum, *Jewish Bioethics?*, „Journal of Medicine and Philosophy”, 4/25/2000, s. 469–484.

<sup>112</sup> Zarówno samobójstwo, jak i zabójstwo przez *chrześcijaństwo i judaizm* traktowane jest jako wystąpienie przeciwko bliźnim, albowiem „niszczy w sposób niedopuszczalny i nieodwracalny więź solidarności ze społecznością rodzinną, narodową i ogólnoludzką”, patrz: J. Wróbel SCJ, *Katechizm Kościoła Katolickiego o poszanowaniu życia ludzkiego*, „Ateneum Kapłańskie”, 87/124/z. 1(515)/1995, s. 51; J. Orchowski, *Prawo do życia w doktrynie Kościoła*, „Homo Dei”, 1/1989, s. 52–53; *Katechizm Kościoła Katolickiego* s. 518, 2280–2283, gdzie KKK, kładzie dodatkowy nacisk na fakt, że samobójstwo zaprzecza naturalnemu dążeniu istoty ludzkiej do zachowania i przedłużenia swojego życia, a tym samym pozostaje ono w głębokiej sprzeczności z należytą miłością wobec samego siebie; patrz też: H. Cyrzan, *Życie jako wartość w kulturach świata*, s. 159. W islamie muzułmanin, który odbiera życie sobie lub drugiemu człowiekowi, popełnia grzech ciężki, jakim jest dezintegracja wspólnoty wyznaniowej (*umma*). Między innymi teolog islamski S. M. H. Tabatabai podkreśla, że „społeczeństwo [...] jest jednym wielkim człowiekiem. Każda jednostka to część tego ogromnego organizmu. Obowiązki jednostek wobec społeczeństwa przypominają [...] relacje między poszczególnymi narządami a całym organizmem. Znaczy to, że człowiek powinien łączyć interes własny z interesem społecznym oraz uwzględnić w toku swych działań korzyść społeczną” patrz: tenże, *Zarys nauk islamu*, b.m.r., s. 121; S. Kitab, *Dekalog żydowsko-chrześcijański w oczach islamu*, Wyd. Adam Marszałek, Toruń 2000, s. 72; Qardawi Józef (al-), *al-*

Zakaz zabójstwa, pod postacią normy – nie zabijaj! (Wj 20, 13; Pwt 5, 17) – ma tym samym charakter autorytarny, apodyktyczny i nierelatywny. Zdaniem M. Filipiaka dodatkowym wzmocnieniem dla omawianego powyżej stanowiska, które zakłada, jak pamiętamy, najwyższą wartość życia ludzkiego, jest „dwuznaczne” rozumienie hebrajskiego terminu *dusza – nefesz*<sup>113</sup>, który tłumaczy się bardzo często, właśnie jako *życie*. Analizując przez pryzmat drugiego znaczenia pojęcia *nefesz*, słowa Chrystusa, który pytał swoich uczniów: „*cóż bowiem za korzyść odniesie człowiek, choćby cały świat zyskał, a na swej duszy szkodę poniósł? Albo co da człowiek w zamian za swoją duszę?*” (Mt 16, 26–27) – Filipiak zauważa, że człowiek po pierwsze, nie może otrzymać niczego cenniejszego ponad swoje życie, po drugie natomiast, że cały świat (ze swoimi dobrami) nie jest i nie będzie wiele wart, jeżeli człowiek dozna uszczerbku na swoim życiu. Co więcej, powinowactwo greckiej *psyche* (dusza) z hebrajskim *nefesz* (dusza – życie) umacnia absolutny i nietykalny status życia<sup>114</sup>, nie tylko w aspekcie biologicznego trwania, ale również, a może przede wszystkim, w jego wymiarze jakościowym. Jak trafnie zauważa H. Cyrzan, poprzez „tchnienie życia”<sup>115</sup> – ruah [człowiek] stał się nie tylko istotą żywą – nefesz hajjah, ale również

---

–*halal wal-haram fil islam* [ Nakazy i zakazy w islamie ] ‘abdin 1985, s. 315–316, [w:] S. Kitab, *Dekalog żydowski-chrześcijański w oczach islamu*, s. 72. Równocześnie zarówno w chrześcijaństwie, jak i w judaizmie oraz w islamie bardzo mocno akcentuje się znaczenie postulatów, w myśl którego zabicie choć jednego człowieka tożsame jest z unicestwieniem wszystkich ludzi. Koran na przykład wyraża powyższe w słowach: „ten, kto zabił człowieka,/ który nie popełnił zabójstwa/ i nie szerzył zgorzenia na ziemi,/ czyni tak, jakby zabił wszystkich ludzi./ A ten, kto przywraca do życia człowieka,/ czyni tak,/ jakby przywracał do życia wszystkich ludzi”, patrz: *Koran*, przeł. J. Bielawski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1986 (V, 32).

<sup>113</sup> M. Filipiak, *Nie zabijaj! Dekalog na straży godności i nienaruszalności ludzkiego życia*, [w:] H. Cyrzan, *Życie jako wartość w kulturach świata*, s. 41.

<sup>114</sup> M. Czajkowski, *Biblia dziś odczytana*, Instytut Prasy i Wydawnictw „Novum”, Warszawa 1988, s. 62–66; patrz też: M. Filipiak, *Biblia jako tekst religijny i kulturowy*, Wyd. UMCS, Lublin 1993, s. 38–41.

<sup>115</sup> W chrześcijaństwie „mówi się” o nieśmiertelnej duszy, którą Bóg „wlał” w człowieka, natomiast judaizm (z wyjątkiem judaizmu rabinicznego) posługuje się pojęciem „tchnienia życia”.

istotą myślącą [...]”<sup>116</sup>. Podobne stanowisko można odnaleźć również w Koranie, w którym duszę (*nafs*) uznaje się za „ośrodek świadomości, woli i uczuć”<sup>117</sup>. Z tego, co zostało powiedziane do tej pory, wynika, że obdarzony wolną wolą i samoświadomością człowiek jest w pełni odpowiedzialny zarówno przed Bogiem (sąd nad duszą), jak i przed społeczeństwem nie tylko za życie własne, ale także za życie drugiego człowieka, stając w obliczu możliwości (*timszel – możesz*) wyboru między dobrem a złem<sup>118</sup> czy, jak precyzuje E. Fromm, „wzrostem lub upadkiem”<sup>119</sup>. Stąd też, określając znamiona mordu (*rasah*) zakazanego piątym przykazaniem (nie zabijaj! – *lō’ tirsah*), religie monoteistyczne zwracają szczególną uwagę na jego świadomy, przemyślany, zaplanowany, prywatny – osobisty i motywowany intencją pozbawienia kogoś życia, nie zaś przypadkowy charakter. Tym samym ten, który zabije niewinnego człowieka (tj. takiego, który nie był w stanie grzechu) lub, używając terminologii starotestamentowej, „przeleje krew niewinną” (*šafak dām naqī*), sprzeniewierzy się woli Boga i będzie potępiony na wieki, a na Ziemi czeka go stosowna kara, o czym zaświadczały słowa Pisma Świętego „jeśli kto przeleje krew ludzką, przez ludzi ma być przelana krew jego, bo człowiek został stworzony na obraz Boży” (Rdz 9, 6). Podobne stanowisko można odnaleźć również w tradycji koranicznej, by przytoczyć chociażby słowa teologa islamskiego Al-Ghazaliego, przywołującego *hadis*, w którym Prorok nawołuje: „ktokolwiek chciałby poróżnić zgodne zdanie [...] ummy, użycie miecza, kimkolwiek on był (Muslim) [...]”<sup>120</sup>. Tym samym możemy powiedzieć, że „pod zakaz dekalogu, który używa czasownika *rasah* [zamordować, zabić] nie podpada [...] kara śmierci, która jest wyrazem woli wspólnoty”<sup>121</sup>. Z uwagi na do-

<sup>116</sup> H. Cyrzan, *Życie jako wartość w kulturach świata*, s. 152.

<sup>117</sup> Tamże, 153.

<sup>118</sup> *Katechizm Kościoła Katolickiego*, s. 1732.

<sup>119</sup> E. Fromm, *Halacha*, „Więź”, 4/306/1984, s. 24.

<sup>120</sup> A. Al-Ghazali, *Zasady moralności islamu*, Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich w Polsce, 1994, s. 160, cyt. za: H. Cyrzan, *Życie jako wartość w kulturach świata*, s. 160.

<sup>121</sup> M. Filipiak, *Nie zabijaj! Dekalog na straży godności i nienaruszalności ludzkiego życia*, [w:] H. Cyrzan, *Życie jako wartość w kulturach świata*, s. 38; patrz też: *Katechizm Kościoła Katolickiego*, s. 2263–2268.

bro publiczne akceptowane są zatem prawomocne wyroki skazujące na śmierć morderców; dopuszczalne jest unicestwienie człowieka, który nastaje na nasze życie (obrona konieczna), a także zabicie wroga (agresora) na wojnie (sprawiedliwa wojna). Wykonawcy wyroków śmierci w każdym z przywołanych przypadków nie realizują partykularnego interesu własnego, lecz wolę i nakaz wspólnoty oraz Boga, a tym samym ich czyn, aczkolwiek stanowiący przejaw zła, można by uznać za przykład „zła usprawiedliwionego”<sup>122</sup> w szczególnych okolicznościach. W pozostałych przypadkach, jak pisze S. Kitab, „przyjmujemy życie od Boga z wdzięcznością, z miłością do siebie i do Boga. Naszym obowiązkiem jest chronić je ze względu na cześć należną Stwórcy i dla zbawienia naszych dusz”<sup>123</sup>. Jeżeli jednak odrzucimy rozpatrywane powyżej założenia teologiczne, jak koncepcję nieśmiertelnej duszy, aktu kreacji człowieka na obraz i podobieństwo Boga (człowiek jako „korona stworzenia” i następcą [w islamie *chalifa*] Boga na Ziemi)<sup>124</sup> oraz życia jako daru Boga, zmuszeni będziemy automatycznie odrzucić takie uzasadnienie dla wartości życia ludzkiego.

Kolejna z diskutowanych współcześnie propozycji zakłada, że życie ludzkie ma wartość, ponieważ człowiek jest osobą. Kant pisał: „człowiekowi wiele wprawdzie brakuje do świętości, ale człowieczeństwo w jego osobie musi być dla niego święte”<sup>125</sup>. Tym samym, jak zauważa R. Spaemann, *ktoś*, kto jest osobą, nie jest *czymś*, lecz *kimś*, lub też, odwołując się do terminologii Kanta, jest „celem samym w sobie”<sup>126</sup> i z tej właśnie przyczyny życiu każdego człowieka – jako osobie – przysługuje absolutna i nierelatywna wartość (wsobna), w przeciwieństwie do relatywnego

<sup>122</sup> A. Donagan, *The Theory of Morality*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1977, s. 64–73.

<sup>123</sup> S. Kitab, *Dekalog żydowsko-chrześcijański w oczach islamu*, s. 71.

<sup>124</sup> R. Piwiński, *Mity i legendy w krainie Proroka*, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1983, s. 34; H. Cyrzan, *Życie jako wartość w kulturach świata*, s. 154; S. H. Nasr, *Idee i wartości islamu*, PWN, Warszawa 1988, s. 20.

<sup>125</sup> I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, PWN, Warszawa 1984, s. 144.

<sup>126</sup> Osoba „nie jest «czymś», lecz «kimś»”, patrz: R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 7; „Tylko człowiek a z nim każde rozumne stworzenie jest celem samym w sobie”, patrz: I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, s. 144.

świata rzeczy. Relacja osoba: rzecz wymaga jednak dookreślenia, jakie cechy (własności) konstytuują osobę<sup>127</sup> czy, jak twierdzi S. Woods, „czynią rzecz osobą”<sup>128</sup>, a w dalszej perspektywie przesądzają o przypisaniu życiu człowieka, jako osobie immanentnej, wartości (zarówno uprawnień moralnych, jak i prawnych – konstytucyjnych).

Dla porządku należy zaznaczyć, że pojęcie osoby było szeroko dyskutowane już w filozofii średniowiecznej, czego wyrazem jest definicja osoby, którą zaproponował Boecjusz, konstatując, że „osoba jest indywidualną [poszczególnością, niepodzielną] substancją rozumnej [racjonalnej] natury”<sup>129</sup>. Dopiero jednak J. Locke doprecyzował rozpatrywany termin, poszukując warunków tożsamości (identyczności) osobowej (*personal identity*). W rozdziale 27 (*O tożsamości i różnicy*) *Rozważań dotyczących rozumu ludzkiego* Locke pisze, że

[„osoba” oznacza] istotę myślącą i inteligentną, obdarzoną rozumem i zdolnością do refleksji, istotę, która może ujmować siebie myślą jako samą siebie, to znaczy: jako tę samą w różnych miejscach i czasach myślącą rzecz<sup>130</sup>.

<sup>127</sup> Celem niniejszej pracy nie będzie (jednakże) zaprezentowanie szczegółowej analizy filozoficznej i logicznej pojęcia *osoby* służącej określeniu jej statusu, lecz po pierwsze, próba „wychwycenia” cech, które odróżniają osoby od rzeczy, po drugie zaś, zilustrowanie pojęcia sytuującego się u podstaw zagadnienia tożsamości osobowej (identyczności osoby/owej – *personal identity*), które zostanie szerzej omówione w rozdziale poświęconym tożsamości osobowej klonu (w perspektywie bioetycznej).

<sup>128</sup> S. Woods, *Persons and personal identity*, „Nursing Philosophy”, 1/2000, s. 169.

<sup>129</sup> „persona est rationalis [rationabilis] individua substantia – Anicius Manlius Severinus Boethius, *Contra Eutychen et Nestorium*”, cap. 3, 74, w: R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 3, 38; patrz też: Boecjusz, *O pociechach filozofii. Traktaty teologiczne*, przeł. T. Jachimowski, Wyd. De Agostini Polska: Altaya, Warszawa 2003, s. 259; M. A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu. Dzieła*, t. VII, RW KUL, Lublin 1995, s. 104, 275. Definicja osoby podana przez Boecjusza jest zbliżona do definicji św. Tomasza z Akwinu, który pisał, że „osoba to jednostkowe istnienie natury rozumnej”, patrz: Sancti Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, Romae 1894, I, q. 29, a. 3, in corp.

<sup>130</sup> J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, s. 471. W myśl zaproponowanej przez Locke’a definicji – osoba, tym samym, to rozumny i refleksyjny (tu: samoświadomy) byt, który z racji określonych powyżej predyspozycji, jest zarazem podmiotem praw moralnych oraz spoczywających na nim obowiązków i powinności, co z kolei dodatkowo wskazuje na prawny wymiar bycia osobą (*fronesic*). Na plan pierwszy wysuwa

W nawiązaniu do propozycji Locke'a powstało szereg współcze-

się nie mniej filozoficzne i psychologiczne rozumienie osoby, które zakłada, że jedynym kryterium bycia osobą, jest *epistemiczny* warunek posiadania świadomości (*consciousness*), którą Locke utożsamia z pamięcią oraz samoświadomości (zdolności do refleksji), albowiem to właśnie świadomość (w tym pamięć), a także samoświadomość mają, zdaniem Locke'a, konstytuować *ontyczny* fundament *personal identity*. I tu pojawia się zasadnicza trudność koncepcji Locke'a, która już w XVIII wieku została skrytykowana przez J. Butlera (który zarzucił jej cyrkularność) oraz przez Th. Reida (który zarzucił jej wewnętrzną sprzeczność). Pierwszy z wymienionych konstatuje, że ontyczną podstawą (identyczności) osoby nie może być świadomość, ponieważ „osoba [...] w ciągu swego życia nie zachowuje tej samej świadomości, a jedynie świadomość bycia tą samą osobą. To zaś, dzięki czemu rozpoznajemy identyczność osoby (warunek epistemiczny), nie może jej konstytuować (warunek ontyczny). [Innymi słowy, gdybyśmy utożsamili (identyczność) osoby ufundowali] na świadomości bądź pamięci, to w jednym życiu mielibyśmy [...] do czynienia z [wieloma] różnymi osobami”, patrz: I. Ziemiński, *Zagadnienie śmierci w filozofii analitycznej*, TN KUL, Lublin 1999, s. 24 oraz J. Butler, *Of Personal Identity*, [w:] J. Perry, *Personal Identity*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1975, s. 100–105; Th. Reida zauważył natomiast, że przyjęte przez Locke'a kryterium pamięci (oraz świadomości), mające stanowić ontyczny wyznacznik bycia (tą samą) osobą (tożsamości osobowej) – w myśl propagowanej przez Locke'a definicji, że osoba P2 w czasie t2 jest tą samą osobą, co osoba P1 w czasie t1, albowiem pamięta (aktualnie) bądź też jest w stanie przypomnieć sobie samego/samą siebie jako osobę P1 w czasie t1 – jest zawodne. Po pierwsze, jak zauważa Reid, jeżeli osoba P3 w czasie t3 pamięta samą siebie jako P2 w czasie t2, a nie pamięta (zarówno aktualnie, jak i potencjalnie, na przykład z powodu demencji czy wypadku, któremu osoba uległa) samego/ej siebie jako osoby P1 w czasie t1, to tym samym jest on/ona i nie jest tą samą osobą, co P1 w czasie t1. Innymi słowy, osoba P3 w czasie t3 jest tożsama z P2 w t2 (choć i to może ulec zmianie!), ale nie jest tożsama (identyczna) z P1 w t1, co jest wewnętrznie sprzeczne. Wysunięty przez Reida zarzut można by osłabić, gdyby przyjąć, jak chcą tego Perry czy Shoemaker, że osoba P3 w czasie t3 jedynie aktualnie nie pamięta (przypomina sobie) siebie jako osoby P1 w t1, chociaż jest potencjalnie predysponowana, żeby przypomnieć sobie samą siebie jako P1 w t1 [przy czym dodać należy, że w przypadku jednostek, które utraciły pamięć bezpowrotnie, zarzut Reida jest wciąż aktualny – przyp. M. L.], patrz: J. Perry, *Personal Identity*, s. 17; S. Shoemaker, *Personal Identity: A Materialist's Account*, [w:] S. Shoemaker, R. Swinburne, *Personal Identity*, Basil Blackwell, Oxford 1984, s. 80; I. Ziemiński, *Zagadnienie śmierci w filozofii analitycznej*, s. 25. Co więcej, jak suponuje Reid, gdybyśmy przyjęli ufundowane na teorii Locke'a założenie, że moja świadomość (i pamięć) konstytuują mnie jako osobę, „która daną rzecz uczyniła; to jednak, w przypadku fałszywych przypomnień czy złudzeń, [przekonanie takie] prowadziłoby do absurdu”, w: I. Ziemiński, *Zagadnienie śmierci w filozofii analitycznej*, s. 25; patrz też: J. Reid, *Of Identity*; tenże, *Of Mr. Locke's Account of Our Personal Identity*, [w:] J. Perry, *Personal Identity*, s. 107–118. Koncepcja

nych definicji osoby<sup>131</sup>, głównie w obszarze filozofii analitycznej, filozofii umysłu i kognitywistyki.

Dla lepszego zobrazowania omawianej powyżej strategii aksjologicznej przyjrzyjmy się kilku ze wspomnianych powyżej definicji, które dla porządku omówione zostaną – po pierwsze, na podstawie kryterium ciągłości psychicznej, które jest właściwe dla *stanowiska neo-locke'owskiego* (psychologiczne teorie identyczności osoby) i *post-hume'owskiego* (koncepcje osoby, jako psychicznego kontinuum [*psychological continuity*]) a następnie w odniesieniu do kryterium ciągłości cielesnej osoby (ciągłość czasoprzestrzenna ciała, bądź też ciągłość życia biologicznego osoby) charakteryzującym materialistyczne teorie *personal identity*.

W ramach pierwszego z przywołanych stanowisk, które zakłada, że ontycznym fundamentem identyczności osoby jest ciągłość jej umysłu czy, precyzyjniej, ciągłość jej życia psychicznego, wyróżnić możemy między innymi koncepcje J. J. MacIntosha, L. R. Baker, J. Perry'ego, D. Wigginsa i S. Shoemakera. Pierwszy z przywołanych zakłada, że warunkiem logicznie koniecznym, a zarazem ontycznie wystarczającym identyczności osobowej jest „ciągłość życia psychicznego wraz ze zdolnością przypomnienia sobie minionych doświadczeń”<sup>132</sup>. W nakreślonej przez MacIntosha perspektywie osoba to zatem racjonalny (świadomy i samoświadomy) podmiot działania, którego istotą jest posiadanie umysłu warunkującego utrzymanie nieprzerwanej ciągłości jej życia psychicznego, przy równoczesnej „nieistotności” czynnika organicznego czy biologicznego, albowiem ciągłość cielesna (posiadanie ciała) nie konstytuuje tożsamości osoby. Stąd też dezintegracja fizyczna nie pociąga za sobą ustania bycia osobą, natomiast moment, w którym istota bezpowrotnie traci swoje predyspozycje psychiczne, jest tożsamy z jej kresem jako osobą.

Locke'a spotkała się również m.in. z krytyką ze strony Leibniza i Hume'a, chociaż w niniejszej pracy nie ma potrzeby dalszego jej omawiania.

<sup>131</sup> Precyzyjniej – koncepcji osoby, które są skolerowane z zagadnieniem tożsamości osobowej, albowiem w większości (przypadków) stanowią niepoddający się ekstrakcji rdzeń *personal identity*. Do wyjątków należą, m.in. teorie ciągłości psychicznej D. Parfita i A. Brennana, dla których zagadnienie identyczności osoby nie jest kluczowe.

<sup>132</sup> I. Ziemiński, *Zagadnienie śmierci w filozofii analitycznej*, s. 29.

Przeciwni utożsamianiu identyeczności osoby (opartej na ciągłości jej życia psychicznego) z identyecznością fizyczną osoby czy ściślej, ciągłością ciała bytu ludzkiego są również Baker, Perry i Wiggins. Analogicznie do MacIntosha twierdzą oni, że ciągłość cielesna osoby nie stanowi konstytutywnego elementu *personal identity*, a co najwyżej można by ją uznać za empiryczne świadectwo potwierdzające identyeczność danej osoby ludzkiej<sup>133</sup> jako obiektu materialnego (osoba = człowiek = przedstawiciel gatunku *Homo sapiens*), który jest realizowany, czy też konstytuowany (*realizes or constitutes*), przez żywe ciało ludzkie, jednakże „rdzeniem osoby jest jej życie psychiczne, podtrzymywane przez mózg”<sup>134</sup>.

Jeżeli zatem podstawą i jedynym gwarantem życia osobowego jest mózg, to tym samym tożsamość naszego mózgu (ciągłość neuronalnych struktur mózgu, warunkujących prawidłowe funkcjonowanie zdolności psychicznych człowieka) stanowi fundament naszego życia osobowego (ciągłość życia psychicznego). W nakreślonej perspektywie osoba P2 w czasie t2 jest zatem tą samą osobą, co osoba P1 w czasie t1, jeżeli wyposażona jest w ten sam centralny układ decyzyjny (mózg), który zapewnia ciągłość jej życia psychicznego (osobowego), natomiast przestaje być osobą na skutek trwałego uszkodzenia mózgu<sup>135</sup>, które może

<sup>133</sup> Przy czym, jak dodaje Wiggins „relacja osoby («ja») do jej ciała wyczerpuje się w tym, iż aktualnie znajdują się w tym samym miejscu i zbudowane są z tego samego materiału. Nie wyklucza to jednak, że z tym samym ciałem mogą być związane w różnych czasach dwie, lub więcej osób”, w: I. Ziemiński, *Zagadnienie śmierci w filozofii analitycznej*, s. 29. Zarówno Wiggins, jak i Baker nie wykluczają jednak możliwości istnienia osób boskich, krzemowych (*a-life*) czy syntetycznych. Zdaniem Baker mówimy o osobach ludzkich jako tych, które konstytuuje czynnik materialny, jakim jest organizm ludzki utrzymywany przez zachodzące w nim procesy metaboliczne (*metabolic pathways*), warunkowane (sterowane i kontrolowane) przez DNA (w komórkach), patrz: L. R. Baker, *Persons and Bodies. A Constitution View*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, s. 95–105.

<sup>134</sup> I. Ziemiński, *Zagadnienie śmierci w filozofii analitycznej*, s. 29; patrz też: L. R. Baker, *Persons and Bodies. A Constitution View*, s. 124.

<sup>135</sup> Zdaniem Wigginsa „przerwa psychologiczna”, która nie doprowadziłaby do zerwania struktur neuronalnych mózgu, nie musiałaby spowodować przerwania tożsamości osobowej. Niektórzy badacze twierdzą jednak, że nawet chwilowa utrata pamięci przez osobę (jako egzemplifikacja „przerwy psychologicznej” Wigginsa) może prowa-

prowadzić albo do śmierci osobnika, albo też (przy niezweryfikowanym, jak dotąd, założeniu, że struktury mózgu są „zastępowalne”) do powstania nowej osoby, która zachowałaby prawdopodobnie ciągłość ciała bytu ludzkiego P1 (identyeczność osoby jako obiektu materialnego).

Ostateczna definicja osoby, zaproponowana przez Wigginsa, jest zatem następująca:

Osoba jest każdym zwierzęciem, którego fizyczna struktura dana przez jego gatunek sprawia, że jego typowi członkowie są myślącymi, inteligentnymi bytami, obdarzonymi rozumem i refleksją, i zwykle uzdalnia ich do rozważania siebie jako siebie, tych samych myślących rzeczy, w różnych chwilach i miejscach [...]<sup>136</sup>.

Wyraźne odniesienie do teorii Locke’a widać również w koncepcji Lynne Rudder Baker, która w pracy *Persons and Bodies. A Constitution View*, definiuje osobę jako obiekt zdolny do pojmowania „siebie jako siebie”<sup>137</sup> (*itself as itself*), co przejawia się w ramach SFPP<sup>138</sup>. Obiekt staje

---

dzić do pojawienia się, w jej miejsce, nowej osoby, patrz: H. Watt, *The Origin of Person*, [w:] *Identity and Statue of Human Embryo. Proceedings of Third Assembly of the Pontifical Academy for Life*, red. J. de Dios Vial Correa, E. Sgreccia, Libreria Editrice Vaticana 1998, s. 344.

<sup>136</sup> D. Wiggins, *Sameness and Substance*, Basil Blackwell, Oxford 1980, s. 188; zamiast terminu „zwierzę” można zastosować bardziej neutralne pojęcie „organizm biologiczny” (człowiek, jako reprezentant gatunku *Homo Sapiens*).

<sup>137</sup> L. R. Baker, *Persons and Bodies. A Constitution View*, s. 8–9. Wydaje się, że formuła „siebie jako siebie” jest bezpośrednio zaczerpnięta z definicji Locke’a, patrz: „(p)erson [...] I think, is a thinking intelligent being, that has reason and reflection, and *can consider itself as itself, the same thinking thing, in different times and places* [...] [wyr. M. L.], w: J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Book 2: Chapter 27, cyt. za: <http://www.ilt.columbia.edu/publications/Projects/digitexts/locke/understanding/chapter0227.html> (2005.06.05). Wspólną „cechą” koncepcji J. Locke’a i L. R. Baker jest konstytucja (definicji) osoby czy, precyzyjniej, tożsamości osobowej na podstawie wyrażenia „a jako b”, które zwykle presuponuje, że „a jest b”. W wyrażeniu „a jako b”, zwrot „jako b” wskazuje aspekt w jakim/pod którym czy ze względu na który „a” jest rozważane. Dla koncepcji Locke’a i Baker oznacza ono, że „a” jest rozpatrywane w aspekcie jednostkowym, ze względu na swoistość i szczególność „a”. Tym samym osoba („a jako a”) jest obiektem, który jest predysponowany do tego, żeby zastanawiać się nad sobą samym, w aspekcie swojej swojskości, odrębności i jednostkowości, co z kolei implikuje umiejętność rozpatrywania samego siebie (siebie jako siebie) niezależnie od wpływu czasu i zmiany miejsca czy, szerzej, okoliczności. Innymi słowy, osobę cechuje

się natomiast predysponowany do SFPP, wtedy i tylko wtedy, kiedy ma wszystkie własności strukturalne (mózg – neuronalne struktury mózgowe) niezbędne do zaistnienia SFPP i wówczas albo przejawia SFPP (ma silną FPP aktualnie), albo też jest zdolny do SFPP (potencjalnie, ale w rozpatrywanym momencie ma podstawową FPP, z którą mamy do czynienia w sytuacji, gdy obiekt jest czujący, świadomy, żywi pragnienia oraz naśladuje), gdyż przebywa w środowisku sprzyjającym dalszemu rozwinięciu oraz utrzymaniu SFPP<sup>139</sup>.

W nawiązaniu do koncepcji Baker, Perrego i Wigginsa (podstawą [identyczności] osoby jest ciągłość jej życia psychicznego, warunkowana aktywnością mózgu, jako faktycznego fundamentu [materialnego] życia psychicznego), powstało rozwinięte przez Shoemakera stanowisko, które zakłada możliwość zastępowania materialnej matrycy, jaką jest mózg, jakimkolwiek innym fundamentem fizycznym (na przykład „syntetyczna proteza mózgu”). Innymi słowy, można by powiedzieć za Shoemakerem, że „osoba jest rodzajem software`u, której fundamentem ontycznym może być dowolny hardware”<sup>140</sup>. Dlatego skan mózgu osoby X na mózg (bądź inny ośrodek decyzyjny) Y oparty na zasadzie iden-

---

naturalna (immanentna, nie zaś narzucana z zewnątrz) zdolność do uchwycenia, pojmowania i uzmysławiania sobie własnej tożsamości „w różnych miejscach i czasach”).

<sup>138</sup> Baker wyróżnia trzy klasy zjawisk pierwszoosobowych, to znaczy: słabe zjawiska pierwszoosobowe (WFPP) (odnoszące się do istot niższych, których zachowania tłumaczy się obecnością pragnień czy awersji), średnie zjawiska pierwszoosobowe (IFPP) (przede wszystkim chodzi tutaj o umiejętność odróżnienia pierwszej od trzeciej osoby w akcie „prostego” uchwytowania) oraz silne (bądź) mocne zjawiska pierwszoosobowe (SFPP) (odnoszące się zasadniczo do istot o najwyższej organizacji psychofizycznej, które nie tylko spełniają kryteria WFPP i IFPP, ale przede wszystkim są predysponowane do uświadomienia (uzmysłowienia) sobie w sposób naturalny (to znaczy nie narzucony z zewnątrz, lecz wykształcony w trakcie rozwoju osobniczego gatunku) swojej jednostkowości i odrębności, a w następstwie wypracowania pojęcia samych siebie jako „nośników myśli”, poza prostymi aktami uchwytowania (z którymi mieliśmy już do czynienia w przypadku IFPP) potrafią „spojęciować” różnice pomiędzy pierwszą a trzecią osobą. Perspektywa SFPP zakłada dodatkowo relacyjność (FPP ma charakter relacyjny – patrz: L. R. Baker, *Persons and Bodies. A Constitution View*, s. 72–76), ponieważ pojęcie samego siebie kształtujemy poprzez interakcje z Drugim, czy szerzej z innymi rzeczami).

<sup>139</sup> L. R. Baker, *Persons and Bodies. A Constitution View*, s. 92.

<sup>140</sup> I. Ziemiński, *Zagadnienie śmierci w filozofii analitycznej*, s. 30.

tyczności „jeden do jednego” gwarantuje, zdaniem autora przywołanej koncepcji, zachowanie tożsamości osoby X, albowiem ciągłość jej życia psychicznego zostaje utrzymana. Jeżeli natomiast przeniesiemy informacje zawarte w mózgu osoby X do wielu innych ciał, doprowadzimy, jak konstatuje Shoemaker, do zniszczenia identyczności osobowej X, dlatego też rdzeniem osoby musi być niepodzielna (niepoddana procesowi duplikacji, jak też multiplikacji) ciągłość jej życia psychicznego (stanowiącego fundament *personal identity*), bazująca na jakimkolwiek fizycznym fundamencie (na przykład mózgu)<sup>141</sup>.

W przypadku opcji *post-humowskiej*, którą reprezentują D. Parfit i A. Brennan, *notorycznie nieokreślone* pojęcie identyczności osobowej zostaje porzucone na rzecz przetrwania (*survival*) osoby, której istnienie, jak konstatuje Parfit, „polega wyłącznie na istnieniu ciała [które konstytuuje osobę, przy czym pojęcie konstytucji nie zostało wyraźnie sprecyzowane przez Parfita – przyp. M. L.] oraz na występowaniu serii myśli, doświadczeń i innych zdarzeń mentalnych i fizycznych”<sup>142</sup>.

Innymi słowy, istnienie osoby, jako psychicznego kontinuum (*psychological continuity*) bezpośrednio zależy „od ciągłości jej życia psychicznego” (sekwencji następujących po sobie wielu różnych i często istotowo do siebie niesprowadzalnych „ja”), „ostatecznie zaś od ciągłości mózgu stanowiącego fundament zjawisk psychicznych”<sup>143</sup>. Tym zaś, co zespala poszczególne zdarzenia (mentalne) w życiu osoby na wzór „zazębiających się” ogniw łańcucha (*overlapping chains*), jest stop-

---

<sup>141</sup> Do pomyślenia jest również sytuacja, w której maszyna z opisu Shoemakera błędnie zeskanuje dane, z jednego ciała (fizycznego ośrodka decyzyjnego, którym jest mózg) do drugiego, co analogicznie skutkować będzie unicestwieniem tożsamości danej osoby, przy czym autor *Personal Identity, Self-Knowledge and Self-Identity* nie rozpatruje takiej możliwości, a wyłącznie omówiony powyżej problem dezintegracji identyczności osoby „wyjściowej” („oryginału”) na skutek powielenia tych samych danych w dwóch lub większej liczbie różnych ciał.

<sup>142</sup> D. Parfit, *Tożsamość nie jest ważna*, przeł. M. Iwanicki, S. Judycki, T. Szubka, [w:] *Filozofia brytyjska u schyłku XX wieku*, red. P. Gutowski, T. Szubka, TN KUL, Lublin 1998, s. 440–442.

<sup>143</sup> I. Ziemiński, *Zagadnienie śmierci w filozofii analitycznej*, s. 50.

niowalne powiązanie psychologiczne (*psychological connectedness*)<sup>144</sup>, wyznaczone przez trwałość pragnień oraz przekonań osoby i relacji typu intencja–działanie, mające na celu jej realizację. Tym samym możemy powiedzieć za Brennanem, Parfitem, Lewisem i Swinburnem, że żadna osoba nie zachowuje swojej idynczności, „a co najwyżej, iż dana osoba jest idynczna z tym a tym pod względem takich a takich cech (czy upraszczając, jest idynczna jako to a to) [lub inaczej] jest idynczna z sobą w danej chwili”<sup>145</sup>.

Poszczególne etapy rozwoju życia biologicznego człowieka pokrywają się zatem ze stopniami nabywania przez człowieka osobowości. Zdaniem Parfita nie jesteśmy jednak w stanie określić momentu, w którym istota ludzka staje się osobą. Szukając więc odpowiedzi na pytanie, jaki jest status zapłodnionej komórki jajowej, możemy powiedzieć za Parfitem, że zarodek stopniowo staje się osobą<sup>146</sup> (analogicznie, jak dzieje się to w przypadku nasion, z których z czasem powstaje dojrzały osobnik), chociaż aktualnie osobą nie jest, co z kolei generuje pogląd, że „można być osobą więcej lub mniej”<sup>147</sup>. Naależy jednak dodać, że Parfit – jako zwolennik „szerokiego redukcjonizmu psychologicznego”<sup>148</sup> –

<sup>144</sup> W rozważaniach dotyczących tożsamości osobowej odróżnia się ciągłość psychologiczną (*psychological continuity*) od psychologicznego powiązania (*psychological connectedness*), przy czym w ramach niniejszej pracy rozróżnienie to zostało celowo pominięte, patrz: H. W. Noonan, *Personal Identity*, s. 9–11; S. Judycki, *Świadomość i pamięć. Uzasadnienie dualizmu antropologicznego*, TN KUL, Lublin 2004, s. 359. Ten ostatni o definiowaniu ciągłości psychicznej osoby (*continuity*) przez psychiczne powiązanie (*connectedness*) pisze: „Osoba O2 w czasie t2 ma świadomość ciągłą ze świadomością osoby O1 w czasie t1, gdy jest ona ostatnim elementem łańcucha, który zaczyna się od O1 w t1, a każda z tych osób jest świadoma doświadczeń i działań elementu go poprzedzającego. Muszą istnieć powiązania przyczynowe pomiędzy fazami cykłego życia świadomego, aby można było mówić o ciągłości osoby w czasie”.

<sup>145</sup> I. Ziemiński, *Zagadnienie śmierci w filozofii analitycznej*, s. 49; patrz też: R. Swinburne, *Personal Identity: The Dualist Theory*, [w:] *Personal Identity*, red. S. Shoemaker, R. Swinburne, Basil Blackwell, Oxford 1984, s. 35 n.

<sup>146</sup> D. Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford University Press, Oxford 1987, s. 322.

<sup>147</sup> B. Chyrowicz, *Bioetyka i ryzyko*, s. 236.

<sup>148</sup> Poglądu, zgodnie z którym osoba jest umysłem, być może koniecznym wcielonym, ale zawsze związek z jego konkretnym ucieleśnieniem jest przygodny, tzn. do przetrwania wymagana jest ciągłość psychologiczna (ciągłość stanów mentalnych), niekonieczne podtrzymywane przez „normalną” przyczynę (mózg).

prawdopodobnie będzie twierdził, że brak (w przypadku zapłodnionej komórki jajowej oraz osobnika na wczesnym etapie rozwojowym) bądź utrata przez osobę świadomości (mentalnej ciągłości) jest równoznaczna z końcem osoby albo pojawieniem się w jej miejsce kogoś nowego<sup>149</sup>.

Alternatywą dla teorii psychologicznych jest, jak pamiętamy, fizykalizm<sup>150</sup>, który zakłada, że podstawą idynczności osoby jest albo ciągłość czasoprzestrzenna ciała ludzkiego, albo „idynczność jego biologicznej organizacji i funkcji życiowych”<sup>151</sup>. Zastanówmy się zatem, czy odwołując się, po pierwsze, do charakteryzującego materialistyczne teorie *personal identity* kryterium ciągłości cielesnej osoby<sup>152</sup>, po drugie zaś, do ciągłości życia biologicznego osoby<sup>153</sup>, jesteśmy w stanie rozstrzygnąć kluczowy dla bioetyki początków życia problem statusu ontycznego embrionu ludzkiego (w tym wczesnego klonu) oraz przysługujących mu praw moralnych.

W pierwszym przypadku zmuszeni jesteśmy udzielić, zdaniem autora niniejszej pracy, raczej odpowiedzi negatywnej, albowiem koncepcja B. Williama, w myśl której jedynie na podstawie „testu cielesnego” jesteśmy w stanie dokonać weryfikacji, czy dana osoba jest, czy też nie jest tą samą osobą, za którą się podaje, bez odwoływania się do kryterium psychicznego<sup>154</sup>, jak i stanowisko F. Cowleya, zakładające, że „o ile ciało przestaje istnieć bądź zmienia radykalnie swoją organizację,

<sup>149</sup> D. Parfit, *Reasons and Persons*, s. 323; H. Watt, *The Origin of Person*, s. 344.

<sup>150</sup> W ramach niniejszej pracy nie ma ani możliwości, ani potrzeby przedstawienia w szczegółach tego stanowiska. Zostanie ono natomiast omówione w wymiarze, w jakim bezpośrednio odnosi się do fundamentalnej dla reprogenetyki kwestii statusu embrionu (ludzkiego).

<sup>151</sup> I. Ziemiński, *Zagadnienie śmierci w filozofii analitycznej*, s. 35.

<sup>152</sup> Stanowisko zakładające idynczność osoby z jej ciałem przyjmują m.in. F. Cowley, W. Carter, D. Mackie, J. J. Thomson, jak również B. Williams, przy czym dla potrzeb niniejszej pracy autor zilustruje poglądy wyłącznie pierwszego i ostatniego z wymienionych.

<sup>153</sup> Stanowisko reprezentowane m.in. przez P. van Inwagena, B. Gerta, P. F. Snowdona czy E. T. Olsona.

<sup>154</sup> Williams twierdzi, że warunkiem koniecznym i (prawdopodobnie) wystarczającym utrzymania tożsamości osobowej jest zachowanie ciągłości cielesnej osoby, nie zaś utrzymanie idynczności jej umysłu, jak w przypadku teorii psychologicznych.



przestaje również istnieć związana z nim osoba<sup>155</sup>, nie są w stanie przyczynić się do pozytywnego rozwiązania postawionego powyżej problemu i to z kilku względów.

Po pierwsze, jak słusznie zauważają Wiggins i Swinburne, teza, że osoba jest w sposób konieczny tożsama ze swoim ciałem, jest fałszywa, ponieważ „osoba może zacząć istnieć później niż ciało bądź też wcześniej od niego przestać istnieć”<sup>156</sup>. Tym samym możemy powiedzieć, że X jest potencjalnie predysponowany do tego, żeby stać się osobą, chociaż aktualnie X osobą nie jest, albowiem nie posiada określonych własności psychologicznych. Stąd też, żeby przyznać X-owi (embrionowi) status bycia osobą, musimy wiedzieć, po pierwsze, w jakim momencie zawiąże się trwała struktura fizyczna, która zapewnia utrzymanie życia psychicznego osoby, po drugie zaś, odpowiedzieć na pytanie, jaki stopień fizycznej podstawy jest niezbędny dla zachowania identyczności osoby?, bądź też, jak pisze N. L. Oaklander, „ile procent owej podstawy fizycznej może ulec wymianie bądź zniszczeniu bez zniszczenia identyczności osoby?”<sup>157</sup>

Pytanie postawione przez Oaklandera z powodzeniem można interpretować jako pytanie o początek osobowej egzystencji. Szukając bowiem odpowiedzi na pytanie, od którego momentu mamy do czynienia z osobą, czy ściślej, kiedy człowiek staje się osobą, pytamy zasadniczo o to, ile procent fizycznej podstawy jest niezbędne, żeby mogła zaistnieć osoba. I tak na przykład cytowana wcześniej Baker twierdzi, że

<sup>155</sup> I. Ziemiński, *Zagadnienie śmierci w filozofii analitycznej*, s. 37.

<sup>156</sup> Tamże, s. 37. Konstatacja Wigginsa i Swinburna koresponduje w tym miejscu z omówioną wcześniej „wąską definicją życia”, według której życie osoby ludzkiej to życie istoty (samo)świadomej. Tą zaś staje się człowiek dopiero na późniejszym etapie rozwoju psychofizycznego (neurobiologicznego). Analogicznie, w momencie śmierci (pnia mózgu) umiera jako pierwsza (samo)świadoma osoba (ludzka), natomiast fizyczna (organiczna) struktura człowieka, może przez pewien jeszcze okres funkcjonować dzięki zachodzącym w jej ramach procesom biochemicznym.

<sup>157</sup> I. Ziemiński, *Zagadnienie śmierci w filozofii analitycznej*, s. 34; patrz też: N. L. Oaklander, *Shoemaker on Duplication Argument, Survival, and What Matters*, „Australian Journal of Philosophy”, 66/1988, s. 237.

człowiek posiada struktury mózgowo około narodzin<sup>158</sup>, natomiast środowisko zewnętrzne (poza organizmem matki) umożliwia utrzymanie i rozwój FPP. Tym samym embrion, który nie jest wyposażony w pełni uformowaną materialną podstawę gwarantującą ciągłość życia psychicznego osoby, a jedynie w zawiązek układu nerwowego, i to też nie od razu, osobą nie jest. Można sądzić, że również Wiggins, opowiadając się za „potencjalnością osoby” nie ma na myśli potencjalności zarodka, lecz wyłącznie istoty na wyższym szczeblu rozwojowym, to znaczy takie istoty, które aktualnie są wyposażone w fizyczny fundament gwarantujący ciągłość ich życia psychicznego. Pewności, że tak właśnie jest nabieramy po lekturze *Sameness and Substance*, gdzie Wiggins definiuje osobę jako naturalno-funkcjonalny rodzaj zwierzęcia, a nie jako czysto naturalny (biologiczny) rodzaj istnienia, który redukowałby osobę do osobnika danego gatunku biologicznego o specyficznej dla niego konstytucji morfogenetycznej. Co więcej, wśród naukowców panuje powszechna zgoda co do tego, że test czerwonej plamki<sup>159</sup> przechodzą dzieci pomiędzy 15. a 18. miesiącem życia<sup>160</sup>, natomiast samoświadomość (SFPP) pojawia się nie wcześniej niż w wieku czterech lat. Można zatem powiedzieć, że „potencjalna osoba”, o której piszą Wiggins, Swinburne czy Baker, pojawia się dopiero po narodzinach. Tym samym embrion, co akcentują zwolennicy aborcji, nie jest niczym więcej niż wyłącznie tkanką czy też „częścią organizmu matki [...]”<sup>161</sup>. Sama Baker w pracy *Persons and Bodies. A Constitution View* pisze zresztą, że ludzki embrion, a także płód nie różnią się niczym szczególnym od zwierząt, stąd też nie można ich uznać za osobę. Trudności związanych z przyznaniem embrionowi

<sup>158</sup> L. R. Baker, *On Making Things Up: Constitution and its Critics*, „Philosophical Topics”, 1/30/2002, s. 35.

<sup>159</sup> Inaczej test lustra (*The mirror test*), na podstawie którego badacze określają stopień samoświadomości dziecka. Zdolność dziecka do rozpoznawania siebie w lustrze zdaniem części badaczy świadczy o samoświadomości dziecka.

<sup>160</sup> G. Gallup, J. Anderson, D. Shillito, *The Mirror Test*, <http://grimpeur.tamu.edu/~colin/TCA/Ch/Gallup/gallup-final.pdf>, s. 9; T. Suddendorf, *Children's Understanding of the Relation Between Delayed Video Representation and Current Reality: A Test for Self-awareness?*, <http://cogprints.ecs.soton.ac.uk/archive/00000726/00/selfawareness.html>, s. 1-2.

<sup>161</sup> Z. Szawarski, *W kręgu życia i śmierci*, s. 169.

statusu osoby, którą obejmować miałyby reglamentacja prawna i moralna, nie rozwiąże również odwoływanie się do testu ciała, jak chciałby tego Williams, albowiem żeby w ogóle mówić o doświadczeniach, które określona osoba X pamięta jako własne, trzeba, jak zaznacza G. Madell, wiedzieć „że należą one do jednego ciała oraz że to ciało jest rzeczywiście moim ciałem. Identyfikacja zaś określonego ciała jako mojego zakłada już wcześniej identyfikację mojego «ja»”<sup>162</sup>. Tym samym możemy powiedzieć, za R. M. Chisholmem i Madellem, że osoba utożsamia się przede wszystkim ze swoim unikalnym, nieredukowalnym i niewyraźnym „ja” (ze sobą, jako podmiotem), a nie wyłącznie ze swoim ciałem, przez które mogą nas identyfikować w perspektywie przedmiotowej co najwyżej inni ludzie. Każda osoba, pisze Chisholm „zna siebie [swoje «ja»] bezpośrednio; świadomość «ja» towarzyszy bowiem każdemu aktywnemu spełnianemu przez «ja» jako jego podmiot. Podobnie ciało czy życie psychiczne identyfikujemy jako własne przez odniesienie do naszego «ja», nie zaś odwrotnie”<sup>163</sup>. Na podstawie tego, co zostało powiedziane dotychczas, nie sposób jednak mówić o pamięci u zarodka czy identyfikacji z samym sobą. Embrion pozostaje zatem obiektem w świecie, który można rozpatrywać wyłącznie w perspektywie przedmiotowej (trzeciej osoby – genetycznej, czy też strukturalnej), a nie podmiotowej (pierwszej osoby – bycia sobą, świadomym siebie „ja”).

Ostatni z istotnych dla niniejszej pracy zarzutów pod adresem fizykalizmu wysunięty został między innymi przez Wigginsa, Swinburna i Nagela, którzy skrytykowali redukcjonistyczne zakusy fizykalistów. Zdaniem wspomnianych badaczy tożsamość osoby zawsze ma charakter absolutny, nierelatywny i niestopniowalny, w przeciwieństwie do stopniowalnej i relatywnej tożsamości ciała. Zwolennicy konsekwentnego fizykalizmu, w tym Williams i Cowley, twierdzą natomiast jednoznacznie, że warunkiem koniecznym i najprawdopodobniej wy-

<sup>162</sup> I. Ziemiński, *Zagadnienie śmierci w filozofii analitycznej*, s. 39.

<sup>163</sup> Tamże, s. 44; patrz też: G. Madella, *The Identity of the Self*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1981; tenże, *Personal Identity and the Idea of a Human Being*, [w:] *Human Beings*, red. D. Cockburn, Cambridge University Press, Cambridge 1991, s. 127–142; J. Foster, *The Immaterial Self: A Defence of the Cartesian Dualist Conception of the Mind*, Routledge, London–New York 1991, s. 234 n.

starczającym zachowania tożsamości osobowej jest utrzymanie nieprzerwanej ciągłości cielesnej. A zatem, jak dodaje Williams, „żadna zmiana komórek czy atomów danego ciała, jeśli ma ono gwarantować tożsamość osoby, nie może zerwać czasoprzestrzennej ciągłości jego istnienia”<sup>164</sup>. Zdaniem autora niniejszej pracy warunek ten jest jednak nie do utrzymania, czego najlepszym przykładem jest podział bliźniaczy zygoty. Możemy powiedzieć zatem, wbrew fizykalistom, że już na wczesnym etapie rozwoju płodowego dochodzi do zerwania tożsamości osobowej, której nie może dłużej legitymizować zasada o relacji tożsamościowej „jeden do jednego”. Co więcej, mało prawdopodobne wydaje się wreszcie, by do momentu ukształtowania się centralnego ośrodka neuronalnego zachował się jakikolwiek „wyjściowy, oryginalny czy pierwotny” materiał z okresu bycia zygotą, co również daje asumpt do spekulacji, że tożsamość osoby (identyczność ciała ludzkiego) urywa się już na wczesnym etapie życia płodowego.

W odpowiedzi na zarzuty wysunięte przez zwolenników teorii psychologicznych pod adresem fizykalizmu czy ściślej, problem dualizmu, który zdaniem Inwagena nie jest w stanie „wyjaśnić powiązań przyczynowych między rzeczą fizyczną a rzeczą duchową”<sup>165</sup>, powstała biologiczna teoria tożsamości osoby. Zwolennicy *animalizmu*, w tym P. van Inwagen, B. Gert, P. F. Snowdon i E. T. Olson, twierdzą zgodnie, że zarówno teorie psychologiczne, które redukują osobę do ciągłości jej życia psychicznego, jak i koncepcje fizykalistyczne, które utrzymują, że tożsamość osoby jest gwarantowana nieprzerwaną ciągłością jej ciała, są „wtórne wobec tego, kim jesteśmy”<sup>166</sup>. Człowiek, zdaniem animalistów, jest natomiast przede wszystkim złożonym organizmem żywym przynależnym do określonego gatunku<sup>167</sup> biologicznego, którego tożsamość (identyczność struktury i funkcji życiowych, a nie materii, która ulega wymianie) stanowi podstawę tożsamości bytu ludzkiego. Innymi słowy, możemy powiedzieć, że tożsamość bytu ludzkiego

<sup>164</sup> I. Ziemiński, *Zagadnienie śmierci w filozofii analitycznej*, s. 36.

<sup>165</sup> Tamże, s. 39.

<sup>166</sup> Tamże, s. 34.

<sup>167</sup> Patrz: P. Snowdon, *Personal Identity and Brain Transplants*, [w:] *Human Beings*, red. D. Cockburn, Cambridge University Press, Cambridge 1991, s. 109–126.

srowadza się do identyczności życia biologicznego czy ściślej „ciągłości tych samych procesów chemicznych konstytuujących [nasze] życie (nawet jeżeli procesów tych w pełni nie znamy)”<sup>168</sup>. Tym samym zarówno nieodwracalna utrata ciągłości życia psychicznego (jednostki z PVS), jak i brak powiązania psychologicznego (*psychological connectedness*) (wczesne embriony) z jednej strony, z drugiej natomiast zerwanie ciągłości czasoprzestrzennej ciała ludzkiego (podział bliźniaczy zygoty), nie mogą przyczynić się do zmiany struktury bytu ludzkiego, który wciąż pozostaje tym samym złożonym organizmem biologicznym. Tym zaś, co czyni nas żywym organizmem, jest, jak dodaje Olson, „zdolność samoregulacji i koordynacji funkcji życiowych, posiadana dzięki zakodowanym w kwasach nukleinowych informacjom kierującym rozwojem organizmu”<sup>169</sup>. Za regulację, koordynację czy szerszą organizację procesów życiowych (stan homeostazy) odpowiada natomiast w przypadku zwierząt wyższych układ nerwowo-hormonalny, którego rdzeniem jest mózg czy, jak suponuje Olson, pień mózgu<sup>170</sup>. W nakreślonej perspektywie, jak zauważa J. T. Noonan, „byt (embrion, płód) wyposażony w ludzki kod genetyczny jest człowiekiem”<sup>171</sup> (wczesnym organizmem określonego gatunku biologicznego. Co więcej, wraz z odrzuceniem przez zwolenników animalizmu tezy o przerwie w tożsamości pomiędzy organizmem na wczesnym etapie rozwojowym (zarodkiem, który nie posiada aktualnie wyspecjalizowanego układu nerwowego) a organizmem późniejszym (osobą), jak czyni to Baker, i równoczesnym uznaniem tezy Olsona, że osoba jest identyczna z danym organizmem (a nie konstytuowana przez niego)<sup>172</sup>, zmuszeni jesteśmy stwierdzić, że embrion jest osobą

<sup>168</sup> I. Ziemiński, *Zagadnienie śmierci w filozofii analitycznej*, s. 40.

<sup>169</sup> Tamże, s. 42.

<sup>170</sup> Patrz: E. T. Olson, *The Human Animal. Personal Identity Without Psychology*, Oxford University Press, New York–Oxford 1997, s. 140.

<sup>171</sup> E. Klimowicz, *Główne zagadnienia bioetyki*, s. 189, cyt. za: J. T. Noonan, *An Almost Absolute Value in History*, [w:] *The Morality of Abortion: Legal and Historical Perspectives*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1970, s. 57.

<sup>172</sup> E. Olson, *Persons and Bodies: A Constitution View* (review), „Mind”, 110/438/2001, s. 427–430; tenże, *Thinking Animals and the Constitution View* (e-sympozjum z 2001 r., poświęcone książce *Persons and Bodies*), <http://www.uniroma3.it/kant/field/bakersymp.htm> (2005.04.04).

identyczną z danym organizmem biologicznym (przedstawicielem gatunku *Homo sapiens*), który na pewnym etapie rozwojowym wykształci trwały ośrodek koordynujący procesy życiowe (mózg), chociaż aktualnie go nie posiada.

Wydaje się jednak, że pogląd taki napotka co najmniej dwa zarzuty wysuwane wcześniej pod adresem fizykalizmu. Po pierwsze, redukcji osoby do organizmu (określonego gatunku biologicznego) o specyficznych dla niego cechach morfologicznych i genetycznych, po drugie zaś, bezzasadnego „zlekceważenia roli życia psychicznego człowieka”<sup>173</sup>. Pierwszy zarzut, zdaniem przeciwników animalizmu, pociąga za sobą dwie zasadnicze trudności. Po pierwsze, implikuje zarzut „szowinizmu gatunkowego” (*The Carbon Copy Specisism*)<sup>174</sup>, albowiem teoria identycz-

<sup>173</sup> I. Ziemiński, *Zagadnienie śmierci w filozofii analitycznej*, s. 43.

<sup>174</sup> Termin „szowinizm gatunkowy” czy, precyzyjniej, „gatunkowizm” (*speciesizm*) ukuty został w roku 1970 przez psychologa oksfordzkiego R. Rydera, który użył go po raz pierwszy w roku 1971 (w artykule *Experiments on Animals*, [w:] *Animals, Men and Morals*, red. J. Harris, Stanley and Roslind, Godlovitch 1971) na oznaczenie dyskryminacyjnego zachowania ludzi w stosunku do innych gatunków zwierząt, opartego na nieuzasadnionym (z powodu braku jasnych kryteriów rozstrzygających) przekonaniu człowieka o wyższości naszego gatunku biologicznego nad pozostałymi gatunkami, które z racji jakoby niższej (niewyróżnionej) pozycji można poddawać zarówno psychicznemu, jak i fizycznemu wykorzystywaniu. Innymi słowy, Ryder konstatuje, że gatunkowizm (*speciesism*) stanowi odmianę samolubnego zachowania, które w sposób świadomy lekceważy (pogwałca) uzasadnione interesy i fundamentalne prawa członków innych gatunków, co z kolei prowadzi go do wniosku, że gatunkowizm (*speciesism*) jest formą uprzedzenia analogiczną do rasizmu. W pracy *The Victims of Science* (Davies Pointer, London 1975) Ryder wyraźnie podkreśla, że „the widespread discrimination that is practised by man against other species, and to draw a parallel between it and racism. Speciesism and racism are both forms of prejudice that are based upon appearances – if the other individual looks different then he is rated as being beyond the moral pale [...] Speciesism and racism both overlook or underestimate the similarities between the discriminator and those discriminated against and both forms of prejudice show a selfish disregard for the interests of others, and for their sufferings”, patrz: tamże, s. 16. Głoszone przez Rydera stanowisko zostało współcześnie rozwinięte m.in. przez P. Singera, przy czym należy dodać, że o ile Ryder koncentruje się na ukazaniu dyskryminacyjnego zachowania (*behaviour*) w stosunku do innych gatunków żywych, o tyle Singer definiuje *speciesism*, jako postawę (*attitude*), którą człowiek przyjmuje wobec, z jednej strony, członków własnego gatunku, z drugiej zaś wobec gatunków pozostałych. Innymi słowy, *speciesism* jest to „an attitude of bias toward the interests of members of one’s own spe-

ności biologicznej z jednej strony wyklucza możliwość istnienia bytów nie- czy pozabiologicznych<sup>175</sup> (zarówno krzemowych, jak i syntetycznych form *a-life* oraz osób boskich), z drugiej zaś w perspektywie aksjologicznej przyznaje większą wartość życiu organizmów biologicznych stojących na wyższym szczeblu ewolucji (człowiekowi) od pozostałych organizmów żywych sytuujących się na niższym szczeblu drabiny ewolucyjnej, chociaż w komórkach zarówno jednych, jak i drugich odnajdujemy wspólne wszystkim strukturom ożywionym DNA. Po drugie, generuje odrzucany przez animalistów, chociaż nie do końca rozstrzygnięty, problem „sekwencyjności” tożsamości biologicznej (osoba jest identyczna z danym organizmem biologicznym, nie zaś późniejsza od niego, jak twierdzą przeciwnicy biologicznej teorii identyczności osoby). Jeżeli jednak uznamy stanowisko Olsona, w myśl którego zdolność do samoregulacji i koordynacji funkcji życiowych organizmu, co prawda, jest zakodowana w nośniku informacji genetycznej DNA, ale ostatecznie to mózg (pień mózgu), a nie DNA jest właściwym regulatorem warunkującym procesy życiowe organizmu, z czym zgadzają się, jak można przypuszczać, wszyscy animaliści, to zmuszeni będziemy równocześnie stwierdzić, że o ile rozpatrywany przez nas embrion jest organizmem, albowiem od chwili poczęcia posiada w swoich komórkach ludzki kod genetyczny, o tyle nie jest osobą, którą może być wyłącznie organizm

---

cies and against those of members of others species”, w: P. Singer, *Animal Liberation*, s. 7. Równocześnie trzeba podkreślić, że pojęcie „gatunkowizm” zbliżone jest znaczeniowo do pojęcia „szowinizm” (*human chauvinism*), „antropocentryzm” (*anthropocentrism*) czy też wzmiankowanego już pojęcia „rasizm” (*racism*), co usprawiedliwia, zdaniem części badaczy, możliwość ich wzajemnego wswpółwystępowania i zastępowania, patrz: R. Routley, V. Routley, *Against the inevitability of human chauvinism*, [w:] *Environmental Ethics*, red. R. Elliot, Oxford University Press, Oxford 1995; T. Hayward, *Anthropocentrism: A misunderstood Problem*, „Environmental Values”, 6/1/1997, s. 49–63; R. Eckersly, *Beyond Human Racism*, „Environmental Values”, 7/2/1998, s. 165–182. Równocześnie można nadmienić, że współcześnie dyskutowane są cztery odmiany gatunkowizmu, tzn. gatunkowizm radykalny (*radical speciesism*), umiarkowany (*mild speciesism*), bezwzględny (*unqualified speciesism*) oraz względny (*qualified speciesism*), przy czym zarówno zarysowany powyżej podział, jak i pogłębione studia nad problemem gatunkowizmu dalece wykraczają poza temat niniejszej pracy i dlatego nie zostaną w niej uwzględnione.

<sup>175</sup> Przy czym należy dodać, że Olson podkreśla wyraźnie, iż interesuje go tożsamość osobowa ludzi, patrz: E. Olson, *Thinking Animals and the Constitution View*.

biologiczny o wyższej specyfikacji neurobiologicznej. Olson odrzuca jednak teorie psychologiczne, które, jego zdaniem, nie są w stanie wyjaśnić problemu sytuacji granicznych (zarodki czy przypadki ludzi z PVS) i podkreśla, że powyższe rozstrzygnięcie jest

skutkiem potraktowania pojęcia osoby jako pojęcia substancjalnego, określającego pewien osobny rodzaj istot żywych. Bycie osobą tymczasem, jak twierdzi Olson, nie jest dla człowieka jako człowieka istotne. Bycie osobą oznacza jedynie pewne zdolności, które byt ludzki rozumiany biologicznie może, lecz wcale nie musi, mieć<sup>176</sup>.

Zlekceważenie roli życia psychicznego człowieka w następstwie przeciwstawienia tego, co biologiczne, temu, co psychiczne jest jednakże, jak zauważa Damasio, bezzasadne, albowiem funkcją niższych części mózgu (pień mózgu oraz wzgórze) jest zarówno kontrolowanie funkcji wegetatywnych organizmu żywego, jak i wytwarzanie świadomości<sup>177</sup>, która uczestniczy w regulacji homeostazy i utrzymaniu życia organizmu. Stąd też redukcja osoby do czysto biologicznego rodzaju istnienia opartego na ciągłości struktur mózgowych jest pozorna, albowiem mózg, czy pień mózgu, będzie odpowiedzialny zarówno za utrzymanie życia biologicznego organizmu, jak i życia psychicznego osoby.

Możemy zatem przypuszczać, że koncepcje osoby bazujące na kryterium fizycznym (*The Physical Criterion*)<sup>178</sup>, zakładającym, że osoba posiada materialną naturę oraz że jest identyfikowana z ciałem bądź mózgiem, a także teorie osoby odwołujące się do kryterium psychologicznego (*The Psychological Criterion*)<sup>179</sup>, upatrujące osobę albo w zawartości informatycznej, dla której mózg jest koniecznym fizycznym nośnikiem (osoba to informacja usadowiona w mózgu – naturalnym bądź sztucznym), albo też funkcjonalnej umysłu (m.in. koncepcje osoby

<sup>176</sup> I. Ziemiński, *Zagadnienie śmierci w filozofii analitycznej*, s. 41–42.

<sup>177</sup> A. R. Damasio, *Tajemnica świadomości. Ciało i emocje współtworzą świadomość*, przeł. M. Karpiński, Dom Wydawniczy REBIS, Poznań 2000.

<sup>178</sup> W ramach kryterium fizycznego mówi się o kryterium cielesnym (*The Bodily Criterion*) oraz o kryterium mózgu (*The Brain Criterion*).

<sup>179</sup> W ramach kryterium psychologicznego (*The Psychological Criterion*) wymienia się kryterium pamięci (*The Memory Criterion*) oraz kryterium ciągłości psychologicznej (*The Psychological Continuity Criterion*).

zaproponowane przez Madella, Chisholma czy Fostera), nie są w stanie odzégnać się od uznania zasadniczej roli mózgu jako „materialnego nośnika” osoby.

### 1.2.1. Wartość życia a jakość istnienia

Zaprezentowane powyżej rozstrzygnięcia natury ontologicznej znalazły swoje wierne, jak się zdaje, odzwierciedlenie w bioetycznym sporze wokół dopuszczalności ryzykownych czy też wątpliwych ingerencji biomedycznych (genetycznych czy szerzej reprognetycznych) w biopsychiczną naturę człowieka, co skutkować może naruszeniem „dobra osób, tj. istot ludzkich poddanych genetycznym interwencjom”<sup>180</sup>. Większość bioetyków zgodnie konstatuje, że:

jeżeli człowiek jest osobą, to ryzyko, na jakie wystawione jest w ingerencjach genetycznych ludzkie życie, jest moralnie niedopuszczalne nie tylko ze względu na ludzką kondycję biologiczną, ale również, a raczej właśnie dlatego, że osobie przypisujemy szczególny status aksjologiczny, stanowiący podstawę jej niepodważalnego prawa do życia<sup>181</sup>.

Żeby jednak odpowiedzieć na pytanie, jaki jest zakres czy też rodzaj ryzykowanego dobra osoby ludzkiej w kontekście szerokiego spektrum możliwych interwencji czy też ingerencji genetycznych o charakterze praktycznym, niezbędne wydaje się przede wszystkim wyjaśnienie, dlaczego dobrem osoby nie wolno ryzykować, co z kolei implikuje konieczność ponownego rozpoznania fenomenu osoby, tym razem w perspektywie aksjologicznego wglądu w naturę człowieka i wskazania, co przesądza o wyjątkowości, jak też odrębności<sup>182</sup> osoby, którą obejmować ma, jak pamiętamy, reglamentacja prawna i moralna. Bioetycy świadomi moralnej odpowiedzialności wobec osoby ludzkiej, której dobro mogłoby zostać pogwałcone w następstwie manipulacji biomedycznych, rozpatrują postawiony powyżej problem w trzech aspektach, pytając:

<sup>180</sup> B. Chyrowicz, *Bioetyka i ryzyko*, s. 225.

<sup>181</sup> Tamże.

<sup>182</sup> Wobec otaczającego nas świata przyrody ożywionej i nieożywionej.

[po pierwsze, o istotę] psychofizycznej kondycji człowieka decydującej o przyznawaniu mu statusu osoby. [Po drugie, o moment] w rozwoju prenatalnym człowieka, od którego należałoby chronić rozwijający się organizm ludzki w imię jego osobowych praw [czy też, o problem tzw. sytuacji granicznych związanych z szeroko diskutowanym, m. in. w bioetyce zagadnieniem stawiania się i kresu bycia osobą ludzką. [Po trzecie wreszcie, o warunki identyczności] i integralności osoby, od których miałoby zależeć, czy i w jakim stopniu identyczność i integralność osoby zostaje naruszona przez genetyczne ingerencje<sup>183</sup>.

Zarysowane powyżej rozróżnienie stanowić będzie równocześnie podstawę, na której zbudowany został poniższy rozdział, przy czym należy wyraźnie zaznaczyć, że o ile w przypadku przeważającej większości tekstów z zakresu bioetyki ma ono charakter jednostronny (tzn. odnoszący się do wybranej specjalizacji bioetycznej, jak na przykład bioetyka chrześcijańska, kulturowa, utylitarystyczna czy też personalistyczna), o tyle w niniejszej pracy autor skoncentruje się programowo na przybliżeniu sporu, jaki rozgorzał na linii bioetyka utylitarystyczna–bioetyka personalistyczna<sup>184</sup>, ze wskazaniem proponowanych rozwiązań.

Powinniśmy tu podkreślić, że podjęty przez bioetyków – głównie o proveniencji personalistycznej – spór wokół statusu osoby, której zagrożić mogą, jak pamiętamy, eugeniczne projekty badawcze oferowane przez nauki biomedyczne (reprognetyczne), bazujące na naturalistycznej aksjologii operującej kategorią jakości życia (*quality of life*)<sup>185</sup>, przyjętą w miejsce personalistycznego kryterium świętości życia (*sanctity of life*), należy wiązać przede wszystkim z nierozstrzygniętym problemem dualizmu kartezjańskiego. Ten bowiem zakładając niezależność świado-

<sup>183</sup> B. Chyrowicz, *Bioetyka i ryzyko*, 226.

<sup>184</sup> Obecnie bioetyka zakłada dwa zasadnicze rozstrzygnięcia, tzn. odwołujące się do etyki jakości życia (*quality of life ethics*) bądź etyki świętości życia (*sanctity of life ethics*), tym bardziej że rozwiązania pośrednie, jak np. bioetyka kulturowa, przyjmują optykę wyżej zaproponowanych opcji, dlatego też bardzo trudno mówić o jakiegokolwiek wspólnej i spójnej gramatyce moralnej w obszerze bioetyki, patrz: W. Th. Reich, *Encyclopedia of Bioethics*, s. 1352 nn.

<sup>185</sup> Problem jakości życia omówiono szerzej w pracy: M. Leźnicki, *Jakość życia jako przedmiot badań naukowych*, [w:] *Zasady kształtowania postaw sprzyjających wdrażaniu zrównoważonego rozwoju*, red. W. Tyburski, Toruń 2011, s. 197-231.

mości i materii, przyczynił się do izolacji czy też dezintegracji natury ludzkiej, którą zaczęto postrzegać przez pryzmat psychicznego uposażenia człowieka, przy równoczesnej nieistotności organicznej (cielesnej) struktury bytu ludzkiego. Między innymi B. Chyrowicz podkreśla, że „Kategoria jakości życia nie pojawiła się w bioetyce na zasadzie *deus ex machina*, poprzedził ją kryzys pojęcia osoby”<sup>186</sup>. O ile prawdą jest, na co zwrócili uwagę chociażby Spaemann czy Paszewski, że w silnie zmedykalizowanej kulturze współczesnej „pojęcie osoby traci swoją unifikującą rolę pomiędzy cielesnością a świadomością przestając być pojęciem jasnym [...]”<sup>187</sup> czy też jednoznacznym, stając się natomiast pojęciem wieloznacznym czy, precyzyjniej, pojęciem separującym osobnika (organizm biologiczny) w człowieku od osoby<sup>188</sup>, o tyle łączenie kategorii jakości życia z szeroko pojmowanym problemem kryzysu osoby wymaga dodatkowego wyjaśnienia.

W zamyśle Pottera bioetyka miała być pierwotnie mostem, który łączyłby nauki biologiczno-eksperymentalne z refleksją etyczno-aksjologiczną w perspektywie pokoleniowej, w celu polepszenia kontestowanej przez personalistów „jakości życia ludzkiego”<sup>189</sup> (kondycji człowieka) oraz przetrwania (*survival*) gatunku ludzkiego<sup>190</sup>. Tym natomiast, co faktycznie zagraża człowiekowi, zdaniem Pottera, jest „niebezpieczna

<sup>186</sup> B. Chyrowicz, *Bioetyka i ryzyko*, s. 227.

<sup>187</sup> Tamże, s. 228.

<sup>188</sup> A. Paszewski, *Osoba zablakana w debacie bioetycznej*, [w:] *Nauki przyrodnicze na drodze pomiędzy bioetyką a biopolityką* (Materiały z konferencji zorganizowanej przez Komitet Etyki w Nauce przy Prezydium PAN 20 maja 2002 roku w Warszawie), PAN, nr 1, Warszawa 2003, s. 90.

<sup>189</sup> Patrz: V. R. Potter, *Bioethics. Bridge to the future*, s. 52–53; 192; tenże, *The Purpose of Life*, „PBM”, 18/1975, s. 178; tenże, *Humility with Responsibility – A Bioethic for Oncologists. Presidential Address*, „Cancer Research”, 35/1975, s. 2299–2300; tenże, *The Individual Science Lecture. The Ethical Imperatives of the Eureka Feeling*, [w:] *Treatment of Bleeding Disorders with Blood Components*, red. E. F. Mammen, M. I. Barnhart, J. M. Lusher, Westbury–New York 1980, s. 111–112.

<sup>190</sup> Dlatego też Potter twierdził, że bioetyka to wiedza o przetrwaniu (*The Science of Survival*), patrz: tenże, *Bioethics. Bridge to the future*, s. 2, 25; R. Otowicz, *Etyka życia. Bioetyczny i teologiczny kontekst problematyki życia poczętego*, WAM, Kraków 1998, s. 15; W. Bołoz, *Życie w ludzkich rękach. Podstawowe zagadnienia bioetyczne*, ATK, Warszawa 1997, s. 26.

wiedza” (*dangerous knowledge*)<sup>191</sup>, która powstała w następstwie oddzielenia od siebie kultury scjentyistycznej opartej na faktach biologicznych (*biological facts*), od kultury humanistycznej ufundowanej na wartościach etycznych (*ethical values*). Naukowy imperatyw oparty na zasadzie „więcej i lepiej” (*more and better*), można by natomiast przewyciężyć, jak twierdzi Potter, wcielając w życie ideę naukowo-filozoficznego postępu, bazującą na pełniejszej wiedzy (*more knowledge*), zarówno biologicznej, jak i aksjologicznej<sup>192</sup>, przede wszystkim na temat osiągnięć biomedycznych. Tym samym Potter promuje zasadę rozwoju osoby na podstawie kryterium jakości życia, bez odwoływania się do kategorii świętości życia, za którą optują personaliści.

Z całą pewnością można zatem powiedzieć, że kategoria jakości życia jest obecna w bioetyce od samego początku<sup>193</sup>, przy czym należy dodać, że chociaż Potter był świadomy kryzysu osoby, to w swoich analizach skoncentrował się przede wszystkim na problemach środowiska przyrodniczego<sup>194</sup>. Znalazły się one bowiem w polu zainteresowania powołanej przez niego najpierw „bioetyki mostu”, a następnie bioety-

<sup>191</sup> V. R. Potter, *Bioethics. Bridge to the future*, s. 48.

<sup>192</sup> Tamże, s. 64, 75.

<sup>193</sup> Należy jednak nadmienić, że pojęcie „jakość życia” (*the quality of life*) tradycyjnie było używane w celu określenia, bądź oceny warunków naturalnych (środowiskowych), które albo polepszały, albo osłabiały (ograniczały) jakość życia osoby uwikłanej w otaczającą ją rzeczywistość zewnętrzną. Reformatorzy natomiast używają tego tradycyjnego pojęcia w odmiennym kontekście, tj. w odniesieniu do wartości życia ludzkiego jako takiego czy też wartości życia osobowego samego przez się (*the worth of a person's life itself*), a zatem, mając na względzie nie tylko podwyższenie standardu życia ludzkiego przez poprawienie warunków pracy, opieki zdrowotnej, edukacji bądź innych warunków życia, ale również poprzez ingerencje w biopsychiczną naturę człowieka, patrz: W. Aiken, *The Quality of Life*, [w:] *Quality of Life: The New Medical Dilemma*, red. J. J. Walter, T. A. Shannon, Paulist Press, New York 1990, s. 17–25; E. W. Keyserlingk, *The Quality of Life and Death*, [w:] *Quality of Life: The New Medical Dilemma*, s. 35–53; C. Paterson, *A Life Not Worth Living*, „Studies in Christian Ethics”, 16/2/2003. Potter używa pojęcia „jakość życia” zarówno w pierwszym, jak i drugim znaczeniu, przy czym centralną pozycję w analizach dotyczących „bioetyki mostu” zajmuje tradycyjnie pojmowana jakość życia.

<sup>194</sup> A. Filipowicz, *Bioetyka. Dialog w obronie życia*; M. Bazela, *Życie wysokiej jakości, czyli po co nam bioetyka?*, „Archeus”, 5/2004; tenże, <http://www.biotechnologia.com.pl/biotechnologia/11/496> (2006.03.29).

ki globalnej (*global bioethics*), która ostatecznie przekształciła się pod wpływem ekologii głębokiej (*deep ecology*) w bioetykę głęboką (*deep bioethics*), przy czym przejście to miało charakter bardziej terminologiczny niż merytoryczny<sup>195</sup>, a dla tematu poniższej rozprawy ma ono wręcz marginalne znaczenie. W pracach Pottera nie odnajdziemy zatem zadowalającej nas analizy pojęcia „osoba”, na podstawie której możemy rozpatrywać podjęty powyżej problem statusu osobowego człowieka.

Spróbujmy zatem pokrótce przybliżyć stary spór o to, kim jest osoba. Jak pamiętamy, wyróżniona pozycja człowieka w otaczającej nas immanencji wynika stąd, że człowiek jest osobą, przy czym nie każda osoba jest człowiekiem lub, inaczej, człowiekiem się jest, natomiast osobą się bywa<sup>196</sup>. Innymi słowy, pojęcie osoby ma szerszy wymiar aniżeli pojęcie człowieka, albowiem osobą, oprócz przedstawicieli gatunku *Homo sapiens*, mogą być również istoty duchowe, boskie, a także rozumne formy *a-life*. Tym samym pojęcie osoby rozpatrywać należy w wymiarze pozagatunkowym, ponieważ, jak dodaje Spaemann, to *kim jestem* (osobą, która potrafi wykraczać poza determinanty ludzkiej natury), nie jest tożsamy w sposób prosty z tym, *czym jestem* (organizmem żywym o specyficznej dla naszego gatunku biologicznej naturze)<sup>197</sup>.

W nakreślonej perspektywie człowiek jest zatem osobą, przy czym za Strawsonem i Spaemannem powinniśmy dodać, że nie istnieje cecha „bycia osobą”, albowiem, jak konstatuje Chyrowicz, „Pojęcie osoby nie jest wyrażeniem gatunkowym, za pomocą którego określamy coś jako możliwe do zidentyfikowania, odnosimy je (pojęcie człowieka) do czegoś, co już zostało zidentyfikowane”<sup>198</sup>. Tym samym możemy powiedzieć, że na podstawie pewnych własności, które uprzednio zidenty-

<sup>195</sup> V. R. Potter, *Final Message*, „Itinerarium”, 10/20/2002, s. 82.

<sup>196</sup> B. Wójcik, *Spór o tożsamość osobową w polskiej literaturze bioetycznej*, [w:] *Bioetyka polska*, red. T. Biesaga, WN PAT, Kraków 2004, s. 209.

<sup>197</sup> R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, s. 8–12.

<sup>198</sup> B. Chyrowicz, *Bioetyka: Kolejny etap sporu o istotę człowieczeństwa*, [w:] *Nauki przyrodnicze na drodze pomiędzy bioetyką a biopolityką*, s. 96; patrz: R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, s. 9–10; P. F. Strawson, *Indywidualizm. Próba metafizyki opisowej*, PAX, Warszawa 1980, s. 96–102.

fikowaliśmy, o pewnych istotach (nosicielach tychże cech) mówimy, że są osobami. Równocześnie trzeba zaznaczyć, że

wybór tych, do których odnosimy pojęcie osoby, jest wprawdzie zależny od deskryptywnie definiowalnych cech (bycie osobą idzie w parze w z tymi cechami), ale samo pojęcie osoby nie jest deskryptywne, nie jest pojęciem gatunkowym, lecz statusem i to jedynym statusem, który nie został nikomu nadany [albowiem] jeśli ktoś jest osobą, to status ten przysługuje mu z natury, a nie z nadania<sup>199</sup>.

Powyzsza konstatacja nie jest jednak do końca uprawniona, ponieważ pojęcie osoby nie jest wyłącznie pojęciem teologicznym czy filozoficznym, ale również prawnym właśnie na mocy aktu nadania.

Wracając do postawionego powyżej pytania o to, jakie są źródła bioetycznego sporu dotyczącego statusu osoby, to są nim właśnie różne sposoby definiowania pojęcia osoby, precyzyjniej zaś, relacji osoby (tego, co osobowe) do właściwej jej natury (tego, co ludzkie) przez zwolenników czy to bioetyki uutilitarystycznej, czy też bioetyki personalistycznej. Problem jest o tyle istotny, o ile zgodzimy się co do tego, że narażona na dezintegrację w następstwie zastosowania ingerencji biomedycznych natura współkonstruuje osobę, której dobro uzależnione jest od zaprzestania ingerencji biomedycznych na człowieku – osobie.

W nakreślonej perspektywie szczególnej wyrazistości nabierają postawione w tekście pytania, o początek osobowej egzystencji człowieka, o równoprawność statusu osobowego (pytanie Spaemanna, czy każdy człowiek jest osobą?) czy wreszcie o tożsamość osobową. Żeby jednak odpowiedzieć na którekolwiek z wymienionych tu pytań, należy w punkcie wyjścia podjąć problem kondycji psychofizycznej człowieka, która ma przesądzić o przyznaniu mu statusu osoby czy, prościej, zastanowić się nad tym, co przesądza o przyznaniu człowiekowi statusu osoby lub, jak konstatuje Chyrowicz, „co dana koncepcja [bioetyczna] uznaje za istotne dla uznania osobowego statusu”<sup>200</sup>.

Pomijając rozwiązania pośrednie, kryzys pojęcia osoby, stanowiący wypadkową dualizmu kartezjańskiego, przyczynił się, jak pamięta-

<sup>199</sup> B. Chyrowicz, *Bioetyka: Kolejny etap sporu...*, s. 97.

<sup>200</sup> Tamże, s. 98.

my, do wykrystalizowania dwóch zasadniczych stanowisk bioetycznych, o których traktuje niniejsza praca, to znaczy bioetyki utylitarystycznej, odwołującej się do szeroko rozumianej jakości życia oraz bioetyki personalistycznej, bazującej na kryterium świętości życia. W pierwszym przypadku przyjmuje się, że zintegrowana w osobie natura ludzka ma charakter racjonalny, stąd też o statusie osoby przesądza istnienie racjonalnej natury człowieka, by przywołać definicję praktyczną<sup>201</sup> osoby Locke'a, w której określa on osobę, jako „istotę myślącą i inteligentną, obdarzoną rozumem i zdolnością do refleksji, istotę, która może ujmować siebie myślą jako samą siebie, to znaczy: jako tę samą w różnych miejscach i czasach myślącą rzecz”<sup>202</sup>.

Definicja Locke'a, zdaniem jej kontestatorów głównie o personalistycznej proweniencji, deprecjonuje pojęcie osoby w człowieku, albowiem redukcja osoby do posiadanej przez nią samoświadomości, czy też oddzielenie samoświadomej siebie osoby od człowieka, który może nie być świadomy własnej tożsamości, pomniejsza wartość życia ludzkiego ocenianego wyłącznie w perspektywie jakościowego uposażenia osoby.

Innymi słowy, istoty ludzkie, których życie nie posiada jakości (samoświadomości) przesądzającej o przyznaniu osobowego prawa do życia, zostają z tego prawa wykluczone (m.in. embriony oraz ludzie z PVS). W opozycji do rozstrzygnięcia utylitarystycznego sytuuje się koncepcja personalistyczna, która uznaje zespolenie natury ludzkiej w osobie<sup>203</sup>, przy czym nie chodzi tutaj o wąsko pojmowaną naturę biologiczną czy gatunkową człowieka. Personalisci podkreślają bowiem, że o ile zdolność do samoświadomości jest istotną cechą konstytutywną bytu ludzkiego, o tyle nie jest cechą dominującą czy przesądzającą o przyznaniu

<sup>201</sup> Określenie „definicja praktyczna” na oznaczenie praktycznych implikacji dla podmiotu ludzkiego, płynących z przyjęcia definicji J. Locke'a, zostało zaproponowane przez jego komentatorów, patrz: H. M. Baumgartner, L. Honnfelder, W. Wickler, A. G. Wildfeuer, *Menschenwürde und Lebensschutz: Philosophische Aspekte*, [w:] *Beginn, Personalität und Würde des Menschen*, red. G. Rager, Karl Albert, Freinburg–München 1997, s. 177, cyt. za: B. Chyrowicz, *Bioetyka i ryzyko*, s. 229.

<sup>202</sup> J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. B. J. Gawecki, PWN, Warszawa 1955, s. 471.

<sup>203</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, [w:] tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, TN KUL, Lublin 1994, s. 128–132.

człowiekowi statusu osoby. Stąd też bycie człowiekiem jest nierozdzielnie związane z byciem osobą i posiadaniem osobowego statusu, statusu, który jest przypisany wszystkim ludziom z natury, niezależnie od posiadanych przez nas zdolności psychicznych. Tym samym moglibyśmy powiedzieć, za zwolennikami bioetyki personalistycznej, że każde (ludzkie!) życie jest święte.

Zarysowany powyżej spór dotyczący statusu osobowego człowieka wskazuje równocześnie na dwa zasadnicze sposoby definiowania osoby: deskryptywny i preskryptywny. Sposób deskryptywny (*descriptive*) poprzez deskrypcję stara się pokazać konstytutywne cechy osoby, to znaczy takie cechy, których rozpoznanie umożliwia legitymizację statusu osobowego człowieka przy równoczesnej separacji osoby od bytów nieosobowych (innych istot), którym ów status nie przysługuje. Sposób preskryptywny (*normative, prescriptive*), nie odwołując się do jakiegokolwiek opisu czy charakterystyki cech bytu osobowego, uznaje pewne istoty za osoby, którym przysługuje „z natury” pełnoprawny status (moralny) osoby (*full moral standing*), określane również jako immanentny (nieodłączny) status moralny (*intrinsic moral standing*)<sup>204</sup>. Otwarte pozostaje natomiast pytanie, jakie korelacje zachodzą pomiędzy podejściem deskryptywnym a preskryptywnym. Między innymi C. Strong jest zdania, że osoby w sensie deskryptywnym są równocześnie osobami w sensie preskryptywnym<sup>205</sup>. Podejście takie budzi jednak niepokój

<sup>204</sup> Terminy *normative* i *descriptive personhood* zostały wprowadzone do literatury bioetycznej przez Bonnie Steinbock, patrz: B. Steinbock, *Life Before Birth: The Moral and Legal Status of Embryos and Fetuses*, Oxford University Press, New York 1992, s. 53–54; Między innymi C. Strong, który przejął terminologiczny podział zaproponowany przez Steinbock, pisze: „For clarity it is important to distinguish two senses of the term «person». One sense is *normative* and refers to a moral status that we might call «*full moral standing*». It involves having a substantial set of rights including a *strong right to live*. A second sense is *descriptive* and refers to the possession of *self-consciousness*, which typically is accompanied by other attributes including use of language, capacity for rational thought and action, ability to profess values, and moral agency. *Those who are self-conscious are persons in both senses of the term*” [wyr. M. L.], patrz: C. Strong, *The Moral Status of Preembryos, Embryos, Fetuses, and Infants*, „Journal of Medicine and Philosophy”, 22/1997, s. 459; tenże, *Ethics in Reproductive and Perinatal Medicine: A New Framework*, Yale University Press, New Haven: Connecticut 1997, rozdz. 3, 6.

<sup>205</sup> Tamże.



u personalistów, przekonanych że uznanie wyszczególnionych w deskrypcji osobowych cech ludzkiego istnienia relatywizuje i uzależnia istnienie osoby od pakietu wymienionych w deskrypcji „wymaganych” cech, które, jak podkreśla Chyrowicz, „uznaje się w niej za minimum konieczne do uznania życia za wartościowe”<sup>206</sup>.

Spróbujmy zatem prześledzić wiodące jakościowe deskrypcje osoby, z uwagi na które bioetyka uutilitarystyczna przyznaje życiu człowieka wartość, z równoczesnym wskazaniem rozwiązań zaproponowanych przez zwolenników bioetyki personalistycznej, posługujących się kryterium świętości życia.

Należy zaznaczyć, że przyjęte w ramach bioetyki uutilitarystycznej deskrypcje osoby korespondują z omówionymi w monografii psychologicznymi teoriami identyczności osoby i podobnie, jak one uznają za kryterium osobowe świadomość czy też ciągłość psychiczną osoby<sup>207</sup>. Można również przypuszczać, że analogicznie do zwolenników koncepcji psychologicznych także *pro-choicers*<sup>208</sup> będą odrzucać materialistyczne teorie identyczności osoby, które nie dają się utrzymać w oderwaniu od psychologicznego jej pojmowania. Stąd też bioetycy o provenien-

<sup>206</sup> B. Chyrowicz, *Bioetyka i ryzyko*, s. 231; tenże, *Bioetyka: Kolejny etap sporu*, s. 99.

<sup>207</sup> Niektórzy bioetycy oddzielają kryterium świadomości od kryterium ciągłości psychicznej osoby, chociaż zdecydowana większość badaczy uważa, że takie rozróżnienie jest niepotrzebne, albowiem pierwsze kryterium zawiera się w drugim i dlatego można je rozpatrywać w ramach drugiego z wymienionych. Pogląd taki powstał w obliczu wysuniętej przez Noonana tezy, że cały problem osobowej identyczności to wyłącznie przypisy do Locke’a, patrz: H. W. Noonan, *Personal identity*, Routledge, London–New York 1989, s. 30 n.

<sup>208</sup> Zwolennicy absolutnego poszanowania życia w każdych okolicznościach (personalisti optujący za normą *świętości życia*) w literaturze przedmiotu określane są również jako *pro-lifers* (a reprezentowane przez nich stanowisko jako *pro-life*), natomiast Ci, którzy optują za uznaniem kryterium *jakości życia* (bioetycy o proveniencji uutilitarystycznej), które przesądza o tym, czy życie jest warte życia, czy też nie (stąd też koncepcja życia niewartego życia – *live not worth living*), a zatem odwołujący się do wyboru „pożądanego jakości” życia, określane są mianem *pro-choicers* (natomiast ich stanowisko jako *pro-choice*), patrz: *Narodziny i śmierć. Bioetyka kulturowa wobec stanów granicznych życia ludzkiego*, red. M. Gałuszko, K. Szewczyk, WN PWN, Warszawa–Łódź 2002, s. 60; Z. Szawarski, *Mądrość i sztuka leczenia*, Wyd. słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2005, s. 169.

cji uutilitarystycznej przyjmują za Locke’em, że świadomość czy szerzej ciągłość psychiczna osoby umocowana na fundamencie fizycznym (mózgu), który gwarantuje utrzymanie życia psychicznego osoby, jest naczelną cechą konstytutywną osoby<sup>209</sup>.

Mając na uwadze omówione w dalszej części pracy kryteria tożsamości osobowej, którymi posługują się filozofowie umysłu, spróbujmy

<sup>209</sup> Do czołowych bioetyków, którzy „stawanie się” osoby wiążą z ukształtowaniem struktur mózgowych (*brain birth*) lub nawet okresem późniejszym, należą m.in.: T. Engelhardt, *The Foundations of Bioethics*, s. 111; J. Fletcher, *Humanhood: Essays in Biomedical Ethics*, Prometheus Books, New York 1979; tenże, *Indicators of Humanhood: A Tentative Profile of Man*, „Hastings Center Report”, 2/1972, s. 1–4; R. G. Frey, *The Ethics of the Search for Benefits: Animal Experimentation in Medicine*, [w:] *Principles of Health Care Ethics*, red. R. Gillon, John Wiley & Sons, New York 1994, s. 1067–1075; J. Glover, *What Sort of People Should There Be?*, Pelican Books, New York 1984; tenże, *Causing Death and Saving Lives*, Penguin Books, London 1990; J. G. Goldenring, *Development of the Fetal Brain*, „New England Journal of Medicine”, 307/1982, s. 564; C. Grobstein, *The Early Development of Human Embryos*, „Journal of Medicine and Philosophy”, 10/1985, s. 213–236; tenże, *Development of the Fetal Brain*, Basic Books, New York 1988, s. 61; R. M. Hare, *Development of the Fetal Brain A Comment on Lockwood*, „Bioethics”, 2/3/1988, s. 214; D. G. Jones, *Brain Birth and Personal Identity*, „Journal of Medical Ethics”, 15/4/1989, s. 173–178; M. Lockwood, *When Does Life Begin?*, [w:] *Contemporary Issues in Bioethics*, red. T. L. Beauchamp, L. Childress, Wadsworth Publishing Company, Belmont, CA 1982, s. 136–141; tenże, *Warnock versus Powell (and Harradine): When Does Potentiality Count?*, „Bioethics”, 2/3/1988, s. 187–213; Th. Kushner, *Having a Life Versus Being Alive*, „Journal of Medical Ethics”, 10/1984, s. 5–8; J. Robertson, *Extracorporeal Embryos and the Abortion Debate*, „Journal of Contemporary Health Law and Policy”, 2/1986, s. 53–70; tenże, *Symbolic Issues in Embryo Research*, „The Hastings Center Report”, 1–2/1995, s. 37–38; tenże, *The Case of the Switched Embryos*, „The Hastings Center Report”, 25/6/1995, s. 13–24; M. C. Shea, *Embryonic Life and Human Life*, „Journal of Medical Ethics”, 11/1985, s. 205–209; P. Singer, H. Kuhse, *The Ethics of Embryo Research*, „Law, Medicine and Health Care”, 14/1987, s. 13–14; tenże, *For Sometimes Letting – and Helping – Die*, „Law, Medicine and Health Care”, 3/40/1986, s. 149–153; tenże, *Should The Baby Live? The Problem of Handicapped Infants*, Oxford University Press, Oxford 1985, s. 138; P. Singer, *Taking Life: Abortion*, [w:] *Practical Ethics*, Cambridge University Press, London 1981, s. 122–123; *Embryo Experimentation*, red. P. Singer i in., Cambridge University Press, New York 1990; H. M. Sass, *Brain Life and Brain Death: A Proposal for Normative Agreement*, „Journal of Medicine and Philosophy”, 14/1989, s. 45–59; M. Tooley, *Abortion and Infanticide*, [w:] *The Rights and Wrongs of Abortion*, red. M. Cohen, Princeton University Press, New Jersey 1974, s. 59, 64.

przybliżyć kilka stanowisk powstałych w obszarze bioetyki utylitarystycznej. I tak na przykład J. Fletcher w ramach tzw. *wyznaczników człowieczeństwa*<sup>210</sup> wymienia inteligencję, samoświadomość, samokontrolę, poczucie przeszłości, zdolność odniesienia się do innych (relacyjność), troskę o innych, komunikację oraz ciekawość<sup>211</sup>. T. Engelhardt podkreśla, że osoba w ścisłym tego słowa znaczeniu jest istotą świadomą, racjonalną, jak również predysponowaną do dokonywania wolnych wyborów oraz posiadającą interesy<sup>212</sup>. Podobnie jak Engelhardt osobę definiuje M. Lockwood, podkreślając rolę świadomości jako zdolności do świadomego myślenia i doświadczania oraz samoświadomości<sup>213</sup>, która z kolei w koncepcji J. Harrisa wiąże się bezpośrednio ze zdolnością do samooceny, odróżniającą byty osobowe od nieosobowych<sup>214</sup>.

Na podstawie przedstawionych powyżej stanowisk utylitarystycznych możemy zasadnie twierdzić, że priorytetową cechą bytu osobowego jest (samo)świadomość<sup>215</sup>, której brak uniemożliwia człowiekowi realizację stawianych sobie celów, interesów czy też pragnień. Tym samym możemy powiedzieć za R. B. Brandtem, P. Singerem oraz M. Tooleyem, że unicestwienie życia osoby jest złe, ponieważ po pierwsze, stoi w sprzeczności z posiadaną przez osobę preferencją dla życia, które stało się jej udziałem, po drugie, dlatego że pozbawia ją świadomych

<sup>210</sup> Dobrym uzupełnieniem dla Fletcherowskich wyznaczników człowieczeństwa jest katalog cech osobowych, które F. Fukuyama omawia w ramach „czynnika X”, patrz: tenże, *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, Wyd. Znak, Kraków 2004, s. 196–233.

<sup>211</sup> J. Fletcher, *Indicators of Humanhood*, s. 1–4; patrz też: P. Singer, *Etyka praktyczna*, Książka i Wiedza, Warszawa 2003, s. 91.

<sup>212</sup> H. T. Engelhardt, *Viability and the Use of the Fetus*, [w:] *Ethics and Public Policy: An Introduction to Ethics*, red. T. L. Beauchamp, T. P. Pinkard, Prentice-Hall, Englewood Cliffs 1983, s. 299–230, przedruk z: *Abortion and the Status of the Fetus*, red. W. B. Bondeson i in., Reidel Publishing Company, Dordrecht–Boston–Lancaster 1983.

<sup>213</sup> M. Lockwood, *When Does Life Begin*, s. 136.

<sup>214</sup> J. Harris, *The Value of Life. An Introduction to Medical Ethics*, Routledge & Kegan Paul, London 1985.

<sup>215</sup> Patrz też: J. Glover, *Causing Death and Saving Lives*, s. 51–53, 158–162, 191–195; J. Rachels, *The End of Life*, Oxford University Press, New York 1986, s. 58–78; R. Dworkin, *Life's Domination*, Harper Collins, London 1993, s. 67–102; H. Kühse, *Sanctity of Life Doctrine in Medicine: A Critique*, Clarendon Press, Oxford 1987, s. 198–220.

doświadczeń (o charakterze pozytywnym), po trzecie wreszcie, wyklucza możliwość spełnienia potrzeb oraz pragnień, które osoba stawia przed sobą<sup>216</sup>. Takie rozumowanie implikuje jednak wysunięty, między innymi przez P. E. Devina, zarzut *relatywizmu aksjologicznego*. Jeżeli bowiem unicestwienie życia osoby jest złem, ponieważ uniemożliwia jej realizację świadomych doświadczeń bądź wzmiankowanych pragnień, nie będzie złem zabicie istoty, która nie ma żadnych pragnień czy świadomych doświadczeń (embriony, dzieci, ludzie z PVS). Można zatem powiedzieć, że utylitarysty uzależniają wartość życia ludzkiego od jego aktualnej (pozytywnej bądź negatywnej) wartości<sup>217</sup>. Między innymi J. Feinberg podkreśla, że niemożność realizacji pragnień, które mogą przynieść osobie korzyść, w obliczu ich braku bądź nieumiejętności ich wyrażania przesądza o absencji praw osobowych, w tym też prawa do życia<sup>218</sup>. Tym samym możemy konstatować, że zarówno status moralny,

<sup>216</sup> P. E. Devine, *The Ethics of Homicide*, Cornell University Press, Ithaca–London 1978, s. 169; P. Singer, *Etyka praktyczna*, rozdz. 4–7; M. Tooley, *Decisions to Terminate Life and the Concept of Person*, [w:] *Ethical Issues Relating to Life and Death*, red. J. Ladd, Oxford University Press, New York–Oxford, 1979, s. 89 n.

<sup>217</sup> Harris podkreśla, że ludzkie życie może zostać uznane za wartościowe wyłącznie w sytuacji, kiedy osoba oceniająca swoje własne życie stwierdzi, że jej życie jest wartościowe, a tym samym osobiście przyzna (nada) temu życiu wartość, patrz: tenże, *The Value of Life*, s. 87–110; tenże, *Euthanasia and the Value of Life*, [w:] *Euthanasia Examined: Ethical, Clinical and Legal Perspectives*, red. J. Keown, Cambridge University Press, Cambridge 1997, s. 11.

<sup>218</sup> Feinberg dzieli obecne w literaturze filozoficznej moralne kryteria osoby na pięć kategorii: „[1] kryterium ścisłe (o byciu osobą [ludzką] decyduje biologiczna przynależność do gatunku *Homo sapiens* na mocy aktu poczęcia), [2] osłabione kryterium gatunkowe (bycie osobą uzależnione jest od przynależności do gatunku posiadającego cechę C, niezależnie od tego, czy jest to gatunek *Homo sapiens* i czy pojedynczy członek tego gatunku posiada ową cechę), [3] kryterium ścisłej potencjalności (osobami są istoty posiadające aktualnie bądź potencjalnie cechę C), [4] osłabione bądź gradualistyczne kryterium potencjalności (potencjalne posiadanie cechy C nie daje jeszcze praw osoby, pozwala jedynie się ich domagać, i to w miarę jak potencjalne posiadanie owej cechy staje się aktualne), [5] kryterium aktualne (osobami są tylko te istoty, które aktualnie posiadają cechę C, niezależnie od gatunkowej przynależności)” [wyr. M. L.], patrz: J. Feinberg, *The Rights of Animals and Unborn Generations*, [w:] *Contemporary Issues in Bioethics*, s. 158, cyt. za: B. Chyrowicz, *Bioetyka i ryzyko*, s. 232; patrz też: H. Hudson, *Feinberg on the Criterion of Moral Personhood*, „Journal of Applied Philosophy”, 13/3/1996, s. 311–317; B. Steinbock, *Life Before Birth*, s. 14–15.

jak i prawo do życia przysługuje osobom pojmowanym deskryptywnie, przez pryzmat jakości ich życia (tu: samoświadomości), nie zaś człowiekowi ujmowanemu w sensie biologicznym<sup>219</sup> jako przedstawicielowi gatunku *Homo sapiens*, ponieważ, jak dodają zwolennicy utylitarystyki preferencji w tym Singer i Tooley, wyłącznie osoby jako byty samoświadome są predysponowane do najpełniejszego wyrażania swoich preferencji. Ponieważ jednak nie wszyscy członkowie gatunku *Homo sapiens* są osobami, a także nie wszystkie osoby należą do gatunku *Homo sapiens*<sup>220</sup>, o czym już wspomnieliśmy, to tym samym życie istot nieosobowych (o niższej kondycji psychofizycznej) może być kwalifikowane w deskrypcji jako niewarte życia i unicestwienie.

Należy dodać, że teorie utylitarystyczne koncentrują się przede wszystkim na ocenie wartości własnego życia. Tym samym, mówiąc o unicestwieniu życia, bardziej zasadne wydaje się użycie pojęcia rezygnacji z życia, które w przekonaniu danej osoby może być niekompletne na skutek chociażby konfliktu posiadanych przez nas praw, o czym pisze między innymi J. F. Rosenberg, zestawiając ze sobą prawo do życia z prawem do życia wartościowego czy też życia wolnego od cierpienia. Prawo do życia i przysługującą mu wartość można rozumieć zatem dwojako, to znaczy jako prawo absolutne oraz jako prawo nadrzędne. W drugim przypadku wartość życia traktowana jest jako wartość nadrzędna (środek do realizacji celu), a tym samym jako szczególnie dobro każdego człowieka, o ile zapewnia mu możliwość posiadania innych wartości i dóbr czy, jak konstatuje nestor bioetyki utylitarystycznej

<sup>219</sup> Większość spośród przywołanych powyżej zwolenników bioetyki utylitarystycznej opowiada się za rozróżnieniem kategorii bycia żywym (*being alive*) w sensie biologicznego trwania organizmu, od posiadania życia (*having a life*), które jest tożsame z życiem samoświadomej osoby, a zatem życia, które jest warte życia (*a life worth living*) ze względu na swój racjonalny charakter, patrz: przyp. 202. Zdaniem Rachelsa to właśnie złożony kompleks psychologicznych i emocjonalnych cech sprawia, że życie osoby jest warte życia, a nie po prostu bycie żywym lub zaledwie żywym (organizmem biologicznym), patrz: C. Paterson, *A Life Not Worth Living*, s. 3; J. Rachels, *The End of Life*, s. 88–105.

<sup>220</sup> P. Singer, *Etyka praktyczna*, rozdz. 4–5; tenże, *O życiu i śmierci. Upadek etyki tradycyjnej*, PIW, Warszawa 1997, s. 221–225; J. Glover, *Causing Death and Saving Lives*, s. 59.

J. Glover, życia, które jest warte życia<sup>221</sup>. Trudno natomiast mówić o jakiegokolwiek wartości życia w sytuacji, kiedy jakość życia uniemożliwia człowiekowi realizację planów życiowych, na co zwrócili uwagę między innymi M. Wreen, J. McMahana i wspomniany Rosenberg, który dodaje do powyższego, że „absolutne (bezwyjątkowe) prawo [które miałyby chronić takie życie] byłoby dla osoby raczej uciążliwe i respektowanie go mogłoby jej przynieść więcej zła niż dobra”<sup>222</sup>. Personalisci, co prawda, będą w tym miejscu optować za utrzymaniem życia ludzkiego, które ma priorytetową wartość (wartość nadrzędną i absolutną), co szczególnie wyraźnie widać w sporze o dopuszczalność eutanazji czynnej oraz oceny aktu samobójstwa jako przykładów *niegodnej śmierci*, przy czym stanowisko bioetyki personalistycznej omówimy bliżej po uprzednim zaprezentowaniu koncepcji bioetyki utylitarystycznej.

Wracając do podjętych powyżej rozstrzygnięć, należy wyraźnie podkreślić, że podstawowa trudność związana z przyznaniem człowiekowi prawa do życia, na którą zwrócił uwagę między innymi D. W. Brock, niezmiennie wiąże się z brakiem jednoznacznej odpowiedzi na pytanie, jaka cecha bytu ludzkiego powinna ostatecznie przesądzić o przyznaniu nam wzmiankowanego prawa do życia<sup>223</sup>, co w perspektywie wiodących

<sup>221</sup> Glover jako pierwszy przedefiniował personalistyczną zasadę świętości życia (*sanctity of life*) z: „It is always inherently wrong to intentionally and directly kill an innocent human being” na „(I)t is always intrinsically wrong to destroy a life that is worth living” [wyr. M. L.], w: J. Glover, *Causing Death and Saving Lives: The Moral Problems of Abortion, Infanticide, Suicide, Euthanasia, Capital Punishment, War, and Other Life-or-Death Choices*, Penguin Books, New York 1977, s. 42, 57, cyt. za: D. N. Irving, *What is Bioethics?*

<sup>222</sup> J. F. Rosenberg, *Thinking Clearly about Death*, Pentience Hall, Englewood Cliffs 1983, s. 129–142, 160, cyt. za: I. Ziemiński, *Zagadnienie śmierci w filozofii analitycznej*, s. 296.

<sup>223</sup> Na trudności związane z określeniem spójnego katalogu typowo ludzkich cech, ich natężenia, jak również występowania u poszczególnych jednostek uwagę, poza wspomnianym D. W. Brockiem zwrócili między innymi: L. Arnhart (*Darwinian Natural Right: The Biological Ethics of Human Nature*, State University of New York Press, Albany 1998), J. T. Bonner (*The Evolution of Culture in Animals*, Princeton: Princeton University Press 1980) T. Chappell (*In Defence of Speciesism*, [w:] *Human Lives: Critical Essays on Consequentialist Bioethics*, red. D. S. Oderberg, J. A. Laing, St. Martin's Press, New York 1997, s. 96–108), D. Hull (*On Human Nature*, [w:] *The Philosophy of Biology*,

teorii utylitarystycznych ponownie generuje problem uposażenia psychicznego bytu ludzkiego oraz bezpośrednio z nim powiązaną kwestię jakości życia, która zdaniem Devine'a i Kassa, pozostaje niedookreślona, nieznająca jakichkolwiek ograniczeń czy wreszcie notorycznie wieloznaczna<sup>224</sup>.

Na komplikacje związane z przyjęciem jakościowego kryterium (życia) zwraca uwagę również Chyrowicz, odwołując się do koncepcji Parfita, która zakłada, że:

Stopnie nabywania „osobowości” są zarazem [...] stopniami zła, jakie można wyrządzić rozwijającemu się ludzkiemu organizmowi przerywając jego istnienie: od znikomości wyrządzenia zła (zarodek), poprzez mniejsze zło, aż do poważnego zła związanego z unicestwieniem osoby<sup>225</sup>.

Redukcja psychologiczna osoby do świadomości czy szerzej do ciągłości mentalnej bytu osobowego z całą pewnością będzie zatem uzależniać prawo do życia oraz wartość życia osoby od ściśle określonego czasu, w jakim jednostka żyje, a tym samym od jej kondycji psychofizycznej. O ile bowiem Singer, Parfit czy chociażby Wiggins przyznają status osobowy istotom, które znajdują się w stanie, na przykład, krót-

---

red. D. L. Hull, Ruse, Oxford University Press, New York 1998; tenże, *Species, Races, and Genders: Differences Are Not Deviations*, [w:] *Genes, Humans, and Self-Knowledge: Historical and Philosophical Reflections on Modern Genetics*, red. R. F. Weir, S. C. Lawrence, University of Iowa Press, Iowa City 1994, s. 207–219), P. Lee (*Human Beings Are Animals*, [w:] *Natural Law and Moral Inquiry*, red. R. P. George, Georgetown University Press, Washington, DC 1998, s. 135–151), A. Rosenberg (*Darwinism in Philosophy, Social Science, and Policy*, Cambridge University Press, Cambridge 2000), M. Wreen (*My Kind of Person*, „Between the Species”, 2/1/1986, s. 23–28, tenże, *In Defense of Speciesism*, „Ethics and Animals”, 5/3/1984, s. 47–60), czy też F. Fukuyama, który szuka, leżącego u podłoża formułowanych praw osobowych, „czynnika X”, patrz: tenże, *Koniec człowieka*, s. 178–185, 196–233.

<sup>224</sup> B. L. Eide, „The Least a Parent Can Do”: Prenatal Genetic Testing and the Welcome of Our Children, „Ethics and Medicine. An International Christian Perspective on Bioethics”, 13/1997, s. 60–61; L. Kass, *Toward a More Natural Science: Biology and Human Affairs*, Free Press, New York 1985, s. 89.

<sup>225</sup> B. Chyrowicz, *Bioetyka i ryzyko*, s. 235, patrz też: R. Parfit, *Reasons and Persons*, s. 322.

kotrwalego omdlenia lub snu, przy równoczesnym zachowaniu ciągłości mentalnej, o tyle zerwanie tejże ciągłości bądź jej brak będzie równoznaczny z utratą przez tę istotę osobowości. W obliczu niemożliwości wyrażania aktualnej i potencjalnej preferencji dla własnego życia, zasadnie można więc pytać o to, kto miałby przyznawać człowiekowi prawo do życia, a tym samym przesądzić o wartości jego życia.

Jedną z ważniejszych propozycji, której bronią bioetycy o proweniencji utylitarystycznej jest teoria kontraktu społecznego i oparta na niej społeczna wartość osoby. O ile bowiem utylitaryzm preferencji przyznaje, jak pamiętamy, nadrzędną wartość życiu samoświadomej osobie, która – w zależności od stopnia preferencji dla swojego życia – może bilansować je dodatnio, z uwagi na wypływające z niego korzyści, bądź ujemnie, ze względu na poniesione straty w wyniku niemożności realizacji pragnień, które osoba stawia przed sobą, o tyle teoria kontraktu społecznego wzmacnia stanowisko utylitaryzmu preferencji o fundamentalną dla utylitaryzmu klasycznego przesłankę możliwie największej pomyślności życiowej dla maksymalnie dużej liczby ludzi. Tym samym możemy powiedzieć, że umowa społeczna gwarantuje prawo do życia zarówno istotom aktualnie obdarzonym świadomością, jak i pozostałym członkom gatunku *Homo sapiens*, i to zarówno tym, które są predysponowane do tego, aby w trakcie nieprzerwanego postępującego rozwoju neurobiologicznego wykształcić struktury mózgowie warunkujące rozwój świadomości (płód), jak i tym, które świadomymi bytami nigdy nie będą (ludzie z różnego rodzaju defektami mózgu). Zakaz unicestwienia tych ostatnich jest zatem z jednej strony gwarantem istnienia społeczeństwa, z drugiej zaś, jak dodaje R. E. Ewin, „warunkiem ocalenia życia jednostki, stanowiącym niezbędny warunek osiągnięcia jakichkolwiek innych dóbr ([albowiem] tylko żyjąc jesteśmy w stanie mieć określone interesy i je respektować)”<sup>226</sup>.

---

<sup>226</sup> R. E. Ewin, *What is Wrong with Killing People?*, „The Philosophical Quarterly”, 22/1972, s. 126–139, cyt. za: I. Ziemiński, *Zagadnienie śmierci w filozofii analitycznej*, TN KUL, Lublin 1999, s. 291–292. Podobnie jak Ewin twierdzi R. Dworkin, podkreślając, że „obiektywnie ważne jest, aby wszelkie życie ludzkie, gdy już się zacznie, zakończyło się sukcesem, nie zaś klęską – aby potencjał tego życia został zrealizowany, nie zaś zmarnowany”, w: R. M. Dworkin, *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*,

Niemniej za Engelhardtem należy nadmienić, że społeczeństwa nie konstytuują byty nieosobowe (nieświadome), ale aktualnie samoświadome osoby, które z racji posiadanych predyspozycji biopsychicznych decydują o pomysłowości życiowej zarówno swojej, jak i pozostałych istot nieosobowych, które nie są w stanie aktualnie czy też potencjalnie manifestować swoich interesów. Stąd też za zwolennikami kontrakcjonizmu (społecznego) możemy powiedzieć, że pojęcie osoby bezpośrednio wynika z pojęcia społeczności<sup>227</sup> rozumianej jako wspólnota istot rozumnych<sup>228</sup>, przy czym powstałe w ten sposób stanowisko ponownie przesądza o przyznaniu wyższej wartości życiu osób, aniżeli istnieniu bytów nieosobowych, których wartość (życia) jest oceniana w odniesieniu do wartości, jaką mają one, bądź też mieć będą dla aktualnie samoświadomych istot. Na wskazaną trudność uwagę zwracają między innymi W. Frankena i J. J. Thomson w kontekście sporu dotyczącego aborcji terapeutycznej, którą przeprowadza się w następstwie, po pierwsze, bezpośredniego zagrożenia dla życia kobiety (matki), jako świadomego siebie podmiotu działania, po drugie zaś, dziecka (bytu nieosobowego) obciążonego poważnymi wadami genetycznymi<sup>229</sup>, przy czym skutkami narodzin upośledzonego człowieka obarczony będzie zarówno rodzic, jak i społeczeństwo.

W celu zabezpieczenia interesów bytów nieosobowych (znajdujących się poza jakościową kwalifikacją osoby, z uwagi na jej uposażenie psychiczne), w tym fundamentalnego prawa do życia, oraz uniknięcia zarzutu o propagowanie projektów eugenicznych zwolennicy teorii kontraktu społecznego, w tym Engelhardt, wprowadzili pojęcie osoby w sensie społecznym. Status osoby zostaje w tej sytuacji człowiekowi (na)dany w akcie uznania, który, jak dodaje Spaemann, ma charakter prawny. Innymi słowy,

Harvard University Press Cambridge Mass. 2000, s. 448, cyt. za: F. Fukuyama, *Koniec człowieka*, s. 163; patrz też: tamże, s. 225–226.

<sup>227</sup> H. T. Engelhardt, *Viability and the Use of the Fetus*, s. 185.

<sup>228</sup> Patrz: I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 76.

<sup>229</sup> Z przeprowadzonych badań jednoznacznie wynika, że wykryte w okresie płodowym wady genetyczne są główną przyczyną dokonywania aborcji terapeutycznej (prewencyjnej).

bycie osobą jest zajęciem miejsca w [przestrzeni społecznej, w której każdy z nas partycypuje] na mocy własnego prawa jako członek [wspólnoty wszystkich osób] z urodzenia. Ale nie spotyka się go [człowieka – osoby społecznej] na tym miejscu na sposób empiryczny, lecz przestrzeń tę postrzega się tylko na sposób uznania<sup>230</sup>.

Stąd też zarówno status osoby, jak i jej wartość społeczna są wyrazem, po pierwsze, szacunku dla drugiego człowieka, który jest nam dany w empatycznym współprzeżywaniu dokonującym się w zasadzie od chwili poczęcia w nieświadomym współpłynięciu (*Mitschwingen*)<sup>231</sup>, po drugie, jak podkreśla Ewin, społeczna wartość osoby wiąże się z przydatnością społeczną „prawdopodobnych osób”, które z czasem będą aktywnie współtworzyć społeczność, w jakiej żyją, i chociaż aktualnie osobami w ścisłym znaczeniu tego słowa nie są, to trudność związana z ustaleniem momentu, od kiedy zaczyna się osoba jako Sternowski byt meta-psycho-fizyczny<sup>232</sup>, nakazuje nam uznać je za osoby, które chroni prawo i moralność, po trzecie wreszcie, społeczną wartość życia ludzkiego (osób) w perspektywie aksjologicznego wglądu mierzy się, zdaniem Engelhardta, również „rolą, jaką mogą odegrać [one] dla wzrostu w społeczeństwie takich cnót, jak szacunek i troska o ludzkie życie”<sup>233</sup>.

Przedstawione stanowisko spotyka się jednak z co najmniej dwoma istotnymi zarzutami. Pierwszy zarzut wysunął Engelhardt, podkreślając, że chociaż osoba w ramach przedstawionego stanowiska zajmuje należne jej miejsce we wspólnocie wszystkich osób jako członek wspólnoty ludzkiej, to zajmuje je mimo wszystko na mocy aktu kooptacji, albowiem ostatecznie to „partykularna społeczność miałaby mieć prawo do tego, by w przyznawaniu istotom ludzkim społecznego statusu [osoby] kwalifikować je do ochrony życia uwzględniać, przy zachowaniu utilitarnego paradygmatu, własną wizję praw i obowiązków oraz korzyści

<sup>230</sup> Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, s. 222–223, 273–275.

<sup>231</sup> Tamże, s. 223.

<sup>232</sup> M. Bierdiajew, *Rozważania o egzystencji. Filozofia samotności i wspólnoty*, Wyd. Antyk, Kęty 2002, s. 91.

<sup>233</sup> B. Chyrowicz, *Bioetyka i ryzyko*, s. 237.

i szkód”<sup>234</sup>. Devine z kolei podkreśla, że jakakolwiek teoria kontraktu społecznego znajdująca umocowanie w stanowionym prawie karnym, które stoi na straży poszanowania życia ludzkiego, nigdy nie będzie w stanie dowieść samooczywistości zła moralnego, płynącego z unicestwienia życia danej osoby, albowiem nie sposób na podstawie formalnoprawnego zakazu zabójstwa przekonująco dowodzić istnienia zła (moralnego) popełnionego czynu. Devine postuluje tym samym odwrót od teorii kontraktu społecznego, która relatywizuje wartość życia osoby do legislacyjnych ustaleń, oraz odwołanie się do innego sposobu uzasadnienia omawianego zakazu (prawnego), co w przypadku między innymi wzmiankowanego badacza jest równoznaczne ze zwróceniem się w stronę bioetyki personalistycznej.

Zastanówmy się zatem nad tym, jakie konsekwencje etyczne dla tematu poniższej pracy, w ocenie personalistów, będzie miało przyjęcie przedstawionej powyżej koncepcji osoby<sup>235</sup> ufundowanej (bądź to) na ciągłości (trwałości) jej życia psychicznego<sup>236</sup>, gwarantowanej nieprzerwaną ciągłością fundamentu fizycznego (nieprzerwana aktywność neuronalnych struktur mózgu), bądź też opartej na teorii kontraktu społecznego, z równoczesnym wskazaniem rozwiązań proponowanych przez *pro-lifers*.

Pierwszy, i jak dotychczas najpoważniejszy, zarzut wysunięty przez bioetyków o proweniencji personalistycznej pod adresem teorii psychologicznych wiąże się ze zbyt „restrykcyjnym” rozumieniem przez zwolenników utilitaryzmu pojęcia „osoba”. Jeżeli bowiem przyjmie-

<sup>234</sup> Tamże, s. 238; patrz też: H. T. Engelhardt, *The Foundations of Bioethics*, s. 135–152.

<sup>235</sup> Precyzyjniej – teorii identyczności osoby oraz przetrwania osoby bez identyczności, przy czym istota zarysowanego sporu dotyczy odpowiedzi na pytanie, kim bądź też czym jest osoba, której tożsamość czy też warunki przetrwania się bada. Można przypuszczać, że zwolennicy zarówno pierwszego, jak i drugiego stanowiska posługują się podobną definicją osoby, natomiast zagadnieniu identyczności osoby przyjrzymy się bliżej w rozdziale poświęconym tożsamości osobowej klonu.

<sup>236</sup> Szczegółową krytykę zaprezentowanego stanowiska można odnaleźć m.in. w pracy I. Ziemiński, *Zagadnienie śmierci w filozofii analitycznej*, s. 32–34, 51–56. Autor niniejszej pracy stara się natomiast pokazać przede wszystkim trudności związane z zastosowaniem teorii psychologicznej w odniesieniu do stanowiących temat pracy badań reproductywnych (w zakresie *in vitro*, a w szczególności klonowania).

my definicję psychologiczną osoby, zakładającą, że osoba to myślący, rozumny i inteligentny byt, obdarzony wolną wolą (na co szczególną uwagę zwrócił Harry Frankfurt<sup>237</sup>), zdolnością do refleksji czy wreszcie umiejętnością postrzegania „siebie jako siebie” (na podstawie SFPP), to wyeliminujemy *summa summarum* z pola oddziaływania tegoż pojęcia, po pierwsze, wszystkie istoty, które aktualnie nie mają w pełni ukształtowanego fizycznego fundamentu gwarantującego ciągłość ich życia osobowego (mózgu), jak również te przypadki, u których stwierdzono dezintegrację życia psychicznego w wyniku trwałego uszkodzenia centralnego ośrodka decyzyjnego. W pierwszym przypadku bioetycy pytają zasadniczo o status ludzkiego embrionu<sup>238</sup> (a także płodu we wszystkich fazach rozwojowych, niemowląt oraz dzieci na wczesnym etapie rozwojowym), w drugim natomiast o stany terminalne<sup>239</sup> (przypadki ludzi w trwałym stanie wegetatywnym PVS [*persistent vegetative state*], ludzi upośledzonych, płody ancefaliczne czy wreszcie jednostki, u których dokonał się trwały rozpad osobowości).

Opierając się na tym, co zostało powiedziane powyżej, większość bioetyków zgodnie konstatuje, że podstawową wadą omawianego sta-

<sup>237</sup> Harry Frankfurt podkreśla, że jedną z fundamentalnych, chociaż „niedocenianych” cech konstytuujących osobę jest struktura woli odróżniająca i dystansująca osobę od pozostałych istot żywych, które wyposażone są w „pragnienia pierwszoplanowe” (*first-order desires*) lub inaczej „pragnienia pierwszego rzędu” (*desires of the first order*). Osoby natomiast mogą chcieć mieć inne pragnienia i pobudki aniżeli posiadane aktualnie. Stąd też wniosek, że człowiek jest predysponowany do kreowania „pragnień drugiego rzędu”, patrz: H. G. Frankfurt, *Wolność i pojęcie osoby*, s. 23.

<sup>238</sup> Pytanie o status moralny ludzkiego embrionu podjęte zostało po raz pierwszy w kontekście dynamicznego rozwoju biomedycznych metod kontroli i regulacji narodzin (sporu o dopuszczalność aborcji), natomiast nowego znaczenia nabrało, wraz z wdrożeniem nowych technologii reprodukcyjnych, z których znaczna część prowadzi do wytworzenia nadliczbowych (niewykorzystanych w procesie implantacji) embrionów, co z kolei generuje szereg problemów moralnych oscylujących wokół pytania, co zrobić z nieimplantowanymi embrionami?, patrz: G. Chu, *Ethics in Medicine. Embryonic stem-cell research and the moral status of embryos*, „Internal Medicine Journal”, 33/2003, s. 530–531.

<sup>239</sup> Ze względu na temat niniejszej rozprawy autor dysertacji skoncentruje się na omówieniu zagadnienia statusu ontycznego embrionu ludzkiego oraz przysługujących mu praw moralnych, natomiast „aspekt tanatyczny” lub inaczej tanatologiczny jako nieistotny dla dalszej części pracy zostanie celowo pominięty.

nowiska z perspektywy aksjologicznej jest, po pierwsze, występowanie w przyrodzie organizmów żywych, które są świadome, inteligentne i rozumne (delfiny, orki, czy szympansy)<sup>240</sup>, po drugie zaś, możliwa obecność obdarzonych tymi przymiotami struktur nieorganicznych oraz nieożywionych (formy *a-life*), których „życiu”, zgodnie z zaprezentowaną definicją psychologiczną osoby, powinniśmy przypisać wartość i prawo do życia, przy równoczesnej odmowie przyznania tejże wartości i wzmiankowanego prawa życiu ludzi upośledzonych, jednostek z PVS, ludzi, u których dokonał się rozpad osobowości, bytów ancefalicznych czy wreszcie istot znajdujących się na wczesnym etapie rozwojowym, o których wiadomo, że aktualnie nie myślą, jak też nie mają poczucia własnej tożsamości czy odrębności. Życie tych ostatnich, jak pamiętamy, chronić miałaby umowa społeczna, która w ocenie zwolenników personalizmu jest jednak dalece niewystarczająca.

Bioetycy o proveniencji personalistycznej, podobnie jak zwolennicy teorii psychologicznych, twierdzić będą, że nie tylko ludzie są osobami, albowiem racjonalna natura właściwa osobie ludzkiej może być domeną również innych gatunków biologicznych bądź struktur *a-life*, przy czym nie zgodzą się ze zwolennikami bioetyki utylitarystycznej, że z faktu tego wynika, iż nie wszyscy ludzie są osobami. Innymi słowy, uposażenie jakościowe człowieka, które w deskrypcji bioetyka utylitarystyczna uznaje za fundament bycia osobą, nie ma priorytetowego znaczenia dla zaistnienia osoby jako bytu pozagatunkowego i samoistniejącego w otaczającej go immanencji, albowiem pojęcie osoby, jak pamiętamy, nie jest pojęciem klasy, rodzaju czy gatunku, lecz statusem, który, jak podkreślają personaliści, przysługuje każdemu człowiekowi niezależnie od wyszczególnionych w deskrypcji właściwości czy cech składających się na rzeczywistość tejże osoby. Uznanie wyszczególnionych w deskrypcji cech osobowych będzie zatem tożsame, w opinii personalistów, z redukcją osoby do jej uposażenia jakościowego czy, jak podkreśla Chyrowicz, któregoś z wymiarów jej ekspresji<sup>241</sup>.

<sup>240</sup> P. Singer, *Animal Liberation*; tenże, *Etyka praktyczna*, rozdz. 5; tenże, *O życiu i śmierci*, s. 189–200.

<sup>241</sup> B. Chyrowicz, *Bioetyka i ryzyko*, s. 239.

Ta natomiast (tj. redukcja ...), zdaniem większości zwolenników bioetyki personalistycznej, zawsze jest obciążona

jakąś formą błędu naturalistycznego, opierającego się bądź to na psychofizycznej naturze człowieka, bądź to na opinii społeczności. Właściwości osoby wskazują tymczasem na jej podwójną transcendencję: w stosunku do natury – poprzez zdolność do poznania intelektualnego, miłość i wolność oraz w stosunku do społeczności: poprzez podmiotowość względem praw, godność i zupełność. Wyklucza to zarówno redukcję osoby do poziomu jej biologicznej natury i wynikające z takiej redukcji selektywne traktowanie wartości życia w imię troski o poprawę ludzkiego gatunku, jak i uznanie osoby, za „pochodną” społeczności. [Reasumując personaliści suponują, że jeżeli] wykluczmy ową podwójną redukcję osoby, wykluczyć też musimy możliwość przejście od deskryptywnych do preskryptywnych definicji osoby<sup>242</sup>.

Przedstawione powyżej stanowisko domaga się jednak komentarza. Po pierwsze, wbrew temu, co głoszą personaliści, a co podkreśla Strong, osoby w sensie deskryptywnym są osobami w sensie preskryptywnym, albowiem wyłącznie pakiet wyszczególnionych w deskrypcji cech osobowych może stanowić oparcie dla powstających definicji preskryptywnych osoby, które bez uzasadniających je przesłanek deskryptywnych nie zaistniałyby w ogóle. Stąd też respekt moralny dla osoby w sensie deskryptywnym (dla przedstawiciela naszego gatunku biologicznego) oraz w znaczeniu preskryptywnym powinien być taki sam, tym bardziej że gatunek to nic innego, jak grupa populacji naturalnych, które aktualnie, lub potencjalnie, krzyżują się ze sobą i są izolowane od innych grup taksonomicznych, z uwagi na odmienne tendencje ewolucyjne czy historię<sup>243</sup>, którą kształtują w przypadku gatunku *Homo sapiens* posiadające ściśle określoną konstytucję *psycho-fizyczną* czy też *bio-psychofizyczną* osoby (w znaczeniu deskryptywnym) jako jednostki samoistniejące w naturze (osoby w sensie preskryptywnym). Innymi słowy, deskrypcja odnosząca się do cech (naszego) gatunku jest skorelowana z definicją (preskryptywną) osoby, do której się zwrotnie odwołuje. Po drugie, wysunięty

<sup>242</sup> Tamże, s. 239–240.

<sup>243</sup> Zdaniem biologów pojęcie „gatunku” jest pojęciem wieloznacznym, patrz: J. Szymura, *Gatunek*, [w:] *Encyklopedia biologiczna*, t. III, s. 371.

przez zwolenników bioetyki personalistycznej zarzut popełnienia błędu naturalistycznego przez zwolenników utylitarystyki jest dyskusyjny, ponieważ teorie utylitarystyczne nie tyle redukcją osobę do jej biologicznej natury, chociaż obraz natury ludzkiej, którym się posługują, jest (nadmiernie?) uproszczony<sup>244</sup>, ile wskazują na zależność transcendencji, która staje się udziałem osoby od ludzkiej natury. Innymi słowy, personaliści słusznie konstatują, że właściwości osoby ludzkiej wskazują na jej podwójną transcendencję zarówno w stosunku do natury biologicznej, jak i społeczności, w której człowiek żyje. Przy czym zapominają, jak się zdaje, dodać, że transcendencja osoby możliwa jest właśnie dzięki wspólnej dla wszystkich ludzi (zarówno aktualnych, jak i potencjalnych) naturze (biopsychicznej), która warunkuje występowanie wzmiankowanych właściwości osoby ludzkiej, jak zdolność do poznania intelektualnego, miłość czy wolność.

Na opisaną tu zależność zwraca natomiast uwagę między innymi Fukuyama, który podkreśla, że związane z transcendencją osoby „«powinien» oraz [stanowiące domenę natury biologicznej bytu ludzkiego] «jest» są powiązane przez takie pojęcia, jak «pragnienie, potrzeba, pożądanie, przyjemność, szczęście, zdrowie» – cele i dążenia, które ustanawiają sobie ludzie”<sup>245</sup>.

Należy równocześnie nadmienić, za F. Fukuyamą, że system powinności i wartości wyznawanych przez ludzi jest ściśle związany nie tylko z racjonalną naturą człowieka, lecz również ze stanowiącym jego źródło „emocjonalnym jest”<sup>246</sup>, albowiem natura emocjonalna człowieka nie jest wyłącznie sumą izolowanych emocji jednostki ludzkiej, lecz odzwierciedla bardziej złożone uczucia społeczne, jak na przykład potrzebę wysokiej pozycji społecznej, dumę z przynależności do określonej grupy czy ze swojej prawości, wstyd i niechęć do samego siebie w następstwie złamania zasad społecznych, poczucie winy i wiele innych, zarówno pozytywnych, jak i negatywnych uczuć, pragnień oraz emocji, które osta-

<sup>244</sup> R. J. McShea, *Morality and Human Nature: A New Route to Ethical Theory*, Temple University Press Merrill, J.C., Philadelphia 1990, s. 68–69.

<sup>245</sup> F. Fukuyama, *Koniec człowieka*, s. 156.

<sup>246</sup> Tamże, s. 158; patrz też: J. Rachels, *The End of Life*, s. 88–105.

tecznie podlegają procesowi kodyfikacji w deontologicznych teoriach prawa. Weźmy dla przykładu naczelny dla Deklaracji Niepodległości postulat Th. Hobbesa o podstawowym prawie do życia, który opiera się przeciw na „teorii natury ludzkiej, która zakłada, że strach przed nagłą śmiercią jest najsilniejszą z ludzkich emocji i w związku z tym wynika zeń prawo bardziej podstawowe niż na przykład z przekonań religijnych”<sup>247</sup> [do których ostatecznie będą się odwoływać zwolennicy bioetyki personalistycznej]. Tym samym, z jednej strony, moralne potępienie morderstwa, przy równoczesnym propagowaniu wartości życia, wiąże się w znacznym stopniu z faktem, że strach przed śmiercią, z drugiej zaś dążenie do utrzymania życia stanowią nierozłączną część natury bytu ludzkiego, w czym zasadniczo zgadzają się ze sobą społeczności (między)ludzkie. Można zatem powiedzieć, że zarówno transcendencja w stosunku do natury, jak i w stosunku do społeczności, w której człowiek żyje, oparta jest na naturze biologicznej (biopsychicznej) człowieka, o czym świadczą między innymi koncepcje Dworkina, Ewina, Engelhardta, J. Rawlsa czy też A. Smitha, w których bardzo wyraźnie podkreśla się rolę genetycznie zaprogramowanej w ludzkiej psychice „wzajemności”<sup>248</sup> dla przetrwania gatunku (w ramach społeczności).

Innymi słowy, żeby człowiek jako podmiot praw i obowiązków moralnych mógł w sposób nieskrępowany realizować długoterminowe cele czy też, używając terminologii Dworkina, naturalny potencjał życia, które ma prawo się rozwinąć, musi współdziałać na rzecz społeczności ludzkiej, którą czynnie współtworzy jako aktywny podmiot działania, nie zaś bierna pochodna społeczności, jak twierdzą personaliści. Między innymi Rawls w *Teorii sprawiedliwości* pisze, że

podstawą [interakcji społecznych] jest wzajemność, odpłacanie się tą samą monetą. Skłonność ta stanowi głęboki fakt psychologiczny. Bez niego nasza natura byłaby zupełnie inna, a owocna kooperacja byłaby

<sup>247</sup> F. Fukuyama, *Koniec człowieka*, s. 158.

<sup>248</sup> O genetycznych uwarunkowaniach zasady wzajemności pisał między innymi antropolog R. Trivers, patrz: tenże, *The Evolution of Reciprocal Altruism*, „Quarterly Review of Biology”, 46/1971, s. 35–57; tenże, *Social Evolution*, Benjamin-Cummings, Menlo Park 1985.



krucha albo wręcz niemożliwa. [...] Istoty o innej psychologii albo nigdy nie istniały, albo szybko znikły w toku ewolucji<sup>249</sup>.

W przypadku jednostek o niższej kondycji psychofizycznej decyzję podejmują, jak już wcześniej powiedzieliśmy, samoświadome jednostki o wyższej specyfikacji neurobiologicznej, kierując się zarówno dobrem wczesnej czy też potencjalnej osoby, jak również społeczności ludzkiej, którą te pierwsze będą współtworzyć, co z kolei znalazło swój wyraz w zakazie prowadzenia badań reprognetycznych.

Podstawowym mankamentem definicji deskryptywnych nie jest zatem odwoływanie się do teorii natury ludzkiej, lecz leżące u ich podłoża nieostre, wieloznaczne i niedookreślone kryterium jakości życia, o czym piszą między innymi Kass i Devine. Wspomniani badacze zgodnie podkreślają, że przyjęta w deskrypcji arbitralna i stopniowalna jakość życia może zdyskredytować wartość życia ludzkiego wobec wartości życia osoby, co należy wiązać z możliwą zmianą jakościowych wymagań, które „mogą się zmieniać, podwyższając lub obniżając próg jakości kwalifikujący do życia”<sup>250</sup>. Dlatego też personaliści będą twierdzić, że podstawą weryfikacji wartości osoby nie może być kategoria jakości życia, albowiem po pierwsze, jakkolwiek wyjątek od personalistycznego twierdzenia, że wszyscy ludzie są osobami mógłby wystarczyć, żeby takie istnienie unieważnić, po drugie zaś, hipotetyczna separacja natury od osoby w osobie ludzkiej oraz pogłębiająca się między nimi rozbieżność mogłyby doprowadzić do sytuacji, w jakiej istotę ludzką będziemy kwalifikować do życia, opierając się na ponadprogowym, dla niektórych, ludzkim współczynniku jakościowym, jak na przykład wysoki stopień samoświadomości, który nie jest dostępny zarówno wczesnym organizmom, jak i istotom, które są obciążone poważnymi wadami neurologicznymi.

Zwolennicy bioetyki personalistycznej podkreślają tym samym, że priorytet jakościowego kryterium życia, czy też gatunkowej jakości (życia), który lansuje bioetyka utylitarystyczna, sprzyja rozwojowi praktycznych projektów eugenicznych, ufundowanych na teorii życia niewartego

<sup>249</sup> T. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, WN PWN, Warszawa 1994, s. 670.

<sup>250</sup> B. Chyrowicz, *Bioetyka i ryzyko*, s. 240.

życia (*life not worth living*) lub inaczej niesprawiedliwego życia (*wrongful life*)<sup>251</sup>, tj. teorii, które zakładają, że życie ze względu na niską kondycję psychofizyczną, neurobiologiczną czy genetyczną może zostać w deskrypcji uznane za niewarte życia i unicestwione. Po pierwsze, przemawia za tym (tj. uprawomocnia i usprawiedliwia) konstatacja, że życiu wczesnych, jak również upośledzonych istot ludzkich nie przysługuje (prawno-moralny) status osoby<sup>252</sup>. Po drugie, przekonanie, iż w obliczu nieskutecznych czy wręcz bezcelowych działań biomedycznych, to znaczy takich, które nie są w stanie przyczynić się do poprawy nikłej kondycji psychofizycznej człowieka (przypadki medyczne z zespołem Lescha-Nyhana, obciążone chorobą Tay-Sachsa, Huntingtona, hemofilią czy chociażby płody ancefaliczne), nieistnienie może mieć wyższą wartość niżli dalsze krzywdzące, a co za tym idzie niesprawiedliwe istnienie upośledzonego człowieka<sup>253</sup> (i to zarówno prognozowanego w perspektywie badań preimplantacyjnych potencjalnego człowieka – embrionu, jak i aktualnego [implantowanego] istnienia, które wykazuje anomalie rozwojowe [genetyczne bądź strukturalne] w okresie płodowym, co weryfikuje diagnostyka prenatalna). Po trzecie wreszcie, bierze się tutaj pod uwagę interes rodzica (który jako „zastępczy decydent” dziecka, powinien mieć decydujący głos przy wyborze optymalnego dla swojego potomstwa projektu życia, które w perspektywie wspomnianych powyżej chorób skazane jest na niepowodzenie<sup>254</sup>) oraz społeczeństwa<sup>255</sup>. Trzeci z przywołanych powyżej argumentów nawiązuje, jak

<sup>251</sup> B. Steinbock, *Life Before Birth*, s. 115; T. Biesaga, *Wartość życia w ujęciu etyki personalistycznej*, „Seminare”, 19/2003, s. 171.

<sup>252</sup> Wczesnym osobom przysługuje, jak pamiętamy, pełnoprawny status osoby w sensie społecznym, do którego jednakże niechętnie odwołują się bioetycy o proveniencji personalistycznej.

<sup>253</sup> J. Harris, *Wonderwoman and Superman. The Ethics of Human Biotechnology*, Oxford University Press, New York 1992, s. 79; H. T. Engelhardt, *The Foundations of Bioethics*, s. 255–263; J. Feinberg, *Harm to Others*, Oxford University Press, New York 1984, s. 98–102.

<sup>254</sup> B. Steinbock, *Life Before Birth*, s. 120–122; J. Feinberg, *Wrongful Life and the Counterfactual Element in Harming*, „Social Philosophy and Policy”, 4/1988, s. 164.

<sup>255</sup> A. Sutton, *Arguments for Abortion of Abnormal Fetuses and the Moral Status of the Developing Embryo*, „Ethics and Medicine. An International Christian Perspective on

widać, do drugiego z wymienionych i podobnie jak on ogniskuje się na określeniu stopnia upośledzenia życia wczesnego człowieka oraz rokowań medycznych, od których prognozy uzależnia się utrzymanie bądź unicestwienie życia ludzkiego.

Można zatem powiedzieć, że życie człowieka ma wartość, chociaż proponowane leczenie jest bezowocne czy daremne z medycznego punktu widzenia, albowiem nie oferuje „pacjentowi” uzasadnionej nadziei na poprawę jego kondycji zdrowotnej. Innymi słowy, lokacja oceny w strukturze podejmowanej decyzji o dalszym leczeniu, bądź też jego zaniechaniu, przechodzi od oceny wartościowości leczenia (*the worthwhileness treatment*) do wartościowości życia (*the worthwhileness life*)<sup>256</sup> człowieka, w ramach bioetyki uutilitarystycznej określaną na podstawie tzw. kryterium progowej wystarczalności (*criteria of threshold sufficiency*)<sup>257</sup>, służącym do ustalenia, czy kondycja psychofizyczna istoty ludzkiej umożliwia jej realizację przynajmniej podstawowych interesów życiowych, które osoba identyfikuje jako własne (nienarzucone z zewnątrz). Życie ma zatem wartość, ale nie poza minimalną chociaż jakością, która dla wielu uutilitarystów pełni funkcję wymogu moralnego<sup>258</sup> oraz gwaranta realizacji życia ludzkiego, które może się urzeczywistnić wyłącznie, jako życie świadome samego siebie oraz wolne od wspomnianych powyżej obciążeń, których obecność uniemożliwia urzeczywistnienie kompletnego czy też zupełnego życia ludzkiego. W sytuacji medycznej, nie rokującej nadziei na poprawę znikomej kondycji psychofizycznej upośledzonego istnienia, odgórny interwencjonizm medyczny, za jakim zdecydowanie opowiadają się zwolennicy bioetyki personalistycznej może sprzyjać, zdaniem uutilitarystów, pogwałceniu godności, zarówno aktualnego, jak i potencjalnego człowieka.

Bioethics”, 6/1990, s. 5; B. L. Eide, „*The Least a Parent Can Do*”, s. 61–62.

<sup>256</sup> P. Sundström, *Peter Singer and Lives Not Worth Living – Comments on a Flawed Argument from Analogy*, „Journal of Medical Ethics”, 21/1995, s. 35–38; D. P. Sulmasy, *Death and Human Dignity*, „Linacre Quarterly”, 61/1994, s. 27–36; W. J. Smith, *Our Discardable People*, *Human Life Review*”, 24/1998, s. 78–87.

<sup>257</sup> Patrz: C. Paterson, *A Life Not Worth Living*, s. 5.

<sup>258</sup> J. Feinberg, *Harm to Others*, s. 119; patrz też: B. Chyrowicz, *Bioetyka i ryzyko*, s. 244.

Nie znaczy to jednak, że decyzja o odmowie, wycofaniu czy też niepodjęciu leczenia może być irracjonalnie kształtowana. Wśród głównych czynników, jakie – zdaniem między innymi G. Griseza i J. Boyla – należy uwzględnić przy podejmowaniu decyzji o wycofaniu lub niezapewnieniu medycznej opieki (*non-provision of a medical treatment*), powinny się znaleźć przede wszystkim dążność do uniknięcia bolesnej dla pacjenta kuracji, jak również niepodjęcie działań medycznych, mogących skutkować obciążaniem (psychicznym bądź finansowym) jego rodziny<sup>259</sup>.

W ramach zarysowanego stanowiska szczególnej wyrazistości nabierają pytania o status osobowy zarodka ludzkiego<sup>260</sup> w trakcie morfogenezy oraz związany z nim problem animacji czy, szerzej, personifikacji, jak również pytanie o status obciążonych genetycznie (wczesnych) dzieci, przy czym dla tematu poniższej pracy istotniejsze jest pierwsze z wyszczególnionych tu pytań, i to właśnie ono zostanie podjęte w dalszej części niniejszego rozdziału. Na początku powinniśmy jednak chociaż pokrótce przybliżyć wiodące racje przemawiające „za” odrzuceniem propagowanej przez uutilitarystów jakościowej teorii życia ludzkiego, odwołującej się do przesłanek deskryptywnych, z równoczesnym wskazaniem argumentów „za” utrzymaniem przy życiu okaleczonej istoty ludzkiej, której życie w ocenie bioetyki personalistycznej zawsze jest warte życia (por. ryc. 7).

Za utrzymaniem personalistycznego paradygmatu życia wartego życia (*life worth living*) lub inaczej świętości życia (*sanctity of life*) przemawiać mają, zdaniem zwolenników bioetyki personalistycznej, zasadniczo

<sup>259</sup> G. Grisez, J. Boyle, *Life and Death with Liberty and Justice: A Contribution to the Euthanasia Debate*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1979, s. 414–419, cyt. za: C. Paterson, *A Life Not Worth Living*, s. 13–14.

<sup>260</sup> Więcej informacji na temat statusu osobowego ludzkiego zarodka we wczesnym etapie rozwojowym, patrz: A. Raniszewska-Wyrwa, M. Leźnicki, *Etyka chrześcijańska wobec problemu początku życia ludzkiego i prokreacji wspomaganą medycznie*, [w:] *Życie czy śmierć: ochrona życia w Europie Środkowo-Wschodniej*, red. U. Dudziak, J. Jęczeń, Lublin, Wydawnictwo KUL, 2013, s. 13–31; M. Leźnicki, A. Raniszewska-Wyrwa, *Status embrionu ludzkiego w perspektywie katolickiej bioetyki personalistycznej* [w:] *Życie czy śmierć: ochrona życia w Europie Środkowo-Wschodniej*, red. U. Dudziak, J. Jęczeń, Lublin, Wydawnictwo KUL, 2013, s. 33–49.

### Argumenty przemawiające za paradygmatem w myśl którego życie jest warte życia ... i przeżycia

- wszyscy ludzie (w tym zarówno aktualni, jak i potencjalni) są osobami, którym przysługuje immanentne prawo do życia oraz status moralny.
- życie człowieka – osoby, niezależnie od kondycji psychofizycznej, w której dany człowiek się znajduje, bądź też znaleźć się może ma zawsze wartość bezwzględną, nie zaś relatywną.
- "życie to dar" dany człowiekowi od Stwórcy.

Ryc. 7. Argumenty przemawiające za paradygmatem w myśl którego życie jest warte życia ... i przeżycia

trzy argumenty przeciw przywołanej powyżej teorii życia niewartego życia (*life not worth living*, *life unworth living*). Są to, po pierwsze – spostrzeżenie, że wszyscy ludzie (zarówno aktualni, jak też potencjalni) są osobami, którym przysługuje immanentne prawo do życia oraz status moralny, po drugie – konstatacja, że życie człowieka – osoby, niezależnie od kondycji psychofizycznej, w jakiej dany człowiek się znajduje lub znaleźć się może, ma zawsze wartość bezwzględną, nie zaś relatywną (tj. uzależnioną od określonego zespołu dających się opisać cech osobowych, jak racjonalność czy samoświadomość). Po trzecie wreszcie – zwolennicy bioetyki personalistycznej będą przywoływać w tym miejscu charakterystyczną dla bioetyki o proveniencji teologicznej zasady „daru życia” lub inaczej „życia jako daru”.

Tym samym (w perspektywie zaproponowanej powyżej argumentacji) odpowiedź na pytanie, czy poważnie obciążona natura ludzka może zostać unicestwiona, w każdym przypadku jest negatywna. Po pierwsze dlatego, że każde życie ludzkie jest życiem osoby, której przysługuje od chwili poczęcia szczególny status prawny i moralny. Po drugie, personaliści podkreślają zasadniczą trudność związaną z ustaleniem stopnia upośledzenia kwalifikującego życie ludzkie jako niewarte istnienia lub inaczej skali obciążenia (życia) „wartego życia”. Po trzecie wreszcie, w perspektywie zasady „życia jako daru” zwolennicy bioetyki personali-

stycznej pytają o to, kto miałby decydować, o istnieniu bądź nieistnieniu życia ludzkiego.

Przedstawiona powyżej argumentacja, do której odwołują się *pro-life*ersi domaga się jednak pewnego komentarza. Po pierwsze, jak zauważa Singer, (bio)etyka personalistyczna stanowi przykład (bio)etyki antropocentrycznej, tj. (bio)etyki, która zwraca swoją główną uwagę na człowieka oraz jego pomyślność życiową, podkreślając tym samym wyjątkowość pozycji bytu ludzkiego w otaczającej go immanencji, przy równoczesnej separacji człowieka od innych stworzeń<sup>261</sup>. Stąd też, jak zauważa Singer<sup>262</sup> czy Pawłowska<sup>263</sup>, pojęcie *pro-life* nie jest właściwym synonimem na oznaczenie (bio)etyki personalistycznej, która godzi się na instrumentalne traktowanie pozostałych form życia. Antropocentryczny (czy też personalistyczny) humanizm przyznaje zatem ekskluzywną wartość, ale wyłącznie przedstawicielom naszego gatunku biologicznego, co z kolei podważa zasadność twierdzenia o bezwzględnej wartości życia, tj. życia samego w sobie, jak również generuje ponownie pytanie, dlaczego życiu osoby przysługuje szczególna wartość. Z pierwszą trudnością stara się uporać tzw. *nowa teologia*, która reinterpreterując na nowo Biblię, „zaprzecza nieograniczonej władzy człowieka nad przyrodą [głosząc] hasło odpowiedzialnego powiernictwa oraz opiekuństwa”<sup>264</sup>. Zanim jednak odpowiemy na drugie z postawionych tu pytań, prześledźmy uprzednio pozostałe argumenty, którymi operuje bioetyka personalistyczna. I tak, podejmując problem wartości nieistnienia, personaliści podkreślają, że

*głoszona przez teorie „niesprawiedliwego życia” teza, zgodnie z którą dobro, jakie możemy wyświadczyć dotkniętemu ciężkim upośledzeniem człowiekowi [poprzez niedopuszczenie] do jego urodzenia, trudna jest do obronienia nawet w kontekście deskryptywnych koncepcji osoby*<sup>265</sup>.

<sup>261</sup> Por.: P. Singer, *Etyka praktyczna*.

<sup>262</sup> Tamże, s. 149.

<sup>263</sup> J. Pawłowska, *Sporne problemy etyki ekologicznej*, „Kwartalnik Filozoficzny”, 2/1993, s. 144–146.

<sup>264</sup> W Polsce *nową teologią stworzenia* głoszą m.in. J. Grzesica i T. Ślipko, cyt. za: J. Jaroń, *Ekologia, sozologia, ekofilozofia, ekoetyka, ekonomia proekologiczna (Przegląd zagadnień)*, Wyd. Heiodor, Warszawa 1997, s. 154.

<sup>265</sup> B. Chyrowicz, *Bioetyka i ryzyko*, s. 243.

Poza trudnościami związanymi z ustaleniem stopnia, granicy lub zasięgu upośledzenia, które miałyby kwalifikować życie ludzkie jako niewarte istnienia, na co zwróciliśmy już uwagę, przy okazji omawianego powyżej kryterium jakościowego życia, personalisci uwypuklają problem tzw. nieprzejrzystości śmierci (*the opaqueness of death*)<sup>266</sup>, której wybór, z uwagi na brak punktu odniesienia<sup>267</sup>, jest wyborem irracjonalnym. Między innymi Devin zaznacza, że

warunkiem koniecznym racjonalnego wyboru jest wiedza, na temat tego, co jest wybierane. Tę zaś zdobywamy, albo poprzez doświadczenie [wła-sne], albo też poprzez świadectwo ze strony tych, którzy doświadczyli tego, co ma stać się naszym udziałem, bądź też czegoś zbliżonego<sup>268</sup>.

Punkt odniesienia w ocenie bioetyki personalistycznej jest zatem niezbędny dla orzekania o wartości nieistnienia. Innymi słowy, z doświadczanego tu i teraz istnienia nie potrafimy orzekać o nieistnieniu, którego nie jesteśmy w stanie doświadczyć, a tym samym stwierdzić, że nieistnienie ma bądź może mieć wyższą wartość od poważnie obciążonego istnienia ludzkiego. Stąd też śmierć, jak suponują zwolennicy wzmiankowanej bioetyki, nie może być racjonalnie współmierzona z czymkolwiek (życiem), ponieważ nie wiemy, do czego mamy porównać życie<sup>269</sup>.

Zdaniem autora niniejszej pracy argumentacja, jaką stosuje bioetyka personalistyczna, oparta jest na błędnej przesłance epistemologicznej, co czyni ją nieprzekonywującą i to w dwójnasób, po pierwsze dlatego, że możliwe jest podjęcie w pełni racjonalnej decyzji (o nieistnieniu) bez naszej pełnej wiedzy na temat tego, co dokładnie wybieramy, czego dobrą egzemplifikacją jest również wybór życia. Między innymi cytowany Paterson przywołuje przykład nieuleczalnie chorego pacjenta, który mając w perspektywie życie pełne cierpienia i bólu, wybiera tajemnicę śmierci

<sup>266</sup> P. E. Devine, *The Ethics of Homicide*, s. 26.

<sup>267</sup> C. Paterson, *A Life Not Worth Living*, s. 16.

<sup>268</sup> P. E. Devine, *The Ethics of Homicide*, s. 24.

<sup>269</sup> J. G. Meran, *Quality and value of life*, „Catholic Medical Quarterly”, vol. XLVII, 4/274/1997, s. 17.

ci (*the mystery of death*)<sup>270</sup>, natomiast ryzyko podjętej decyzji, zdaniem między innymi J. M. Duboisa i F. Feldmana<sup>271</sup>, wydaje się w zaistniałej sytuacji w pełni uzasadnione. Po drugie, akcentowany przez Devina i J. Donnelly'ego brak rozsądku przy wyborze tajemnicy śmierci wynika, jak się zdaje, nie stąd, że nie wiemy, co nas czeka po przekroczeniu granicy życia, ale przeciwnie, właśnie stąd, iż wiemy wystarczająco dużo na temat tego, jaki wybór czyni ją obiektywnie irracjonalnym wyborem<sup>272</sup>. Śmierć bowiem jest tożsama z destrukcją ja (*destruction of the self*), ze stanem nieistnienia „ja” (*the non-existence of the self*), czy wreszcie brakiem stanu istnienia (*the non-state of non-being*)<sup>273</sup> aktualnego nosiciela wartości. Można zatem suponować, że śmierć jest stanem aksjologicznie neutralnym, a precyzyjniej – jest nie-stanem aksjologicznym, ponieważ, jak zauważa między innymi Donnelly czy J. L. A. Garcia, w przestrzeni aksjologicznej partycypuje podmiot, który w następstwie śmierci zostaje unicestwiony<sup>274</sup>. Trudno jest natomiast w sposób jednoznaczny powiedzieć, czy osoba po śmierci zyskuje jakiegokolwiek dobra poczłowiecze (*posthumously benefits*), czy też zostaje obciążona poczłowieczą krzywdą (*posthumously harm*). Ostatecznie wzmiankowani powyżej autorzy podkreślają, że nikt na podstawie samego przekonania na temat śmierci nie potrafi słusznie stwierdzić, czy może ona uwzględnić kontynuację osoby jako osoby, co z kolei implikuje dodatkową trudność zawartą w pytaniu, czy zmiana ontologicznego stanu (istnienia) osoby generuje zmianę jej obecnej sytuacji aksjologicznej, co również można rozumieć dwojako.

<sup>270</sup> C. Paterson, *A Life Not Worth Living*, s. 17.

<sup>271</sup> F. Feldman, *Confrontations with the Reaper: A Philosophical Study of the Nature and Value of Death*, Oxford University Press, New York-Oxford 1992, s. 218 n.

<sup>272</sup> C. Paterson, *A Life Not Worth Living*, s. 17; patrz też: M. Wreen, *The Logical Opaqueness of Death*, „Bioethics” 1/1987, s. 366–371; tenże, *Importune Death a While*, „Public Affairs Quarterly”, 10/2/1996, s. 153–162.

<sup>273</sup> A. L. Brueckner, J. M. Fischer, *Why is Death Bad?*, „Philosophical Studies”, 50/1986, s. 213–221; R. Chisholm, *Coming into Being and Passing Away: Can the Metaphysician Help*, [w:] *Language, Metaphysics, and Death*, red. J. Donnelly, Fordham University Press, New York 1978, s. 13–24.

<sup>274</sup> J. Donnelly, *Suicide and Rationality*, [w:] *Language, Metaphysics, and Death*, s. 96–100; patrz też: J. L. A. Garcia, *Are Some People Better Off Dead?*, *A Reflection*, „Logos”, 2/1999, s. 67–81.

Zwolennicy bioetyki uutilitarystycznej, w tym Brock, Harris, Hare, Kamm, Rachels czy Singer<sup>275</sup> twierdzić będą, w tym miejscu, że jeżeli nawet destrukcyjną osobę śmierć nie przyniesie człowiekowi pośmiertnych korzyści, to i tak będzie ona dla niego korzystniejsza w perspektywie swej neutralności (ontologicznej i aksjologicznej) od dalszego, a co za tym idzie krzywdzącego istnienia obciążonej istoty ludzkiej<sup>276</sup>. Wybór nieistnienia od istnienia stanowi zatem wypadkową oceny doświadczanego przez nas tu i teraz życia, które możemy aprobować, jak też odrzucić, poza punktem odniesienia. Zbliżony pogląd wyraża również S. E. Rosenbaum, który podkreśla, że „jeżeli nawet śmierć jest kresem dobra [tu: nicością (w sensie ontologicznym)] to [...] nie musi być złem [w sensie aksjologicznym]”<sup>277</sup>. Pytanie o status aksjologiczny śmierci, zdaniem przywołanego badacza, jest zatem pytaniem otwartym.

Zwolennicy bioetyki personalistycznej będą z kolei bronić absolutnej wartości życia osoby, którą akt śmierci narusza. Między innymi T. Chappell podkreśla, że śmierć sama w sobie może być postrzegana jako zło dla wszystkich osób, ponieważ ontologicznie niszczy obecnie istniejący podmiot oraz pozbawia nas przyszłego czy też potencjalnego dobra, które mogłoby stać się naszym udziałem<sup>278</sup>.

<sup>275</sup> J. Rachels, *Killing, Letting Die, and the Value of Life*, [w:] tenże, *Can Ethics Provide Answers? And Other Essays in Moral Philosophy*, Rowman & Littlefield, Lanham 1997, s. 69–79; P. Singer, *Is the Sanctity of Life Ethic Terminally Ill?*, „Bioethics”, 9/1995, s. 327–342; H. Kühse, P. Singer, *Prolonging Dying is the Same as Prolonging Living*, „Journal of Medical Ethics”, 17/1991, s. 205–206; D. Brock, *Euthanasia*, [w:] *Arguing Euthanasia*, red. J. D. Moreno, Simon & Schuster, New York 1995, s. 196–210; L. L. Basta, C. Post, *A Graceful Exit: Life and Death on Your Own Terms*, Plenum Press, New York 1996; F. M. Kamm, *Mortality, Morality: Death and Whom to Save from It*, Oxford University Press, New York–Oxford 1993, s. 13–22; tenże, *Why is Death Bad and Worse than Pre-natal Non-existence?*, „Pacific Philosophical Quarterly”, 69/1988, s. 161–164; C. Paterson, *A Life Not Worth Living*, s. 10–16.

<sup>276</sup> D. W. Brock, *Medical Decisions at the End of Life*, [w:] *A Companion to Bioethics*, red. H. Kühse, P. Singer, Blackwell Publishers, Oxford 1998, s. 231–241, cyt. za: C. Paterson, *A Life Not Worth Living*, „Studies in Christian Ethics” 2003, nr 16/2/2003, s. 15.

<sup>277</sup> I. Ziemiński, *Zagadnienie śmierci w filozofii analitycznej*, s. 280.

<sup>278</sup> M. Wreen, *The Definition of Euthanasia*, „Philosophy and Phenomenological Research”, 48/4/1988, s. 537–553; tenże, *Passing the Bottle*, „Philosophia”, 15/4/1986, s. 427–444; tenże, *Defining Death*, „Public Affairs Quarterly”, 1/4/1987, s. 87–99.

Wydaje się jednak, że zarówno pierwszy zarzut, jak i drugi są dyskusyjne. Co do pierwszego, nie sposób jednoznacznie stwierdzić, że osoba doznaje jakiegokolwiek uszczerbku, czy to metafizycznego, ontologicznego, czy wreszcie aksjologicznego, z powodu śmierci. Drugi z przytoczonych argumentów odwołuje się natomiast do tzw. prywatycznej teorii zła śmierci, ufundowanej na rachunku utraty (*deprivation account*)<sup>279</sup>, która mówi nam o krzywdzie i niesprawiedliwości, jaką wyrządza się aktualnej bądź potencjalnej osobie ludzkiej, doprowadzając do jej przedwczesnego unicestwienia, a tym samym nie dając jej szansy na kontynuację lub realizację dalszego życia, które powinno stać się jej udziałem. Prywacyjna teoria zła śmierci głosi tym samym, „że śmierć nie jest złem sama w sobie [jak w przypadku pierwszego z wyszczególnionych zarzutów], lecz z uwagi na swe negatywne skutki dla osoby, pozbawia ją wszak przyszłych możliwych dóbr, w tym przede wszystkim dobra samego życia”<sup>280</sup>. Reasumując, zwolennicy zarysowanego stanowiska, w tym Silverstein, Feldman, Fisher, Nagel czy też Cingman podkreślają, że śmierć jest złem dla osoby, ponieważ, po pierwsze, pozbawia unicestwioną osobę przyszłych dóbr, które bezsprzecznie stałyby się jej udziałem, gdyby nie została zgładzona, po drugie, sądzą, że śmierć jest nieszczęściem dla osoby, która pragnie żyć i kontynuować swoje życie, po trzecie wreszcie konstatują, że z samego faktu, iż życie jest najwyższym dobrem (dla) osoby, wynika najbardziej fundamentalne, oczywiste i bezwarunkowe spośród wszystkich przysługujących nam praw (moralnych i stanowionych), tj. prawo do życia.

Zaprezentowana powyżej prywatyczna teoria zła śmierci i oparta na niej teoria prawa do życia stały się jednakże przedmiotem wzmożonej krytyki, przede wszystkim ze strony zwolenników bioetyki uutilitarystycznej, którzy wysunęli pod jej adresem dwojakiego rodzaju zarzut.

Po pierwsze, jak już wcześniej zauważyliśmy, uutilitaryści nie tyle odrzucają prawo do życia, czy przynależną życiu człowieka wartość, co

<sup>279</sup> Patrz: F. Feldman, *Some Puzzles about the Evil of Death*, „Philosophical Review”, 100/22/1991, s. 205–227; Th. Nagel, *Death*, [w:] *Applied Ethics*, red. P. Singer, Oxford University Press, Oxford 1986, s. 9–18; H. S. Silverstein, *The Evil of Death*, „The Journal of Philosophy”, 77/1980, s. 401–427.

<sup>280</sup> I. Ziemiński, *Zagadnienie śmierci w filozofii analitycznej*, s. 305.

podkreślają, że możliwość realizacji życia, jego dalszej kontynuacji czy wreszcie spełnienia posiadanych przez nas pragnień, uzależniona jest od ontycznej struktury bytu ludzkiego „dzięki której, jako istota biologiczna obdarzona świadomością, możemy prowadzić życie – w swej ocenie – wartościowe oraz mieć zdolność pragnienia jego kontynuacji (nawet nieskończenie)”<sup>281</sup>. Tym samym wstępnym warunkiem realizacji pragnień pierwszego rzędu, a następnie drugiego rzędu, których występowanie, jak dodaje Frankfurt, odróżnia osobę od bytów nieosobowych, jest stała obecność w pełni ukształtowanego centralnego układu nerwowego, warunkującego życie psychiczne osoby. Stąd też, mówiąc o pozbawieniu osoby potencjalnych dóbr, które miałyby stać się jej udziałem w przyszłości, należy wyraźnie zaakcentować, że zarówno jednostki obciążone poważnymi defektami neurologicznymi, jak i wczesne istoty ludzkie z całą pewnością nie będą żywić charakterystycznych dla dojrzałej osoby ludzkiej pragnień drugiego rzędu, natomiast pragnienia pierwszego rzędu, po pierwsze, nie są dostępne każdemu człowiekowi (płody ancefaliczne), po drugie zaś, nie są charakterystyczne wyłącznie dla jednego gatunku biologicznego (*Homo sapiens*), lecz są typowe dla wszystkich organizmów żywych, z racji wspólnej dla każdej struktury ożywionej konstytucji fizjologicznej, która samoczynnie dąży do utrzymania stanu wewnętrznej homeostazy, a tym samym zachowania organizmu przy życiu. Dla lepszego zobrazowania drugiego z omówionych powyżej przypadków posłużyć się możemy dodatkowo rozróżnieniem autorstwa H. Elzenberga na to, co pożądanе (czy też upragnione) oraz na to, co potrzebne. Mówiąc tym samym, o procesach fizjologicznych zachodzących w organizmie żywym, koncentrujemy się przede wszystkim na określeniu tego, co jest potrzebne do utrzymania organizmu przy życiu, tzn. na tym „bez czego jakaś istota czująca ponosi szkodę. Czyli bez czego albo doznaje cierpienia, albo przestaje istnieć, albo przynajmniej doznaje uszczuplenia swego istnienia”<sup>282</sup>, a nie na tym,

<sup>281</sup> Tamże; patrz też: R. Cingman, *Death, Misfortune and Species Inequality*, „Philosophy and Public Affairs”, 10/1981, s. 49, 59–61.

<sup>282</sup> H. Elzenberg, *Wartość i powinność*, „Etyka”, 25/1992, [w:] *O wartościach, normach i problemach moralnych*, red. M. Środa, WN PWN, Warszawa 1994, s. 203.

czego dana osoba świadomie pragnie, chociaż to, „co potrzebne, może jednocześnie być pożądanе”<sup>283</sup>, jak ma to miejsce zarówno w przypadku osoby ludzkiej, jak i organizmów biologicznych o wyższej specyfikacji neurobiologicznej. O wyizolowanych potrzebach, nie zaś pragnieniach, mówić możemy wyłącznie, jak się zdaje, w przypadku wzmiankowanych powyżej bytów ancefalicznych oraz ciężko upośledzonych ludzi, którzy nigdy nie będą w stanie wyrazić jakiegokolwiek preferencji dla swojego aktualnego bądź potencjalnego istnienia, chociaż przy użyciu aparatury medycznej ich organizm może być utrzymywany, czy też podtrzymywany, przy życiu, stanowiąc w przekonaniu między innymi Rosenberga, Tooleya i McMahana „nieautonomiczny element sztucznego systemu”<sup>284</sup>.

Zasadnie można zatem pytać o to, jakie dobra w przypadku niemowląt ancefalicznych bądź osób upośledzonych zostałyby aktem śmierci pogwałcone, tym bardziej że zarówno w pierwszym, jak i w drugim przypadku byt ludzki nie ma i nie będzie miał świadomości, jakie dobra są, miałyby czy też mogłyby stać się jego udziałem, a których brak mógłby okazać się dla niego niesprawiedliwy. Postawione pytanie w perspektywie zasady „życia jako daru” generuje z kolei ponownie pytanie o to, kto miałby prawo decydować o istnieniu bądź też nieistnieniu obciążonego życia ludzkiego. Zdaniem autora niniejszej pracy zarówno odwoływanie się do perspektywy ciężko upośledzonej istoty ludzkiej, jak mają to w zwyczaju robić zwolennicy bioetyki personalistycznej, jak i perspektywa zewnętrznego decydenta są niewystarczające. W pierwszym przypadku personaliści konstatują bezzasadnie, że „Samo życie, mimo wielu uwarunkowanych biologicznie ograniczeń, może być [dla upośledzonego bytu ludzkiego] wystarczającą wartością”<sup>285</sup>. Przede wszystkim w tym miejscu należałoby się zastanowić, jaki jest stopień upośledzenia istoty

<sup>283</sup> Tamże.

<sup>284</sup> J. F. Rosenberg, *Thinking Clearly about Death*, s. 169; M. Tooley, *Decisions to Terminate Life*, s. 64–72; J. McMahan, *The Metaphysics of Brain Death*, „Bioethics”, 9/1995, s. 125 n.

<sup>285</sup> B. Chyrowicz, *Bioetyka i ryzyko*, s. 245; patrz też: J. Robertson, *Involuntary Euthanasia of Defective Newborns: A Legal Analysis*, „Stanford Law Review”, 27/75/1974, s. 254.

ludzkiej, albowiem możemy mieć tutaj do czynienia z nieświadomym samego siebie bytem, który w ogóle nie wie, że istnieje, a tym samym nie może przyznać swojemu życiu jakiegokolwiek wartości, a także z lżejszym upośledzeniem, zarówno psychicznym, jak i fizycznym, umożliwiającym osobie ocenę życia, które stało się jej udziałem, przy czym nie musi być to pozytywna weryfikacja stanu, w jakim człowiek się znajduje, a co za tym idzie życie może nie mieć żadnej wartości dla człowieka i to zarówno z lżejszym upośledzeniem, jak i w pełni zdrowego, który wbrew intuicji Devina, że „każdy byt żyjący ma interes w tym, by życie jego trwało nadal w przeszłości”<sup>286</sup> może nie pragnąć kontynuacji swojego życia, o czym już wspomnieliśmy powyżej. Tym samym konstatacja personalistów, jakoby nieuczestnictwo (*non-participation*) osoby w życiu należałoby uznać za równoznaczne z umniejszeniem godności i wartości życia ludzkiego, jest coraz bardziej dyskusyjna, tym bardziej że nie sposób utrzymać ani prawa do życia zredukowanego do pragnienia życia, którego nie każdy pragnie (zarówno może, jak i chce), ani też kolidującego z innymi prawami czy wartościami, bezwarunkowego prawa do życia, na co uwagę zwracają między innymi Rosenberg, Frankena, Thomson czy Wreen. O ile zwolennicy bioetyki utylitarystycznej zgadzają się co do tego, że życie dla człowieka jest wartością nadrzędną (środkiem do realizacji celu, który osoba stawia przed sobą), o tyle nie zaaprobują twierdzenia, że jest ono wartością absolutną, którą chroni bezwzględne prawo do życia. Między innymi Frankena, omawiając problem konfliktu praw w perspektywie prawa do życia, jak w przypadku eutanazji zabójczej czy aborcji terapeutycznej, zaznacza, że „prawo do życia nie jest absolutne; mamy je tylko w takim stopniu, w jakim nie wchodzi ono w konflikt [z innymi posiadanymi przez nas prawami, jak również] z takim samym prawem innego człowieka”<sup>287</sup>.

<sup>286</sup> I. Ziemiński, *Zagadnienie śmierci w filozofii analitycznej*, s. 294; por.: P. E. Devine, *The Ethics of Homicide*, s. 168–175.

<sup>287</sup> I. Ziemiński, *Zagadnienie śmierci w filozofii analitycznej*, s. 295; J. Feinberg, *Voluntary Euthanasia and the Inalienable Right to Life*, [w:] tenże, *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty: Essays in Social Philosophy*, Princeton University Press, Princeton NJ 1980, s. 226; J. F. Rosenberg, *Thinking Clearly about Death*, s. 129–142, 160; patrz też:

Z konstatacją utylitarystów nie zgodzą się jednak zwolennicy bioetyki personalistycznej i będą dalej optować za utrzymaniem nierelatywnego prawa do życia jako prawa równocześnie absolutnego i nadrzędnego, z racji samej natury życia jako niezbędnego środka do realizacji jakiegokolwiek celu. Nadrzędna struktura życia w ocenie personalistów musi być zatem zachowana, a w sytuacji konfliktu z innymi prawami czy też wartościami winna mieć bezwzględne pierwszeństwo. Zwolennicy bioetyki personalistycznej, jak P. Foot i Devin, wbrew utylitarystom będą zatem twierdzić, że „jeżeli życie ma w ogóle jakąkolwiek wartość, to ma ją samo w sobie, ze swej istoty, zupełnie niezależnie od tego, czy wypełniają je doświadczenia pozytywne, czy negatywne”<sup>288</sup>. Stąd też dobrem dla człowieka będzie zarówno, z jednej strony śmierć bezbolesna, jak i bolesna, z drugiej zaś życie wolne od cierpienia i bólu, a równocześnie dolegliwe dla człowieka. Rozpatrując tym samym podjęty powyżej przykład ciężko upośledzonego życia (wczesnego) człowieka, personaliści niezmiennie twierdzić będą, że życie może mieć dla niego wystarczającą wartość, a „zakładanie, że samo dziecko nigdy nie wybrałoby istnienia w obliczu czekających je cierpień jest założeniem na wyrost, z uwagi na brak możliwości skonsultowania z dzieckiem powziętej przez dorosłych decyzji”<sup>289</sup>. Ponadto, jak suponują personaliści, perspektywa zewnętrznego decydenta jest iluzoryczna i przesłania rzeczywisty interes zastępczego dysponenta upośledzonego życia, który zdaje sobie sprawę z faktu, że unicestwienie ciężko obciążonego istnienia ludzkiego może służyć wyłącznie jego interesom nie zaś dziecka, które nie jest i nie będzie w stanie wyrazić preferencji dla swojego życia<sup>290</sup>. Argumentacja, jaką posługuje się w tym miejscu bioetyka personalistyczna jest naganą moralnie, a ponadto dyskusyjną. Po pierwsze, nieskonsultowana z ciężko upośledzonym dzieckiem, a co za tym idzie odgórna decyzja

J. J. Thomson, *A Defense of Abortion*, [w:] *Moral Problems: A Collection of Philosophical Essays*, red. J. Rachels, Harper and Row Publishers, New York 1979.

<sup>288</sup> I. Ziemiński, *Zagadnienie śmierci w filozofii analitycznej*, s. 304; P. E. Devine, *The Ethics of Homicide*; P. Foot, *Euthanasia*, [w:] *Ethical Issues Relating to Life and Death*, red. J. Ladd, Oxford University Press, New York–Oxford 1979, s. 14–40.

<sup>289</sup> B. Chyrowicz, *Bioetyka i ryzyko*, s. 244–245.

<sup>290</sup> P. E. Devine, *The Ethics of Homicide*, s. 168–175.

decydenta zewnętrznego o przerwaniu jego możliwego (pomimo ułomności) istnienia jest równie kontrowersyjna, jak decyzja o zachowaniu przy życiu poważnie obciążonej istoty ludzkiej, którą jednakowoż personalisci (w perspektywie zewnętrznego decydenta) bez wahania podejmują. Po drugie, założenia, że ciężko obciążone życie, pomimo bólu i cierpienia jest wystarczającą wartością dla osoby, nie można udowodnić, co nie znaczy, że perswazyjna teoria życia wartego życia w każdej sytuacji jest lepsza od teorii jakości życia, którą posługują się zwolennicy bioetyki utylitarystycznej. Po trzecie wreszcie, założenie, że rodzice w sposób świadomy dążą do „unicestwienia” swojego dziecka i czerpią z tego jakkolwiek korzyść jest moralnie naganne, gdyż w sposób nieuprawniony zakłada, że dziecko jest obojętne rodzicom, którzy tymczasem motywowani wyłącznie dobrem ciężko obciążonego potomstwa, jak w przypadku płodów ancefalicznych, czy też istot z rozległymi wadami neurologicznymi, szukają najlepszej drogi do ewentualnego polepszenia jego nikłej kondycji psychofizycznej, o ile taka w ogóle istnieje. Eutanazja zabójcza (również aborcja prewencyjna) stanowi tym samym ostateczność i z całą pewnością można ją tłumaczyć nie jako uprzedmiotowienie dziecka w obliczu śmierci, jak mają to w zwyczaju czynić zwolennicy bioetyki personalistycznej, tylko jako konsekwencję (chrześcijańskiej) idei miłosierdzia<sup>291</sup> dla cierpiącej istoty ludzkiej, która ma oprócz tego prawo do poszanowania godności człowieczej. Niemniej należy nadmienić, że „trafność takich uzasadnień zależy z jednej strony od precyzyjnej definicji godności ludzkiej, z drugiej od sformułowania jednoznacznego kryterium pozwalającego odróżnić sytuacje przeczące ludzkiej godności od tych, które są z nią zgodne”<sup>292</sup>. Dla przykładu Devin definiuje pojęcie godnej śmierci jako charakterystyczny czy też typowy dla przedstawiciela określonego gatunku biologicznego proces umierania. Analogicznie możemy przypuszczać, że mówiąc o godnym życiu, miałby on na myśli wyłącznie właściwy dla reprezentanta tego gatunku przebieg życia. Pojęcie godnej śmierci i godnego życia człowie-

<sup>291</sup> P. Badham, *A Christian Case for Euthanasia*, [w:] *Death and the Value of Life*, vol. 27, red. D. Cockburn, Trivium, Lampeter 1992, s. 33-42.

<sup>292</sup> I. Ziemiński, *Zagadnienie śmierci w filozofii analitycznej*, s. 320.

ka mówi nam zatem tylko tyle, że jako ludzie umieramy i żyjemy jak ludzie i jako ludzie, a zatem na sposób ludzki, tj. z poszanowaniem godności człowieka. Devin konstatuje tym samym, że pojęcie godnej śmierci, a jak można sądzić również godnego życia „musi być interpretowane czysto ontologicznie czy nawet biologicznie. Ewentualne cierpienie, czy jego brak nie mają ze śmiercią człowieka i jej rzekomą godnością nic wspólnego”<sup>293</sup>. Stanowisko, jakie za Devinem głoszą zwolennicy bioetyki personalistycznej, spotkało się jednakże z wieloraką krytyką, która skoncentrowana jest przede wszystkim na wyjaśnieniu, co oznacza postulowany przez Devina właściwy dla człowieka proces życia oraz umiarkowania, tożsamy z godnym życiem lub godną śmiercią, tym bardziej że cierpienie i ból nie mają mieć rzekomo żadnego związku z godnością człowieka (typowym dla przedstawiciela naszego gatunku biologicznego procesem biogenicznym oraz tanatologicznym). Nie sposób przykładowo twierdzić, że poważny stan chorobowy, któremu trwale towarzyszy cierpienie i ból, jest właściwy (naturalny) dla jakiegokolwiek przedstawiciela naszego gatunku, być może akcydentalnie tak, ale z całą pewnością nie w sposób nierozzerwalny. Innymi słowy, godność (życia) to zarówno zdolność, właściwość, jak i prawo człowieka do życia w ludzkich warunkach, które powinny umożliwić nam urzeczywistnienie życia. Niemożność realizacji swojego życia w obliczu znacznej ułomności, której towarzyszy cierpienie oraz ból, jest wobec tego degradująca dla życia człowieka, który nie będzie mógł żyć jak człowiek, a zatem godnie. Co więcej, interpretacja pojęcia „godność ludzka” w perspektywie biologicznej separuje człowieka – organizm, od człowieka – osoby, a tym samym pozwala twierdzić, że właściwym dla bytu ludzkiego sposobem istnienia jest jego biologiczne czy wręcz fizjologiczne trwanie, przy równoczesnej nieistotności czynnika psychologicznego, na co uwagę zwracają zwolennicy bioetyki utylitarystycznej. Można zatem zasadnie pytać, czy absencja swoistej dla człowieka samoświadomości, która umożliwia nam definitywne urzeczywistnienie życia właściwie ludzkiego jest faktycznie irrelevantna dla ostatecznie psychofizycznej czy też naturalno-funkcjonalnej konstytucji osobowego bytu ludzkiego, który personalisci

<sup>293</sup> Tamże, s. 304; patrz też: P. E. Devine, *The Ethics of Homicide*, s. 180.



zredukowali do czysto biologicznego kompleksu morfogenetycznych właściwości charakterystycznych dla przedstawicieli naszego gatunku biologicznego.

W obliczu tego, co zostało powiedziane do tej pory można domniemywać, że w równej mierze deskryptywne teorie osoby, które odwołują się do kryterium jakości życia, jak i preskryptywne teorie osoby, ufundowane na kryterium świętości życia<sup>294</sup> nie są i nie będą w stanie przyczynić się do jednoznacznego rozstrzygnięcia postawionego powyżej problemu godności ludzkiej, jak również odpowiedzieć na blisko z nim związane pytanie, które, jak dotąd, pozostawiliśmy bez odpowiedzi, tj. czy i dlaczego życiu człowieka przysługuje szczególna wartość. Podejmując bowiem próbę odpowiedzi na którekolwiek z postawionych tu pytań, zmuszeni jesteśmy za każdym razem odwoływać się do werdyktu etyki, niestanowiącej niestety zwartej, czy też uniwersalnego systemu, który poddałby się ostatecznemu procesowi unifikacji. Jak trafnie zauważa S. Jedynak, dyskurs etyczny zasadniczo podąża w trzech kierunkach, tj.: w stronę naukowego, a tym samym obiektywnego opisu i wyjaśnienia zjawiska moralności w postaci jej fundamentalnych elementów składowych (ocen, sankcji, czy ideałów), czym zajmuje się etyka opisowa (deskryptywna)<sup>295</sup> zwana również etologią; w kierunku analizy znaczenia pojęć moralnych, jak również problemu prawdziwości i sposobu uzasadniania ocen i norm moralnych, w czym specjalizuje się metaetyka<sup>296</sup>; a wreszcie w stronę namysłu nad wartościami moralnymi, które leżą u podłoża ferowanych ocen, norm (zasad, dyrektyw) i wzorców postępowania moralnego, jako próby odpowiedzi na pytanie, jak żyć, do czego dążyć i jak postępować w takiej lub innej sytuacji życio-

<sup>294</sup> Termin „świętość życia” (*sanctity of life*) używany jest głównie w bioetyce anglosaskiej, a pojęcie „godność ludzka” (*dignitas humana, human dignity, Menschenwürde*) w literaturze europejskiej, zwłaszcza w niemieckiej, patrz: K. Bayertz, *Introduction: Sanctity of Life and Human Dignity*, [w:] *Sanctity of Life and Human Dignity*, red. K. Bayertz, Dordrecht–Boston–London 1996, s. XI, cyt. za: T. Biesaga, *Wartość życia w ujęciu etyki personalistycznej*, s. 169.

<sup>295</sup> S. Jedynak, *Etyka opisowa*, [w:] *Słownik etyczny*, red. S. Jedynak, Wyd. UMCS, Lublin 1990, s. 70; patrz też: Z. Szawarski, *Mądrość i sztuka leczenia*, s. 359.

<sup>296</sup> E. Klimowicz, *Metaetyka*, [w:] *Słownik etyczny*, s. 150; patrz też: Z. Szawarski, *Mądrość i sztuka leczenia*, s. 359–360.

wej, czym zajmuje się etyka normatywna<sup>297</sup>. O ile dwa pierwsze działy refleksji nad moralnością operują wyważonym, neutralnym czy wręcz chłodnym językiem refleksji moralnej, o tyle to właśnie emotywny język etyki normatywnej obecny jest w toczącej się debacie bioetycznej i to właśnie ona, nie zaś etyka deskryptywna bądź też metaetyka, mierzy się z odpowiedzią na postawione powyżej pytania, które są istotne dla określenia statusu osoby ludzkiej i wprost z nim powiązane.

Spróbujmy zatem ponownie spytać, co etyka normatywna może nam powiedzieć o wartości i godności życia ludzkiego, które personalizm rozpatruje z perspektywy zasady świętości życia, natomiast utylitaryzm z perspektywy jakości życia, a tym samym zastanowić się, czy etyka normatywna jest w stanie rozstrzygnąć stosunek wartości życia do jego jakości.

I tu pojawia się pierwsza trudność, a mianowicie, jaka czy też, która z etyk normatywnych ma rozsądzić spór wokół wartości życia osoby i przynależnej jej godności? Żeby można było w ogóle przystąpić do odpowiedzi na zadane powyżej pytanie, musimy tym samym na początku dokonać przeglądu istniejących systemów normatywnych, których liczba jest znaczna, co z kolei przekłada się na wieloraką możliwość ich klasyfikacji czy organizacji, a następnie na podstawie wybranych etyk spróbować zilustrować intrygujące nas zagadnienie<sup>298</sup>. Zakładając równocześnie, że interesować nas będzie charakterystyczna dla cywilizacji Zachodu tradycja moralna, możemy umownie przyjąć, za Szawarskim, że etyka normatywna zasadniczo występuje w czterech kardynalnych formach, tzn. jako etyka utylitarystyczna, która odwołuje się do zasady użyteczności; jako etyka uprawnień moralnych (*right-based ethics*) ufundowana na idei praw moralnych (jak: prawo do życia, prawo do wolności, prawo do godności i nietykalności osobistej); jako etyka cnót i wzorów osobowych, zwana również etyką troski, oraz jako etyka obo-

<sup>297</sup> S. Jedynak, *Etyka normatywna*, [w:] *Słownik etyczny*, s. 69; patrz też: Z. Szawarski, *Mądrość i sztuka leczenia*, s. 359.

<sup>298</sup> W ramach niniejszej pracy nie ma jednak ani możliwości, ani potrzeby przedstawienia w szczegółach etyki normatywnej. Zagadnienie to zostanie natomiast omówione w wymiarze, w jakim bezpośrednio odnosi się do fundamentalnej dla reprogenetyki kwestii wartości życia ludzkiego.

wiązku, „którą najlepiej reprezentuje z jednej strony chrześcijańska tradycja zgodnego z prawem boskim porządku moralnego, z drugiej zaś – odwołująca się do konstrukcji imperatywu kategorycznego etyka Kanta”<sup>299</sup>.

Spróbujmy w takim razie pokrótce prześledzić problem wartości życia osoby w kontekście wyszczególnionych powyżej systemów etyki normatywnej.

Według utilitaryzmu klasycznego, który reprezentuje J. Bentham, życie samo w sobie nie ma wartości absolutnej, ma ją dopiero życie szczęśliwe, tj. wolne od bólu i cierpienia. Wartość życia (aktualnego bądź potencjalnego) jest zatem relatywna i uzależniona od stopnia szczęśliwości tego życia<sup>300</sup>. Innymi słowy, życie ma o tyle wyższą wartość, o ile zapewnia przewagę doznań pozytywnych (przyjemności) nad negatywnymi (przykrościami), a przynajmniej gwarantuje stabilną dominację szczęścia. Możemy tym samym powiedzieć, że życie ma wartość wyłącznie instrumentalną bądź nadrzędną, jest bowiem warunkiem bądź środkiem do osiągnięcia celu, którym jest jak najlepsza kondycja psychofizyczna dysponenta życia. W wersji uwspółcześnionej etyka utilitarystyczna występuje natomiast pod postacią konsekwencjalizmu, który głosi, że miarą czynu są jego konsekwencje, a tym samym działanie można uznać za moralnie słuszne, pozytywne czy też pożądane, jeżeli generuje więcej dobra aniżeli jakiegokolwiek inne działanie alternatywne, a przynajmniej nie przyczynia się do zminimalizowania ilości dobra. W przypadku konsekwencjalizmu życie również ma wartość względną oraz instrumentalną, albowiem „ochronie moralnej podlega tylko życie istot, które mają świadomość i zdolne są dokonywać wyborów moralnych zgodnych z zasadą konsekwencjalizmu, tj. działać tak, by suma dobra w świecie nie uległa zmianie”<sup>301</sup>.

Reasumując, zarówno w pierwszym, jak i w drugim przypadku życie samo w sobie nie ma wartości absolutnej, ma ją natomiast życie świadome samego siebie, tj. życie psychofizycznej istoty, która mocą wła-

nych wysiłków kształtuje życie będące jej udziałem i jako takie może ono mieć dla niej wartość (nadrzędną), choć nie musi, jak już zauważyliśmy uprzednio. Jednakże *conditio sine qua non* wartości życia osoby w utilitaryzmie jest jakość życia (samoświadomość), która umożliwia nam realizację życia właściwie ludzkiego (życia godnego). Utilitaryzm, a w naszym przypadku bioetyka utilitarystyczna dopuszcza zatem możliwość prowadzenia działań biomedycznych, które mają przyczynić się do poprawy nikłej kondycji psychofizycznej bytu ludzkiego (badania reprogenetyczne), godzi się na prewencyjne przerwanie istnienia zagrożonego (aborcja terapeutyczna) bądź też ciężko upośledzonego, jak również akceptuje zabiegi eutanazji i samobójstwa, mogące stać się udziałem każdego człowieka, u którego bilans doświadczanych doznań negatywnych do pozytywnych uległ dysproporcji na korzyść bólu, cierpienia i smutku. Niemniej jednak utilitaryzm nie potrafi w sposób skuteczny eksplikować po pierwsze, na czym dobro czy szczęście miałyby polegać; po drugie natomiast nie mówi nam, w jaki sposób można porównać i oceniać wartość różnego rodzaju konsekwencji, jak w przypadku wartości nieistnienia wobec wartości istnienia.

Etyka uprawnień moralnych (*right-based ethics*), która odwołuje się do idei praw moralnych, mówi nam z kolei, że każdemu człowiekowi przysługuje określony pakiet fundamentalnych czy też rudymenarnych praw moralnych, jak wymienione wyżej prawo do życia, prawo do wolności, prawo do godności czy nietykalności osobistej, które stanowią równocześnie teoretyczną podstawę konstrukcji legislacyjnego systemu prawnego funkcjonującego pod postacią uprawomocniających je kodeksów, tak jak jest między innymi w przypadku Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka czy Amerykańskiej Deklaracji Praw Obywatelskich (*Bill of Rights*). Możemy więc zasadnie twierdzić, że system praw moralnych stanowi ostateczną instancję dla rozstrzygnięć zarówno sporów moralnych, jak i prawnych. Jeżeli zatem każdy z nas posiada „pewne fundamentalne prawo [chociażby] do życia z godnością, to wynikają z tego określone obowiązki i dla państwa, i dla innych”<sup>302</sup>.

<sup>299</sup> Z. Szawarski, *Mądrość i sztuka leczenia*, s. 360.

<sup>300</sup> J. Bentham, *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*.

<sup>301</sup> E. Klimowicz, *Główne zagadnienia bioetyki*, s. 192.

<sup>302</sup> Z. Szawarski, *Mądrość i sztuka leczenia*, s. 361.

W ramach zarysowanego systemu etycznego nie podejmuje się przede wszystkim dyskusji nad wartością życia ludzkiego, lecz nad prawnym statusem życia, a zatem nad tym, czy dla przykładu nasze prawo do życia nie koliduje z prawem do życia lub innym prawem drugiego człowieka, albo naszym własnym.

Reasumując, etyka uprawnień moralnych koncentruje się zasadniczo na ustaleniu w miarę możliwości spójnego katalogu praw precyzujących, co nam wolno, a czego nie wolno robić, zarówno w stosunku do samego siebie, jak i wobec innych ludzi. Tym samym etyka uprawnień moralnych będzie miała również niebagatelne znaczenie dla bioetyki (jako fundament pryncypium świadomej zgody na wszelkiego typu ingerencje czy też interwencje biomedyczne). Omówiony system etyczny, pomimo wielu zalet, jest jednak zawodny w przypadku konfliktu praw, czego dobrą egzemplifikacją, między innymi dla zrozumienia wzmiankowanych powyżej sporów bioetycznych, są wykluczające się nawzajem prawo do życia i prawo do autonomii (moralnej i prawnej). Zaproponowany przykład można tutaj rozpatrywać na co najmniej dwóch płaszczyznach, tj. po pierwsze, pytając, czy posiadane przez nas prawo do życia jest równie ważne, jak posiadane przez nas prawo do wolności, czego dobrą ilustracją jest problem dopuszczalności eutanazji czynnej (pozytywnej) dobrowolnej<sup>303</sup>; po drugie natomiast, próbując rozstrzygnąć zaistniały konflikt prawny w sytuacji, kiedy to nie jedna, ale przykładowo dwie osoby (aktualne bądź potencjalne) są stronami w sporze, czego interesującym przykładem jest problem dopuszczalności aborcji, a także zgody na badania reprognetyczne (klonowanie oraz techniki *in vitro*).

Zarówno w pierwszym, jak i w drugim przypadku nie znajdziemy jednak jednoznacznego rozstrzygnięcia sporu wokół wartości życia ludzkiego oraz przysługującego nam (z tytułu posiadania życia) bez-

<sup>303</sup> Współcześnie wyróżnia się cztery rodzaje eutanazji tzn. e. czynną dobrowolną, e. czynną niedobrowolną, e. bierną dobrowolną oraz e. bierną niedobrowolną. Z eutanazją czynną (pozytywną) dobrowolną mamy do czynienia w sytuacji, kiedy lekarz na wyraźną prośbę nieuleczalnie chorego człowieka „zdolnego do świadomego wyrażania woli [...] podejmuje działania mające na celu spowodowanie jego śmierci[...] w celu oszczędzenia mu cierpienia”, patrz: A. Alichniewicz, *Eutanazja a etyczne podstawy medycyny stanów terminalnych*, [w:] *Narodziny i śmierć. Bioetyka kulturowa*, s. 157–158.

sprzecznego prawa do niego. Jak wskazuje literatura przedmiotu, a także badania empiryczne, eutanazja czynna dobrowolna może bowiem liczyć na znaczne poparcie ze strony środowisk lekarskich i prawniczych, które bardzo często opowiadają się po stronie utylitarystycznego rozumienia człowieka. Sojusznicy wzmiankowanego zabiegu konstatawać będą tym samym, że człowiek to istota suwerenna, która ma pełne prawo do życia właściwie ludzkiego, tj. życia godnego, którym może być wyłącznie istnienie wolne od cierpienia i bólu, a tym samym twierdzić będą, że człowiek, którego życie na skutek znacznego upośledzenia skazane jest na niepowodzenie, ma ewidentne prawo do nieistnienia. „Legislacyjną podstawą tych ustaleń jest [natomiast] konstytucyjne prawo do prywatności i wolności od przymusu oraz prawo zwyczajowe do bycia pozostawionym w spokoju i do samostanowienia”<sup>304</sup>.

Z drugiej jednak strony prawo do autonomii człowieka (zarówno zdrowego, jak i chorego) jest kwestionowane przez środowiska przychylne bioetyce personalistycznej. Między innymi Y. Kamisar podważa racjonalność powziętej przez ciężko chorego człowieka decyzji o chęci nieistnienia, konstatując, że „Sytuacja śmiertelnej choroby jest [...] sytuacją ekstremalną pod każdym względem, w związku z czym wykluczona jest możliwość obiektywnej oceny własnej sytuacji. W takim razie wolność decyzji jest tu praktycznie wykluczona”<sup>305</sup>. Stanowisko wyżej wymienionego badacza podzielają, między innymi, Devine oraz Feinberg, który podkreśla, że interes życia należy uznać za samorozumiały i bezwarunkowy<sup>306</sup>, natomiast interes śmierci za irracjonalny, albowiem usatysfakcjonowany z przebiegu swojego życia człowiek nigdy nie będzie dążył do samounicestwienia, a zdesperowany człowiek (śmiertelnie

<sup>304</sup> A. Alichniewicz, *Eutanazja a etyczne podstawy medycyny stanów terminalnych*, s. 165; patrz też: W. R. Clark, *Płeć i śmierć*, PIW, Warszawa 2000, s. 106; M. Pabst Battin, *The Least Worst Death*, Oxford University Press, New York 1994, s. 108.

<sup>305</sup> I. Ziemiński, *Zagadnienie śmierci w filozofii analitycznej*, s. 318; patrz też: Y. Kamisar, *Euthanasia Legislation: Some Nonreligious Objections*, [w:] *Ethical Issues in Death and Dying*, red. T. L. Beauchamp, S. Perlin, Englewood Cliffs: NJ, Prentice Hall 1978, s. 220–232.

<sup>306</sup> J. Feinberg, *Voluntary Euthanasia and the Inalienable Right to Life*, [w:] tenże, *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty*, s. 222–245.

chory) nie będzie w stanie zdecydować w sposób racjonalny o zakończeniu swojego istnienia<sup>307</sup>. Zwolennicy drugiej opcji będą zatem opowiadać się niezmiennie po stronie życia, któremu w każdej sytuacji musi przysługiwać bezwzględny status moralny i prawny, tym bardziej że życie jest darem, jaki człowiek otrzymał od Boga (Ps 104, 30; Iz 42, 5) i wyłącznie Stwórca może je nam odebrać.

Analogicznie wygląda sytuacja w przypadku aborcji i technik wspomaganego rozrodu, które można opisać jako konflikt pomiędzy przysługującym embrionowi (zarówno naturalnemu, jak i powstałemu na drodze klonowania) prawem do życia a prawem do wolności (prokreacyjnej) dysponowania własnym ciałem i przyszłością oraz prawem do życia<sup>308</sup>, które przysługują: w pierwszym przypadku biologicznej matce dziecka, w drugim zaś osobom zdecydowanym bądź to na zabieg sztucznej inseminacji (dawcom nasienia i komórki jajowej), bądź też na poczęcie dziecka z wykorzystaniem metody klonowania (dawcom komórki jajowej oraz jądra komórkowego).

Żeby jednak rozstrzygnąć powyższy spór, tj. uzasadnić prawo do aborcji oraz prowadzenia dalszych badań reprognetycznych, zmuszeni jesteśmy na samym początku określić status antropologiczno-aksjologiczny embrionu ludzkiego, tj. wykazać, w jakim momencie embrion ludzki można uznać za byt osobowy, któremu przysługuje „bezwzględne prawo do życia, wyrażające się w zakazie zabijania i powinności chronienia jego życia”<sup>309</sup>. Określenie statusu zarodka ludzkiego jako strony w sporze prawnym jest zatem niezbędnym warunkiem uzyskania wspólnej płaszczyzny (dla) dyskursu bioetycznego.

Zanim jednakże prześledzimy postawiony powyżej problem, przyjrzyjmy się bliżej systemom etycznym, których jeszcze nie omówiliśmy.

Etyka cnót i wzorów osobowych, w przeciwieństwie do etyki uprawnień moralnych, czy też etyki reguł, propaguje, obok kompleksu praw (tu: zasad i norm), przede wszystkim „zestaw cnót pożądanych oraz

<sup>307</sup> J. Feinberg, *Harm to Self*, Oxford University Press, New York–Oxford 1986, s. 107–129, 344–369, cyt. za: I. Ziemiński, *Zagadnienie śmierci w filozofii analitycznej*, s. 319.

<sup>308</sup> W przypadku aborcji terapeutycznej, kiedy życie matki jest zagrożone.

<sup>309</sup> Z. Szawarski, *Mądrość i sztuka leczenia*, s. 184.

wzorców osobowych godnych naśladowania, będących ucieleśnieniem tych cnót”<sup>310</sup>. Tym samym, mówi nam, że „najważniejszy jest charakter moralny człowieka – to, jak traktujemy sami siebie i jak traktujemy innych ludzi w konkretnych sytuacjach życiowych”<sup>311</sup>. Zakłada zatem (jako etyka troski), „że jeśli ktoś jest dobrym i mądrym człowiekiem, to nie może przejść obojętnie wobec bezradności i cierpienia innych”<sup>312</sup>. Ponadto informuje nas (jako etyka wzorów osobowych), że osoba praktykująca drogę cnoty staje się bardzo często autorytetem dla szerszego grona ludzi, którzy w swoich wyborach zaczynają ją naśladować. Niestety, tak jak i poprzednie systemy etyczne, tak i ten nie jest i nie będzie w stanie przyczynić się do pozytywnego rozstrzygnięcia sporu wokół wartości życia ludzkiego, co szczególnie wyraźnie widać na przykładzie budzącego liczne kontrowersje i, jak na razie, nieznajdującego zadowalającego rozwiązania konfliktu nad możliwą dopuszczalnością badań reprognetycznych. Prowadzona w środowisku równie mądrych, wrażliwych, empatycznych i szlachetnych badaczy (genetyków, lekarzy, prawników czy wreszcie bioetyków) dyskusja nad możliwością stosowania nowych technologii badawczych doprowadziła, jak dotychczas, wyłącznie do znacznej polaryzacji stanowisk. Z jednej strony mamy bowiem specjalistę (reprezentanta jednej z wyszczególnionych powyżej profesji), który nie mogąc przyglądać się dłużej obojętnie bezradności i cierpieniu drugiego człowieka, wyraża zgodę na prowadzenie dalszych badań nad zarodkami ludzkimi, z drugiej zaś nieustępującego mu pod względem wiedzy i zrozumienia dla cierpienia innych ludzi eksperta, który nigdy nie wyrazi aprobaty dla tego typu eksperymentów medycznych. Zarówno pierwszy, jak i drugi, na przykład, bioetyk – utylitarysta i personalista, uchodzić będą za ludzi cnotliwych, których działanie, w obliczu niemożliwości psychologicznej i moralnej podjęcia innej decyzji, jest słuszne, przy czym dla pierwszego z wymienionych konstytutywną wartością ideału dobrego życia będzie życie naukowe, poświęcone propagowaniu technologii biomedycznych, które w niedalekiej przyszłości

<sup>310</sup> L. Zdybel, *Etyka cnót i wzorów osobowych*, [w:] *Słownik etyczny*, s. 67.

<sup>311</sup> Z. Szawarski, *Mądrość i sztuka leczenia*, s. 362.

<sup>312</sup> Tamże, s. 362.

będą prawdopodobnie stanowić remedium na szereg bolączek współczesności, dla drugiego natomiast, ideałem tym będzie życie naukowe, promujące Boży porządek stworzenia, gdzie nie ma miejsca na tego typu badania. Innymi słowy, zarówno pierwszy, jak i drugi z wymienionych realizuje właściwy sobie ideał dobrego życia, przy czym zwolennika bioetyki utylitarystycznej w najmniejszym stopniu nie będą ograniczały boskie dyrektywy, od których z kolei bioetyk – personalista, będzie uzależniał swoje decyzje. Należy jednak wyraźnie zaznaczyć, że postępowanie obydwu trzeba uznać za moralnie słuszne, jako zgodne z ich ideałem dobrego życia.

Należy jednak podkreślić, że zarówno po stronie pierwszego, jak i drugiego stanie wielu naśladowców, którzy będą podążać drogą wyznaczoną przez mentora, a tym samym praktykować właściwą dla niego etykę cnoty, co z kolei sprzyja postępującemu procesowi umacniania nieprzychylnych wobec siebie stanowisk moralnych, aż do ich całkowitej cezury i kontestacji, zamiast integracji, jak chociażby w przypadku wspomnianej bioetyki jakościowej i bioetyki personalistycznej.

Ostatnia z wymienionych, tj. etyka obowiązku, stara się natomiast odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób powinienem postępować w określonej sytuacji? Zdaniem wzmiankowanej etyki człowiek, niezależnie od jakichkolwiek uwarunkowań, powinien postępować podług swojego obowiązku moralnego. Odpowiedź taka implikuje jednak kolejne pytanie, a mianowicie, jaki jest obowiązek moralny człowieka, zgodnie z którym powinien on postępować. Szukając uzasadnienia odpowiedzi na powyższe pytanie, dyskutowana etyka zasadniczo odwołuje się bądź to do tradycji chrześcijańskiej, bądź też do tradycji racjonalistycznej. Etyka obowiązku umocowana na fundamencie religijnym mówi nam, że człowiek ostatecznie jest w obowiązku względem Boga, który jest źródłem wszelkiej moralności i porządku naturalnego, tj. Stwórcy, który aktem woli powołał człowieka do życia, ten zaś odtąd podlega Jego prawom. Z drugiej strony mamy natomiast do czynienia z odwołującą się do tradycji racjonalistycznej etyką obowiązku. Modelowym już dziś przykładem ilustrującym drugi typ etyki jest imperatyw kategoryczny etyki Kanta: „Postępuj według takiej jedynie maksymy, co do

której mógłbyś równocześnie chcieć, aby stała się prawem powszechnie obowiązującym”.

Podobnie jak omówione powyżej systemy etyczne, etyka obowiązku ma szereg zalet, do których niewątpliwie należy chociażby jej struktura – klarowna i jednoznaczna, przy czym ma ona również kilka mankamentów. Pierwsza komplikacja wiąże się z niemożnością przejścia od prostych i niedwuznacznych zasad ogólnych, którymi posługuje się wzmiankowana etyka, do okoliczności szczegółowych, kiedy na przykład pytamy o dopuszczalność zabiegu aborcji terapeutycznej czy eutanazji. Zarówno w pierwszym, jak i w drugim przypadku lekarz będzie się odwoływał przede wszystkim do Hipokratesowej zasady *primum non nocere*, przy czym, w zależności od interpretacji pojęcia szkody, jeden lekarz (zwolennik utylitarystyki) będzie bronił zabiegu aborcji terapeutycznej i eutanazji, drugi zaś (stronnik personalizmu) będzie zwalczał tego typu praktyki medyczne. W analogicznej sytuacji znajdzie się również genetyk, który prowadzi badania na przykład na komórkach macierzystych lub embrionach, a z drugiej strony bioetyk, który ma rozstrzygnąć spór wokół dopuszczalności tego typu eksperymentów. Co więcej, nawet „znając i akceptując ogólne zasady moralne, bardzo często nie potrafimy rozpoznać, czy to jest właśnie ta sytuacja, w której dana zasada powinna być zastosowana”<sup>313</sup>. Przykładowo najbardziej elementarną zasadą postępowania moralnego, którą propaguje etyka obowiązku (oparta zarówno na podstawie religijnej, jak i odwołująca się do tradycji racjonalistycznej), jest sformalizowana pod postacią piątego przykazania, norma „nie zabijaj”. Nie ulega przeto żadnej wątpliwości, że unicestwienie życia niewinnego człowieka jest złe, przy czym nie mamy pewności, czy stanowiący przedmiot badań reprognetycznych embrion ludzki, a wcześniej zygota, również jest niewinnym człowiekiem. Wracamy zatem na powrót do pytania, jaki jest status ontyczny, jak również aksjologiczny embrionu ludzkiego. Od pozytywnego bądź negatywnego rozwiązania powyższego problemu bioetycy będą bowiem uzależniać wszelkie orzeczenia dotyczące zarówno prowadzenia, jak i zaniechania dalszych badań biomedycznych. Kolejna trudność wiąże się z absen-

<sup>313</sup> Z. Szawarski, *Mądrość i sztuka leczenia*, s. 154.

cją jednoznacznych reguł rozstrzygających spór obowiązków, co prowadzi, jak zauważa między innymi Klimowicz, do sytuacji, w jakiej etykę obowiązku musi zastąpić etyka sytuacjonistyczna, która odwołuje się albo do sumienia, albo do „świadomości moralnej każdej jednostki, która na własną odpowiedzialność i ryzyko podejmować ma decyzję moralnej w każdej sytuacji, ponieważ tylko ona najlepiej się orientuje w jej niuansach”<sup>314</sup>. Opisaną sytuację dobrze ilustruje dylemat lekarza, który w sytuacji bezpośredniego zagrożenia życia musi przeprowadzić zabieg aborcji terapeutycznej. Lekarz, który jest w obowiązku walczyć o życie każdego pacjenta, tym razem ocalić może wyłącznie jedno istnienie, drugie zaś zmuszony będzie w tej sytuacji poświęcić. Ostatnią wątpliwość pod adresem etyki obowiązku ufundowanej na tradycji racjonalistycznej wysuwa J. Dębowski, konstatując, iż pomimo wielu zalet, formuła imperatywu kategorycznego Kanta, jest „abstrakcyjna i że bliżej nie precyzuje rodzaju działania, które obowiązywałoby wszystkich ludzi zawsze i wszędzie”<sup>315</sup>. W celu uchylecia powyższego zarzutu Kant dodatkowo sformułował imperatyw praktyczny: „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twojej osobie, jako też w osobie innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka”. Druga formuła, tak jak i pierwsza, ma jednak charakter aprioryczny, a tym samym można ją stosować, jak dodaje Dębowski, „do wszelkiego rozumnego działania moralnego, nie zaś tylko do działań określonych konkretnymi okolicznościami życia ludzkiego”<sup>316</sup>. Jeżeli jednak przypomnimy sobie pierwszy zarzut wobec etyki obowiązku, to może się okazać, że na podobne trudności, związane z przejściem od apriorycznych zasad o charakterze ogólnym do konkretnych sytuacji życiowych, napotykamy również w przypadku imperatywów, które będą tłumaczyć wyłącznie sytuacje ogólne, nie zaś szczegółowe.

Reasumując, zaprezentowane powyżej systemy etyki normatywnej nie są w stanie przyczynić się do jednoznacznego rozstrzygnięcia sporu wokół wartości i godności życia ludzkiego, co należy wiązać, po pierw-

sze, z niemożnością sprowadzenia ich do wspólnego mianownika, co z kolei implikuje problemem wyboru teorii etycznej, w ramach której mielibyśmy rozpatrywać interesujące nas zagadnienie; po drugie natomiast, z diametralnie odmiennym stosunkiem, jaki etyki normatywne mają wobec możliwości wyjaśniania sporów moralnych.

Zasadniczo można przyjąć, że istnieją dwie strategie rozwiązywania konfliktów moralnych. Pierwsze stanowisko zakłada, że istnieje pewna precyzyjnie określona wartość prymarna, czy też centryczna w stosunku do pozostałych wartości, które są przez nią porządkowane, przy czym wyłącznie ona stanowi inwariant danego systemu aksjologicznego, natomiast pozostałe wartości mogą, lecz nie muszą, zawierać się w ramach tegoż systemu. Z drugiej natomiast strony mamy do czynienia ze strategią, która odrzuca koncept nadrzędnej wartości, bądź też normy naczelnej, która miałaby organizować rzeczywistość moralną człowieka. W pierwszym przypadku mamy do czynienia z monizmem aksjologicznym, w drugim zaś z pluralizmem aksjologicznym.

W przypadku monizmu aksjologicznego (moralnego)<sup>317</sup> wartość jest nadrzędna, jeżeli spełnia następujące warunki: „a) w konflikcie z inną wartością zawsze bierze górę; b) jedynym usprawiedliwieniem naruszenia tej wartości jest wyłącznie ta sama wartość”<sup>318</sup>. Przykładowo wartością absolutną jest życie w perspektywie personalistycznej zasady świętości życia, która mówi nam jednoznacznie, że życie w konflikcie z jakąkolwiek inną wartością zawsze bierze górę. Tym samym niedopuszczalne będą jakiegokolwiek ingerencje biomedyczne, które mogą bądź mogłyby przyczynić się do naruszenia pierwotnej czy też „zastanej” struktury życia ludzkiego, takie jak zabieg aborcji, eutanazja i wreszcie badania reprognetyczne. Wobec bezwzględnej wartości życia ludzkiego można zatem poświęcić, a przynajmniej w znacznym stopniu ograniczyć, prawo do autonomii, szczęścia i zdrowia człowieka, albowiem omawiana strategia zakłada istnienie wyłącznie jednej nadrzędnej war-

<sup>314</sup> E. Klimowicz, *Sytuacjonizm*, [w:] *Słownik etyczny*, s. 239.

<sup>315</sup> J. Dębowski, *Imperatyw kategoryczny*, [w:] *Słownik etyczny*, s. 103.

<sup>316</sup> Tamże.

<sup>317</sup> W pracy *Mądrość i sztuka leczenia* Z. Szawarski wprowadza analogiczny podział na *monizm moralny* oraz *pluralizm moralny*, który to stanie się równocześnie podstawą dla zobrazowania zaproponowanego przez autora niniejszej pracy rozróżnienia.

<sup>318</sup> Z. Szawarski, *Mądrość i sztuka leczenia*, s. 364.

tości, wobec której inne są wtórne, czy też są jej podległe. Jeżeli zatem fundamentalną wartością jest wartość życia, to pozostałe wartości, które umownie nazwać możemy „satelickimi”, jak autonomia, szczęście i zdrowie człowieka, mogą z nią współwystępować, ale nie muszą, ponieważ, jak zauważyliśmy wcześniej „jeżeli życie ma w ogóle jakąkolwiek wartość, to ma ją samo w sobie, ze swej istoty, zupełnie niezależnie od tego, czy wypełniają je doświadczenia pozytywne czy negatywne”<sup>319</sup>.

Dla lepszego zilustrowania omawianego stanowiska możemy odwołać się dodatkowo do zaproponowanego przez D. von Hildebranda rozróżnienia trzech kategorii wartościowości, to znaczy „tego, co subiektywnie zadowalające (*the merely subjectively important*), tego, co jest obiektywnym dobrem dla osoby (*objective good for the person*) i tego, co wartościowe samo w sobie (*important-in-itself*)<sup>320</sup>. Trzecia z wyszczególnionych kategorii jest nie tylko podstawowa, czy też konstytutywna dla bioetyki personalistycznej, ale jest ona również jedynie istotna. Przykładowo, jeżeli nawet zwolennicy zasady „świętości życia” zgadzają się co do tego, że podporządkowane nadrzędnej wartości życia, pozostałe wartości współokreślają, czym jest dobre życie, to i tak ostatecznie będą twierdzić, iż dobre życie, to życie samo w sobie, czy też samo przez się jako „zastane” życie biologiczne, przez które rozumieć można zarówno życie szczęśliwe i zdrowe, jak i istnienie upośledzone. Tym samym możemy powiedzieć, że wartość życia osoby w bioetyce personalistycznej jest wsobna, trwała, niezbywalna oraz „pierwotna wobec różnych jakości ją określających”<sup>321</sup>. Można w takim razie konstatować, że w przypadku etyki monistycznej, którą reprezentuje bioetyka personalistyczna, jakiegokolwiek konflikt moralny ma charakter iluzoryczny, co należy wią-

<sup>319</sup> I. Ziemiński, *Zagadnienie śmierci w filozofii analitycznej*, s. 304; P. E. Devine, *The Ethics of Homicide*; P. Foot, *Euthanasia*, [w:] *Ethical Issues Relating to Life and Death*, s. 14–40.

<sup>320</sup> D. von Hildebrand, *Christian Ethics*, D. McKay Co., New York 1952, s. 23–74; tenże, *Moralia, Gesammelte Werke*, t. IX, Regensburg 1980, s. 445–450, cyt. za: T. Biesaga, *Wartość życia w etyce personalistycznej*, s. 173; patrz też: tenże, *Dietricha von Hildebranda epistemologiczno-ontologiczne podstawy etyki*, „Rozprawy Wydziału Filozoficznego”, nr 41, TN KUL, Lublin 1989, s. 61–106; tenże, *Spór o normę moralności*, WN PAT, Kraków 1998, s. 95 nn.

<sup>321</sup> T. Biesaga, *Wartość życia w etyce personalistycznej*, s. 174.

zać z brakiem jakiegokolwiek konkurencyjnej wartości wobec nadrzędnej wartości życia. Żeby jednak uznać jakąkolwiek wartość za nadrzędną, jak między innymi w przypadku naczelnej dla bioetyki personalistycznej wartości życia samego w sobie, musimy uprzednio odpowiedzieć na pytanie, dlaczego jest taki, a nie inny porządek aksjologiczny; co o nim decyduje; skąd wiadomo, jaka powinna być struktura wartości w etyce monistycznej; a wreszcie, co stanowi istotę czy źródło poznania moralnego. Żeby odpowiedzieć na powyższe pytania, zwolennicy bioetyki personalistycznej ostatecznie będą odwoływać się do Boga, który jest źródłem wszelkiej moralności i porządku naturalnego. W perspektywie teistycznej życie ludzkie z całą pewnością jest najwyższym darem, jaki Stwórca mógł ofiarować człowiekowi, który odtąd przyjmuje swoje życie z wdzięcznością i miłością wobec Boga. Ten zatem, „kto wierzy w Boga będącego źródłem prawdy moralnej, nie musi jej poszukiwać, nie musi jej negocjować. Prawda jest mu a priori dana i może on jedynie objaśniać lub narzucać ją innym”<sup>322</sup>. Między innymi B. Mitchell twierdzi, że wyłącznie na gruncie metafizyki teistycznej (zwłaszcza chrześcijańskiej) można wyjaśnić szczególnie status ontyczny bytu ludzkiego<sup>323</sup>.

Perspektywa teologiczna, do której odwołują się personaliści, uprawomocnia zatem tezę, że życie każdego człowieka ma wartość, chociaż nie można jej uznać za rozstrzygającą problem wartości życia ludzkiego. Jeżeli bowiem odrzucimy rozpatrywane powyżej założenia natury teologicznej, jak na przykład koncepcję nieśmiertelnej duszy, aktu kreacji człowieka na obraz i podobieństwo Boże czy wreszcie życia jako daru Boga, zmuszeni będziemy równocześnie odrzucić takie uzasadnienie (dla) wartości życia ludzkiego.

Z drugiej jednakże strony, jak pamiętamy, zwolennicy bioetyki personalistycznej zakładają, że skoro każdy człowiek jest osobą, której życiu przysługuje absolutna wartość, to tym samym życiu każdego człowieka przynależy bezwzględna wartość. Argumentacja R. Spaemanna, do której nawiązują nagminnie w tym miejscu zwolennicy personalizmu, zda-

<sup>322</sup> Z. Szawarski, *Mądrość i sztuka leczenia*, s. 372.

<sup>323</sup> B. Mitchell, *Morality: Religious and Secular. The Dilemma of the Traditional Conscience*, Clarendon Press, Oxford 1980, s. 122–134.

niem autora pracy jest dyskusyjna i zasadniczo nie wyjaśnia, dlaczego życiu człowieka (osoby) należy przypisać wartość.

Spróbujmy zatem pokrótce prześledzić stanowisko niemieckiego filozofa, ze wskazaniem jego głównych mankamentów.

Po pierwsze, podkreśla Spaemann, istnienie osoby polega na byciu (życiu) człowieka. Stąd też „Fundamentalne biologiczne funkcje i relacje nie są u człowieka czymś apersonalnym, lecz są specyficznymi osobowymi dokonaniem i relacjami”<sup>324</sup>. Innymi słowy, człowiek poprzez swoją naturę biologiczną (zwierzęcą) odsłania swoją naturę osobową, gdyż osoba egzystuje w ludzkiej postaci. Tym samym zwierzęcość człowieka nie jest jedynie zwierzęcością, lecz jest środkiem do urzeczywistnienia się osoby.

Po drugie, nie ma przejścia od czegoś (człowieka) do kogoś (osoby), ponieważ osoba istnieje sama przez siebie od samego początku, a zatem nie urzeczywistnia się stopniowo. I właśnie dlatego, że „zawsze i od samego początku traktujemy ludzi nie jako coś, ale jako kogoś, większość z nich rozwija później cechy, które usprawiedliwiają takie ich traktowanie”<sup>325</sup>.

Po trzecie, „Z faktu, że nie jesteśmy w stanie odczytać czyichś intencji, nie wynika, że nie miały one miejsca”<sup>326</sup>. Przykładowo człowiek chory psychicznie może w zakresie znanym wyłącznie sobie być intencjonalny, jak również posiadać zdolność do odróżniania dobra od zła, „to znaczy może być odpowiedzialny w taki sam sposób – nie przed ludźmi, ale przed Bogiem”<sup>327</sup>.

Po czwarte, człowiek w stanie ciężkiego upośledzenia, które uniemożliwia mu koordynację jakichkolwiek działań, ma mimo wszystko naturę ludzką (choć z defektem), nie zaś zwierzęcą, która nobilituje go do zajęcia należnego mu miejsca we wspólnocie osób. Sposób, w jaki będziemy się zatem odnosić do ludzi, których natura jest poważnie obciążona, ukazuje sens wspólnotowy, jak również jest weryfikatorem naszego człowieczeństwa.

Po piąte, Spaemann odrzuca teorię potencjalności osoby, podkreślając tym samym, że osobą się jest zawsze. Innymi słowy, osobą można być lub nie być, lecz nie można nią być inaczej niż aktualnie. Osoba zatem to sposób bycia (życia, istnienia) człowieka, którego życie jest równoczesne z życiem osoby. Osoba tym samym nie może być ani wcześniejsza, ani też późniejsza od człowieka, tylko współbieżna z nim.

Po szóste wreszcie, niemiecki badacz podkreśla, że każda osoba, niezależnie od kondycji psychofizycznej, w jakiej się znajduje, bądź znaleźć się może, domaga się absolutnego poszanowania moralnego.

Ostatecznie Spaemann twierdzi, że jedynym kryterium bycia osobą jest biologiczna przynależność do gatunku biologicznego *Homo sapiens*<sup>328</sup>. Jak już jednak zauważyliśmy, natura biologiczna człowieka jest zbieżna z naturą biologiczną innych organizmów żywych, zwłaszcza tych o wyższej specyfikacji neurobiologicznej. Podobnie jak nasz gatunek, tak i inne gatunki biologiczne mają swoistą naturę biologiczną, a zatem wykazują specyficzne dla gatunku funkcje biologiczne, jak również relacje typu pokrewieństwa i genealogiczną, są ponadto intencjonalne w zakresie wiadomym i dostępnym wyłącznie sobie, a wreszcie tworzą wysoce wyspecjalizowane społeczności. Zdaniem zagorzałych krytyków Spaemanna jego stanowisko sprzyja tym samym uprawomocnieniu kontrowersyjnego twierdzenia, że każde zwierzę jest osobą. Dlatego też, zdaniem Singera, „Biologiczne fakty, na podstawie których są zarysowane granice naszego gatunku, nie mają [i nie powinny mieć] moralnego znaczenia”<sup>329</sup>.

Żeby wobec tego utrzymać propagowane przez zwolenników monizmu aksjologicznego (bioetyki personalistycznej) stanowisko przyznające życiu człowieka szczególną wartość, zmuszeni jesteśmy ponownie odwołać się do Boga bądź też innej przyczyny (np. rozumu lub doświadczenia), która pozwoli nam rozszyfrować dość enigmatyczne, w świetle przyjętej przez personalistów naturalistycznej koncepcji Spaemanna twierdzenie, iż osoba nie wyczerpuje się w gatunku czy też, że posia-

<sup>324</sup> R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, s. 295.

<sup>325</sup> Tamże, s. 298.

<sup>326</sup> B. Chyrowicz, *Bioetyka i ryzyko*, s. 247.

<sup>327</sup> R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, s. 299.

<sup>328</sup> Tamże, s. 305; Spaemann w swojej rozprawie odwołuje się (w tym miejscu) do pracy D. Wigginsa, *Sameness and Substance*, s. 188; por. przyp. 122.

<sup>329</sup> P. Singer, *Etyka praktyczna*, s. 93.



da swoiście ludzką naturę. Personalisci są zatem świadomi, że pozbawione uzasadnienia stanowisko naturalistyczne jest nie do utrzymania, a jedyną możliwą drogą wyjścia z impasu jest perspektywa teologiczna, którą jednakże można odrzucić, jako (gatunkowistyczną) ortodoksę moralną<sup>330</sup>. Efektem rezygnacji z metafizyki teistycznej będzie jednakże ponowny powrót do koncepcji biologistycznych człowieka. W celu uniknięcia „pułapki” naturalizmu zwolennicy bioetyki personalistycznej odwołują się zatem dodatkowo do racjonalnej natury osobowej bytu ludzkiego i podkreślają, że niezależnie od jakichkolwiek jakościowych defektów w konstytucji biologicznej bytu ludzkiego, natura racjonalna jest immanentna, stała, nieodrodna i niezmienna dla każdej osoby. Tym samym zwolennicy wzmiankowanej bioetyki twierdzić będą jednoznacznie, że płód ancefaliczny jest w pełni racjonalną osobą, której życiu przynależy bezwzględna wartość. Jeżeli przyjmiemy, że brak mózgu, który jest niezbędnym warunkiem aktualizacji, czy też urzeczywistnienia się naszej racjonalności, nie przesądza o absencji racjonalnej natury właściwej osobie ludzkiej, to musimy się zastanowić, co stanowi jej gwarant. Odwoływanie się, w tym miejscu, do poważnie obciążonego bytu ludzkiego, który zarówno aktualnie, jak i potencjalnie nie będzie przejawiać natury racjonalnej, nie przybliży nas do wskazania zadowalającej odpowiedzi na postawione pytanie. Możliwe rozwiązanie proponuje, jak się zdaje, powtórnie perspektywa teologiczna.

Drugą strategią rozwiązywania sporów moralnych jest pluralizm aksjologiczny (moralny), który odrzuca istnienie jakiegokolwiek wartości czy zasady nadrzędnej, a także istnienie obiektywnego porządku moralnego oraz prawdy moralnej. W ramach pluralizmu moralnego wartości nie mają zatem charakteru absolutnego, lecz warunkowy, a zatem są uzależnione od rozpatrywanej (konkretnej) sytuacji. Na przykład w pewnych okolicznościach wartość życia może być ważniejsza od wartości autonomii bądź jakiegokolwiek innej wartości, w innych natomiast może się okazać, że to właśnie wartość autonomii będzie brana pod uwagę, tak jak choćby w sporze dotyczącym dopuszczalności zabiegu aborcji, eutanazji i badań reprognetycznych. Ponadto omawiane stanowisko

<sup>330</sup> Por.: tamże, s. 94.

dopuszcza możliwość równorzędnego współwystępowania konstytutywnych wartości „elementarnych”, w ramach precyzyjnie określonej wartości nadrzędnej. Odwołując się ponownie do zaproponowanego przez Hildebranda rozróżnienia, możemy zatem za zwolennikami bioetyki utylitarystycznej powiedzieć, że obiektywnym dobrem dla człowieka jest życie, któremu przypisujemy wartość nadrzędną, o ile jest to równocześnie życie zdrowe i szczęśliwe, a zatem życie, które jest dla osoby subiektywnie zadowalające. Jeżeli nawet zwolennicy „jakości życia” zgadzają się ze zwolennikami „świętości życia”, co do tego, że podporządkowane nadrzędnej wartości życia pozostałe wartości współokreślają, czym jest dobre życie, to mimo wszystko nie powiedzą, że życie samo w sobie jest dobre, lecz życie wolne od bólu i cierpienia. Ingerencje biomedyczne, które mogą przyczynić się do poprawy biopsychicznej kondycji istoty ludzkiej, mimo możliwości naruszenia „zastanej” czy też podstawowej struktury życia ludzkiego, mogą być zatem w pewnych sytuacjach dopuszczalne. Można tym samym powiedzieć, że wartość życia osoby w bioetyce utylitarystycznej nie jest wsobna, trwała czy też niezbywalna, ale jest ściśle uzależniona od kondycji psychofizycznej, w której dana osoba się znajduje bądź też znaleźć się może. Wartość życia nie jest w takim razie pierwotna w stosunku do jakości życia, ale jest z nią koincydencyjna, zarówno aktualnie, jak i potencjalnie. Wobec powyższego pluralizm moralny odrzuca również istnienie ekspertów oraz autorytetów moralnych, albowiem źródłem porządku moralnego czy też poznania moralnego jest świadoma sobie jednostka, która niezależnie od perspektywy zewnętrznej, jak na przykład teistycznej w przypadku monizmu aksjologicznego (bioetyki personalistycznej) sama podejmuje decyzję o dalszym istnieniu bądź też nieistnieniu. „Konflikty moralne i niepewność moralna są zatem nieuniknione, a ich rozwiązywanie zakłada konieczność nieustannego dostrajania naszych zasad moralnych do zmieniającej się rzeczywistości [...]”<sup>331</sup>.

Reasumując, w świetle powyższych informacji wyraźnie widać, że bioetyka obecnie nie jest w stanie ani jednoznacznie rozstrzygnąć sporu wokół wartości życia ludzkiego, ani odpowiedzieć na pytanie, jaki jest

<sup>331</sup> Z. Szawarski, *Mądrość i sztuka leczenia*, s. 365.

ostatecznie status osoby (ludzkiej). Jeżeli bowiem zależy nam na wynegocjowaniu wspólnej płaszczyzny dyskursu etycznego, będącej jednocześnie matrycą, na której można by było rozstrzygać zagadnienia natury biomedycznej, musimy uprzednio przyjąć istnienie pewnej wyjściowej niepewności moralnej. W przypadku bioetyki personalistycznej, zakładającej *a priori* istnienie obiektywnego porządku moralnego, jak też ideę stałej, wiecznej i niepodważalnej prawdy moralnej, których źródłem i gwarantem jest Bóg, jakikolwiek dyskurs mogący nas doprowadzić do kompromisu jest całkowicie wykluczony. Zwolennicy wzmiankowanej (bio)etyki nie będą wobec powyższego szukać czy negocjować porozumienia, albowiem odpowiedź zarówno na pierwsze, jak i na drugie pytanie nie wymaga żadnej weryfikacji. Jak zobaczyliśmy powyżej, życie człowieka ma zawsze wartość bezwzględną, ponieważ został on powołany do istnienia aktem woli Bożej. Analogicznie będziemy tłumaczyć również status osoby, której wiodącymi przymiotami nie będą, w tym przypadku, inteligencja, refleksyjność czy też samoświadomość, ale priorytetowo przynależność do „królestwa Bożego”. Bioetyka personalistyczna, odwołując się do wyróżniającej człowieka racjonalnej natury osobowej, stara się natomiast, jak się zdaje, uciec przed pułapką naturalizmu. Sprawa jednak się komplikuje, kiedy weźmiemy pod uwagę choćby przypadki płodów bezmózgowych, u których nie sposób stwierdzić występowania innej natury, oprócz poważnie upośledzonej natury (wegetatywnej) bytu ludzkiego. Jeżeli nawet przyjmujemy, za zwolennikami omawianej teorii, budzącą liczne kontrowersje koncepcję separacji posiadanej przez osobę zdolności do racjonalnego myślenia od środka umożliwiającego jej ekspresję, to i tak w przypadku, m. in. wspomnianych płodów ancefalicznych nie sposób mówić o obecności centralnego układu decyzyjnego czy o jakiegokolwiek zdolności, zarówno aktualnej, jak i potencjalnej do racjonalnego myślenia. Można tym samym domniemywać, że bioetyka personalistyczna głosząca, iż jakiegokolwiek defekty natury ludzkiej nie mogą przesądzić o istnieniu bądź nieistnieniu osoby, w myśl pryncypium, że wszyscy ludzie są osobami, ostatecznie nie musi odwoływać się do kryterium bycia osobą, ażeby przyznać życiu każdego człowieka, tak aktualnego, jak i potencjalnego, wartość absolutną (samą w sobie). W opinii przeciwników wzmiankowanej bioetyki

operowanie argumentem, że wszyscy ludzie są osobami ma, wobec powyższego, raczej charakter retoryczny aniżeli logiczny.

Z drugiej jednakże strony konstatacja zwolenników bioetyki utilitarystycznej, że nie wszyscy ludzie są osobami, generuje ponownie problem początków osobowej egzystencji, a tym samym postawione na początku rozdziału pytanie, od kiedy człowiek staje się osobą?

Jednym z fundamentalnych problemów, z jakim zmagają się bioetyka genezy życia, i to zarówno w perspektywie personalistycznej, jak i utilitarystycznej jest wciąż nierozstrzygnięty spór dotyczący początków osobowej egzystencji, jak też sytuujące się u jego podłoża pytanie, od którego momentu istnieje człowiek? Znalezienie odpowiedzi na wzmiankowane powyżej pytania jest istotne, jeśli zdajemy sobie sprawę z faktu, że uznanie osobowego statusu bytu ludzkiego na wczesnym etapie morfogenezy będzie samorzutnie warunkować określone zachowanie w stosunku do człowieka, którym w inicjalnym stadium rozwojowym może być, między innymi, „zygota, zarodek, morula, blastocysta, embriion przedimplantacyjny lub preembriion [czy wreszcie] *plód ludzki*”<sup>332</sup>, jako osoby chronionej przez prawo i moralność.

Zanim podejmiemy próbę odpowiedzi na postawione powyżej pytania, powinniśmy zaznaczyć, że dyskusja o początkach człowieczeństwa prowadzona jest zarówno na gruncie nauk biologiczno-eksperymentalnych (embriologii i genetyki), jak i w obszarze autonomicznych nauk humanistycznych (przede wszystkim filozofii oraz psychologii i teologii), które wprawdzie dysponują własnymi metodami, własnym przedmiotem badań oraz swoistą terminologią, by przywołać hasłowo pojęcia, jak: *nasciturus*, osoba ludzka, animacja (bezpośrednia i pośrednia, opóź-

<sup>332</sup> Niektórzy embriolodzy zwierząt „terminem zarodek określają zapłodnioną komórkę jajową, czyli zygotę, zarodek dwukomórkowy i wszystkie następne stadia rozwoju zarodkowego, aż do wytworzenia się kończyn i części twarzowej, co u człowieka następuje po upływie sześciu do ośmiu tygodni od zapłodnienia [określa się jako plód; przy czym powinniśmy dodać, że część badaczy operuje wyłącznie jednym terminem na oznaczenie procesu, który rozpoczyna się w momencie zapłodnienia i kończy w momencie narodzin dziecka]”. Embriolodzy człowieka, wprowadzili natomiast podział na wczesny zarodek (pre-embriion) oraz zarodek („właściwy”), który „pojawia” się po pierwszych czternastu dniach od zapłodnienia i jest utożsamiany z płodem, patrz: L. Silver, *Raj poprawiony*, s. 49–50.

niona, bądź inaczej sukcesywna), hominizacja czy wreszcie personalizacja istoty ludzkiej<sup>333</sup>, to jednak ostatecznie zmuszone będą (one) posiłkować się empirycznymi danymi nauk biologicznych<sup>334</sup>.

Należy dodać, że odkrycia współczesnej biologii nie rozstrzygną w sposób jednoznaczny problemu początku ludzkiej osoby w procesie morfogenezy, chociaż można je wykorzystywać zarówno do „zakwestionowania osobowego charakteru wczesnych faz rozwojowych człowieka, jak i do popierania tezy o przyznawaniu ludzkim zarodkom już od momentu poczęcia statusu osoby”<sup>335</sup>.

Zacznijmy zatem od przybliżenia podstawowych informacji z zakresu embriologii, do których odwołują się bioetycy w dyskusji nad statusem onto-aksjologicznym wczesnego człowieka. Trzeba jednak zastrzec, że nie będzie to obszerny wykład na temat prenatalnego, jak też postnatalnego statusu bytu ludzkiego rozpatrywanego w perspektywie biologicznej a wyłącznie próba wskazania wyróżnionych etapów w cyklu embriogenezy, które znalazły swoje wierne, jak się zdaje, odzwierciedlenie w konstruowanych przez bioetykę kryteriach człowieczeństwa. W dalszej kolejności prześledzę wiodące wyróżniki człowieczeństwa ze wskazaniem racji wysuwanych, z jednej strony przez zwolenników bioetyki personalistycznej, którzy optują za bezpośrednią personifikacją, z drugiej zaś przez zwolenników bioetyki utylitarystycznej, którzy opowiadają się przeciwko naocznej personifikacji.

## ROZDZIAŁ II

### *Status embrionu – wczesnego klonu*

#### 2.1. Podstawowe informacje z zakresu embriologii

W biologii rozwoju zarodkowego oraz płodowego, która opisuje proces embriogenezy, wyróżnia się zasadniczo trzy stopnie czy też etapy rozwojowe, to jest: okres rozwoju listków zarodkowych (od chwili zapłodnienia do trzeciego tygodnia), okres rozwoju zarodkowego (od czwartego do ósmego tygodnia od momentu zapłodnienia) oraz okres rozwoju płodowego (od dziewiątego tygodnia po zapłodnieniu, aż do chwili porodu)<sup>336</sup> (por. ryc. 8). Mimo że embriogeneza nie jest procesem sekwencyjnym, lecz ciągłym, w jej trójfazowym przebiegu biolodzy wyróżniają dodatkowo cztery węzłowe stadia, które cechuje wzmożone natężenie szczególnych procesów rozwojowych i są to, w kolejności: brudkowanie, blastulacja, gastrulacja i organogeneza<sup>337</sup>.

<sup>336</sup> T. Biesaga, *Embrion*, <http://www.kul.lublin.pl/efk/pdf/e/embrion.pdf> (2004.08.05);

<sup>337</sup> J. J. Klag, *Embriogeneza zwierząt*, [w:] *Encyklopedia biologiczna*, t. III, s. 148; patrz też: C. R. Austin, R. V. Short, *Rozród ssaków. Komórki płciowe i zapłodnienie*, cz. 1, Wiedza Powszechna, Warszawa 1978; tenże, *Rozród ssaków. Zarodek, płód, poród*, cz. 2, Wiedza Powszechna, Warszawa 1978; tenże, *Rozród ssaków. Biologia rozrodu*, cz. 4, Wiedza Powszechna, Warszawa 1978; tenże, *Rozród ssaków. Sztuczna kontrola rozrodu*, cz. 5, Wiedza Powszechna, Warszawa 1978.

<sup>333</sup> T. Biesaga, *Embrion*, [www.kul.lublin.pl/efk/pdf/e/embrion.pdf](http://www.kul.lublin.pl/efk/pdf/e/embrion.pdf) (2004.08.05).

<sup>334</sup> Zdaniem autora niniejszej pracy wyjątkiem będzie tutaj teologia i powiązana z nią bioetyka personalistyczna.

<sup>335</sup> B. Chyrowicz, *Bioetyka i ryzyko*, s. 253.



Ryc. 8. Etapy embriogenezy

Pierwszy etap rozwoju zarodkowego zachodzi w okresie od drugiego do szóstego dnia od momentu połączenia się gamety żeńskiej (komórki jajowej) z gametą męską (plemnikiem). Po zapłodnieniu komórka jajowa, zwana również *zygotą* (jednokomórkowy twór, który po procesie kariogamii<sup>338</sup> zyskuje pełen garnitur 46 chromosomów, tj. po jednym zestawie 23 par chromosomów matczynych i ojcowskich), dzieli się w procesie bruzdkowania na (początkowo dwie) komórki potomne, tzw. blastomery. Powstały po pierwszym podziale zygotycznym<sup>339</sup> twór dwukomórkowy to *zarodek*, którego komórki na przestrzeni drugiego i trzeciego dnia od momentu zapłodnienia podlegają dalszym podziałom (mitotycznym), dzieląc się najpierw na cztery, a następnie na osiem

<sup>338</sup> Proces zapłodnienia zachodzi w trzech etapach: a) zetknięcie się gamet; b) cytogamii (złączenia się cytoplazm gamet); c) procesu kariogamii, który przebiega następująco: „otoczka jądrowa obu przedjądrzy zanika, z materiału jądrowego wyodrębniają się chromosomy, które następnie się dzielą. Dzięki temu powstają dwa zestawy 23 par chromosomów; następnie jedna kopia każdego z chromosomów (matczynych i ojcowskich) przechodzi do jednej z dwóch komórek powstałych w wyniku pierwszego podziału zygoty i tam formuje jądro komórkowe, zawierające kompletny zestaw 46 chromosomów”, w: L. Silver, *Raj poprawiony*, s. 49; patrz też: J. Jura, A. Jankun, *Zapłodnienie*, [w:] *Encyklopedia biologiczna*, t. XII, s. 98.

<sup>339</sup> Patrz: jedynym, albowiem zygota przestaje istnieć po pierwszym podziale komórkowym, a wraz z nią kończy się również etap syngamii (zapłodnienia).

komórek potomnych. Zarodek ośmioblastomerowy lub inaczej ośmiokomórkowy to tzw. *morula*.

W wyniku kolejnych podziałów komórkowych powstaje szesnastokomórkowy twór, który zaczyna się różnicować. Proces dyferencjacji lub inaczej różnicowania jest to proces wzrastającej specjalizacji, zarówno morfologicznej, jak i funkcjonalnej komórek embrionu, który przebiega według precyzyjnie określonych szlaków rozwojowych, prowadzących od komórki jajowej, poprzez komórki konstytuujące warstwy zarodka, aż do pełnej specjalizacji tkankowej<sup>340</sup>. „Komórki znajdujące się w zewnętrznej warstwie kuli [zarodka] «wyczuwają» [na tym etapie] swoje peryferyjne położenie i w odpowiedzi na bodźce z otoczenia różnicują się, przekształcając się w komórki łożyska i innych tkanek, których zadaniem będzie ochrona rosnącego płodu”<sup>341</sup>. W procesie dyferencjacji komórki stopniowo ograniczają, a w konsekwencji bezpowrotnie tracą (swoją) potencjał komórkowy. Determinacja rozwojowa komórek prowadzi zatem nieuchronnie do momentu końcowego (krajowego) zróżnicowania komórek, czego dobrą egzemplifikacją mogą być białe krwinki, które „powstały” z komórek krwi na wcześniejszym etapie dyferencjacji. Wyjątkiem będą tutaj komórki macierzyste podlegające wyłącznie częściowej dyferencjacji<sup>342</sup>. Do powyższego powinniśmy jednakże dodać, że komórki niezależnie od stopnia zróżnicowania, na którym się znajdują, nie tracą ani trochę ze swojego (wyjściowego) kompletu informacji genetycznej (zestawu 46 chromosomów), natomiast specyficzność komórek – zarówno pod względem pełnionych funkcji, jak i wyglądu – należy

<sup>340</sup> Cz. Jura, *Różnicowanie embrionalne*, [w:] *Encyklopedia biologiczna*, t. IX, s. 220–221.

<sup>341</sup> L. Silver, *Raj poprawiony*, s. 60.

<sup>342</sup> Bardziej precyzyjnie moglibyśmy powiedzieć, że komórki macierzyste cechują dwie zasadnicze właściwości, a mianowicie są one „zdolne do nieograniczonych podziałów przez całą ontogenezę oraz mogą dawać początek, co najmniej jednemu typowi wysoce zróżnicowanych komórek, czyli są zdolne do różnicowania”, patrz: M. Kucia, J. Drukała, *Postępy w metodach hodowli komórek dla transplantologii – komórki macierzyste*, „Postępy Biologii Komórki”, t. 29, 2/2002, s. 260; patrz też: S. P. Bach, A. G. Renehan, C. S. Potten, *Stem cells: the intestinal stem cell as a paradigm*, „Carcinogenesis”, 21/3/2000, s. 469–476; S. Momma, C. B. Johansson, J. Frisen, *Get to know your stem cells*, „Curr Opin Neurobiol”, 10/1/2000, s. 45–49.

wiązać z ich odmiennym zaprogramowaniem, które pod wpływem sygnałów (molekularnych)<sup>343</sup> „zmienia się z każdym etapem procesu różnicowania”<sup>344</sup>.

Komórki szesnastoblastomerowego zarodka, przemieszczającego się wzdłuż jajowodu do macicy, podlegają kolejnym podziałom, aczkolwiek nie różnią się jeszcze od pozostałych komórek. Około piątego dnia od momentu zapłodnienia kulisty zarodek otoczony przejrzystą osłonką, która chroni komórkę jajową (zapłodnioną, jak również niezapłodnioną), dociera do macicy. Do tej chwili, zdaniem embriologów, organizm kobiety nie jest w stanie zidentyfikować, a tym samym odróżnić kształtującego się zarodka od niezapłodnionej komórki jajowej (oocytu), która ulega degeneracji i zostaje usunięta z organizmu kobiety w cyklu menstruacyjnym. Prawdopodobieństwo, że podobny los spotka także rozwijający się zarodek, wynosi w tym czasie, aż 50%. Z powyższego wynika, „że kobieta w pierwszym tygodniu po owulacji nie jest jeszcze w ciąży. Zarodek wprawdzie przebywa w jej drogach rodnym, ale pływa swobodnie, a w swym rozwoju nie jest zależny od organizmu kobiety”<sup>345</sup>.

Kolejny etap rozwoju embrionalnego przypada na okres pomiędzy siódmym a czternastym dniem od zapłodnienia. W tym okresie pęka osłonka przejrzysta<sup>346</sup> otaczająca zarodek i następuje zagnieżdżenie się *blastocysty*<sup>347</sup> w ścianie macicy w procesie *implantacji*<sup>348</sup>. W następstwie procesu implantacji zarodek wytwarza połączenia z komórkami

<sup>343</sup> Częsteczek kodowanych przez geny.

<sup>344</sup> L. Silver, *Raj poprawiony*, s. 61.

<sup>345</sup> Tamże, s. 62.

<sup>346</sup> W przypadku człowieka uwalnianie się blastocysty z osłonki przejrzystej następuje pomiędzy czwartym a piątym dniem rozwoju zarodkowego, L. Silver, *Raj poprawiony*, s. 63; patrz też: K. L. Moore, T. V. N. Persaud, *The Developing Human: Clinically Oriented Embryology*, W. B. Saunders Company, Philadelphia 1993.

<sup>347</sup> Wczesne stadium rozwojowe zarodka. Blastocysta jest pęcherzykiem zbudowanym z dwóch części: zewnętrznego *trofoblastu*, który w późniejszym zarodku weźmie udział w tworzeniu *kosmówki* i *łożyska* oraz wewnętrznego zespołu komórek zwanego *embrioblastem* (*węzłem zarodkowym*), który utworzy właściwy zarodek, patrz: J. J. Klag, *Blastocysta*, [w:] *Encyklopedia biologiczna*, t. I, s. 391.

<sup>348</sup> K. Ostrowski, *Embriologia człowieka*, PZWL, Warszawa 1988, s. 55–56; L. Silver, *Raj poprawiony*, s. 63.

krwionośnymi matki, a tym samym zapewnia sobie dopływ substancji pokarmowych i tlenu oraz wydalanie produktów przemiany materii. W tym okresie następuje wzmoczony rozwój i wzrost już wyczuwalnego przez organizm kobiety zarodka. Dla naszych rozważań najistotniejszy jest natomiast fakt, że wewnętrzne komórki zarodka w dalszym ciągu nie przeszły procesu dyferencjacji, a tym samym, z „każdej z nich mogą powstać w drodze podziałów komórki, które mogą wejść w skład tkanek nie tworzących potem zarodka, ale łożysko. Co więcej, zarodek ciągle może rozpaść się na dwie lub więcej części, a każda z nich może rozwinąć się w odrębny prawidłowy płód i istotę ludzką”<sup>349</sup>. Okres przedzarodkowy, lub inaczej przedembrionalny, kończy się mniej więcej czternastego dnia od momentu zapłodnienia.

Kolejne stadium rozwoju zarodkowego przypada na okres od trzeciego do piątego tygodnia. Na początku czternastego dnia od momentu zapłodnienia komórki środkowej partii zarodka zaczynają się intensywnie różnicować na te, z których rozwiną się tkanki płodu oraz na te, z których powstanie łożysko. Dla przedstawionych dalej rozstrzygnięć bioetycznych kluczową rolę odgrywa formująca się w tym właśnie okresie *struna pierwotna* (*primitive streak*)<sup>350</sup>, albowiem po jej ukształtowaniu *fragmentacja* zarodka, która prowadzi do powstania bliźniąt monozygotycznych, będzie niemożliwa. Newralgicznym etapem w rozwoju zarodkowym jest czwarty tydzień od dnia zapłodnienia. Tworzy się wówczas łożysko, dostrzec można oprócz tego zawiązki organów wewnętrznych (płuc, jelit, wątroby, trzustki, serca i mózgu) oraz kończyn. Z końcem czwartego tygodnia możemy zauważyć również bicie serca. Długość zarodka wynosi od 4 do 5–6 milimetrów<sup>351</sup>.

W okresie od szóstego do czternastego tygodnia zarodek przekształca się stopniowo w płód. Należy jednak zastrzec, że chociaż wszystkie ważniejsze narządy kształtują się do dwunastego tygodnia ciąży, to nie zaczęły one jeszcze funkcjonować. Przykładowo, zaczyna powsta-

<sup>349</sup> L. Silver, *Raj poprawiony*, s. 63.

<sup>350</sup> *Struna pierwotna*, zwana również *grzbietową*, stanowi załazek przyszłego kręgosłupa. Wyglądem przypomina podłużną strukturę i powstaje w procesie różnicowania się zespołu komórek, które wchodzi w obręb rozwijającego się płodu.

<sup>351</sup> K. Ostrowski, *Embriologia człowieka*, s. 94; L. Silver, *Raj poprawiony*, s. 64.

wać kora mózgowia „siedlisko myśli, uczuć i świadomości, lecz komórki składające się na nią nie są w stanie funkcjonować jako komórki nerwowe [tzn.] nie mogą ani wysyłać impulsów nerwowych, ani odbierać żadnych bodźców”<sup>352</sup>. Dopiero w procesie (progresywnej) dyferencjacji przybiorą one postać „właściwych” komórek nerwowych, połączonych z innymi komórkami za pomocą połączeń synaptycznych. Możemy zatem konstatować, że dopóki „nie dojdzie do powstania komunikacji między komórkami nerwowymi, nie będziemy mogli mówić o istnieniu świadomości”<sup>353</sup>.

W okresie pomiędzy osiemnastym a dwudziestym drugim tygodniem od zapłodnienia kobieta zaczyna odczuwać wyraźne ruchy rozwijającego się płodu, przy czym jego poruszenia na tym etapie rozwojowym wciąż są nieświadome (z powodu nadal nieukształtowanego systemu połączeń neuronalnych w polu kory mózgowej). Zaznaczyć należy, że ruchy płodu są traktowane, jako próba zarówno przez legislatorów wiążących „*pierwsze poruszenie*” z powstaniem nowego życia, któremu przysługuje odtąd prawo (do życia), jak również przez filozofów (głównie bioetyków) konstruujących i aktualizujących katalog kryteriów człowieczeństwa, na podstawie którego życie człowieka powinniśmy otaczać szczególną ochroną moralną, jak i prawną.

W okresie od dwudziestego czwartego do dwudziestego szóstego tygodnia ciąży płód „staje się zdolny do przeżycia poza macicą, dzięki wykształceniu się funkcji płuc”<sup>354</sup>. Ponadto na omawianym etapie życia prenatalnego wykształca się funkcjonalna (wyspecjalizowana) kora mózgowia<sup>355</sup>. Te dwa wydarzenia naukowcy łączą w pierwszym przypadku z osiągnięciem przez płód zdolności do samodzielnego życia, w drugim

<sup>352</sup> L. Silver, *Raj poprawiony*, s. 64.

<sup>353</sup> Tamże.

<sup>354</sup> Tamże, s. 66.

<sup>355</sup> H. Morowitz i J. Trefil podkreślają, że „Większość komórek mózgu tworzy się we wczesnym okresie ciąży, przesuwa się na właściwe miejsce, potem dojrzewa i uzyskuje ostateczną postać. W tym okresie formuje się kilka synaps, ale nie ma tworzenia się połączeń na dużą skalę. Następnie, kiedy większość komórek jest na swoim miejscu i wszystko jest już gotowe, zaczyna się gwałtowne tworzenie synaps. Ten wybuch tworzenia się synaps nazywamy narodzinami kory mózgowej. Wyznacza on okres, w którym mózg przekształca się ze zbioru pojedynczych komórek w powiązaną maszynę zdolną do

natomiast z narodzinami tożsamości. Nie powinniśmy jednak zapominać, że pozostałe narządy stają się funkcjonalne również na tym etapie życia płodowego, przy czym ich rola dla dalszych rozstrzygnięć bioetycznych ma drugoplanowe znaczenie. Największe kontrowersje wśród naukowców wywołało, jak dotychczas, pytanie o początki tożsamości osobowej płodu. Z jednej strony między innymi Morowitz i Trefil podkreślają, że zdolność do samodzielnego życia płodu (poza organizmem matki) i tożsamość człowieka pojawiają się równocześnie, natomiast rozdzielanie ich jakkolwiek cezurą, dla przykładu czasową, jest nieuprawnione<sup>356</sup>. Z drugiej zaś strony należy zauważyć, że stanowisko wzmiankowanych badaczy nie jest koncepcją powszechnie akceptowaną, ponieważ trudno sobie wyobrazić, żeby kora mózgowia (nawet) późnego płodu była zdolna (w chwili powstania) do świadomego myślenia. Prawdopodobieństwo, że wczesna kora mózgowia płodu jest zdolna do świadomego myślenia, zdaniem przeciwników stanowiska Morowitza oraz Trefila, jest praktycznie zerowe, przy czym nauki biomedyczne (przede wszystkim neurologia i psychologia rozwojowa), do których wyników odwołują się zarówno zwolennicy, jak i przeciwnicy teorii jednoczesności, nie są w stanie udzielić zadowalającej czy też jednoznacznej odpowiedzi na pytanie, od jakiego momentu mamy do czynienia ze świadomym myśleniem. I tak, Silver utrzymuje, że chociaż „tworzenie się synaps, jak również zorganizowana działalność kory mózgowej (prowadząca do powstania charakterystycznych fal elektroencefalograficznych) rozpoczynają się w dwudziestym piątym tygodniu, ale przebieg obu tych procesów zmienia się nieprzerwanie, aż do osiągnięcia wieku dziesięciu lat”<sup>357</sup>. Otwarte natomiast pozostaje kolejne pytanie, a mianowicie, czy zapis fal elektroencefalograficznych stanowi wystarczające świadectwo (dla) istnienia świadomości. Co do tego również badacze nie osiągnęli dotychczas konsensusu.

*tworzenia myśli człowieka* [wyr. M. L.]”, w: H. Morowitz, J. Trefil, *Jak powstaje człowiek. Nauka i spór o aborcję*, PIW, Warszawa 1995, s. 123–124.

<sup>356</sup> Tamże, s. 146.

<sup>357</sup> L. Silver, *Raj poprawiony*, s. 67.

W trzydziestym szóstym tygodniu ciąży dochodzi zazwyczaj do porodu<sup>358</sup>, przy czym z jednej strony, jak już wspomniano, płód, który przyjdzie na świat w dwudziestym piątym tygodniu, może przeżyć poza organizmem matki (przy odpowiedniej opiece lekarskiej), z drugiej zaś strony ciąża może się w niektórych przypadkach przeciągnąć aż do czterdziestego tygodnia.

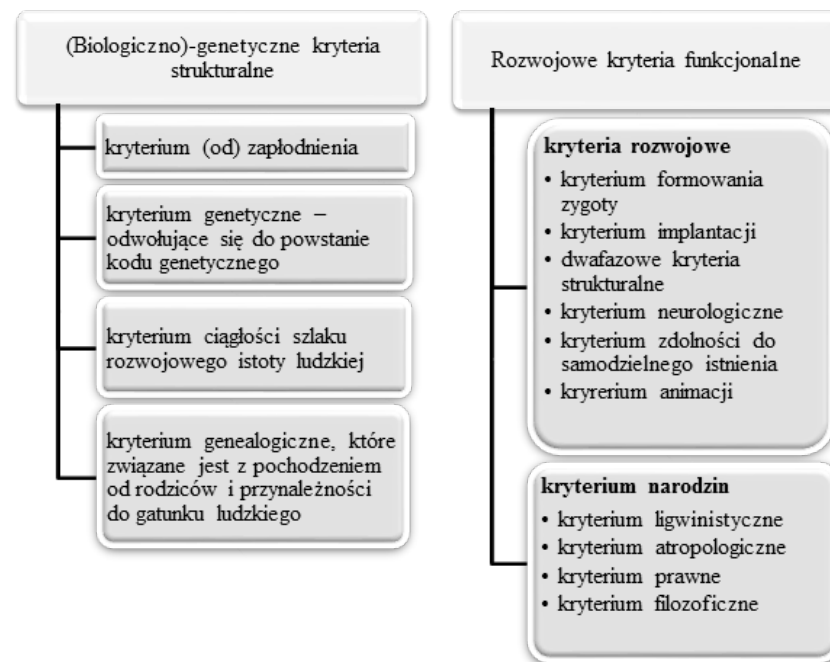
Moment narodzin uznany został za jedno z kluczowych kryteriów, które stanowi o przyznaniu człowiekowi statusu osoby chronionej przez prawo i moralność.

Reasumując, można powiedzieć, że nauka nie jest i najpewniej nie będzie w stanie odpowiedzieć na pytanie, kiedy powstało ludzkie życie?, co należy wiązać przede wszystkim z niemożnością wskazania wyłącznie jednego przełomowego i poddającego się procesowi wyodrębnienia wyróżnionego momentu w procesie embriogenezy, który przesądziłby definitywnie o powstaniu człowieka. Przy czym równocześnie dodajmy, że badacze, którzy informują nas, że rozwój morfogenetyczny jest procesem ciągłym, nie będą automatycznie optować, jak bezpodstawnie konstatują zwolennicy bioetyki personalistycznej, za uznaniem wyróżnionego statusu ontologiczno-aksjologicznego bytu ludzkiego od chwili zapłodnienia komórki jajowej.

## 2.2. Od pierwszej komórki do narodzin osobowego bytu ludzkiego – perspektywa bioetyczna

Zgodnie z wcześniejszymi ustaleniami spróbujemy zatem prześledzić główne kryteria człowieczeństwa, jakimi posługuje się bioetyka w celu odpowiedzi na pytanie, czy nienarodzony (embrion, [wczesny] klon) od chwili poczęcia jest osobą, której przysługuje szczególny status moralny i prawny.

Na początku powinniśmy zaznaczyć, że współcześnie istnieje bardzo wiele, zarówno zbieżnych ze sobą, jak i odmiennych od siebie, kryteriów człowieczeństwa embrionu, które formułuje się z wykorzystaniem



Ryc. 9. Kryteria człowieczeństwa

wiedzy z zakresu nauk biomedycznych oraz psychologii, socjologii i teologii. Zdaniem autora niniejszej pracy funkcjonujące w literaturze przedmiotu wyznaczniki człowieczeństwa można umownie podzielić na dwie zasadnicze grupy: (biologiczno)-genetyczne kryteria strukturalne i rozwojowe kryteria strukturalne (por. ryc. 9).

### 2.2.1. (Biologiczno)-genetyczne kryteria strukturalne

Do pierwszej grupy należeć będą kryteria, które opowiadają się za natychmiastową personifikacją człowieka lub inaczej za człowieczeństwem od początku (tzw. *criteria of the beginning*) i są to tzw. (biologiczno)-genetyczne kryteria strukturalne lub inaczej kryteria pierwotne czy też proste, wśród których wymienia się najczęściej:

<sup>358</sup> Tamże; K. Ostrowski, *Embriologia człowieka*, s. 92.

1. Kryterium (od) zapłodnienia – zakłada, że osoba (ludzka) istnieje od momentu zapłodnienia komórki jajowej, a zatem od chwili zawiązania się zygoty.
2. Kryterium genetyczne – odwołuje się do powstania i roli kodu genetycznego, który określa specyficzne cechy i właściwości kształtującej się istoty ludzkiej<sup>359</sup>.
3. Kryterium ciągłości szlaku rozwojowego istoty ludzkiej<sup>360</sup> – zakłada, że w momencie połączenia się gamety męskiej z gametą żeńską powstaje nowy organizm (ludzki), który w sposób aktywny zaczyna się rozwijać aż do momentu osiągnięcia w pełni dojrzałej postaci osobniczej. Co więcej, mimo że nowy organizm przechodzi przez szereg stadiów rozwojowych (od wczesnoembrionalnego, poprzez etap rozwoju embrionalnego, czy szerzej prenatalnego, a wreszcie postembrionalnego bądź też postnatalnego), to i tak zawsze zachowuje niezmienną tożsamość jednostkową (na każdym kolejnym etapie procesu rozwojowego, który przebiega podług trzech zasad<sup>361</sup>, tj. *koordynacji*, która mówi nam, że nad właściwym przebiegiem procesu rozwojowego czuwa ko-

<sup>359</sup> Między innymi J. T. Noonan pisze, iż „Rozstrzygającym argumentem na rzecz poczęcia jako decydującego momentu w procesie stawania się człowiekiem jest fakt, iż właśnie wtedy nowe istnienie zostaje wyposażone w kod genetyczny. Ta genetyczna informacja determinuje jego człowiecze właściwości, stanowi o biologicznych możliwościach człowieczej mądrości; sprawia, iż jest on samodzielnie rozwijającym się bytem. Byt wyposażony w ludzki kod genetyczny jest człowiekiem”, patrz: Z. Szawarski, *W kręgu życia i śmierci*, s. 171, cyt. za: J. T. Noonan, *An Almost Absolute Value in History*, [w:] tenże, *The Morality of Abortion: Legal and Historical Perspectives*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1970, s. 57.

<sup>360</sup> Bioetycy operujący tym kryterium człowieczeństwa podkreślają, że „Poczynając od momentu zapłodnienia, [zarodek] wykazuje podstawową cechę żywego organizmu, którą jest z góry określony, stały, zdeterminowany szlak rozwojowy”, patrz: J. Vial Correa, *Embryon ludzki jako organizm i jako ktoś spośród nas*, [w:] *Medycyna i prawo: za i przeciw życiu? Materiały z sympozjum zorganizowanego w 50. rocznicę uchwalenia przez Organizację Narodów Zjednoczonych Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka* (Warszawa, Lublin, Kraków, 30.XI-5.XII 1998), red. E. Sgreccia, T. Styczeń, J. Gula, C. Ritter, RW KUL, Lublin 1999, s. 66-67.

<sup>361</sup> A. J. Katolo, *Status i moralne prawa nienarodzonego we włoskiej literaturze teologiczno-bioetycznej po Soborze Watykańskim II*, [www.mateusz.pl/mz/ak-smpn/index.htm](http://www.mateusz.pl/mz/ak-smpn/index.htm) (2004.04.05).

- ordynujący czynnik duchowy [dusza]; *kontynuacji*, w myśl której proces rozwojowy jest dynamicznym i ciągłym procesem, nakierowanym na osiągnięcie postaci dojrzałej przez wczesnego człowieka; i *stopniowości*, która zwraca uwagę na etapowość procesu rozwojowego).
4. Kryterium genealogiczne (pochodzenia od rodziców<sup>362</sup> oraz przynależności do gatunku *Homo sapiens*).

Zwolennicy wyszczególnionych powyżej kryteriów człowieczeństwa, w tym między innymi F. D'Onofrio, D. Tettamanzi, M. Vidal, czy szerzej przedstawiciele światopoglądu w głównej mierze religijnego (bioetyczno-teologicznego)<sup>363</sup> podkreślają wobec powyższego, że zarodek na wczesnym etapie rozwojowym nie jest wyłącznie sumą względnie izolowanych komórek, ale jest zrodzoną z ludzkich rodziców (w sposób naturalny) żywą istotą ludzką, która została wyposażona we wspólne dla przedstawicieli naszego gatunku biologicznego DNA. Stąd też status osobowy przysługuje embrionowi ludzkiemu w nie mniejszym stopniu, niżli jakimkolwiek innemu człowiekowi, ponieważ tak jak i on, zarodek partycypuje w tej samej (biologicznej) naturze bytu ludzkiego<sup>364</sup>.

<sup>362</sup> Cytowany powyżej Noonan podkreśla, że „Každy, kto został poczęty przez mężczynę i kobietę [tu: ludzkich rodziców] jest człowiekiem”, w: J. T. Noonan, *An Almost Absolute Value in History*, s. 51-54.

<sup>363</sup> Stanowisko to dobrze reprezentuje oficjalna doktryna Kościoła katolickiego, o czym możemy się przekonać po lekturze encykliki Jana XXIII *Mater et Magistra*, encykliki Pawła VI *Humanae Vitae*, encykliki Jana Pawła II *Evangelium Vitae*, jak również dokumentów II Soboru Watykańskiego, Watykańskiej *Instrukcji o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i godności jego przekazywania, czy wreszcie z Katechizmu Kościoła Katolickiego*.

<sup>364</sup> Patrz: M. Dąbska, *Zasady deontologii w zakresie stosunku do życia ludzkiego i godności osoby ludzkiej*, [w:] *Refleksje nad etyką lekarską*, red. K. Osińska, Warszawa 1990, s. 36; J. Gula, *Problem człowieczeństwa człowieka nie narodzonego*, [w:] *W imieniu dziecka poczętego*, red. W. Gałkowski, J. Gula, RW KUL, Rzym-Lublin 1991, s. 157-159; S. Kornas, *Współczesne eksperymenty medyczne w świetle etyki katolickiej*, CWD Regina Poloniae, Częstochowa 1986, s. 183; L. Niebrój, *U początków ludzkiego życia*, WN PAT, Kraków 1997, s. 54-55; J. Wróbel, *Kiedy ciało może przyjąć duszę?*, „W drodze”, 3/1990, s. 19-29; tenże, *Godność poczętego życia ludzkiego*, „Homo Dei”, 61/1992, nr 2-3 (224-225), s. 36-51.



W ramach zaproponowanej przez zwolenników bioetyki personalistycznej typologii kryteriów człowieczeństwa, oprócz wymienionych powyżej (biologiczno)-genetycznych wyznaczników człowieczeństwa, wyróżnia się również powstałe najpewniej w nawiązaniu do kryterium ciągłości szlaku rozwojowego:

5. Kryterium probabilistyczne, które zakłada, że nienarodzonemu przysługuje prawo do życia, nawet jeżeli nie jest on jeszcze osobą. Między innymi M. Reichlin zauważa, że w obliczu „całkowitego braku pewności, czy mamy do czynienia z życiem osobowym, czy też nie, należy życie chronić, gdyż jest to nowe, rozwijające się (niewinne) istnienie ludzkie”<sup>365</sup>. Trzeba jednak dodać, że zwolennicy argumentu probabilistycznego są zdecydowanie sceptyczni wobec empirycznych danych nauk biomedycznych, na których oparte są poprzednio zaprezentowane kryteria, co jednakże nie oznacza, że będą z nich (całkowicie) rezygnować. Że tak właśnie jest, możemy się przekonać po lekturze *Deklaracji o przerywaniu ciąży* z 1974 roku, jak również *Instrukcji o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania* z roku 1987. W pierwszym ze wspomnianych wyżej dokumentów Kongregacja Nauki i Wiary zauważa się, że

najnowsza genetyka bardzo jasno potwierdza to wszystko, co zawsze było oczywiste, niezależnie od dyskusji nad momentem animacji. Wskazuje ona mianowicie, że *istota żyjąca ma już od pierwszej chwili strukturę, czyli kod genetyczny: jest człowiekiem, i to człowiekiem niepodzielnym, jako jednostka, wyposażona we wszystkie właściwe sobie cechy* [wyr. M. L.]. Od momentu zapłodnienia rozpoczyna się tym samym cudowny bieg życia każdego człowieka, którego jednak wszystkie zdolności wymagają czasu na właściwe uporządkowanie i przygotowanie do działania. [Równocześnie jednak w przywołanej deklaracji podkreśla się, że] nie do biologicznych nauk należy wydawanie decydującego orzeczenia o ściśle

<sup>365</sup> M. Reichlin, *Lo statuto dell'embrione umano a la procreazione assistita*, [w:] *Introduzione allo studio della bioetica*, red. P. Cattorini, R. Mordacci, M. Reichlin, Milano 1996, s. 272–273, cyt. za: A. J. Katolo, *Status i moralne prawa nienarodzonego we włoskiej literaturze teologiczno-bioetycznej po Soborze Watykańskim II*.

filozoficznych i moralnych zagadnieniach, a tego rodzaju jest zagadnienie o momencie, w którym powstaje osoba ludzka [...]”<sup>366</sup>

6. W przypadku kryterium z potencjalności, podobnie zresztą jak ma to miejsce w przypadku kryterium probabilistycznego, w rozstrzygnięciach dotyczących osobowego statusu embrionu nie przyznaje się decydującego głosu danym naukowym. Zauważa się natomiast, że każdy embrion od samego początku swojego istnienia jest wyjątkowym, czy szczególnym indywiduum ludzkim, które z czasem stanie się osobą, chociaż bezpośrednio po zapłodnieniu nie wykazuje jeszcze cech osobowych właściwych dla osobników późniejszych. Jednocześnie też dodaje się, że embrion (ludzki) od samego początku swego istnienia posiada immanentną oraz aktywną potencjalność, umożliwiającą mu stopniowe przekształcanie się ze zbitej i niezróżnicowanej „grudki komórek”, którą zarodek jest na początku, w wysoce wyspecjalizowaną strukturę, bez równoczesnej utraty jego statusu ontologicznego, który niezależnie od stadium rozwojowego, na jakim znajduje się zarodek, jest niezmienny. Można tym samym konstatować, że zgodnie z teleologią procesu embriogenezy, która leży u podłoża kryterium potencjalności, embrionowi ludzkiemu powinny przysługiwać wszelkie prawa osoby, jako że zarodek przechodzi stopniowo proces przekształcania się w osobę ludzką.

Zwolennicy zaprezentowanych powyżej kryteriów, tj. probabilistycznego i kryterium z potencjalności, w przeciwieństwie do zwolenników wskaźników (biologiczno)-genetycznych, opowiadają się za opóźnioną personifikacją, przy czym podobnie jak oni optują jednocześnie za bezwzględny nakazem ochrony ludzkiego życia od momentu poczęcia. Innymi słowy twierdzą, że niezależnie od statusu przysługującego osobie ludzkiej i trudności związanych z określeniem początków osobowej egzystencji, życia człowieka nie wolno niszczyć.

<sup>366</sup> Kongregacja Nauki Wiary, *Quaestio de abortu. Deklaracja o przerywaniu ciąży* (18.11.1974), [w:] *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, s. 303–315; patrz też: Kongregacja Nauki Wiary, *Donum vitae. Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania* (22.02.1987), [w:] tamże, s. 360–390.

Z drugiej strony, za opóźnioną personifikacją opowiadają się również adherenci przedstawionych poniżej funkcjonalnych kryteriów rozwojowych i kryteriów społecznych, którzy jednak są zdania, że zakaz ewaporacji życia powinno się uzależnić, od spełnianych przez dany organizm kryteriów jakościowych (funkcjonalnych), stanowiących gwarancję jego dalszego, prawidłowego rozwoju.

Spór pomiędzy zwolennikami kryteriów strukturalnych a zwolennikami kryteriów funkcjonalnych sprowadza się zatem zasadniczo do odmiennego postrzegania znaczenia nauk biologicznych (reprogenetycznych) przy definiowaniu statusu osoby ludzkiej. Według zwolenników nurtu bioetyczno-teologicznego bądź personalistycznego, odwołujących się do kryteriów (biologiczno)-genetycznych<sup>367</sup>, postęp nauk biomedycznych (m.in. w zakresie reprogenetyki) w znacznej mierze sprzyja dewaluacji wartości życia ludzkiego. Tę bowiem, zdaniem personalistów, zwolennicy funkcjonalnych kryteriów jakościowych uzależniają tylko i wyłącznie od psychofizycznej kondycji bytu ludzkiego. Zapominają jednak dodać, za adherentami kryteriów funkcjonalnych, że rozwój wspomnianej kondycji zależny jest w niemałym stopniu od (posiadanego przez ludzi) uposażenia genetycznego, z uwagi na które personalisci przypisują życiu człowieka wartość. Zwolennicy bioetyki personalistycznej wychodzą bowiem z założenia, że „nieznajomość procesów rozwojowych człowieka” (tzn. cyklu embriologicznego) musi ostatecznie przemawiać na korzyść uznania ciągłości szlaku rozwojowego istoty ludzkiej od chwili zapłodnienia, poprzez etap życia prenatalnego, aż do momentu narodzin. Twierdzą tym samym, że w momencie zapłodnienia powstaje nowy byt ludzki wyposażony w swoje dla naszego gatunku biologiczne DNA. Ten natomiast, przechodząc przez kolejne stadia procesu morfogenezy, utrzymuje „wrodzoną i niezmienną tożsamość genetyczną”, niezależnie od stopnia złożoności biologicznej organizmu, czy też zachodzących w nim jakościowych przeobrażeń. Te bowiem, w opinii personalistów, nie mogą stanowić wystarczającej podstawy do uznania istotowej różnicy pomiędzy wczesnym embrio-

<sup>367</sup> Mających bardzo często wyższy status aniżeli wyznaczniki probabilistyczne czy z potencjalności.

nem, późnym zarodkiem a postnatalnym bytem ludzkim. Dlatego też zwolennicy personalizmu będą się opowiadać za rozciągnięciem statusu osoby na zarodek, którego życiu powinna przysługiwać taka sama wartość, jak późniejszemu (tj. ukształtowanemu) bytowi ludzkiemu.

Należy jednak nadmienić, że stanowisko (bioetyczno)-teologiczne, operujące pojęciem człowieka w znaczeniu deskryptywnym, spotka się z wieloma zarzutami, wśród których na pierwszy plan wysuwa się opinia, iż z deskryptywnych twierdzeń o faktach biologicznych nie sposób wywieść twierdzeń o wartościach. Innymi słowy, z faktu, że człowiek przynależy do gatunku *Homo sapiens* (na mocy uposażenia genetycznego każdego człowieka w odpowiednie DNA), jak również z faktu pokrewieństwa genealogicznego (pochodzenia od ludzkich rodziców) nie wynika jeszcze, że życie człowieka ma wartość czy też, że przysługuje mu prawo do życia. Między innymi Szawarski pisze, że „Jeśli tylko rozumie się w sposób deskryptywny słowo człowiek, to z [twierdzeń o tym fakcie] nie wynika żadna konkluzja wartościująca”<sup>368</sup>. Jeżeli jednak przyjmiemy, że „człowiek i tylko człowiek ma prawo do życia, to głosimy tym samym etykę swoistego rasizmu gatunkowego”<sup>369</sup>. Zdaniem przeciwników omówionego powyżej stanowiska, stosując podobny mechanizm, moglibyśmy zatem uznać przynależność do jakiegokolwiek gatunku biologicznego o charakterystycznym uposażeniu genetycznym i pochodzeniu za cechę moralnie znaczącą, by przypisać życiu jego przedstawicieli wartość, jak również prawo do życia.

Zasadniczy problem polega jednak na tym, że w rozwoju embrionalnym możemy wyróżnić szereg zmian jakościowych, które stały się podłożem dla powstających kryteriów funkcjonalnych i społecznych. Jeżeli nawet zwolennicy zaprezentowanych dalej kryteriów człowieczeństwa zgadzają się w punkcie wyjścia ze zwolennikami bioetyki personalistycznej co do tego, że embriion ma ludzką naturę (biologiczną), to nie zaakceptują równocześnie konstatacji, że w momencie zapłodnienia jest on już osobą. Szukając znaczących „punktów zwrotnych” w rozwoju morfogenetycznym zarodka ludzkiego (*the embryological slab*), ze wzglę-

<sup>368</sup> Z. Szawarski, *W kręgu życia i śmierci*, s. 173.

<sup>369</sup> Tamże, s. 175.

du na które moglibyśmy nadać mu status osoby, zwolennicy drugiego stanowiska uwypuklają następujące po sobie w procesie embriogenezy „jakości osobowe” (sytuujące się u podłoża wyznaczników człowieczeństwa). Te zaś dla porządku możemy przedstawić w odniesieniu do przywoływanej przez utylitarystów definicji osoby autorstwa Locke’a, w myśl której osoba, to indywidualna substancja natury rozumnej. Zdaniem zwolenników kryteriów funkcjonalnych (przeważnie bioetyków o proweniencji utylitarystycznej) zarodek wymyka się powyższej definicji, i to co najmniej z dwóch powodów. Po pierwsze, embriion wbrew temu, co suponują personaliści, nie stanowi jedności ontologicznej, a po drugie, nie jest racjonalnym indywiduum. Innymi słowy, żeby można było powiedzieć, że zarodek jest osobą, trzeba uprzednio wskazać stadium rozwojowe, na którym można by go było w sposób bezsporny uznać za indywiduum ontologiczne, a ponadto odpowiedzieć na pytanie, w jakim momencie cyklu embriogenezy zarodek zyskuje (trwały) fundament racjonalnej natury bytu ludzkiego, czy też, kiedy embriion ludzki staje się istotą żywą w wąskim znaczeniu tego słowa?

### 2.2.2. Rozwojowe kryteria funkcjonalne

Przed omówieniem zagadnienia jedności ontologicznej zarodka (ludzkiego) oraz sposobu, w jaki formuje się układ nerwowy, stanowiący podstawę i „środek wyrazu” racjonalnej natury bytu ludzkiego, trzeba uprzednio omówić typologię wiodących kryteriów rozwojowych. Należy nadmienić, że nie będą one rozpatrywane rozłącznie, lecz z uwagi na ich współwystępowanie w obrębie następujących po sobie kryteriów rozwojowych zostaną one omówione łącznie.

Zwolennicy kryteriów rozwojowych, funkcjonalnych bądź wtórnych, w przeciwieństwie do adherentów strukturalnych wyznaczników człowieczeństwa, będą się opowiadać za sukcesywną personifikacją człowieka lub, inaczej, za „człowieczeństwem na późniejszym etapie rozwojowym” a prezentowane przez siebie kryteria będą zasadniczo dzielić na trzy grupy.

Do pierwszej grupy należeć będą *biologiczne kryteria rozwojowe*, takie jak: *kryterium formowania się zygoty*, *kryterium implantacji* (bądź inaczej

*hipoteza 14 dnia*), *strukturalne kryterium dwufazowe*, które łączy się bardzo często, a nawet traktuje zamiennie z *kryterium neurologicznym*<sup>370</sup>, *kryterium zdolności do samodzielnego życia* oraz *kryterium narodzin*.

Do grupy drugiej zalicza się *psychologiczne kryteria rozwojowe*, takie jak:

„[a] kryterium świadomego odczuwania bólu czy też świadomego dążenia do realizacji swych interesów;

[b] kryterium nawiązywania świadomego kontaktu poznawczo-wolitywnego z otoczeniem;

[c] kryterium świadomego wzięcia odpowiedzialności moralnej za siebie i społeczeństwo”<sup>371</sup>.

Trzecią grupę wyznaczników człowieczeństwa stanowią *kryteria pragmatyczne* bądź *społeczne*, których zwolennicy, tak jak miało to miejsce w przypadku adherentów biologicznych i psychologicznych kryteriów rozwojowych opowiadają się za sukcesywną personifikacją. Naukowcy przywołujący kryteria społeczne podkreślają, że o akceptacji i uznaniu poczętego życia decydują rodzice oraz społeczeństwo.

Po wstępnym zaprezentowaniu głównych kryteriów rozwojowych człowieczeństwa, z uwagi na które można opowiedzieć się za uznaniem personifikacji sukcesywnej (bądź opóźnionej), wróćmy do postawionych uprzednio pytania, które omówimy, po pierwsze, na podstawie (wyszczególnionych powyżej) biologicznych kryteriów rozwojowych, po drugie, opierając się na kryterium animacji, po trzecie wreszcie, w odniesieniu do kryterium społecznego.

### 2.2.3. Biologiczne kryteria rozwojowe

Po pierwsze, jak już wspomniano moment, w jakim zawiązuje się zygota, nie jest równoznaczny z powstaniem nowej, odrębnej i kompletnej

<sup>370</sup> Niektórzy bioetycy wyróżniają kryterium neurologiczne i rozpatrują je niezależnie od pozostałych kryteriów rozwojowych. Ponadto w grupie „kryteriów odseparowanych” od pozostałych kryteriów rozwojowych można również odnaleźć m.in. kryterium narodzin.

<sup>371</sup> T. Biesaga, *Status embriionu – stanowisko personalizmu ontologicznego*, „Medycyna Praktyczna”, 07/2004, s. 28–31.

istoty ludzkiej, albowiem – jak trafnie zauważają zwolennicy *kryterium formowania się zygoty* – dopiero po upływie 21 godzin od chwili zapłodnienia kończy się proces kształtowania się zygoty, która pozbywa się połowy matczynego DNA.

Po drugie, *plan rozwojowy* przyszłego indywiduum nie zostaje określony w momencie zapłodnienia<sup>372</sup>, jak twierdzą zwolennicy (biologiczno)-genetycznych kryteriów, lecz dochodzi do tego dopiero w momencie implantacji. Zdaniem zwolenników *hipotezy 14 dnia*, nazywanej również *kryterium implantacji*, aż do tego czasu (do momentu zagnieżdżenia się zygoty w ściankach macicy) komórki zarodka zachowują totipotencjalność, a zatem mogą się dzielić na dwa, trzy a niekiedy na cztery osobne zarodki, z których w sprzyjających okolicznościach powstaną odrębne osoby ludzkie, co również zaświadcza o braku ontologicznej jedności oraz tożsamości wczesnego zarodka<sup>373</sup>. Ponadto genotyp, którego zadaniem jest kontrola procesów rozwojowych zarodka, nie ujawnia się wcześniej aniżeli w stadium czterech komórek. Poza tym dopiero na początku czternastego dnia od chwili zapłodnienia komórki środkowej części zarodka zaczynają się różnicować na te, z których powstaną tkanki płodu, jak również na te, z których powstanie łożysko, nieuczestniczące bezpośrednio w tworzeniu zarodka. Warto również nadmienić, że w tym też okresie spada do 25% zagrożenie „samoistnego poronienia”. W obliczu tego, co zostało powiedziane powyżej, zwolennicy kryteriów funkcjonalnych będą twierdzić, że kryteria (biologiczno)-genetyczne są dalece niewystarczające dla uznania zygoty i wczesnego embrionu za osobę<sup>374</sup>. Uposażenie genetyczne nie przesądza wobec powyższego o indywidualności (osobowej) jednostki, a co najwyżej o jej

<sup>372</sup> C. A. Bedate, R. C. Cefalo, *The Zygote: To be or not to be a Person*, „Journal of Medicine and Philosophy”, 14/1989, s. 642–643; M. Johnson, *Delayed Hominization. Reflections on some Recent Catholic Claims for Delayed Hominization*, „Theological Studies”, 56/1995, s. 756–757.

<sup>373</sup> N. M. Ford, *Kiedy powstałem? Problem początku jednostki ludzkiej w historii, filozofii i nauce*, tłum. W. J. Popowski, WN PWN, Warszawa 1995, s. 157–161; R. McCormick, *Who or What is Preembryo?*, „Kennedy Institute of Ethics Journal”, 1/1991, s. 1–15.

<sup>374</sup> M. J. Seller, *The Human Embryo: A Scientist's Point of View*, „Bioethics”, 7/1993, s. 136.

genetycznej indywidualności, i to też nie od chwili zapłodnienia. Indywidualizacja nowego organizmu ludzkiego „wymagała bowiem zarówno jedyności (jakości wskazującej na bycie czymś jedynym w swoim rodzaju), jak i jedności (w sensie odrębności), a o jedności nowego organizmu przed ewentualnym powstaniem bliźniąt jednojajowych mówić nie sposób”<sup>375</sup>. Zwolennicy *hipotezy 14 dnia*, w tym między innymi F. Böckle, N. M. Ford, A. McLaren, J. Mahoney, W. Ruff, K. Rahner oraz M. Warnock twierdzić będą tym samym, że moment hominizacji przypada na okres indywiduacji zygoty, to znaczy na okres, w jakim powstaje żywa jednostka ludzka wyposażona w zupełną oraz stabilną (biologiczno-genetyczną) naturę ludzką, która zapewnia jej nieprzerwany rozwój osobowy, bez utraty tożsamości ontologicznej (nowego organizmu biologicznego). Możemy więc konstatować, że tożsamość genetyczna biologicznie ludzkiego organizmu (jednostki ludzkiej) warunkuje oraz gwarantuje ciągłość tożsamości ontologicznej potencjalnej osoby. Przy czym nie powinniśmy równocześnie zapominać, że komórki wczesnego zarodka są totipotencjalne, a zatem w drodze kolejnych podziałów mogą się z nich rozwinąć bliźnięta monozygotyczne, co przyczyni się niewątpliwie do zerwania ciągłości ontologicznej zygoty, która pomimo takiego samego wyposażenia genetycznego, nie jest ontologicznie identyczna z żadnym z nowo powstałych bliźniąt jednojajowych. Ponadto w przypadku wczesnej zygoty<sup>376</sup> trudno mówić o jakiegokolwiek ciągłości tożsamości genetycznej, na której ma być dopiero umocowana tożsamość ontologiczna. Między innymi Silver pisze, że „Gdyby wymieszanie się rodzicielskiego DNA było procesem decydującym o powstaniu życia, życie pojawiłoby się dopiero u zarodka dwukomórkowego”<sup>377</sup>.

Reasumując, zwolennicy kryterium implantacji będą twierdzić, że zygota nie tylko nie jest indywiduum ontologicznym, ale ze względu na zjawisko omnipotencjalności komórek nie jest ona również jednostką ludzką. Zdaniem zwolenników *hipotezy 14 dnia* jednostką ludzką może być tym samym wyłącznie implantowany zarodek, z którego nie po-

<sup>375</sup> B. Chyrowicz, *Bioetyka i ryzyko*, s. 257.

<sup>376</sup> Twór jednokomórkowy.

<sup>377</sup> L. Silver, *Raj poprawiony*, s. 53.

wstaną już bliźnięta jednojajowe<sup>378</sup>, tym bardziej że w okresie pomiędzy czternastym a szesnastym dniem od momentu zapłodnienia wykształca się, jak pamiętamy, smuga pierwotna (*primitive streak*), której stadium ostatecznie finalizuje proces indywiduacji jednostki ludzkiej (jako niezbędnego, przy czym w dalszym ciągu niewystarczającego warunku dla „bycia osobą”)<sup>379</sup>.

Zdaniem twórców „(dwufazowego) kryterium strukturalnego”<sup>380</sup> (C. A. Bedate i R. C. Cefalo) rozwój embrionalny jest procesem dwuetapowym. Pierwszy etap przypada na okres od poczęcia do szóstego–ósmego tygodnia życia zarodka, czyli na czas ontogenezy, drugi zaś na okres od szóstego–ósmego tygodnia do chwili narodzin. O ile w przebiegu pierwszego etapu zarodek, jako niezróżnicowany twór, nie jest jeszcze indywidualnym życiem, a tym samym nie posiada statusu osoby, o tyle w drugim okresie rozwojowym dokonuje się progresywna specjalizacja narządów wewnętrznych, zaczyna funkcjonować pień mózgu, powstaje kora nowa oraz kora mózgowa. Zdaniem zwolenników kryterium strukturalnego, zarodek dopiero w okresie od szóstego do ósmego tygodnia przechodzi szereg zmian jakościowych, które prowadzą bezpośrednio do powstania płodu. Zwolennicy kryterium strukturalnego będą tym samym twierdzić, że zarodek staje się w pełni rozwiniętym indywiduum biologicznym, któremu przysługuje status (i prawa) osoby dopiero w drugim okresie rozwoju prenatalnego.

Tym samym kryterium strukturalne powiązane jest bezpośrednio z kryterium neurologicznym. Na podstawie tych kryteriów próbuje się udzielić odpowiedzi na kluczowe dla poniższej pracy pytanie, tj. kiedy powstaje i w jaki sposób kształtuje się układ nerwowy, warunkujący właściwy rozwój osoby, która – jak już kilkakrotnie w tekście wspomniano, jest nie tylko indywidualną, ale również rozumną substancją. Podejmując próbę odpowiedzi na zadane powyżej pytanie, należy zaznaczyć, że „skala stopnia rozwoju systemu nerwowego uznawanego za

<sup>378</sup> M. Mori, *Genetic Selection and Status of the Embryo*, „Bioethics”, 7/1993, s. 144–145; T. Ślipko, *Granice życia*, 1994, s. 116–124.

<sup>379</sup> T. A. Shannon, *Fetal status: Sources and Implications*, „Journal of Medicine and Philosophy”, 22/1997, s. 419–421.

<sup>380</sup> C. A. Bedate, R. C. Cefalo, *The Zygote: To be or not to be a Person*, s. 641–645.

początek «personifikacji»<sup>381</sup>, jej fundament i gwarant racjonalnej natury osobowego bytu ludzkiego (dla zarodka ludzkiego, jak również płodu) są bardzo szerokie. Między innymi Morowitz i Trefil konstatują, że w samym tylko procesie morfogenetycznym jej przedział przypada na okres od ukształtowania się cewki nerwowej, co następuje w dwudziestym pierwszym dniu od zapłodnienia, aż do momentu powstania kory mózgowej<sup>382</sup>. Drugi etap rozwoju systemu nerwowego przypada natomiast na okres od narodzin dziecka, kiedy to naukowcy badają prawidłowość procesu rozwojowego na podstawie pojawiających się w tym czasie „jakości osobowych”.

Niemniej winniśmy podkreślić, że kluczowe znaczenie dla uznania przez badaczy kryterium neurologicznego (mimo dużej rozpiętości skali stopnia rozwoju funkcjonalnego układu nerwowego), miała przyjęta wcześniej definicja śmierci mózgowej jako całkowitej i nieodwracalnej śmierci osoby (ludzkiej). Analogicznie moment, w którym mózg zaczyna funkcjonować, uznano za początek życia osobowego<sup>383</sup> (w wąskim znaczeniu tego słowa), czy precyzyjniej za moment, w którym „jednostka ludzka” otrzymuje biologiczny ekwiwalent osobowego życia ludzkiego indywiduum. Innymi słowy, sprawujący funkcje sterownicze oraz koordynujący procesy życiowe mózg uznany został, w związku z tym, za podstawę i środek ekspresji życia osobowego. Śmierć (pnia) mózgu prowadzić będzie wobec tego nieuchronnie do zerwania jedności (już) ukształtowanego organizmu, a tym samym do rozpadu tożsamości osobowej konkretnego indywiduum ludzkiego, którego istnienie w sposób nieodwracalny zostaje przerwane. Należy jednak naddmienić, że zwolennicy kryterium neurologicznego (mózgowej definicji życia) nie osiągnęli, jak dotąd, konsensusu, co do wyboru momentu, w którym mózg uzyskałby dostatecznie wysoki stopień specjalizacji neurobiologicznej,

<sup>381</sup> B. Chyrowicz, *Bioetyka i ryzyko*, s. 262.

<sup>382</sup> H. Morowitz, J. Trefil, *Jak powstaje człowiek. Nauka i spór o aborcję*, PIW, Warszawa, 1995.

<sup>383</sup> J. M. Goldenring, *Development of the Fetal Brain*, s. 564; R. M. Veatch, *Definitions of Life and Death: Should there be Consistency?*, [w:] *Defining Human Life: Medical, Legal and Ethical Implications*, red. M. W. Shaw, A. E. Doudera, Aupha-Press, Michigan 1983, s. 99–113, cyt. za: B. Chyrowicz, *Bioetyka i ryzyko*, s. 263.

żeby przyznać zarodkowi status osoby ludzkiej. Jak wspomniano powyżej, skalę stopnia rozwoju systemu nerwowego charakteryzuje znaczna rozpiętość, a tym samym

narodziny mózgu to dla jednych początek funkcjonowania pnia mózgu (6–8 tydzień ciąży), dla drugich związany z początkami świadomości etap tworzenia się kory nowej (aktywność EEG, 22–24 tydzień ciąży), dla jeszcze innych powstanie kory mózgowej (25–32 tydzień ciąży) lub minimalny stopień strukturalnej organizacji mózgu (32–36 tydzień ciąży)<sup>384</sup>.

W przekonaniu zwolenników bioetyki personalistycznej tak duża rozbieżność stanowisk wyklucza możliwość wskazania jakiegoś jednego czy przełomowego „skoku jakościowego”, który przesądziłby o pojawieniu się osoby. Jeżeli jednak przypomnimy sobie, że „rewersem” definicji śmierci mózgowej jako śmierci osoby ludzkiej jest mózgową (wąską) definicją życia osobowego, to moment, w którym pojawia się dająca się zarejestrować elektryczna aktywność mózgu, powinniśmy uznać za przełomowy dla powstania osoby (ludzkiej). Taki pogląd stał się udziałem między innymi wspomnianych powyżej zwolenników *dwufazowego kryterium strukturalnego*.

Jeżeli jednak nie wyrazimy zgody na uznanie kryterium neurologicznego, dla którego cezurą mógłby być każdy z wyszczególnionych powyżej momentów rozwojowych mózgu, to i tak w dalszym ciągu nieprzekonywujące pozostaje stanowisko głoszone przez zwolenników bioetyki personalistycznej, w myśl którego embrion ludzki to niezależne od organizmu matki centrum aktywności autonomicznej, sterowane przez genom zarodka. Genom definiuje kierunek rozwoju morfogenetycznego embrionu, aż do powstania w pełni wyspecjalizowanej struktury neurobiologicznej bytu ludzkiego, warunkującej jego dalsze istnienie (po na-

<sup>384</sup> B. Chyrowicz, *Bioetyka i ryzyko*, s. 264; patrz też: J. M. Goldenring, *Development of the Fetal Brain*, s. 564; G. Jones, *The Problematic Symmetry between Brain Birth and Brain Death*, „Journal of Medical Ethics”, 24/1998, s. 237–242; H. Morowitz, J. Trefil, *Jak powstaje człowiek. Nauka i spór o aborcję*, s. 121–128; J. A. Burgess, S. A. Tawia, *When Did You First Begin to Feel It? – Locating the Beginning of Human Consciousness*, „Bioethics”, 10/1996, s. 1–26.

rodzinach)<sup>385</sup>. Innymi słowy, możemy powiedzieć za personalistami, że embrion jest, co prawda, zależny od organizmu matki, lecz nie w sensie strukturalnym bądź indywiduacyjnym, gdyż genom gwarantuje jedność i indywidualność formującego się organizmu ludzkiego, ale wyłącznie w sensie funkcyjnym (utrzymania cyklu metabolicznego nowego organizmu). Zapominamy jednakowoż w tym miejscu, jak się zdaje, o tym, że powiązanie organizmu matki z zarodkiem służy strukturyzacji nowego organizmu, który samodzielnie nie byłby w stanie konstytuować jedności tożsamej samej przez się. Tym samym pogląd, że zarodek jest niezależny od matki, jest w przekonaniu autora niniejszej pracy co najmniej dyskusyjny. Jeżeli nawet przyjmiemy dyskutowaną ostatnio tezę, że miejsce „wniknięcia plemnika do komórki jajowej wyznacza płaszczyznę pierwszych podziałów zygoty, a także prawdopodobnie przyszłą organizację przestrzenną rozwijającego się”<sup>386</sup> embrionu, to i tak jego „program rozwoju” nie zostaje prawdopodobnie ustalony w stadium rozwojowym zygoty, lecz w późniejszym. Zbyt pochopne wydaje się zatem porzucenie problemu bliźniactwa monozygotycznego, które (niezależnie od planu rozwojowego zarodka) będzie skutkowało destrukcją pierwotnego indywiduum oraz pojawieniem się w jego miejsce co najmniej dwóch nowych organizmów.

Jeżeli nawet przyjmiemy umownie (choć większość naukowców nie podziela tego poglądu), że embrion ludzki jest indywiduum ontologicznym od chwili zapłodnienia (po uprzednim rozstrzygnięciu powyżej nakreślonych wątpliwości), to do wyjaśnienia pozostał w dalszym ciągu problem racjonalności zarodka. Personalisci, podobnie jak w przypadku pytania o jedność ontologiczną zarodka ludzkiego, twierdzić będą, że embrion ma możliwości rozwinięcia natury racjonalnej bądź też, że w naturze embrionu tkwi możliwość, aby rozwinąć zdolności racjonal-

<sup>385</sup> M. Johnson, *Delayed Hominization*, s. 757; patrz też: A. Serra, R. Colombo, *Identity and the Status of the Human Embryo: The Contribution of Biology*, [w:] *Identity and the Statute of Human Embryo. Proceedings of Third Assembly of the Pontifical Academy for Life (Vatican City, February 14–16, 1997)*, red. J. de Dios Vial Correa, E. Sgreccia, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1988, s. 163, cyt. za: B. Chyrowicz, *Bioetyka i ryzyko*, s. 260.

<sup>386</sup> L. Silver, *Raj poprawiony*, s. 53, 260–261.

ne<sup>387</sup>, chociaż aktualnie embrion nie jest istotą racjonalną (tj. świadomą, czy samoświadomą, w tym zdolną do odczuwania bólu i przyjemności). Przy czym ponownie należy podkreślić, że bioetyka personalistyczna będzie się opowiadać za uznaniem osobowego statusu bytu ludzkiego od momentu zapłodnienia. Odmiennego zdania jest M. Mori, który konstatuje, iż do czasu wytworzenia mózgu nie możemy mówić o jakiegokolwiek rozumnej naturze embrionu ludzkiego, a tym samym o statusie osoby ludzkiej. Mori jest tym samym zdecydowany twierdzić, że dopiero moment, w którym embrion (ludzki) przekroczy minimalny stopień świadomości, możemy uznać za początek osoby. Zbliżone stanowisko stało się również udziałem G. Perico, który utrzymuje, że embrion ludzki to żywe istnienie ludzkie, które realizuje swój proces rozwojowy, chociaż osobą najpewniej jeszcze nie jest<sup>388</sup>.

Reasumując, jeżeli uznamy, za zwolennikami bioetyki utylitarystycznej *strukturalne kryterium dwufazowe*, bądź *kryterium neurologiczne* i opowiemy się, jak oni za sukcesywną personifikacją człowieka (ze względu na późniejszy etap rozwoju wyższych partii mózgu, które warunkują racjonalne działanie człowieka), wówczas embrion powinniśmy wyłączyć z dyskusji nad statusem osobowym prenatalnych formy życia ludzkiego. Z analogiczną sytuacją spotkamy się również w przypadku płodów ancefalicznych oraz ludzi, u których doszło do nieodwracalnej śmierci mózgu. Życie, zarówno tych pierwszych, jak i drugich, podtrzymywane jest (w wegetatywnym stanie równowagi biologicznej) wyłącznie dzięki użyciu aparatury medycznej wspomagającej życie. Dodac jednak należy, że jej zastosowanie nie przyczyni się w minimalnym nawet stopniu do narodzin struktur mózgowych zawiadujących racjonalną naturą osobowego bytu ludzkiego w przypadku niemowląt bezmózgowych, jak również do jej ponownego odrodzenia u człowieka z trwale uszkodzonym mózgiem. Zgodnie z kryterium neurologicznym oraz

<sup>387</sup> A. Sutton, *Arguments for Abortion of Abnormal Fetuses and the Moral Status of the Developing Embryo*, s. 8.

<sup>388</sup> G. Perico, *Problemi di etica sanitaria*, Milano 1985, s. 167–171, cyt. za: A. J. Kattolo, *Status i moralne prawa nienarodzonego we włoskiej literaturze teologiczno-bioetycznej po Soborze Watykańskim II*.

strukturalnym, o ile embrion aktualnie nie jest bytem osobowym, o tyle płody ancefaliczne i ludzie z nieodwracalnymi defektami mózgu osobami nigdy nie będą.

Z drugiej strony natomiast odrzucenie przez zwolenników bioetyki personalistycznej kryteriów neurologicznych jest bezzasadne, podobnie zresztą jak negowanie innych kryteriów rozwojowych, które ewidentnie wskazują na pojawiające się w trakcie procesu embriogenezy różnice jakościowe na linii zygota–zarodek–płód–noworodek. Ponadto należy dodać, że uznanie (biologiczno)-genetycznych kryteriów człowieczeństwa ponownie będzie się wiązać z potrzebą rozstrzygnięcia wymienionych wyżej trudności. Podejmując próbę wyjścia z impasu, zwolennicy bioetyki personalistycznej coraz częściej podkreślają, że odkrycia współczesnej embriologii nie są w stanie przyczynić się do udzielenia jednoznacznej odpowiedzi na pytanie, jaki jest status zarodka ludzkiego, a tym samym twierdzić będą, że brak wystarczających argumentów przeciwko uznaniu embrionu za osobę należy interpretować na jego korzyść, tj. uznając go za indywiduum od momentu implantacji.

Kolejnym wyznacznikiem człowieczeństwa jest *kryterium zdolności do samodzielnego życia*, które zakłada, że w okresie około 24 tygodnia od momentu zapłodnienia płód staje się zdolny do przeżycia poza organizmem matki. Dlatego też między innymi M. Potts jest zdania, że

najlepszym poglądem moralnym [na naturę embrionu ludzkiego] jest powstrzymywanie się od przypisywania [mu] jakiegokolwiek statusu prawnego czy religijnego w ciągu dwóch pierwszych tygodni życia; później embrion stopniowo nabiera ważności i gdy jest już zdolny do samodzielnego istnienia, co ma miejsce w 28 tygodniu, powinien mieć te same prawa co nowo narodzone dziecko<sup>389</sup>.

Zgodnie z tym kryterium należy uznać, że zdolny do samodzielnego życia embrion ludzki (przykładowo *premature baby*) ma dokładnie taki sam status osobowy jak dziecko, które urodziło się zgodnie z progno-

<sup>389</sup> M. Potts, *The Problem of Abortion*, [w:] *Biology and Ethics*, red. F. J. Ebling, Academic Press, London–New York 1969, s. 75, cyt. za: Z. Szawarski, *W kregu życia i śmierci*, s. 181; patrz też: H. T. Engelhardt, *The Ontology of Abortion*, „Ethics”, 84/3/1974, s. 217–234.

zowanym terminem rozwiązania ciąży, przy czym nie chodzi w tym miejscu, o status moralny zarodka ludzkiego, lecz zdecydowanie bardziej o przysługujący mu status prawny, co dobrze ilustrują odwołujące się do *hipotezy 24 tygodnia* umowy i deklaracje, wchodzące w zakres bioprawa. Innymi słowy, o ile zwolennicy *kryterium zdolności do samodzielnego życia* zdecydowani są twierdzić, że uznanie omawianego wyznacznika wystarcza do ustalenia statusu prawnego płodu ludzkiego, o tyle będą równocześnie zdania, że diskutowane kryterium nie przyczyni się mimo wszystko do pozytywnej odpowiedzi na pytanie, kiedy płód staje się człowiekiem, czy precyzyjniej, od którego momentu mamy do czynienia z osobowym bytem ludzkim? Naukowcy jednomyślnie podkreślają, że zdolność do samodzielnego życia uzależniona jest od wielu wewnętrznych i zewnętrznych czynników, do których możemy zaliczyć między innymi: a) etap rozwoju morfogenetycznego (anatomicznego i funkcjonalnego), na którym znajduje się embrion ludzki urodzony przed planowanym terminem porodu; b) kondycję psychofizyczną matki, od której uzależniona jest pomyślność życiowa wcześniaka oraz w równej mierze zdrowie kobiety i samego płodu c) ekonomiczną sytuację rodziny. Ponadto nie powinniśmy zapominać o coraz doskonalszych d) technikach inkubacyjnych (aparaturze, która służy podtrzymywaniu życia wczesnego płodu) i środkach medycznych.

Zdaniem przeciwników *kryterium zdolności do samodzielnego życia* (przeważnie zwolenników bioetyki personalistycznej) akceptacja *hipotezy 24 tygodnia* przyczyni się z całą pewnością do wykluczenia z grona zarówno aktualnych, jak i potencjalnych osób wszystkich ludzi, którzy nie są, jak również nie będą, w sposób nieodwracalny bądź przejściowy zdolni do samodzielnego życia, by wymienić przykładowo z jednej strony ludzi upośledzonych, jak też całkowicie sparaliżowanych, z drugiej zaś interesujące nas przypadki płodów i noworodków, które pozbawione (ustawicznej) pomocy ze strony rodziców lub innych opiekunów nie będą zdolne do samodzielnego życia. Na komplikacje związane z przydaniem tym ostatnim statusu osoby zwracają również uwagę zwolennicy psychologicznych kryteriów rozwojowych oraz kryteriów neurologicznych, którzy, jak pamiętamy, będą optować za opóźnioną personifikacją, a tym samym za przyznaniem statusu osoby (ludzkiej) wyłącznie sa-

moświadomym (świadomym własnych pragnień oraz potrzeb) istotom ludzkim. Żeby można było wobec tego powiedzieć, że embrion ludzki jest istotą zdolną do samodzielnego życia, oprócz wymienionej powyżej samodzielności „metabolicznej”, niezbędna stałaby się również samodzielność, którą zwolennicy sukcesywnej personifikacji skłonni są łączyć ze świadomością własnych pragnień i potrzeb. Zasadniczy problem polega jednak na tym, że zarówno embrion (ludzki), jak i noworodek nie są w początkowym stadium rozwojowym samowystarczalne, i to zarówno w sensie „metabolicznym”, albowiem żeby wczesny organizm był w stanie funkcjonować, musi otrzymać „zewnętrzną pomoc” najpierw ze strony matki (w okresie życia płodowego), a następnie ze strony rodziców bądź rzeczonych opiekunów (po narodzinach), jak i w sensie psychologicznym czy neurologicznym, o czym już wspomnieliśmy powyżej.

Reasumując, w opinii zdecydowanej większości przeciwników *kryterium zdolności do samodzielnego życia* podstawowym jego mankamentem jest nieostrość oraz wieloznaczność, które w praktyce mogą zrodzić wiele problemów. Dobrą tego egzemplifikacją jest pytanie o to, czy zdolność do samodzielnego życia osoby powinna być łączona z kryteriami psychologicznym i neurologicznym, które zakładają (samo)świadomość własnych pragnień i potrzeb, jako konieczny warunek samowystarczalności osobowego bytu ludzkiego.

W ten sposób dotarliśmy do przedostatniego z przywołanych powyżej wyznaczników człowieczeństwa, tj. do *kryterium narodzin*. Zanim jednak przejdziemy do jego bliższej prezentacji, spróbujmy prześledzić pokrótce dotychczas nieomówione *kryterium animacji*. O ile bowiem *kryterium animacji* zaliczane jest do kryteriów rozwojowych, o tyle *kryterium narodzin* traktowane jest często przez niektórych bioetyków jako trzeci, obok (biologiczno)-genetycznych i rozwojowych, wyznacznik człowieczeństwa. Oddzielenie *kryterium narodzin* od dwóch pozostałych „probierzy” ma służyć silniejszemu podkreśleniu momentu, w którym człowiek staje się osobowym bytem ludzkim. I tak, w przypadku dwóch pierwszych grup kryteriów człowiek jest osobą w momencie implantacji bądź staje się nią w trakcie rozwoju prenatalnego, natomiast w przypadku *kryterium narodzin* człowiek staje się osobą dopiero po narodzinach,



tn. w chwili, gdy ukształtują się w nim własności oraz dyspozycje charakterystyczne dla (dojrzałej) istoty ludzkiej.

Wróćmy do *kryterium animacji*, które mówi nam wyraźnie (w interpretacji świeckiej), że embrion ludzki staje się osobą wraz z pierwszym poruszeniem, co zazwyczaj następuje pomiędzy osiemnastym a dwudziestym drugim tygodniem od chwili zapłodnienia. Dodajmy, że na tym etapie rozwojowym ruchy płodu, po pierwsze, wciąż pozostają nieświadome (z powodu nadal nieukształtowanego systemu połączeń neuronalnych w obrębie kory mózgowej zarodka), po drugie natomiast, pierwsze ruchy embrionu ludzkiego *de facto* pojawiają się znacznie wcześniej niż w osiemnastym czy dwudziestym drugim tygodniu, bo już w trzynastym-czternastym tygodniu od chwili zapłodnienia, przy czym organizm kobiety wówczas ich jeszcze nie rozpoznaje.

Zanim jednak uznamy świecką interpretację animacji bytu ludzkiego, w myśl której pierwsze ruchy płodu ludzkiego należy uznać za „ożywienie bytu ludzkiego” (w znaczeniu jego „społecznego poczęcia”)<sup>390</sup>, powinniśmy się zastanowić nad potencjalnymi skutkami, z jednej strony odrzucenia obiektywnej (tj. naukowej) metody weryfikacji ruchów płodu w okresie około czternastego tygodnia, z drugiej zaś akceptacji sprzecznych z nią, subiektywnych zdolności kobiety do wychwytywania pierwszego, wyczuwalnego przez jej organizm momentu poruszenia się płodu w okresie późniejszym (tj. od osiemnastego tygodnia). Nieumiejętność wychwytywania przez kobietę początkowych ruchów płodu w okresie około 14 tygodnia od chwili zapłodnienia, przy jednoczesnej, często iluzorycznej percepcji jego pierwszych poruszeń, wyraźnie ukazuje nam „nieostry” charakter *kryterium animacji*. Z uwagi na niebowiemy możemy dopuścić przeprowadzanie zabiegu aborcji nie tylko w początkowym stadium rozwojowym, kiedy embrion ludzki zdaniem między innymi J. F. Donceela znajduje się w tzw. *wegetatywnej fazie rozwoju prenatalnego*, ale również w okresie późniejszym, tj. od 13 do 14 tygodnia od momentu zapłodnienia, kiedy embrion zaczyna wykazy-

<sup>390</sup> Ponieważ od tej chwili płód zarówno dla rodziców, jak i dla społeczeństwa zaczyna istnieć, nie jako bliżej nieznanego, mniej lub bardziej skomplikowanego organizmu biologicznego, ale jako osobowy byt ludzki, tj. człowiek – osoba.

wać zdolność do (nieuświadomego) poruszania się. Ta natomiast zgodnie z przyjętym wyznacznikiem człowieczeństwa powinna przesądzić o nadaniu mu statusu osoby.

Co więcej, jeżeli uznamy umiejętność ruchu za konstytutywną cechę osobowego bytu ludzkiego, to automatycznie zmuszeni będziemy wykluczyć „ze zbioru” osobowych bytów ludzkich, między innymi jednostki sparalizowane, jak również takie które nie są i nigdy nie będą zdolne poruszać się.

Równie dyskusyjna jest teologiczna interpretacja animacji (pośredniej i sukcesywnej) człowieka, co szczególnie wyraźnie widać na przykładzie podjętych, zarówno przez teologów, jak i zwolenników bioetyki personalistycznej, działań zmierzających do udzielenia odpowiedzi na pytanie, jaki jest (ontologiczno)-antropologiczny status embrionu w początkowym okresie rozwoju prenatalnego, czy też próbach rozstrzygnięcia powiązanego z nim problemu uzgodnienia filozoficznego kryterium animacji bytu ludzkiego z danymi nauk empirycznych (do których będą nawiązywać również zwolennicy teologicznej interpretacji omawianego kryterium).

Jednym z pierwszych bioetyków podejmujących próbę odpowiedzi na postawione powyżej pytania był zagorzały zwolennik animacji pośredniej<sup>391</sup>, T. Ślipko<sup>392</sup>. Jego zdaniem właśnie rzeczona animacja sukcesywna umożliwia pogodzenie ze sobą metafizycznej koncepcji bytu

<sup>391</sup> Za prekursora koncepcji *animacji sukcesywnej* uznany został Arystoteles, który konstatawał, że pierwsze poruszenie embrionu ludzkiego przypada na okres około 40 dnia od implantacji w przypadku chłopców i 90 dnia w przypadku dziewcząt. Należy jednak nadmienić, że stanowisko Arystotelesa zyskało interpretację teologiczną dopiero w koncepcji św. Tomasza z Akwinu, który uważał, że w momencie pierwszego poruszenia płód ludzki otrzymuje od Boga nieśmiertelną duszę. Można również dodać, że animacja pośrednia była powszechnie obowiązującą w doktrynie Kościoła aż do połowy XIX wieku, patrz: E. Klimowicz, *Filozoficzne i etyczne podstawy poglądów na temat aborcji*, [w:] *Polityka i aborcja*, red. M. Chałubiński, WN Scholar, Warszawa 1994, s. 27; Z. Szawarski, *W kręgu życia i śmierci*, s. 179; J. Hurst, *Historia aborcji w Kościele katolickim*, PSF/Pro Femina, Warszawa 1991.

<sup>392</sup> Zarysowując koncepcję opóźnionej personifikacji (sukcesywnej animacji), autor pracy odwoływać będzie się przede wszystkim do prac T. Ślipko, z uwagi na to, że jego stanowisko uznawane jest przez wielu bioetyków za reprezentatywne dla omawianego tematu. Równocześnie należy jednakże podkreślić, że wspomniany badacz w swoich

ludzkiego jako istoty psychofizycznej (duchowej) z danymi empirycznymi. Jeżeli bowiem przypomnimy sobie, że proces embriogenezy może, z jednej strony, około 14 tygodnia od chwili inseminacji „zaowocować” podziałem wężła zarodkowego blastocysty, co zapoczątkuje rozwój bliźniąt monozygotycznych, z drugiej zaś będziemy konstatować, że Ślipko, że to właśnie niepodzielny pierwiastek niematerialny, czyli dusza, jest „istotnym elementem, źródłem i korzeniem, z którego bierze początek istnienie osoby ludzkiej wraz z całym jej ontycznym i moralnym”<sup>393</sup> uposażeniem, wówczas staniemy wobec dylematu, jakim jest wybór „momentu, w którym niematerialna dusza łączy się w jedno z cielesnym substratem”<sup>394</sup>. Dla Ślipko momentem indywidualizacji zygoty i powstania osobowego bytu ludzkiego nie będzie zatem zapłodnienie, ale właśnie podział wężła zarodkowego, kiedy to cielesny substrat formowany jest przez niematerialną duszę. Przyjęcie przez zwolenników animacji bezpośredniej momentu zapłodnienia (zamiast dyferencjacji zarodka ludzkiego) jako momentu animacji człowieka doprowadziłoby, zdaniem Ślipko, do sytuacji, w której „obecne w jednej zygocie dwie dusze musiałyby unicestwić jej jedność i przekształcić ją w dwie zygoty, dzieła zaś tego dokonywałyby bez uprzedniego organicznego uwarunkowania”<sup>395</sup>. O ile Ślipko nie ma wątpliwości co do tego, że w jednej zygocie mogą się pomieścić na przykład dwie (niematerialne) dusze<sup>396</sup> (w przypadku bliźniactwa monozygotycznego), o tyle jest on równocześnie przekonany, że *summa summarum* to właśnie organiczne uwarunkowanie (empiryczna indywidualizacja istoty ludzkiej w wyniku podziału bliźniaczego zarodka) będzie decydować o przesunięciu momentu animacji człowieka poza stadium zapłodnienia. Obecność dwóch dusz w jednym zarodku nie jest bowiem wyłącznie obecnością dwóch niematerialnych zasad formowania i tożsamości bytu, ale obecnością dwóch indywidualów

późniejszych pracach odchodzi od koncepcji animacji sukcesywnej i zaczyna głosić teorię animacji bezpośredniej, do której Kościół „powrócił” w XX w.

<sup>393</sup> T. Ślipko, *Granice życia*, 1988, s. 123.

<sup>394</sup> Tamże, s. 125.

<sup>395</sup> T. Ślipko, *Granice życia*, 1988, s. 129.

<sup>396</sup> Tamże.

rozumianych nie tylko metafizycznie, ale również empirycznie. Nie da się [zaś, jak podkreśla Biesaga] pogodzić podmiotowej jedności zygoty w jej pierwszych stadiach rozwoju z obecnością w niej dwóch dusz, czyli dwóch podmiotów<sup>397</sup>.

Do zbieżnych konkluzji dochodzi również Ślipko, konstatując, że

bardziej prawdopodobny wydaje się pogląd, który realne zaistnienie i zespolenie się duszy z zygotalnym podłożem przesuwają na moment biologicznego rozstrzygnięcia, czy zygota da początek istnieniu jednego indywiduum i osoby zarazem (co się zazwyczaj dzieje), czy też wyłoni z siebie większą ich liczbę<sup>398</sup>.

Do powyższego należy również dodać, że teoria animacji pośredniej w sposób bardziej czytelny aniżeli teoria animacji bezpośredniej wyjaśnia podjęty między innymi przez Ślipko i Szostka alternatywny do problemu występowania dwóch dusz w jednym zarodku, problem „podziału duszy (ludzkiej)”, w następstwie podziału bliźniaczego zygoty. W przypadku animacji naocznej niepodzielna dusza pojawia się bowiem w momencie implantacji i zgodnie z koncepcją podziału bliźniaczego zarodka powinna ulec podziałowi na dwie „potomne dusze”, co jest nie do przyjęcia. Tym samym możemy powiedzieć, że moment podziału bliźniaczego powinien zostać uznany za zasadniczy moment, w którym dokonuje się indywidualizacja metafizyczna i empiryczna bytu ludzkiego.

Jeżeli jednakże za Ślipko uznamy teorię animacji postimplantacyjnej<sup>399</sup>, a tym samym zaczniemy przypisywać status osoby zarodkowi po podziale bliźniaczym, wówczas zmuszeni będziemy odpowiedzieć na pytania, czym bądź też kim jest zygota przed animacją oraz jakie są jej

<sup>397</sup> T. Biesaga, *Bioetyka początku życia Tadeusza Ślipki*, [w:] *Bioetyka polska*, s. 15.

<sup>398</sup> T. Ślipko, *Granice życia*, 1988, s. 135.

<sup>399</sup> W swoich późniejszych pracach Ślipko będzie jednakże optował za *animacją przedimplantacyjną*, patrz: T. Biesaga, *Bioetyka początku życia Tadeusza Ślipki*, s. 25. Na trudności związane z jej uznaniem (z możliwością podziału „tarczki zarodkowej” po procesie implantacji, co skutkować będzie powstaniem bliźniąt monozygotycznych) wskazują jednakże embriolodzy, patrz: J. A. Modliński, J. Karasiewicz, *Klonowanie ssaków: mity i rzeczywistość*, [w:] *Klonowanie człowieka. Fantazje – zagrożenia – nadzieje*, red. B. Chyrowicz, TN KUL, Lublin 1999, s. 71–72.

prawa. Zdaniem Ślipko przed animacją zygota jest formą preanimowaną, która:

jako samodzielny twór biologiczny i podmiot intensywnych i złożonych procesów rozwojowych, funkcjonuje jako byt ludzki, ale nie animowany. Nie można mu przeto przypisywać osobowej godności człowieka i płynących stąd moralnych uprawnień<sup>400</sup>. Należy wobec powyższego [...] przyjąć, że zygocie przysługuje indywidualny, to znaczy podmiotowy, gdyż od organizmu rodziców bytowo odrębny, status nie tylko w pierwszym momencie zakończenia procesu zapłodnienia, ale także w następujących po nim kolejnych fazach rozwojowych<sup>401</sup>.

W kolejnej edycji *Granice życia*, Ślipko jeszcze wyraźniej eksplikuje, że wczesna zygota to

struktura już ludzka, bo z osób ludzkich się wywodząca i do uformowania osobowego bytu zmierzająca, ale mimo wszystko „materialna” w tym znaczeniu, że ożywiający ją pierwiastek, innymi słowy jej „konstytutywna zasada życiowa”, nie jest zasadą we właściwym tego słowa znaczeniu „duchową”, a przeto „niematerialną”<sup>402</sup>.

Z dotychczasowych konstatacji wynika wobec tego, iż preanimowana forma istnienia ludzkiego, którą od chwili inseminacji jest (ludzka) zygota,

wykazuje stałą celowościową tendencję do ukształtowania organicznego podłoża osoby ludzkiej. To zaś podłoże stanowi integralną część bytu ludzkiego i warunek realnej egzystencji osoby ludzkiej, która z racji swej tożsamości z moralną wartościowością osoby ludzkiej nosi również znamiona moralnej wartościowości<sup>403</sup>.

Podkreślając znaczenie teleologicznego procesu, któremu podlega zygota, Ślipko przeciwstawia się zwolennikom animacji pośredniej, odwołującym się do biologizmu, empiryzmu czy też naturalizmu, a za-

<sup>400</sup> T. Ślipko, *Granice życia*, 1988, s. 135.

<sup>401</sup> Tamże, s. 133.

<sup>402</sup> T. Ślipko, *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*, Wyd. Apostolstwa Modlitwy, Kraków 1994, s. 120.

<sup>403</sup> Tenże, *Granice życia*, 1988, s. 139.

tem wszystkim tym, którzy moment animacji przesuwają na dalszy etap procesu embriogenezy, kiedy (to) ukształtowana zostanie na przykład struna pierwotna, której pojawienie się definitywnie kończy stadium (możliwego) podziału bliźniaczego zarodka ludzkiego. Zdaniem autora niniejszej pracy Ślipko odziewa się w tym momencie od teorii animacji pośredniej, którą sam zresztą głosi (odwołując się do danych empirycznych, które próbuje godzić z jej metafizycznym podłożem) i skłania się w stronę pierwotnie zanegowanej animacji bezpośredniej, o czym wymownie może zaświadczyć jego konstatacja, że egzystencja człowieka „to nic innego, jak sam żyjący człowiek, żywa osoba. Z tego też powodu egzystencja utożsamia się także z moralną wartościowością osoby ludzkiej [...]”<sup>404</sup>. Jeżeli jednak przyjmiemy, że egzystencja bytu ludzkiego, w tym również zygoty ludzkiej przed podziałem bliźniaczym, tożsama jest z egzystencją osoby (ludzkiej), to tym samym również nieimplantowaną zygotę powinniśmy uznać za osobę, której przysługuje szczególny status prawny i moralny. Mimo to Ślipko będzie zdania, że preanimowanej zygocie nie przysługuje status osoby ludzkiej, lecz „właściwy jej charakter moralny, niższy od animowanego embrionu, ale wyższy od tworów czysto przyrodniczych”<sup>405</sup>. Otwarte pozostaje natomiast pytanie, czy wolno (nam) dokonywać eksperymentów biomedycznych na preanimowanej zygocie, która – jak już uprzednio wspomniano – będzie miała niższy status moralny aniżeli rozwinięta osoba ludzka. O ile w swoich pierwszych pracach Ślipko skłonny jest twierdzić, że w stadium zygotalnym wolno dokonywać tego typu eksperymentów, o tyle w późniejszych pracach będzie zwracał uwagę na niewłaściwość tego typu badań, tym bardziej że zygota w procesie ontogenezy przekształca się ostatecznie w dojrzałą osobę (ludzką)<sup>406</sup>. Na „ewolucję” poglądów Ślipko w kwestii prowadzonych eksperymentów biomedycznych, które mogłyby teoretycznie przyczynić się do obciążenia psychofizycznego osoby (ludzkiej), by posłużyć się przykładem homogenicznego zapłodnienia pozaustrojowego, niebagatelny wpływ, oprócz chrześcijańskiej wykładni

<sup>404</sup> Tenże, *Granice życia*, 1994, s. 123.

<sup>405</sup> Tamże, s. 152.

<sup>406</sup> Tenże, *Granice życia*, 1988, s. 177–179.

religijnej, miała złożona materia omawianych problemów biomedycznych, z uwagi na którą zaczął on odwoływać się do zasady „większego bezpieczeństwa”<sup>407</sup>, zakładającej, że nawet minimalny „stopień prawdopodobieństwa animacji równoczesnej powoduje, że w pozaustrojowym zapłodnieniu homogenicznym może dojść do naruszenia życia animowanej zygoty, czego konsekwencją jest niepodlegający już wątpliwości nakaz powstrzymywania się od tego rodzaju działań w praktycznym postępowaniu”<sup>408</sup>.

Reasumując, możemy powiedzieć, że Ślipko ostatecznie odrzuca praktyczne postulaty moralne głoszone zarówno przez zwolenników animacji sukcesywnej uznających zarodek (ludzki) za byt biologiczny, który na pewnym etapie rozwojowym ulegnie animowaniu<sup>409</sup>, jak i tych, którzy z powodu nieprzekonujących racji przemawiających „za” utrzymaniem prawa do życia nieanimowanego embrionu ludzkiego, będą odmawiać mu wzmiankowanego prawa do istnienia.

Należy jednak wyraźnie podkreślić, że Ślipko posługujący się (podobnie zresztą, jak i zwolennicy animacji naocznej) arystotelesowską teorią hylemorficznej (psychofizycznej) jedności człowieka, którą stosuje zarówno do eksplikacji cyklu rozwojowego preanimowanej zygoty, jak też rozwoju zarodka animowanego, jest świadomy co najmniej dwojakiego rodzaju trudności, związanych z jej przyjęciem w odniesieniu do teorii animacji bezpośredniej. Po pierwsze, konsekwentne stosowanie teorii hylemorfizmu zarówno w przedanimacyjnym, jak i postanima-

<sup>407</sup> Tamże, s. 182.

<sup>408</sup> Tamże.

<sup>409</sup> Zwolennikiem teorii animacji sukcesywnej, z wyraźnie wyróżnionym okresem przedimplantacyjnym i postimplantacyjnym, jest m.in. Norman Ford, który reprezentowane przez siebie stanowisko sukcesywnej animacji postimplantacyjnej wzmocnia o tzw. *kryterium 14 tygodnia*, zwane również *wyznacznikiem smugi pierwotnej* (*primitive streak*). Dlatego też Ford będzie konstatował, że dopiero w momencie, „kiedy wewnątrz wzrastającego zarodka wyznaczone zostaną określone miejsca [które „posłużą”] do rozwoju swoistych struktur, układów, narządów [będzie] to oznaką, że uformowana została i aktualnie istnieje wielokomórkowa ontologiczna jednostka ludzka [...] Po osiągnięciu stadium smugi pierwotnej rozstrzygnięta jest już kwestia, czy uformuje się jeden, czy też dwa ostateczne zarodki [ludzkie]. Te wszystkie procesy rozwojowe są biologicznie nieodwracalne [...]”, w: M. N. Ford, *Kiedy powstałem*, s. 218–221.

cyjnym okresie rozwoju zarodkowego (w celu zachowania „antropologicznej jedności [jak również tożsamości zygotalnego] podmiotu”<sup>410</sup>) jest nie do utrzymania, ponieważ dyferencjacja bliźniacza zarodka ludzkiego (którą bierze pod uwagę Ślipko) doprowadzi do pojawienia się (jakościowych) zmian substancjalnych, odróżniających zygotę preanimowaną od postanimowanej. Moment animacji i związanej z nią indywidualizacji embrionu ludzkiego przyczyni się zatem do „radykalnej transformacji zygotalnego tworu z materialnego podmiotu w samoistną, niepodzielną już i rozumną istotę ludzką, czyli osobę”<sup>411</sup>. W tej sytuacji ponownie wracamy do pytania, co (jaka substancja) ożywia preanimowaną zygotę, jeżeli nie jest to specyficzna dla dojrzałej osoby ludzkiej dusza. Mówiąc inaczej, musimy się zastanowić nad tym, jaką „formę substancjalną posiada zygota ludzka?”<sup>412</sup> Zdaniem Ślipko, zdecydowanie odrzucającego stanowisko biologistyczne, naturalistyczne i empirystyczne, a tym samym rezygnujące z perspektywy embriologicznej, w myśl której zygota na wczesnym etapie życia prenatalnego stanowi jedynie wiązkę komórek dynamicznie organizujących się w procesie dyferencjacji, o bytowości zygoty nieanimowanej możemy powiedzieć niewiele więcej niż to, że jest (ona) „niższa od animowanego embrionu, ale wyższa od tworów czysto przyrodniczych”<sup>413</sup>. Ponadto szukana przez nas forma substancjalna zarodka ludzkiego jest, jak już wspomniano, materialna, w przeciwieństwie do niematerialnej duszy.

Reasumując, druga trudność, na jaką napotyka Ślipko, próbując zdefiniować ontyczny status preanimowanego zarodka ludzkiego (np. w fazie zygotalnej), będzie wiązać się z możliwością uznania go równocześnie za byt ludzki (za „samodzielny biologiczny byt ludzki i podmiot intensywnych procesów [rozwojowych]”<sup>414</sup> lub za „[strukturę ludzką], bo z osób ludzkich się wywodząca”<sup>415</sup>), jak również za byt przedludzki bądź

<sup>410</sup> T. Ślipko, *Granice życia*, 1994, s. 117.

<sup>411</sup> Tamże, s. 121.

<sup>412</sup> T. Biesaga, *Bioetyka początku życia Tadeusza Ślipki...*, [w:] *Bioetyka polska*, s. 23.

<sup>413</sup> T. Ślipko, *Granice życia*, 1994, s. 152.

<sup>414</sup> Tamże, s. 122.

<sup>415</sup> T. Ślipko, *Granice życia*, 1988, s. 120.

też nie-ludzki („podmiot materialny”<sup>416</sup>, „twór zygotalny”<sup>417</sup> czy „preosobowy stan egzystencji”<sup>418</sup>), co jest błędne, ponieważ zarodek nie może być jednocześnie (osobowym) bytem ludzkim i nie-ludzkim nieanimowanym czy też przedosobowym bytem ludzkim).

Pomimo zarysowanych powyżej trudności (związanych z uznaniem teorii animacji bezpośredniej), Ślipko ostatecznie będzie opowiadał się za przyjęciem osobowej natury bytu ludzkiego, którą w równym stopniu dysponuje nieanimowana zygota w stadium prenatalnym, jak i dojrzały człowiek w okresie postnatalnym. Jeżeli nawet skłonni bylibyśmy uznać pierwszą część konkluzji Ślipko, który twierdzi, że prowadząca do powstania bliźniąt monozygotycznych specjalizacja komórkowa nie musi zachodzić wyłącznie w sposób naturalny, gdyż można ją również „przeprowadzić” z wykorzystaniem metod sztucznych (np. przez „bisekcję, izolacji blastomerów można *in vitro* zapoczątkować nowe życie”<sup>419</sup>, bez potrzeby „odwoływania się” do zjawiska animacji), to i tak w dalszym ciągu nie możemy uznać koncepcji animacji bezpośredniej (przedimplantacyjnej), którą wzmiankowany badacz oparł wyłącznie na niezwykłym, jak dotychczas, przeświadczeniu, że

możliwą jest rzeczą, że ogół zygot staje się od razu w momencie poczęcia samoistnym podmiotem życia i przybiera tym samym osobowo zindywidualizowaną, a więc animowaną postać, a tylko pewna ich liczba dla niewiadomych powodów musi w ciągu kilku czy kilkunastu dni dojrzeć do stanu podzielności i związanej z tym animacji<sup>420</sup>.

Zasadnie można zatem pytać, czym bądź też kim są nieanimowane w momencie inseminacji zygoty tworzące enigmatyczną grupę ewenementów natury, z których (w następstwie późniejszego podziału bliźniaczego) mogą dopiero powstać osobowe byty ludzkie. Naukowcy dotąd nie udzielili zadowalającej odpowiedzi na to pytanie.

<sup>416</sup> Tenże, *Granice życia*, 1994, s. 121.

<sup>417</sup> Tamże.

<sup>418</sup> Tamże.

<sup>419</sup> J. A. Modliński, J. Karasiewicz, *Klonowanie ssaków: mity i rzeczywistość*, s. 23–92.

<sup>420</sup> T. Ślipko, *Granice życia*, 1994, s. 121.

Do powyższego możemy również dodać konstatację J. Mahoneya<sup>421</sup>, który uważa, że jeżeli weźmiemy pod uwagę wysoką śmiertelność nieimplantowanych embrionów ludzkich samorzutnie usuniętych z organizmu kobiety (w cyklu menstruacyjnym), a także anomalie rozwojowe na wczesnym etapie życia prenatalnego (zarodka) czy też wysoką umieralność nie tylko wczesnych zarodków, ale również płodów i noworodków, to wówczas powinniśmy się zastanowić nad tym, czy Stwórca obdarzyłby duszą embriony mające umrzeć zaraz po narodzinach lub w ogóle się nie urodzić, czy wręcz przeciwnie, te które mają szansę na narodziny i dalsze życie.

Zasadniczy problem, jaki napotkamy, akceptując powyższe kryterium, ma źródło w jego terminologicznej wieloznaczności umożliwiającej interpretację terminu „animacja” albo na płaszczyźnie teologicznej (w kategoriach religijnych charakterystycznych również dla bioetyki personalistycznej), albo w kategoriach świeckich powiązanych z dorobkiem nauk biomedycznych (przykładowo embriologii, psychologii rozwoju prenatalnego, jak też neuroanatomii), do których będą się z kolei odwoływać zwolennicy bioetyki utylitarystycznej, i wiąże się z brakiem jasnej i jednoznacznej odpowiedzi na pytanie, jaki jest ostatecznie status antropologiczno-ontologiczny embrionu nieanimowanego zarówno w perspektywie świeckiej, jak i religijnej.

Reasumując, powinniśmy równocześnie zaznaczyć, że poza omówionymi dotychczas kryteriami rozwojowymi badacze proponują wiele innych wyznaczników. Wśród nich na uwagę zasługują między innymi: zaproponowane przez Beckera *kryterium metamorficzne*, w myśl którego płód może zostać uznany za osobowy byt ludzki dopiero w chwili pełnej specjalizacji morfologicznej jego organizmu, co zazwyczaj następuje w 8 miesiącu od chwili inseminacji, czy chociażby kluczowe dla omawianego przez nas problemu podziału bliźniaczego – *kryterium segmentacji*, zgodnie z którym zygota w okresie około 7–8 dnia po zapłodnieniu podlega procesowi dyferencjacji, co może zaowocować powstaniem na przykład dwóch organizmów potomnych (w przypadku

<sup>421</sup> J. Mahoney, *Bioetyka i wiara: początek życia*, „Znak”, 11/1991, s. 22–23; patrz też: Z. Piątek, *Etyka a inżynieria genetyczna*, „Ruch Filozoficzny”, LX/2/2003, s. 268.

podziału bliźniaczego), które w procesie dalszego rozwoju przekształca się w osobowe byty ludzkie. Jak jednak uprzednio zauważyliśmy, zdecydowanie bezpieczniejszą odmianą kryterium segmentacji jest *kryterium (u)jednostkowienia*, za którym optuje między innymi wspomniany powyżej N. M. Ford. Jeżeli bowiem przypomnimy sobie, że do czasu uformowania się struny pierwotnej, co następuje nie w pierwszym, a dopiero w drugim tygodniu od momentu zapłodnienia, zarodek może się (nadal) dzielić, wówczas dodatkowe wzmocnienie przyjętego przez Forda wyznacznika o tzw. kryterium smugi pierwotnej (*primitive streak*) daje rzeczywistą gwarancję jego poprawności.

Mimo to błędem byłoby sądzić, że kryteria rozwojowe tworzą zbiór zamknięty, co wiązać należy, po pierwsze, z możliwością ustalenia w procesie dynamicznego rozwoju nauk biomedycznych nowych (odmiennych od funkcjonujących obecnie) kryteriów, które będą określać w przyszłości osobowy status bytu ludzkiego, po drugie natomiast, z ciągłym wyodrębnianiem się z obecnie istniejących kryteriów rozwojowych, coraz to nowszych wyznaczników powstających na drodze progresywnej kompilacji i modyfikacji kryteriów zastanych, tak jak w przypadku *kryterium (u)jednostkowienia* autorstwa Forda, jako wypadkowej *kryteriów animacji i 14 dnia* (bądź inaczej kryterium *smugi pierwotnej*), bądź powstałego w nawiązaniu do *kryterium neurologicznego* oraz *dwufazowego kryterium strukturalnego – kryterium patocentryczne*, w myśl którego za cechę moralnie znaczącą powinno się uznać zdolność bytu ożywionego do odczuwania bólu i cierpienia. Ta bowiem umiejętność decyduje nieodwołalnie, zdaniem zwolenników patocentryzmu, o przyznaniu istocie czującej prawa do życia. Podstawowy problem z ostatecznie porzuconym przez bioetyków *kryterium patocentrycznym* (jako kryterium osobowego bytu ludzkiego) polega na tym, że odwołuje się ono do swoistej dla większości bytów ożywionych (o niekoniecznie wyższej organizacji neurobiologicznej) predyspozycji, jaką jest zdolność do odczuwania bólu i cierpienia. Ta zaś nie jest swoista wyłącznie dla osobowego bytu ludzkiego, ale również dla innych organizmów żywych o (często) niższej organizacji neurologicznej. Między innymi Klimowicz konstatuje, że z całą pewnością

zdolność do odczuwania bólu posiada człowiek dorosły, niemowlę, a być może – nawet dostatecznie dojrzały płód. Jednakże nie jest to cecha wyłącznie ludzka. Posiadają ją bowiem [także] niektóre zwierzęta [...]. Dlatego na mocy tego kryterium – podobnie jak [ma to miejsce w przypadku] kryterium neurologicznego, należałoby przyznać prawo do życia nie tylko ludziom (przynajmniej od pewnego momentu ich rozwoju), ale także niektórym zwierzętom, odmówić zaś tego prawa istotom biologicznie ludzkim, których mózg nie rozwinął się do tego stopnia, by ta zdolność mogła się pojawić<sup>422</sup>.

W ramach wyjaśnienia należy jednak dodać, że kryterium neurologiczne i dwufazowe strukturalne różnią się znacznie od kryterium patocentrycznego. O ile bowiem zwolennicy pierwszej grupy kryteriów w obszarze swoich zainteresowań stawiają programowo rozwój samoświadomości osobowego bytu ludzkiego, o tyle zwolenników patocentryzmu interesować będzie przede wszystkim zdolność istoty żywej do świadomego odczuwania bólu. Umiejętność ta jest wspólna zarówno dla człowieka (jako organizmu biologicznego), jak i dla innych struktur ożywionych (o niższej organizacji neurologicznej), które nie będąc samoświadomymi siebie istotami, będą jednakowoż predysponowane do percepcji bodźców płynących z otoczenia, w tym również do odczuwania bólu i przyjemności. Warto równocześnie nadmienić, że na powyższą zależność (podejmując problem świadomości u zwierząt wyższych – psów, kotów) zwraca uwagę między innymi cytowana w pierwszym rozdziale Baker<sup>423</sup>.

Podsumowując, trafna wobec powyższego wydaje się konstatacja Szawarskiego, który podkreśla, że

rozwój embrionalny człowieka stanowi pewne kontinuum i każde dowolne stadium owego kontinuum może być uznane za definicyjną cechę człowieka. W sporze o to, czy lepsze jest kryterium animacji, czy zdolności do samoistnego istnienia, nie ma właściwie żadnych rozstrzygających racji na rzecz jednego lub drugiego kryterium<sup>424</sup>.

<sup>422</sup> E. Klimowicz, *Filozoficzne i etyczne podstawy poglądów na temat aborcji*, s. 24.

<sup>423</sup> L. R. Baker, *Persons and Bodies. A Constitution View*.

<sup>424</sup> Z. Szawarski, *W kręgu życia i śmierci*, s. 182.

Podobnie będzie również w przypadku omówionych powyżej kryteriów rozwojowych (neurologicznego i dwufazowego kryterium strukturalnego), które, zdaniem między innymi Morowitza i Trefila, stanowią przykład „szarej sfery”<sup>425</sup> uniemożliwiającej wskazanie wyłącznie jednego, wyodrębnionego spośród innych etapu rozwojowego, który mógłby definitywnie przesądzić o nadaniu człowiekowi statusu osobowego. Zwolennicy kryteriów rozwojowych powinni być wobec tego świadomi nie-sekwencyjności, bądź też ciągłości szlaku rozwojowego. I tak na przykład w przypadku wzmiankowanego powyżej kryterium neurologicznego konieczności rozwoju struktur mózgowych, warunkujących wzrost świadomości i samoświadomości.

Podstawowym mankamentem omówionych kryteriów rozwojowych będzie więc „niemożność” wskazania ściśle zdefiniowanej i wyizolowanej cechy znaczącej P, której występowanie mogłoby świadczyć o „pojawieniu się” osobowego bytu ludzkiego, przy czym wszystkie wymienione powyżej kryteria rozwojowe będą zgodne co do tego, że „istnieje pewna taka cecha P, którą organizm nabywa w pewnym określonym momencie swego rozwoju, i fakt, że organizm posiada ową cechę, wystarcza, by można go było uznać za człowieka”<sup>426</sup>.

Ze względu na rozległy przedział czasowy, w jakim formuje się osobowy byt ludzki, należałoby zatem przyjąć, zdaniem przeciwników kryteriów rozwojowych, że człowiek staje się osobą, przechodząc przez następujące po sobie stadia morfogenezy, aż do chwili narodzin, przyjmując uprzednio (hipotetycznie), że kryterium narodzin przyczyni się do rozstrzygnięcia interesującego nas problemu statusu osobowego bytu ludzkiego.

#### 2.2.4. Kryterium narodzin

O ile dotychczas zaprezentowane (biologiczno)-genetyczne kryteria strukturalne oraz rozwojowe kryteria funkcjonalne zakładały, że człowiek staje się osobowym bytem bądź to w chwili inseminacji, bądź też

w trakcie procesu embriogenezy, o tyle kryterium narodzin<sup>427</sup> zakłada, że człowiek zyskuje status osoby, którą chroni prawo i moralność, albo w momencie narodzin, albo też w okresie po narodzinach.

Praktyczną implikacją uznania rozpatrywanego kryterium będzie, wobec powyższego, przyzwolenie na prowadzenie wszelkiego typu ingerencji biomedycznych, zarówno na etapie wczesnego i późnego życia prenatalnego (albowiem płód został wyjęty spod protekcjonizmu prawno-moralnego), jak i (zakładając bardziej radykalną interpretację omawianego kryterium) w jakimś bliżej nieokreślonym okresie po narodzinach, co wiązać należy przede wszystkim z nierozstrzygniętym, jak dotychczas, problemem wyboru etapu rozwojowego (po narodzinach), na którym nowy organizm zyskiwałby status osoby, jak również związanym z nim pytaniem o to, jak wysoki powinien być stopień rozwoju osobniczego uprawniający nas do przydania dziecku status osoby, którą chroni prawo i moralność.

Pomimo zarysowanych powyżej problemów, kryterium narodzin cieszy się znacznym zainteresowaniem, o czym może świadczyć między innymi fakt, że zwolennicy omawianego kryterium na poparcie swojego stanowiska przywołują aż cztery rodzaje argumentacji i są to:

**Argumentacja lingwistyczna**, która jest nakierowana na wyjaśnienie znaczenia terminu „człowiek” w zwrotach typu, „embrion jest człowiekiem”, „embrion nie jest człowiekiem”. Spór semantyczny jest zatem punktem wyjścia do ukazania konotacji moralnych związanych z naszymi intuicjami językowymi. O ile w przekonaniu niektórych badaczy użycie terminów „zygota”, „zapłodnione jajeczko”, „zarodek”, „embrion” czy „płód” zamiennie z terminem „człowiek” jest niedopuszczalne, o tyle w przekonaniu innych (m.in. zwolenników bioetyki personalistycznej, etyków katolickich i teologów) istnieje pełna równorzędność w użyciu tych terminów. Inni myśliciele, którzy najprawdopodobniej zakła-

<sup>427</sup> W ramach niniejszej pracy *kryterium narodzin* zostanie omówione na podstawie artykułu Z. Szawarskiego *Etyka i przerywanie ciąży*, [w:] tenże, *W kręgu życia i śmierci*, s. 183–189. Szawarski należy do grupy bioetyków, którzy oddzielają kryterium narodzin od kryteriów rozwojowych, przy czym jego propozycja nie została powszechnie uznana, ponieważ wielu bioetyków uważa, że kryterium narodzin należy zaliczyć do kryteriów rozwojowych.

<sup>425</sup> H. Morowitz, J. Trefil, *Jak powstaje człowiek. Nauka i spór o aborcję*, s. 156.

<sup>426</sup> Z. Szawarski, *W kręgu życia i śmierci*, s. 176.

dają „rozdział” na życie prenatalne i postnatalne, uważają, że terminy stosowane na określenie istoty ludzkiej powinny zawierać w sobie ideę aktualnie narodzonego istnienia ludzkiego (tzn. ludzkiego potomstwa, którym może być zarówno niemowlę, noworodek, dziecko, jak i wcześniak), nie zaś mającego się dopiero urodzić bytu ludzkiego (potencjalnego istnienia), bądź też nienarodzonego istnienia ludzkiego, jako część właściwego im znaczenia. Zdaniem M. Kohla wszystkie wyszczególnione powyżej terminy semantycznie charakteryzują bowiem termin „istota ludzka”, w przeciwieństwie do takich terminów jak „zygota”, „embrion” czy „płód”, które można, co najwyżej, stosować jako desygnat nienarodzonego istnienia ludzkiego bądź nienarodzonego potomstwa ludzkiego. W nakreślonej przez Kohla perspektywie o istocie ludzkiej możemy zatem mówić dopiero w okresie życia postnatalnego.

Reasumując, zdaniem przeciwników argumentacji lingwistycznej, jej zastosowanie nie przysłuży się jednakże do rozstrzygnięcia problemu osobowego bytu ludzkiego, a co najwyżej doprowadzi do eskalacji „chaosu” terminologicznego.

**Argumentacja antropologiczna** stosowana jest zasadniczo przez przedstawicieli nauk biologicznych oraz socjologów, którzy podkreślają znaczenie procesu socjalizacji pierwotnej i wtórnej dla zaistnienia osoby. Zdaniem zwolenników tej argumentacji, człowiek nie rodzi się bowiem jako ludzki byt osobowy, ale jako organizm biologiczny (przedstawiciel gatunku *Homo sapiens*), który od chwili narodzin przekształca się stopniowo w osobowy byt ludzki. Innymi słowy, w następstwie postępującej socjalizacji morfogenetyczna struktura organiczna, jaką jest byt ludzki w momencie narodzin (w drodze nabywania kompetencji językowych, zdolności intelektualnych czy szerzej partycypacji w kulturze, którą przyswajają reprezentanci danego społeczeństwa) staje się osobą, którą chroni prawo i moralność.

Reasumując, jeżeli przyjmiemy za zwolennikami argumentacji antropologicznej, że człowiek staje się osobowym bytem ludzkim (człowiekiem w sensie społecznym) dopiero po procesie socjalizacji, a wobec tego na jednym z późniejszych etapów życia postnatalnego, wówczas też powinniśmy zastanowić się nad tym, czym (bądź kim) jest człowiek przed narodzinami, a także nad tym, czy człowiek przed narodzinami

powinien zostać objęty ochroną ze strony prawa i moralności, która to, jak pamiętamy, przysługuje ludzkiemu bytowi osobowemu po socjalizacji. Poza tym leżąca u podłoża kryterium osobowego bytu ludzkiego argumentacja antropologiczna nie mówi nam jednoznacznie, w którym momencie byt ludzki (jako byt biologiczny) można uznać za osobę, co należy wiązać z nierozstrzygniętym, jak dotychczas, problemem, dotyczącym ustalenia wyznaczników definiujących byt osobowy, jak również z brakiem wyraźnie zdefiniowanego przedziału czasu, w którym dokonuje się proces socjalizacji. Ponadto zwolennicy dyskutowanej argumentacji nie podają nam przekonujących argumentów przemawiających za odrzuceniem wyznaczników odmiennych od kryteriów antropologicznych (społecznych), jak chociażby kryteriów teologicznych, co jednak nie musi oznaczać, że (i) inne wyznaczniki nie są bądź (też) nie będą obciążone jakimś błędem.

Zdaniem przeciwników powyższego stanowiska najgorszą konsekwencją wynikającą z uznania antropologicznego kryterium osobowego bytu ludzkiego będzie wobec tego (w obliczu tego, co zostało powiedziane dotychczas) odmówienie statusu osoby istotom ludzkim z poważnymi wadami genetycznymi oraz głębokimi urazami psychicznymi (jak w przypadku dzieci autystycznych i jednostek upośledzonych), które zarówno aktualnie, jak i potencjalnie nie będą w stanie nauczyć się języka, rozwijać swoistych dla zdrowego organizmu ludzkiego zdolności intelektualnych lub rozwijać je w sposób bliżej niezrozumiały dla wspólnoty ludzkiej, jak choćby w przypadku ludzi dotkniętych autyzmem, czy wreszcie wchodzić w równorzędne relacje interpersonalne z innymi ludźmi oraz partycypować czynnie w kulturze danego społeczeństwa. Innymi słowy, jednostki ludzkie „odmienne” (zarówno pod względem predyspozycji psychicznych, jak i uposażenia genetycznego) od „typowego” przedstawiciela gatunku *Homo sapiens*, który przechodzi w cyklu rozwojowym kolejne etapy socjalizacji, powinno się (przyjmując optykę stanowiska antropologicznego) wykluczyć z grona osób. Ponadto znane są także przypadki dzieci wychowywanych przez zwierzęta, które zgodnie z nakreślonym powyżej stanowiskiem należałoby również relegować ze zbioru bytów osobowych. Można więc zasadnie twierdzić, że argumentacja antropologiczna nie tylko nie przyczyni się



do rozstrzygnięcia problemu początków osobowej egzystencji, ale poprzez utrzymanie cezury na byty nieosobowe i osobowe doprowadzi do ugruntowania już istniejącego konfliktu. Należałoby się również zastanowić nad tym, jakie aberracje w procesie rozwojowym człowieka (ze względu na ich rodzaj, stopień upośledzenia czy spodziewane nasilenie zaburzeń) będą uniemożliwiać mu nabycie statusu osoby ludzkiej, oraz nad tym, jaki jest dopuszczalny stopień upośledzenia (psychicznego i genetycznego), który mimo wszystko będzie predestynował człowieka do pozyskania statusu osoby.

**Argumentacja prawna**, podobnie jak zaprezentowane uprzednio stanowiska, podkreśla, że człowiek nabywa status osoby (którą chroni prawo i moralność) w chwili narodzin. Na zależność pozyskiwanych przez człowieka praw od momentu narodzin zwrócił uwagę między innymi R. A. McCormick, konstatując, że „od momentu żywych narodzin istnieje ludzka istota uprawniona do możliwie pełnej ochrony prawnej. A najbardziej fundamentalnym prawem każdej istoty ludzkiej jest prawo do samego życia”<sup>428</sup>. Należy jednakże nadmienić, że oprócz rzeczowego prawa do życia, system legislacyjny wygenerował obszerny katalog innych praw, które przysługują osobie ludzkiej – postrzeganej od momentu narodzin jako podmiot praw (i spoczywających na nim obowiązków). O tym, że narodziny stanowią kluczowy etap (dla) powstania osoby ludzkiej świadczyć ma ponadto możliwość identyfikacji nowo narodzonego (niemowlęcia, dziecka, noworodka, jak również wcześniaka), między innymi po imieniu i nazwisku, miejscu oraz dacie urodzenia, zamieszczonych w dokumentach tożsamości, których nie posiada zygota, zarodek czy nawet późny płód ludzki. Można wobec tego powiedzieć, że o zaistnieniu osoby ludzkiej, według powyższego stanowiska, świadczyć ma formalny zapis w osobowej bazie danych i w różnorodnych kartotekach, wykazach czy aktach.

Reasumując, uznanie argumentacji prawnej, podobnie zresztą jak w przypadku omówionych powyżej stanowisk, po pierwsze, nie przy-

<sup>428</sup> R. A. McCormick, *To save or Let Die. The Dilemma of Modern Medicine*, „Journal of the American Medical Association”, 8/July/1974, s. 172, cyt. za: Z. Szawarski, *W kręgu życia i śmierci*, s. 186.

czyni się do rozstrzygnięcia problemu statusu moralnego wczesnego istnienia ludzkiego (w stadium życia płodowego), po drugie zaś, doprowadzi ponad wszelką wątpliwość do pozbawienia wszelkich praw (łącznie z prawem do życia) istoty ludzkiej na etapie życia prenatalnego. Zarówno prawo zwyczajowe, jak i karne informują nas bowiem jednoznacznie, że byt ludzki na etapie życia embrionalnego i płodowego ma niższy status prawny niż człowiek po urodzeniu, który jako byt osobowy (podmiot praw i ciężących na nim obowiązków) może liczyć na protekcjonizm prawny. Zasadniczy problem, jaki wskazują w tym miejscu badacze, wiązać należy wobec tego z możliwą dopuszczalnością prowadzenia „wątpliwych” eksperymentów biomedycznych na nieobjętych (jeszcze) statusem osoby zarodkach ludzkich. Dlatego bioetycy będą apelować o rozszerzenie ochrony prawnej i moralnej również na potencjalne istoty ludzkie, które z czasem przekształcą się w pełnoprawne byty osobowe (partycypujące we wspólnej dla nas wszystkich naturze ludzkiej).

Dodajmy, że w obliczu licznych wątpliwości związanych z uznaniem (biologiczno)-genetycznych kryteriów strukturalnych, jak również funkcjonalnych kryteriów rozwojowych jako (w opinii wielu badaczy) wyznaczników wieloznacznych, niejednorodnych i nieostrych, powstało *rozwojowe kryterium społeczne*, zwane również *kryterium pragmatycznym*, które – zdaniem autora niniejszej pracy – bezpośrednio nawiązuje do przedstawionej wyżej argumentacji prawnej<sup>429</sup>. O ile nawet zwolennicy kryteriów społecznych twierdzić będą, że embriogeneza człowieka ma charakter ciągły, jak konstatują zwolennicy bioetyki personalistycznej, a nie sekwencyjny, do czego próbują nas przekonać zwolennicy bioetyki utilitarystycznej, o tyle będą równocześnie twierdzić, jak G. Hardin i G. Williams, że ustalenie statusu nienarodzonego człowieka nie wiąże się z ustaleniem faktów naukowych (biologicznych) dotyczących procesu rozwojowego, lecz z uznaniem przez społeczeństwo precyzyjnie określonej definicji człowieczeństwa, która (jako definicja arbitral-

<sup>429</sup> Zdaniem niektórych bioetyków należy je jednak oddzielić od pozostałych kryteriów, patrz: D. Ślęczek-Czakon, *Problem wartości i jakości życia*; T. Biesaga, *Status embrionu – stanowisko personalizmu ontologicznego*, „Medycyna Praktyczna”, 07/2004, s. 28-31.

na) powinna zostać przez to społeczeństwo usankcjonowana (w oparciu o względy pragmatyczne, jak akceptację społeczną, związaną z naszymi oczekiwaniami wobec jednostki ludzkiej). Dlatego też Hardin, podejmując problem statusu nienarodzonego, pisze, że to, „czy płód jest, czy nie jest istotą ludzką, nie jest sprawą faktu, lecz [przyjętej definicji. Wobec powyższego możemy] go zdefiniować tak, jak nam się podoba. [Jednakże biorąc] pod uwagę wypływające [z takiego podejścia] konsekwencje społeczne, byłoby rzeczą niemądrą definiować płód, jako istotę ludzką”<sup>430</sup>. Jeżeli nawet zdefiniujemy byt ludzki (w fazie życia prenatalnego) jako osobowy byt ludzki, który zyskuje status osoby w momencie inseminacji, to i tak w dalszym ciągu nie uzyskamy odpowiedzi na pytanie, w którym momencie „bliżej niezróżnicowana” struktura organiczna staje się osobowym bytem ludzkim. Powyższa propozycja ma jednakże bardziej dolegliwą konsekwencję, a mianowicie dopuszcza możliwość unicestwienia tych ludzi, którzy nie „podpadają” pod powszechnie przyjętą i obowiązującą, gdyż niezalegalizowaną prawnie definicję osobowego bytu ludzkiego.

**Argumentacja filozoficzna**, jak już wcześniej zaznaczono, zasadniczo zakłada dwa możliwe rozwiązania problemu statusu nienarodzonego. Po pierwsze, jak pamiętamy, zwolennicy bioetyki utylitarystycznej twierdzą, że ze względów moralnych dopuszczalne powinno być unicestwienie życia wczesnego człowieka (w fazie zygotalnej, embrionalnej i płodowej czy szerzej w stadium życia prenatalnego), który – z uwagi na ciężkie i nieodwracalne upośledzenie psychiczne lub genetyczne – nie jest i najpewniej nie będzie w stanie bądź to zrealizować osobowego potencjału swojego życia (stawianych sobie celów, interesów i pragnień), bądź też w ogóle nie będzie predysponowany do stawiania przed sobą jakichkolwiek celów czy pragnień, jak w przypadku istot ludzkich z poważnymi wadami centralnego układu nerwowego, by przywołać jako ilustrację niezdolne do wyrażenia jakichkolwiek stanów mentalnych płody ancefaliczne. Możemy w takim razie powiedzieć, między innymi za Brandtem, Singerem i Tooleyem, że unicestwienie życia głęboko upośledzonego

<sup>430</sup> G. Hardin, *Abortion – or Compulsory Pregnancy*, „The Journal of Marriage and Family”, 30/2/1968, s. 250.

bytu ludzkiego nie jest złe, ponieważ nie będzie (ono) zaprzeczać (posiadanej wyłącznie przez samoświadomego człowieka) preferencji dla życia, której istota ułomna, czy to psychicznie, czy też fizycznie najprawdopodobniej nigdy nie będzie posiadać. Tym samym nie pozbawi ono również wspomnianej preferencji człowieka trwale upośledzonego, to znaczy takiego, który nie jest, nie był i najpewniej nigdy nie będzie istotą świadomą samej siebie (zarówno na etapie życia prenatalnego, jak i postnatalnego) świadomych doznań, których ten po prostu nie będzie doświadczał. Ponadto unicestwienie życia istoty ludzkiej poważnie upośledzonej nie będzie miało żadnego wpływu na realizację, w jej przypadku, świadomych potrzeb, pragnień i celów, których upośledzony człowiek (jako jednostka ludzka nieświadoma samej siebie, a tym samym możliwości posiadania jakichkolwiek celów, interesów i pragnień, w tym również pragnienia utrzymania życia), zarówno aktualnie, jak i potencjalnie, nie będzie zwyczajnie żył<sup>431</sup>. Zdaniem zwolenników bioetyki utylitarystycznej ze względów moralnych należy wobec tego dopuścić możliwość unicestwienia jednostki ludzkiej z poważnymi wadami rozwojowymi (w sytuacji nierokującej nadziei na poprawę jej zdrowia), niżli dopuścić do jej krzywdzącego przyjścia na świat. Za przyjęciem zarysowanego stanowiska argumentuje się dwojako. Po pierwsze, utylityści zauważają, że jeśli nawet zgodzimy się co do tego, że człowiek poważnie upośledzony w okresie życia prenatalnego, bądź też postnatalnego, bezsprzecznie nim pozostaje, to z uwagi na skalę ułomności obarczonego nimi płodu bądź istoty nowo narodzonej, a przy tym obciążenie „zewnętrzne otoczenia” (przede wszystkim rodziców oraz opiekunów dzieci z nieodwracalnymi wadami rozwojowymi), jak również społeczeństwa dopuszczają możliwość jego unicestwienia. Po drugie, przyjmują oni, że zarówno zygota, embrion, płód, jak też noworodek z poważnymi wadami neurologicznymi albo anatomicznymi nigdy nie będą spełniały osobowych kryteriów człowieczeństwa, a wobec tego zarówno personel medyczny, jak i społeczeństwo nie są w obowiązku utrzymywać takiej jednostki przy życiu. Innymi słowy, drugi sposób argumentacji oparty

<sup>431</sup> Por. P. E. Devine, *The Ethics of Homicide*, s. 169; P. Singer, *Etyka praktyczna*, rozdz. 4-7; M. Tooley, *Decisions to Terminate Life*, s. 89 n.

został na koncepcji osoby ludzkiej, szczegółowo zaprezentowanej w poprzednim rozdziale niniejszej pracy. O ile bowiem termin „istota ludzka” jest związany z biologiczną przynależnością jednostki do gatunku *Homo sapiens*, o tyle termin „osoba” określa istotę świadomą siebie jako *podmiot* stanów psychicznych, tj. istotę świadomą własnych (swoich) odczuć, pragnień, celów i interesów. Między innymi cytowani wcześniej Tooley, Singer i Brandt twierdzą, że podstawową cechą bytu osobowego jest świadomość<sup>432</sup>, której brak uniemożliwia człowiekowi posiadanie i realizację jakichkolwiek pragnień, w tym również pragnienia życia. Możemy wobec tego powiedzieć, że u podstaw przysługującego człowiekowi prawa do życia leżeć musi pragnienie życia.

Z powyższym stanowiskiem nie zgadzają się jednak, jak pamiętamy, zwolennicy bioetyki personalistycznej, którzy konstatują, że argumentacja utylitarystyczna uprawomocnia eliminację życia (tych) istot ludzkich, które nie posiadały, nie posiadają, jak również nie będą posiadały pragnienia życia. W odpowiedzi na powyższy zarzut między innymi Tooley dodaje, że zgodnie z zaproponowanym przez utylitarystów stanowiskiem prawo do życia mają nie tylko istoty aktualnie samoświadome, ale również Ci, którzy już w przeszłości żywili pragnienia (np. życia) i mogą je żywić także w przyszłości, kiedy to na przykład wyjdą ze stanu śpiączki lub kiedy stan ich zdrowia ulegnie znaczącej poprawie. Należy jednak zauważyć, że powyższe sprostowanie, czy też uzupełnienie stanowiska bioetyki utylitarystycznej, w dalszym ciągu nie rozwiązuje kwestii wczesnych istot ludzkich z nieodwracalnymi wadami neuroanatomicznymi, jak również nie odpowiada na pytanie o status nienarodzonego i nowo narodzonego. Zarówno bowiem zygota, zarodek, płód, noworodek, jak i wczesna jednostka ludzka w stanie głębokiego upośledzenia, aktualnie nie jest i nie była w przeszłości podmiotem swoich stanów psychicznych, czy też żywionych pragnień. Wzmiankowany powyżej Tooley odrzuca jednakże zasadę potencjalności dla początkowego stadium rozwojowego, co wiązać należy, jak się

<sup>432</sup> Patrz: J. Glover, *Causing Death and Saving Lives*, 1990, s. 51–53, 158–162, 191–195; J. Rachels, *The End of Life*, s. 58–78; R. Dworkin, *Life's Domination*, s. 67–102; H. Kühse, *Sanctity of Life Doctrine in Medicine: A Critique*, s. 198–220.

zdaje, z niemożliwością pogodzenia personalistycznego paradygmatu, w myśl którego osobowe życie ludzkie rozpoczyna się od momentu inseminacji<sup>433</sup>, z dopuszczalnością zabiegów biomedycznych w prenatalnym okresie życia (m.in. aborcji terapeutycznej, *in vitro* i klonowania), za czym optują zwolennicy bioetyki utylitarystycznej.

Reasumując, ewidentnym walorem stanowiska Tooleya będzie próba rozstrzygnięcia problemu trwale upośledzonych ludzi, podobnie jak w przypadku wspomnianych wyżej płodów ancefalicznych, oraz głęboko zdeformowanych dzieci, których życie okupione będzie nieprzerwanym cierpieniem, a w konsekwencji śmiercią na wczesnym etapie życia. Z drugiej jednak strony w dalszym ciągu otwarte pozostaje postawione uprzednio pytanie, dlaczego to właśnie samoświadomość (własnych potrzeb, pragnień, celów) powinna zostać uznana za kryterium przesądzające o przydaniu człowiekowi między innymi prawa do życia. Tym samym ponownie wracamy do nierozstrzygniętego dotąd problemu wyboru (osobowych) kryteriów człowieczeństwa. Zdaniem zwolenników bioetyki personalistycznej negatywną konsekwencją uznania stanowiska Tooleya (opartego na kryterium świadomości) jest przyzwolenie na unicestwienie życia nie tylko istot trwale upośledzonych, ale również zdrowych ludzi, na etapie życia prenatalnego i wczesnego życia postnatalnego, kiedy to nie możemy jeszcze mówić o samoświadomej sobie jednostce ludzkiej.

Konkludując, możemy z całą pewnością powiedzieć, że spośród zaprezentowanych w poniższym paragrafie wiodących kryteriów człowieczeństwa nie sposób wyodrębnić takiego, które zostałoby ponad wszelką wątpliwość uznane za jedynie słuszne i mogłoby bez zastrzeżeń obowiązywać powszechnie (zarówno w obszarze bioetyki personalistycznej, jak również utylitarystycznej). Dotyczy to w takim samym stopniu kryteriów biologiczno-genetycznych, jak też kryteriów rozwojowych (funkcjonalnych). Zarysowanych trudności nie uda się jednakże rozwiązać również w ramach tradycji filozoficznej, albowiem ta, jak konstatuje Biesaga, oferuje nam:

<sup>433</sup> T. Biesaga, *Status embrionu – stanowisko personalizmu ontologicznego*, „Medycyna Praktyczna”, 07/2004, s. 28–31.

przynajmniej trzy zasadnicze sposoby określenia statusu ontycznego i antropologicznego człowieka, w tym embrionu ludzkiego. Sposoby te [dodaje wspomniany badacz] ukształtowały trzy podstawowe zasady myślenia filozoficznego [i są to:] 1) zasada św. Tomasza z Akwinu: *agere sequitur esse* – nasze działania są następstwem i przejawem naszego istnienia; 2) zasada G. Berkeleya: *esse est percipere aut percipi* – być to spostrzegać lub podlegać spostrzeżeniom; 3) zasada Kartezjusza: *cogito ergo sum* – myślę, więc jestem<sup>434</sup>.

Powyższe zasady znalazły swoje wierne odzwierciedlenie w sporze bioetycznym nad statusem embrionu ludzkiego. Spór ten podzielił środowisko naukowe na zwolenników aktualnej personifikacji (reprezentowanych przez bioetyków opcji personalistycznej) oraz na adherentów personifikacji sukcesywnej (w tym zwolenników bioetyki utylitarystycznej). Pierwsi z nich konstatują, jak Chyrowicz czy E. Kowalski, że wszelkie nasze działania, jak akty myślenia, postrzegania, mówienia, czucia, postępowania, decydowania i wiele innych, są wtórne wobec naszego (biologicznego) istnienia bądź natury i stanowią konsekwencję, czy też następstwo, jej możliwej aktualizacji. Dlatego zwolennicy bioetyki personalistycznej optować będą za uznaniem osobowego statusu człowieka od chwili poczęcia, chociaż nie precyzują, między innymi, tego co należy rozumieć poprzez akt poczęcia. Zwolennicy bioetyki utylitarystycznej będą się z kolei opowiadać przeciwko formule *sum ergo (cogito)*, uznając w przeciwieństwie do personalistów, że poprzez akty i z aktów (myślenia, czucia, postrzegania, mówienia, decydowania, działania itp.) konstytuuje się osobowy byt ludzki, czy swoista dla człowieka natura. Wobec powyższego będą się opowiadać za personifikacją sukcesywną (opóźnioną).

Tym samym możemy powiedzieć, że o ile pierwsza z wyszczególnionych powyżej zasad (zaproponowana przez św. Tomasza z Akwinu) bliska będzie zwolennikom bioetyki personalistycznej, o tyle dwie pozostałe (autorstwa Berkeleya i Kartezjusza) leżeć będą u podstaw bioetki utylitarystycznej. Wobec powyższych rozbieżności sporu wokół statusu osoby ludzkiej nie udało się, jak dotąd rozstrzygnąć. Warto przy tym

dodać, że rozważając status embrionu ludzkiego, zastanawiamy się równocześnie, jaki jest status wczesnego klonu. Zdaniem bioetyków o proveniencji personalistycznej zarówno klon wczesny, jak i późny nie będą posiadały statusu osoby, co wiązać należy przede wszystkim ze złamaniem przez człowieka praw Boga<sup>435</sup>, jako (jedynej) siły kreującej wszelkie życie, w tym osobowe istnienie człowieka. Zarysowany problem nie będzie jednak występował w ramach bioetyki utylitarystycznej, tym bardziej, gdyby zabieg klonowania prowadził do eliminacji ciężkich chorób genetycznych, które uniemożliwiają człowiekowi rozwój (zarówno psychiczny, jak i fizyczny, a zatem chorób związanych z poważnymi zaburzeniami neuroanatomicznymi).

<sup>435</sup> Zwolennicy bioetyki personalistycznej powołują się na argument równi pochyłej (*slippery slope argument*), który występuje w wielu odmianach, między innymi również jako *Playing God Argument*, przy czym, jak zauważymy w dalszej części niniejszej pracy, teologowie są podzieleni, co do jego zastosowania. Dotychczas zaprezentowana część pracy odwołuje się bowiem do bioetyki personalistycznej ufundowanej na myśli chrześcijańskiej. Odminną optykę przyjmuje judaizm, a także protestantyzm. Zasadniczą trudność stanowi natomiast prezentacja myśli politeistycznej, co wiązać należy przede wszystkim z brakiem literatury na temat podejścia buddyzmu czy hinduizmu do problemu statusu (antropologicznego i ontologicznego) osoby ludzkiej, na podstawie którego dopiero możemy rozpatrywać interesującą nas kwestię klonowania człowieka.

<sup>434</sup> Tamże.

## ROZDZIAŁ III

*Klonowanie człowieka*

Opublikowana w czasopiśmie naukowym „Nature”<sup>436</sup> wiadomość o pomyślnie przeprowadzonym przez Iana Wilmuta i jego współpracowników (w Institute of Animal Physiology and Genetic Research w Roslin k. Edynburga, 5 lipca 1996 roku) zabiegu klonowania owcy z komórki dorosłego osobnika<sup>437</sup> była w równym stopniu zaskakująca i fascynująca (zarówno dla zwykłych ludzi, jak i specjalistów z dziedziny embriologii i genetyki ssaków), co szokująca czy wręcz przerażająca. Dała bowiem asumpt do spekulacji o potencjalnie możliwym klonowaniu człowieka w ten sam sposób.

Z badań przeprowadzonych przez „Time”/CNN i „Chicago Tribune”/ABC Nightline w pierwszym tygodniu od ukazania się wiadomości o sklonowaniu Dolly wynikało, że blisko 90% Amerykanów opowiedziało się przeciwko klonowaniu człowieka, określając możliwość tego typu eksperymentu, jako: „godną pogardy”, „odrażającą”, „zupełnie nie stosowną”<sup>438</sup>, niewłaściwą społecznie, a wreszcie naganną etycznie. Opi-

<sup>436</sup> I. Wilmut, A. E. Schnieke, J. McWhir, A. J. Kind, K. H. S. Campbell, *Viable Offspring Derived From Fetal and Adult Mammalian Cells*, „Nature”, 385/1997, s. 810–813.

<sup>437</sup> K. H. S. Campbell, J. McWhir, W. A. Ritchie, I. Wilmut, *Sheep cloned by nuclear transfer from a cultured cell line*, „Nature”, 380/1996, s. 64–66.

<sup>438</sup> Cytaty pochodzą z artykułów m.in.: Arthura Caplana w: „Denver Post”, 24 II 1997; Thomasa Murraya w: „New York Times”, 6 III 1997 oraz Francisa Ayali w: „The

Orange County Register”, 25 II 1997.

nie tego typu stały się udziałem bioetyków, prawników<sup>439</sup>, dziennikarzy i decydentów wespół z opinią publiczną. Przedmiotem ataków stała się nie tylko hipotetyczna perspektywa klonowania ludzi, lecz również twórcy Dolly, wraz z naukowcami pracującymi na polu genetyki i embriologii zwierząt. Zaniepokojeni byli zwłaszcza ci ostatni<sup>440</sup>, albowiem to właśnie biotechnologii zwierząt, metody i techniki klonowania mogły zagwarantować w przyszłości największe profity. Obawy naukowców znalazły potwierdzenie w badaniach przeprowadzonych między innymi przez firmę Yankelovich<sup>441</sup>, z których wynikało, że ponad dwie trzecie Amerykanów klonowanie zwierząt uznało za niedopuszczalne i naganne moralnie, a blisko 60% jednoznacznie zadeklarowało się nie jeść mięsa pochodzącego od klonowanych zwierząt hodowlanych<sup>442</sup>. Co więcej, skonfundowani kontrowersyjnym sukcesem biotechnologii politycy domagali się ograniczenia czy wręcz odcięcia środków finansowych na tego rodzaju badania naukowe (m.in. rząd brytyjski, dając wyraz poparcia społecznego, całkowicie obciął fundusze na badania dr. Wilmutowi). Gdzieniedzie dały się słyszeć nieliczne ostrożniejsze i bardziej wyważone głosy, z jednej strony wskazujące na potencjalne korzyści płynące z klonowania ludzi (w ograniczonym zakresie), z drugiej zaś (w obliczu braku przekonujących racji, które miałyby przemawiać za rezygnacją z prowadzenia dalszych badań reprogenetycznych<sup>443</sup>) podważające nazbyt pochopne wprowadzenie zakazu klonowania człowieka.

Orange County Register”, 25 II 1997.

<sup>439</sup> European Parliament resolution on human cloning B5-0710, 0751, 0753, and 0764/2000; A. J. Klotzko, *The Debate about Dolly*, „Bioethics”, 5/11/1997, s. 427–438. Powszechna deklaracja o genomie ludzkim i prawach człowieka UNESCO.

<sup>440</sup> Zeznając przed komisją senacką USA, prezes Genzyme Transgenics Corporation, J. A. Geraghty, powiedział: „W naszym społeczeństwie nie ma miejsca na klonowanie ludzi. W przemyśle biotechnologicznym wszyscy są co do tego zgodni”, w: „Washington Post”, 13 III 1997.

<sup>441</sup> Opublikowanych w „St. Louis Post-Dispatch”, 9 III 1997; por. też: badania przeprowadzone przez „Time”/CNN, opublikowane w „New York Times”, 5 III 1997.

<sup>442</sup> Badania opinii publicznej przeprowadzone w krajach europejskich przedstawiały zbliżone statystyki.

<sup>443</sup> G. E. Pence, *Who's Afraid of Human Cloning?*, Rowman & Littlefield Publ., Lanham–Boulder–New York–Oxford 1998.

Był to jednakże głos znikomej mniejszości *umiarkowanych zwolenników* nowych technologii biomedycznych, promujących prowadzenie dalszych badań reprognetycznych.

W zaistniałej sytuacji przeważająca większość uczonych, próbując łagodzić nastroje społeczne, zgodnie zauważyła, że nie sposób dziś powiedzieć, czy klonowanie człowieka jest w ogóle możliwe<sup>444</sup>, co należałoby wiązać przede wszystkim z koniecznością przezwyciężenia wielu przeszkód natury technicznej<sup>445</sup>, popartych niezbędnymi próbami, które trwać mogą długie lata<sup>446</sup>. Zakładając jednak potencjalną pomyślność całego przedsięwzięcia, naukowcy nie widzieli przede wszystkim „klinicznych wskazań do klonowania ludzi”<sup>447</sup>.

W tym miejscu trzeba jednak dodać, że pierwsze reakcje społeczne miały charakter pierwotnych, organicznych odruchów, które siłą wyrazu i intensywności daleko wybiegały poza sferę racjonalnych sądów przywoływanych na ich poparcie, co z kolei uniemożliwiało wszelką dyskusję. Członkowie National Bioethics Advisory Commission<sup>448</sup> zauważyły, że reakcji tego typu nie powinno się wszakże pominąć, gdyż mogą one uwypuklić istotne, choć trudne do wyartykułowania zagadnienia, które w odmiennym przypadku mogłyby zostać przeoczone, jak również dlatego, że bardzo często wpływają one na politykę społeczną.

Celem dalszej części niniejszego rozdziału będzie próba przedstawienia (połączona z krytyczną oceną) wiodących argumentów i racji moralnych przemawiających za i przeciw klonowaniu (reprodukcyjnemu) człowieka, przy równoczesnym zastrzeżeniu, że będzie ona zaprezentowana ze świeckiego punktu widzenia<sup>449</sup>. W dalszej kolejności

<sup>444</sup> Prezes i dyrektor Alexion Pharmaceuticals, L. Bell, powiedział: „Większość zapatruje się bardzo sceptycznie na możliwość wydajnego klonowania innych gatunków”, w: „New York Times”, 3 III 1997.

<sup>445</sup> *Whatever Next?*, „Economist”, 1 III 1997, s. 79.

<sup>446</sup> M. Specter, G. Kolata, w: „New York Times”, 3 III 1997; patrz też: H. Wray, J. L. Sheler i T. Watson, w: „U.S. News & World Report”, 10 III 1997.

<sup>447</sup> I. Wilmut, w: „USA Today”, 24 II 1997.

<sup>448</sup> Omawiając zagadnienie klonowania, autor pracy powołuje się również na kodeksy i raporty rządowe. Raport NBAC uznawany jest natomiast przez liczne środowiska badawcze za jeden z najbardziej opiniotwórczych.

<sup>449</sup> Perspektywa religijna przedstawiona zostanie w dalszej części niniejszej pracy.

omówiony zostanie problem klonowania terapeutycznego człowieka w perspektywie etycznej, przy czym zarówno w części poświęconej klonowaniu reprodukcyjnemu, jak i w części na temat klonowania terapeutycznego pominięte zostaną rozstrzygnięcia dotyczące statusu istoty nienarodzonej (zarodka, klonu), albowiem te zostały omówione obszernie w poprzednim rozdziale.

### 3.1. Klonowanie – wstępne dystynkcje pojęciowe, tło naukowe, rys historyczny

Zanim przejdziemy do omówienia wymienionych powyżej zagadnień, spróbujmy na początku zastanowić się nad tym, czym jest klonowanie, jak również nad tym, jakie jego typy (z uwagi na zastosowanie) możemy wyróżnić, a także, czym omawiane procedury biomedyczne różnią się między sobą.

Na początku należy wspomnieć, że zarówno sam zabieg klonowania, jak i budzący, z bliżej zresztą nieznanych powodów, negatywne skojarzenia u wielu badaczy termin „klon”, nie pojawiły się w obszarze reprognetyki na zasadzie *deus ex machina* czy, jak można by sądzić z wypowiedzi wielu oponentów powyższego zabiegu, wraz z przyjsciem na świat pierwszego sklonowanego ssaka, chociaż z całą pewnością możemy powiedzieć, że narodziny Dolly były milowym krokiem w rozwoju badań reprognetycznych. Termin „klon” obecny jest w literaturze przedmiotu od początku XX wieku, sam zabieg zaś jest jeszcze starszy. Pierwszym naukowcem, który użył terminu „klon” (*clon*) był H. J. Webber<sup>450</sup>, a pisownię z *clon* na *clone* zmienił C. L. Pollard<sup>451</sup>. Prace wzmiankowanych badaczy dotyczyły jednak klonowania roślin<sup>452</sup>, nie zwierząt. Jak zauważa między innymi Silver, terminem „klon” (z gr. *klon* – gałąz-

<sup>450</sup> H. J. Webber, „Science”, 16/10/1903, s. 502, cyt. za: L. Silver, *Raj poprawiony*, s. 272.

<sup>451</sup> C. L. Pollard, „Science”, 21/07/1905, s. 88, cyt. za: tamże.

<sup>452</sup> Należy zauważyć, że identyczne kopie (duplikaty) w świecie roślin nie są nazywane *klonami*, lecz *odmianami*, patrz: NBAC (National Bioethics Advisory Commission) Report of the President's Council on Bioethics: *Human Cloning and Human Dignity: An*

ka) określano pierwotnie „grupę roślin propagowanych przy użyciu jakichkolwiek części wegetatywnych”<sup>453</sup>. Od tego czasu przez klonowanie (*cloning*) zaczęto rozumieć zarówno naturalny, jak i sztuczny proces prowadzący do powstania przynajmniej dwóch identycznych genetycznie osobników, z których jeden jest pierwowzorem (dawką komórki poddanej procesowi klonowania), drugi zaś klonem, czy klonotypem, osobnika macierzystego. Precyzyjniej moglibyśmy powiedzieć, że klonowanie jest sposobem „uzyskiwania zwielokrotnionej liczby genetycznie identycznych komórek, zarodków lub organizmów roślinnych oraz zwierzęcych, a także otrzymywania kopii identycznych genów i konstruktów genowych”<sup>454</sup>. I tu czas na pierwszą konstatację – o ile zabieg klonowania roślin kwiatowych i mikroorganizmów (namnażania komórek bakteryjnych) jest stosunkowo prosty do przeprowadzenia, o tyle klonowanie zwierząt już takie nie jest, o czym przekonał się, między innymi, embriolog J. Gurdon, który w latach 60. ubiegłego wieku próbował, bezowocnie zresztą, klonować żaby (zwierzęta kręgowce)<sup>455</sup>.

Zasadniczy problem, jaki napotykać uczeni prowadzący badania nad klonowaniem, związany był i jest z tym, że komórki organizmu zwierzęcego, w przeciwieństwie do komórek roślinnych, cechuje niższy potencjał rozwojowy, albowiem są one wąsko wyspecjalizowane „w wykonywaniu [wyłącznie] jednej czynności. Żadna komórka dorosłego [organizmu,

---

*Ethical Inquiry* (The President's Council on Bioethics, Washington, D. C., July 2002), [http://www.bioethics.gov/reports/cloningreport/pcbe\\_cloning\\_report.pdf](http://www.bioethics.gov/reports/cloningreport/pcbe_cloning_report.pdf) (2008.08.04).

<sup>453</sup> L. Silver, *Raj poprawiony*, s. 101.

<sup>454</sup> J. Jura, *Klonowanie*, [w:] *Encyklopedia biologiczna*, t. V, s. 192.

<sup>455</sup> Za prekursora badań nad klonowaniem możemy uznać niemieckiego embriologa H. Spemanna, który w latach 20. XX w. prowadził badania na salamandrach, przy czym nie przeprowadził zabiegu klonowania. Spemann interesowało przede wszystkim pytanie, czy każda zróżnicowana komórka zachowuje pełen komplet informacji genetycznej obecny początkowo w zygocie, patrz: H. Spemann, *Embryonic Development and Induction*, Yale University Press, New Haven, CT 1938, cyt. za: G. Kolata, *Klon. Dolly była pierwsza*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2000, rozdz. 3, s. 67–71. W 1952 r. embriolodzy amerykańscy, R. Briggs i Th. J. King, jako pierwsi dokonali transferu jąder wczesnych komórek embrionalnych żab do pozbawionych jąder komórek jajowych. W efekcie przeprowadzonego zabiegu uzyskali kijanki, patrz: R. Briggs, T. J. King, *Transplantation of Living Nuclei from Blastula Cells into Enucleated Frog's Eggs*, „Proceedings of the National Academy of Sciences USA”, 38/1952, s. 455–463.

pomimo takiego samego wyposażenia, w ten sam materiał genetyczny] nie może zmienić swej specjalizacji. [Dzieje się tak dlatego, że] funkcja i wygląd każdej komórki zależą od jej zaprogramowania, które sprawia, że potrafi ona „czytać” tylko ściśle określoną część materiału genetycznego”<sup>456</sup>. Żeby, wobec tego, przekształcić komórkę w komórkę macierzystą, należy zmienić (w sposób bardzo precyzyjny) jej program genetyczny. „Zmiany te byłyby możliwe tylko wówczas, gdyby doszło do zmiany lokalizacji wiązań między DNA a cząsteczkami białka, od których zależy ekspresja poszczególnych genów”<sup>457</sup>. Szukając najlepszej, a zarazem najprostszej procedury umożliwiającej zmianę programu komórki, naukowcy planowali wypreparować z jądra komórki macierzystej materiał genetyczny, przeniesienie go w następnym stadium eksperymentu do cytoplazmy oocytu komórki, z której z kolei uprzednio usunięto jądro komórkowe (precyzyjniej jej materiał genetyczny). W kolejnej fazie procesu białka kontrolne (z cytoplazmy komórki jajowej) miały połączyć się z „wprowadzonym do cytoplazmy DNA otrzymanym od osobnika dorosłego [co miało zapoczątkować] rozwój zarodka”<sup>458</sup>. Powstały w wyniku klonowania osobnik „byłby klonem osobnika dorosłego, od którego pobrano jądro komórki somatycznej”<sup>459</sup>. Powyższa procedura nie powiodła się jednak w praktyce z dwóch zasadniczych powodów. Po pierwsze, kompleksy nukleo-proteinowe obecne w komórkach somatycznych są niepodzielne, a próby izolowania DNA (od białek kontrolujących ekspresję genów) prowadzić będą do uszkodzenia materiału genetycznego. Po drugie natomiast, „nagie» cząsteczki DNA są bardzo delikatne i każda manipulacja nieuchronnie prowadzi do ich uszkodzenia”<sup>460</sup>.

Udaną próbą przewycięcia wymienionych trudności okazał się przeprowadzony przez wspomnianego powyżej Gurдона zabieg klonowania zwierząt poprzez transplantację jądra komórkowego<sup>461</sup>. Niemniej

---

<sup>456</sup> L. Silver, *Raj poprawiony*, s. 102.

<sup>457</sup> Tamże, s. 102.

<sup>458</sup> Tamże, s. 103.

<sup>459</sup> Tamże.

<sup>460</sup> Tamże.

<sup>461</sup> Pierwszymi, którzy przeprowadzili zabieg klonowania zwierząt za pomocą transplantacji jądra komórkowego, byli R. Briggs i Th. King, patrz: tenses, *Transplantation of*

należy w tym miejscu zauważyć, że większość sklonowanych zarodków zginęła, natomiast te, które przetrwały (1,5% z wszczepionymi jądra-  
mi)<sup>462</sup>, w swoim rozwoju osobniczym nie wykroczyły poza stadium ki-  
janki. Pomimo że eksperyment Gurдона ostatecznie nie doprowadził  
do powstania w pełni uformowanych dojrzałych osobników, to i tak  
„dostarczył dowodów na równowartość (totipotencjalność) genomów  
zawartych we wszystkich komórkach organizmu”<sup>463</sup>.

Zarysowane powyżej problemy postawiły pod znakiem zapyta-  
nia możliwość klonowania ssaków, w tym człowieka. Między innymi  
prowadzący badania nad transplantacją jąder komórkowych D. Sol-  
ter i J. McGrath w podsumowaniu wyników swoich prac jednoznacz-  
nie stwierdzili, że „klonowanie ssaków za pomocą transplantacji jąder  
jest, z biologicznego punktu widzenia, niemożliwe”<sup>464</sup>. Należy jednak  
zaznaczyć, że ich badania (prowadzone na mysich zarodkach) miały  
innowacyjny charakter, gdyż nie tylko dowodziły możliwości przepro-  
wadzenia udanego zabiegu klonowania ssaków poprzez transfer jąder  
komórkowych, ale przede wszystkim przyczyniły się do popularyzacji  
nowej (ulepszonej) metody klonowania, jaką jest fuzja komórkowa (po-  
legająca na zlaniu się komórki biorcy, z której usunięto jądro z komórką  
dawcy, która jądro posiadała). Powyższy zabieg optymalizuje technikę  
klonowania (zwiększając przeżywalność „duplikowanych” zarodków), al-  
bowiem prowadzi się go w środowisku naturalnym dla jądra komórko-  
wego, które pozostaje przez cały czas w otaczającej (je) cytoplazmie, co  
zmniejsza zagrożenie jego uszkodzenia. Wydajność ulepszonej metody  
wyniosła prawie 90%, albowiem właśnie tyle zarodków po fuzji komór-  
kowej przeżyło i mogło rozwijać się dalej normalnie<sup>465</sup>.

---

*Living Nuclei from Blastula Cells into Enucleated Frog's Eggs*, s. 455–463.

<sup>462</sup> J. B. Gurdon, *Transplanted Nuclei and Cell Differentiation*, „Scientific American”,  
219/6/1968, s. 24–35; tenże, *The developmental capacity of nuclei taken from intestinal  
epithelium cells of feeding tadpoles*, „Journal of Embryology and Experimental Morpho-  
logy”, 10/1962, s. 622–640.

<sup>463</sup> J. Jura, *Klonowanie larw płazów*, [w:] *Encyklopedia biologiczna*, t. V, s. 194.

<sup>464</sup> J. McGrath, D. Solter, *Inability of Mouse Blastomere Nuclei Transferred to Enucleat-  
ed Zygotes to Support Development In Vitro*, „Science”, 226/1984, s. 1317–1319, cyt. za:  
L. Silver, *Raj poprawiony*, s. 104, 273.

<sup>465</sup> L. Silver, *Raj poprawiony*, s. 107.

Kolejnym ważnym etapem prowadzącym do narodzin Dolly były  
prowadzone w 1986 roku badania nad zastosowaniem w procesie klo-  
nowania niezapłodnionej komórki jajowej zamiast jednokomórkowego  
zarodka (jako komórki biorcy). S. Willadsen, który prowadził badania,  
wiedział, że

niezapłodniona komórka jajowa jest wypełniona cząsteczkami białek re-  
gulujących ekspresję genów i że białka te tylko „czekają” na pojawienie  
się „nagiego” DNA pochodzącego z zapładniającego tę komórkę plem-  
nika, aby „rzucić” się na DNA i zacząć kierować ekspresją genów oraz  
procesami różnicowania komórek<sup>466</sup>.

Willadsen był równocześnie zdania, że białka nie „zauważą” różnicy  
pomiędzy DNA plemnika (który w naturalnym procesie reprodukcyj-  
nym łączy się z komórką jajową) a DNA wprowadzonego do komór-  
ki jądra i będą skutecznie kierować ekspresją genów przeszczepionego  
jądra. W efekcie zastosowania metody Willadsena sklonowano zdrowe  
jagnięta (które powstały w następstwie transplantacji jąder komórek za-  
rodka ośmiokomórkowego).

Za przełomowy uznać można rok 1993, kiedy to J. Hall i R. Still-  
man z Uniwersytetu G. Waszyngtona przeprowadzili udany zabieg klo-  
nowania ludzkich zarodków, powstałych po rozdzieleniu blastomerów  
kilkukomórkowego zarodka ludzkiego (w stadium rozwojowym po-  
między dwu- a ośmiokomórkowym zarodkiem) i pobudzeniu ich do  
życia<sup>467</sup>. W efekcie tego eksperymentu z 17 wczesnych zarodków uzy-  
skano po klonowaniu 48 żywych i podlegających dalszemu rozwojowi  
nowych zarodków. Należy jednak zauważyć, że nie rozwijały się one  
w sposób prawidłowy. Na tym też etapie badania zakończono. Warto  
jeszcze nadmienić, że badania Halla-Stillmana nie są nowatorskie, po-  
nieważ stanowią powtórzenie zarówno metody *in vitro*, jak i procesu,  
który może zachodzić w sposób naturalny.

---

<sup>466</sup> Tamże.

<sup>467</sup> J. L. Hall, D. Engel, G. L. Motta, P. R. Gindoff, R. J. Stillmann, *Experimental  
cloning of human polyploid embryos using an artificial zona pelucida*, „The American Fer-  
tility Society conjointly with the Canadian Fertility and Andrology Society” (Program  
Supplement, Abstracts of the Scientific and Oral Poster Session, Abstract 0-001, S1),  
1993, cyt. za: L. Silver, *Raj poprawiony*, s. 274.



Rok później N. First dokonał udanego zabiegu klonowania czterech cieląt<sup>468</sup>. Zabieg ten miał zasadnicze znaczenie dla późniejszych prac K. Cambella i I. Wilmuta, gdyż wskazał możliwość przeprowadzenia zabiegu klonowania przy użyciu komórek zarodkowych na jeszcze późniejszym etapie rozwojowym niż w eksperymencie Halla-Stillmana. Co więcej, naukowcy zauważyli, że komórki zarodkowe dawcy, które znajdują się w tzw. fazie G0<sup>469</sup> (stan hibernacji czy spoczynku), o wiele łatwiej poddają się procesowi klonowania („ulegają dysocjacji i chętniej wiążą się z nowym DNA [...]”)<sup>470</sup>.

Powyższy eksperyment miał ostatecznie wpływ na badania K. Campbella i I. Wilmuta, którzy 5 lipca 1996 roku (w godzinach popołudniowych) sklonowali owcę Dolly. Jej zarodek otrzymano w wyniku połączenia niezapłodnionej komórki jajowej, z której usunięto jądro, z komórką, którą uzyskano z gruczołu mlecznego osobnika sześciolatniego.

Z tego, co zostało powiedziane dotychczas wynika zatem, że istnieją cztery zasadnicze typy klonowania (por. ryc. 10) i są to w kolejności:

1. **Klonowanie (cząsteczki tworzącej geny) DNA, zwane również klonowaniem molekularnym**, polegające na powieleniu wyizolowanego fragmentu DNA zawierającego geny w komórkach ży-

<sup>468</sup> N. L. First, M. Sims, *Production of Calves by Transfer of Cultured Inner Cell Mass Cells*, „Proceedings of the National Academy of Sciences USA”, 91/1994, s. 6143–6147.

<sup>469</sup> Precyzyjniej, w fazie G0 (spoczynkowej, „podczas której [komórki] tracą [w sposób trwały bądź przejściowy, gdyż pod wpływem pewnych czynników mogą ponownie przejść w fazę G1] zdolność do replikacji materiału genetycznego i do podziałów [jak również] zawierają bardziej zbitą chromatynę, specyficzne białka i zmodyfikowany mRNA [...]”), fazie G1 („w której zachodzą intensywne syntezy, w wyniku których następuje wzrost masy komórki; m.in. syntetyzowane są białka regulujące [cykl komórkowy], a także RNA i enzymy zaangażowane w syntezę DNA i białek [...]”), lub mitozie (fazie M), patrz: J. Godula, *Komórkowy cykl*, [w:] *Encyklopedia biologiczna*, t. V, s. 282–284; O. Y. Kwon, T. Kono, *Production of identical sextuplet mice by transferring metaphase nuclei 4-cell embryos*, „Journal of Reproduction and Fertility, Abstract Series”, 17/30/1996; H. T. Cheong, Y. Takahashi, H. Kanagawa, *Birth of mice after transplantation of early-cell-cycle-stage embryonic nuclei into enucleated oocyte*, „Biology of Reproduction”, 48/1993, s. 958–963; J. A. Modliński, J. Karasiewicz, *Klonowanie somatyczne ssaków*, „Medycyna Wieku Rozwojowego”, V, 1/1/2001, s. 9–25.

<sup>470</sup> L. Silver, *Raj poprawiony*, s. 107.

wiciela, którymi są zazwyczaj bakterie. W wyniku następujących po sobie podziałów komórek bakteryjnych ze zrekombinowanym kwasem rybonukleinowym powstają ich klony. Opisana powyżej procedura klonowania „stanowi zatem podstawę technologii zrekombinowanego DNA, dzięki której otrzymano tak ważne leki jak insulinę [...], aktywator tkankowego plazminogenu (tPA) do rozpuszczania zakrzepów krwi po zawale serca, czy erytropoetynę (EPO) do leczenia anemii związanej z dializą [stosowaną w chorobach] nerek”<sup>471</sup>. Podobnie przebiega proces kopiowania genów, w procesie **klonowania genów**<sup>472</sup>.

2. **Klonowanie komórek**<sup>473</sup>, które służy uzyskiwaniu „homogenicznej populacji komórek”. W warunkach laboratoryjnych można uzyskać hodowlę komórek pochodzących z danej komórki (pobranej z niektórych tkanek ciała). Komórki potomne otrzymane na tej drodze noszą miano „linii komórkowej” i są identyczne z komórką wyjściową pod względem wyposażenia genetycznego. Podobnie jak w przypadku klonowania zrekombinowanego DNA i klonowania genów, klonowanie komórek służy do testowania nowych leków oraz do wytwarzania preparatów medycznych. Trzeba równocześnie zaznaczyć, że celem opisanego zabiegu nie ma być reprodukcja całego organizmu, lecz „produkcja” tkanek i organów ciała (np. skóry), które zostaną następnie, tj. w procesie transplantacji przeszczepione w miejsce ubytku, celem regeneracji organizmu. Oprócz wyszczególnionych powyżej korzyści wpływających z użycia procedury klonowania komórek, ta jest najbardziej znana i na bieżąco udoskonalana. Niemożność reprodukcji całego organizmu metodą klonowania komórek wiąże się natomiast z tym, że do prowadzonych badań nie wykorzystuje się „komórek linii zarodkowej” (plemników oraz komórek jajo-

<sup>471</sup> NBCA, *Human Cloning and Human Dignity: An Ethical Inquiry*.

<sup>472</sup> H. Głąb, *Klonowanie genów*, [w:] *Encyklopedia biologiczna*, t. V, s. 194.

<sup>473</sup> Ten typ klonowania nie został, co prawda, opisany powyżej, ale nie sposób go pominąć z racji jego znaczenia dla prowadzonych badań biomedycznych o charakterze terapeutycznym.

wych), które mogłyby przekształcić się w rozwoju embrionalnym w nowy organizm, ale komórki uzyskane z tkanek i organów.

3. **Klonowanie zarodków** jest metodą (badawczą) pozwalająca na uzyskiwanie zwielokrotnionej liczby genetycznie identycznych zarodków. Zabieg można przeprowadzić na dwa sposoby. Pierwsza procedura pozyskiwania zarodków polega na rozdzieleniu blastomerów zarodków 2-, 4- i 8-komórkowych (tzn. w stadium blastocysty lub moruli) na dwie komplementarne połowy, które są następnie przenoszone do macicy(y) kobiet(y) (w przypadku człowieka) które/a są/jest przygotowane/a do ciąży. Zabieg ten został przeprowadzony (z powodzeniem) między innymi na myszach, szczurach, królikach, kozach, owcach, bydle, koniu i pawianie<sup>474</sup>.

Drugim sposobem klonowania zarodków jest opisana wcześniej procedura transferu jąder komórkowych zarodków do „oocytów, zygot lub blastomerów tego samego gatunku, z których uprzednio usunięto jądra; metoda ta pozwala na uzyskanie od jednego do kilkudziesięciu klonów genetycznie identycznych z zarodkiem, dawcą jądra”<sup>475</sup>. Stosując ten typ klonowania zarodków, przeprowadzono większość z wyszczególnionych powyżej eksperymentów. Opisana metoda umożliwia zatem, z jednej strony, klonowanie osobników między innymi o wysokiej wartości użytkowej, gatunków ginących, jak i tych, które już wyginęły, z drugiej zaś jest stosowana do celów badawczych. Wobec powyższego, procedura klonowania zarodków będzie miała również zastosowanie przy klonowaniu reprodukcyjnym człowieka i to zarówno metodą 1) rozdzielenia zarodka ludzkiego 2-, 4- i 8-blastomerowego, jak i 2) rozdzielenia zarodka ludzkiego w stadium moruli lub blastocysty, oraz 3) wypreparowania z komórki zarodka jądra, które jest następnie transferowane do pozbawionego jądra oocyty, który zostaje następnie pobudzony do rozwoju i przeniesiony, jak w przypadku 1 i 2, do macicy kobiety, która ma

<sup>474</sup> Autor pracy nie przywołuje w tym miejscu prac, w których wyżej wymienione eksperymenty zostały opisane, ponieważ literatura na ten temat jest liczna i powszechnie dostępna. Ponadto interesującym nas poniżej tematem jest klonowanie człowieka, natomiast przywołane (przebiegane) prace badawcze na zwierzętach stanowią jedynie ilustrację dla danego tematu niniejszej pracy.

<sup>475</sup> J. Jura, *Klonowanie zarodków*, [w:] *Encyklopedia biologiczna*, t. V, s. 195–196.

„donosić” ciążę, aż do rozwiązania. Różnica pomiędzy procedurami 1, 2 i 3 polega na tym, że metody 1 i 2 naśladują procesy naturalne, które zachodzą w procesie standardowego rozmnażania. Stosując procedurę 3, moglibyśmy natomiast reprodukować potomstwo, którego genotyp stanowiłby kopię genotypu dawcy jądra komórkowego<sup>476</sup>. Omawiany typ klonowania, będzie miał również zastosowanie w badaniach medycznych (klonowanie do celów biomedycznych i terapeutycznych)<sup>477</sup>.

4. **Klonowanie dorosłych organizmów zwierzęcych**<sup>478</sup> – analogicznie do metody 3 polega na pobraniu jądra komórkowego z komórki dojrzałego organizmu (z już wyspecjalizowanej komórki, która pełni konkretną funkcję) i przeniesienia jądra do pozbawionego jądra oocyty. W efekcie uzyskamy organizm identyczny pod względem uposażenia genetycznego z organizmem dawcy jądra komórkowego. Stosując tą metodę naukowcy sklonowali Dolly.

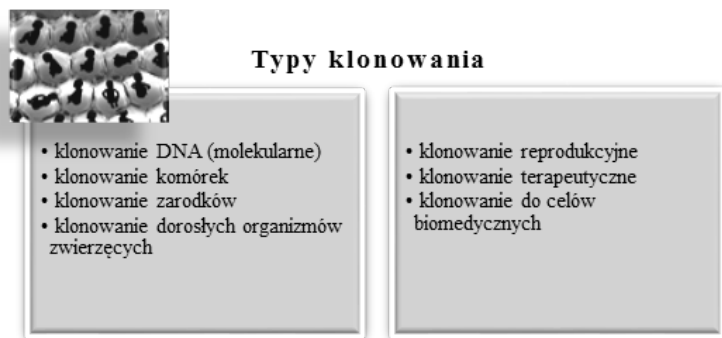
Wyszczególnione wyżej procedury biomedyczne można ponadto podzielić pod kątem ich zastosowania na **klonowanie reprodukcyjne** (*reproductive cloning*) (klonowanie zarodków i dorosłych organizmów zwierzęcych) **klonowanie nie-reprodukcyjne** (*non-reproductive cloning*), zwane również **terapeutycznym** (*therapeutic cloning*) bądź klonowaniem **do celów biomedycznych** (*cloning for biomedical research*)<sup>479</sup> (chodzi o klonowanie molekularne, klonowanie genów, klonowanie komórek i klonowanie zarodków).

<sup>476</sup> Zastrzec jednakże należy, że wielu badaczy nie do końca zgadza się, co do „uznania” teorii identyczności „na linii pierwowzór-klon”, co zostanie omówione bliżej w rozdziale poświęconym tożsamości osobowej klonu (ludzkiego).

<sup>477</sup> Patrz: Cz. Jura, J. Jura, *Klonowanie człowieka*, [w:] *Encyklopedia biologiczna*, t. V, s. 192–193.

<sup>478</sup> Patrz: J. Jura, *Klonowanie dorosłych organizmów zwierzęcych*, [w:] *Encyklopedia biologiczna*, t. V, s. 193–194.

<sup>479</sup> Niektórzy badacze są zdania, że klonowanie do celów badawczych stanowi odrębny typ klonowania (z uwagi na zastosowanie) i nie można go zestawiać z klonowaniem do celów terapeutycznych. Zdaniem autora niniejszej pracy nie jest to jednakże prawda, tym bardziej że większość praktycznych zastosowań klonowania (terapeutycznych) przechodzi uprzednio przez fazę eksperymentów, które weryfikują bezpieczeństwo nowej techniki.



Ryc. 10. Typy klonowania

Nadmienić należy, że przeciwnicy **klonowania człowieka** (human cloning), i to zarówno klonowania reprodukcyjnego, jak też terapeutycznego określają ten typ badań „produkcją ludzi”, a nie reprodukcją. O ile autor poniższej pracy skłonny jest zgodzić się z przeciwnikami klonowania (reprodukcyjnego), którzy twierdzą, że jako aseksualny proces rozmnażania, tzn. bez zapłodnienia (mający na celu stworzenie ludzkiego organizmu, który na wszystkich etapach rozwojowych jest genetycznie identyczny z aktualnie istniejącym bądź w przeszłości istniejącym człowiekiem)<sup>480</sup> nie „wpisuje się” (ono) w powszechnie obowiązującą definicję rozrodu seksualnego człowieka, o tyle skłonny jest równocześnie twierdzić, że istnieje bardzo wiele form ożywionych, które reprodukuje się między innymi na drodze klonowania<sup>481</sup>. Jeżeli wobec tego w ich

<sup>480</sup> Por.: „Cloning to produce children: Production of a cloned human embryo, formed for the (proximate) purpose of initiating a pregnancy, with the (ultimate) goal of producing a child who will be genetically virtually identical to a currently existing or previously existing individual”, w: NBCA, *Human Cloning and Human Dignity: An Ethical Inquiry*.

<sup>481</sup> Nadmienić również warto, że bliźnięta monozygotyczne (jednojąowe) powstają w wyniku naturalnego procesu klonowania, chociaż niektórzy bioetycy (głównie o proweniencji personalistycznej) podkreślają, że nie mamy tutaj do czynienia z klonowaniem, ale z podziałem (rozszczeniem) bliźniaczym. Zdaniem biologów (m.in. embriologów) przywołane terminy są synonimiczne.

przypadku nie używamy terminu „produkcja”, lecz „reprodukcja aseksualna”, to analogicznie powinniśmy postąpić w przypadku człowieka, z równoczesnym zastrzeżeniem, że jest to reprodukcja aseksualna (nie-typowa dla naszego gatunku biologicznego)<sup>482</sup>, do której dorosłe ssaki prawdopodobnie nigdy nie będą zdolne<sup>483</sup>.

Co więcej, dla biologów ewolucyjnych ilustrujących współczesny darwinizm na podstawie *teorii samolubnego genu* (w myśl której zwierzę to „automat zaprogramowany w celu maksymalizacji [optymalizacji] przetrwania kopii własnych genów”)<sup>484</sup> klonowanie jest bardziej naturalne niż rozmnażanie płciowe. Jeżeli bowiem przyjmujemy, że wszystkie zwierzęta wywodzą się z nieprzerwanej linii przodków, których geny zostały im przekazane, wówczas powinniśmy uznać klonowanie za lepszy sposób przekazywania swoich genów, bo 100-procentowy, a nie 50-procentowy, jak w wypadku reprodukcji seksualnej. Takie rozumowanie dało ostatecznie asumpt do podjętej przez naukowców dyskusji nad swoistym paradoksem rozmnażania seksualnego, które jest bardziej

<sup>482</sup> „Cloning: A form of reproduction in which offspring result not from the chance union of egg and sperm (*sexual reproduction*) but from the deliberate replication of the genetic makeup of another single individual (*asexual reproduction*) [wyr. M. L.]”, w: NBCA, *Human Cloning and Human Dignity: An Ethical Inquiry*.

<sup>483</sup> Samodzielnie, a zatem bez pomocy z zewnątrz, patrz: M. J. Smith, *Why Sex?*, [w:] *Did Darwin Get It Right. Essays on Games, Sex and Evolution*, red. M. J. Smith, Penguin, London 1988.

<sup>484</sup> R. Dawkins, *Klonowanie? Cóż w tym złego?*, [w:] *Czy powstanie klon człowieka? Fakty i fantazje*, red. M. C. Nussbaum, C. S. Sunstein, Diogenes, Warszawa 2000, s. 61. Na temat teorii samolubnego genu patrz też: tenże, *Samolubny gen*; L. Silver, *The Peculiar Journey of a Selfish Chromosome: Mouse t Haplotypes and Meiotic Drive*, „Trends in Genetic”, 9/1993, s. 250–254; W. F. Doolittle, C. Sapienza, *Selfish Genes, the Phenotype Paradigm and Genome Evolution*, „Nature”, 284/1980, s. 601–603; L. E. Orgel, F. H. C. Crick, *Selfish DNA: The Ultimate Parasite*, „Nature”, 284/1980, s. 604–607. Należy jednak zastrzec, że dla organizmów wyższych (ssaki) z punktu widzenia ewolucji, a tym samym możliwości przeżycia poszczególnych jednostek, niezbędna jest wymiana genów. Między innymi W. Szybalski zauważa, że u organizmów wyższych „proces rozmnażania jest uzależniony od wymiany materiału genetycznego, co prowadzi do tego, że każdy organizm potomny jest inny, dając stosownie szeroki wybór procesom ewolucyjnym i nie uzależniając ich jedynie od zachodzących mutacji”, patrz: W. Szybalski, *Klon człowieka czy opóźniony bliźniak?*, „Medycyna Wieku Rozwojowego”, V, 1/1/2001, s. 40.

nienaturalne niżli aseksualny akt klonowania<sup>485</sup>. Odpowiedzi jednak dotychczas nie uzyskano.

Jeszcze większe wątpliwości powinno budzić użycie terminu „klonowanie produkcyjne” jako synonimu klonowania terapeutycznego, co należy wiązać z bardzo daleko posuniętym uproszczeniem właściwego znaczenia wzmiankowanej procedury biomedycznej. Jak już kilkakrotnie wspomniano, przez klonowanie terapeutyczne należy rozumieć przede wszystkim te zabiegi biomedyczne, które bezpośrednio służą celom leczniczym, jak w przypadku klonowania zrekombinowanego DNA, klonowania genów oraz klonowania komórek. Wyszczególnione procedury klonowania (1 oraz 2) służą wyłącznie do testowania i wytwarzania nowych preparatów medycznych, jak również do wytwarzania w miarę możliwości szerokiego „banku” tkanek i organów, czemu służy klonowanie komórek. Każdy z trzech powyższych typów klonowania realizuje zatem popierane, jak się zdaje, przez zwolenników bioetyk o proweniencji religijnej hasło eugeniki negatywnej, o pilnej potrzebie poprawy psychofizycznej kondycji człowieka chorego i cierpiącego. Wobec powyższego zastanawiać może permanentny brak jakiegokolwiek wzmianki w pracach, między innymi, zwolenników bioetyki personalistycznej o pozytywach klonowania terapeutycznego. Odnaleźć można natomiast definicje następującej treści, klonowanie produkcyjne (człowieka):

niesłusznie nazywane nieraz terapeutycznym. Chodzi tu o produkowanie embrionów o tym samym co dawca jądra wyposażeniu genetycznym z myślą o użyciu ich przy leczeniu owego dawcy jądra. Świadomie używam mocno terminu „produkowanie”, ażeby określić, że chce się tu powołać do życia nowe istnienie ludzkie nie dla nich samych, ale żeby posłużyć się nimi w taki sposób, że nieuchronnie kończy się to ich śmiercią<sup>486</sup>.

<sup>485</sup> Patrz: G. Bell, *The Masterpiece of Nature*, Croom Helm, London 1982; J. Maynard Smith, *The Evolution of Sex*, Cambridge University Press, Cambridge 1978; R. E. Michod, B. R. Levin, *The Evolution of Sex*, Mass, Sinauer Sutherland 1988; M. Ridley, *The Red Queen. Sex and the evolution of human nature*, Viking, London 1993; G. C. Williams, *Sex and Evolution*, Viking, N. J., Princeton University Press, Viking 1975, cyt. za: R. Dawkins, *Klonowanie? Cóż w tym złego?*, s. 63.

<sup>486</sup> *Wokół problemów bioetyki* (opracowano na podstawie artykułów: O. J. Salija, *Moralne aspekty klonowania człowieka*, [w:] *W życiu i śmierci*, red. ks. M. Skierkowski, Łom-

Tym samym, przeciwnicy omawianego zabiegu podkreślają, że przez klonowanie terapeutyczne należy rozumieć tylko i wyłącznie klonowanie zarodków<sup>487</sup>, nie zaś klonowanie molekularne, klonowanie genów czy też klonowanie komórek.

Zdaniem autora pracy istnieje jeszcze jedna istotna przyczyna, dla której bioetycy przeciwni klonowaniu używają częściej określenia „produkcja” aniżeli „reprodukcja” na oznaczenie procesu rerogenetycznego, jakim jest klonowanie. Autorzy ci bowiem nie tylko nie przedstawiają wiarygodnej wiedzy na temat klonowania (czy to reprodukcyjnego, czy też terapeutycznego), ale odwołując się do stereotypowych opinii na jej temat, jak też wyobrażeń literackich, motywów filmowych oraz medialnych newsów, pełnych analogii i porównań, po pierwsze, deprecjonują jej naukowe znaczenie, po drugie zaś, wykorzystując mechanizmy psychologicznego oraz społecznego kreowania postaw, budują nastawienia negatywne. Na wskazaną zależność uwagę zwraca, między innymi, P. Łuków podkreślając, że autorzy niechętni rerogenetyce z rzeczywistym kontekście, najczęściej

wykorzystują pochodzące z prasy i literatury pięknej<sup>488</sup>, chwytliwe, lecz zaciemniające istotę sprawy określenia w rodzaju „produkowanie dzie-

za 2001, s. 27–40 oraz wykładów ks. dr. A. Miałachowskiego (Łomża WSD) nt. *Czy wolno hodować ludzi na części zamienne; Aspekt prawny klonowania*, <http://free.polbox.pl/k/kmarch/bioetyka.htm> (2005.08.04). Zastrzec jednakże należy, że autor cytowanej definicji celowo nie dodaje, że chodzi mu o śmierć w szerokim tego słowa znaczeniu, nie zaś wąskim, albowiem zarodek („wykorzystywany” do celów leczniczych) nie żyje w wąskim rozumieniu terminu „życie”, lecz w szerokim (które nie jest charakterystyczne wyłącznie dla życia ludzkiego), o czym już wspomnieliśmy w pierwszym rozdziale poniższej pracy.

<sup>487</sup> Por.: Cloning-for-biomedical-research: Production of a cloned human embryo, formed for the (proximate) purpose of using it in research or for extracting its stem cells, with the (ultimate) goals of gaining scientific knowledge of normal and abnormal development and of developing cures for human diseases [w:] NBCA, *Human Cloning and Human Dignity: An Ethical Inquiry*.

<sup>488</sup> Patrz: L. Levin, *The Boys from Brazil*, Random House, New York 1976; W. Goldman, *Żony ze Stepford*, Random House 1974; D. M. Rorvik, *Na obraz i podobieństwo swoje. Klonowanie człowieka*, KAW, Warszawa 1983; M. Shelley, *Frankenstein*, Wyd. Poznańskie, Poznań 1989; A. Huxley, *Nowy wschodni świat*, Wyd. Literackie, Kraków 1988; H. G. Wells, *Wyspa Doktora Moreau*, Prószyński i S-ka, Warszawa 1997; Ph.

ci” czy „fabryka części zamiennych”. Nazwy te sugerują postępowanie zasadniczo nieludzkie, ponieważ odseparowują ewentualność klonowania ludzi od psychologicznych i społecznych aspektów ludzkiego życia. Nieludzkie wydaje się nam traktowanie ludzkiej prokreacji tak, jakby była procesem nie angażującym głębokich emocji i sfery prywatności na kształt taśmy montażowej. Produkowanie dzieci zamiast płodzenia ich, czy włączanie do całego procesu ludzi spoza intymności dwojga kochających się osób, wielu z nas traktuje jako degradujące<sup>489</sup>.

W analogiczny sposób przedstawia się również procedurę klonowania terapeutycznego przeprowadzaną w fikcyjnych (najczęściej wojskowych) ośrodkach, poza kontrolą, gdzie hoduje się korpusy ludzkie na organy do przeszczepów, co każe myśleć o klonowaniu, jak o upiornej wizji całkowicie odczłowieczonej medycyny<sup>490</sup>.

Przyjmując umownie, że w dalszej części niniejszego rozdziału interesować nas będą wyłącznie eksperymenty na embrionach ludzkich, można dopiero przystąpić do omówienia głównych problemów, jakie mogą wiązać się zarówno z uznaniem, jak też z odrzuceniem, po pierwsze, klonowania reprodukcyjnego, po drugie, klonowania terapeutycznego.

### 3.2. Klonowanie reprodukcyjne człowieka

Jak już wspomniano, dotychczas nie sklonowano człowieka, a badania prowadzone przez embriologów, genetyków i biotechnologów służą udzieleniu odpowiedzi na pytanie, czy techniki klonowania reprodukcyjnego (wypróbowane na innych ssakach, których wczesny etap rozwoju zarodkowego jest zbliżony) mogą zostać zastosowane u ludzi. Duże nadzieje na sukces tego typu procedury przyniosło wspomniane klonowanie małp, których rozwój zarodkowy zbliżony jest najbardziej do ludzkiej embriogenezy. Badacze zgodnie jednak twierdzą, że mimo dużych szans na bezpieczne klonowanie człowieka, istnieją również liczne zagrożenia, wśród których wymienia się między innymi prawdopodobieństwo występowania, [a] skróconych, czy też zużytych telomerów (bez możliwości ich regeneracji, albowiem odpowiedzialny za ich odnowę enzym *telomeraza* obecny jest wyłącznie w komórkach rozrodczych oraz we wczesnym zarodku, nie zaś w chromosomach izolowanych z dorosłych komórek poddanych procesowi klonowania), co prowadzi do szybszego starzenia się organizmu, spadku jego odporności, a w konsekwencji do jego przedwczesnej śmierci, przy czym nie sposób wykluczyć możliwości (odwołując się do mechanizmu sprzężenia zwrotnego, *feedback mechanism*), że zarodek (poddany klonowaniu) samorzutnie przywróci stosowną długość telomerów; [b] rodzicielskiego piętnowania genomowego DNA (*genomic imprinting*), które polega na odmiennym sposobie oddziaływania genów matczyńskich i ojcowskich (z jednej strony w sklonowanym zarodku, z drugiej zaś w zarodku jednokomórkowym, który powstał w wyniku naturalnej reprodukcji); czy wreszcie problemu z [c] niekompletną przebudową chromatyny (*chromosome remodeling*) po procesie klonowania (żeby operacja klonowania się udała „białka-sygnały związane z DNA jądra dawcy muszą zostać zastąpione w całości przez białka-sygnały obecne w komórce jajowej”<sup>491</sup>). Wobec napotkanych dotychczas trudności z klonowaniem ssaków badacze utrzymują, że najprawdopodobniej główną tego przyczyną jest właśnie niekompletnie przebudowana chromatyna transferowanych jąder.

Wśród innych przyczyn wad rozwojowych (zarówno w procesie naturalnej, jak i sztucznej reprodukcji) wymienić możemy ponadto, [d] występowanie nieprawidłowej liczby chromosomów po podziale redukcyjnym (w wyniku którego komórki rozrodcze – plemnik i komórka

K. Dick, *Blade Runner. Czy androidy śnią o elektrycznych owcach?*, Prószyński i S-ka, Warszawa 1995. Zarysowany powyżej problem omówiony został również w licznych pracach o charakterze przeglądowym, np. w: G. Kolata, *Klon. Dolly była pierwsza*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2000, s. 80-101 (rozdz. IV); L. Silver, *Raj poprawiony*, s. 112-117. Nie należy równocześnie zapominać o roli, jaką dla nakreślenia „nieludzkiej wizji reprognetycznych” odegrała kinematografia, by przywołać jako przykład m.in.: *Metropolis* (reż. F. Lang, 1926); *Multiplicity* (Mężowie i żona) (1996), *Alien: Resurrection* (reż. J. P. Jeunet, 1997); *Lowcy androidów* (reż. R. Scott, 2000); *The Island* (reż. M. Bay, 2005); *Gattaca. Szok przyszłości* (reż. A. Niccol, 1997).

<sup>489</sup> P. Łuków, *Moralne aspekty klonowania człowieka a światopoglady*, „Medycyna Wieku Rozwojowego”, V, I/1/2001, s. 106.

<sup>490</sup> Patrz: przyp. 472.

<sup>491</sup> L. Silver, *Raj poprawiony*, s. 279.

jajowa – pozbywają się połowy materiału genetycznego), co prowadzić może między innymi do *trisomii* (przyczyna zespołu Downa). Kolejną przyczyną aberracji genetycznych (rozwojowych) jest [e] oddziaływanie na siebie nieprawidłowych genów (otrzymanych od ojca i matki), co skutkować będzie nieuchronnie wieloma groźnymi oraz nieuleczalnymi chorobami, jak np. płasawicą Huntingtona, muskowiscydozą, fenyloketonurią, chorobą Taya i Sachsa, czy też niedokrwistością sierpowato-krwinkową. Przyczyną defektów rozwojowych są również [f] mutacje genetyczne (efekt mutacji genu wchodzącego w skład zestawu genów komórek rozrodczych)<sup>492</sup>.

Mając na uwadze przedstawione powyżej wątpliwości, które stały się udziałem nie tylko naukowców pracujących na polu genetyki i embriologii zwierząt, ale również humanistów<sup>493</sup> (głównie bioetyków), spróbujmy, mimo wszystko, zobaczyć, co może nam zaoferować klonowanie (reprodukcyjne).

Na wstępie należy zauważyć, że zarówno przeciwnicy, jak i zwolennicy klonowania ludzi operują dwojakiego rodzaju argumentami mo-

<sup>492</sup> Należy jednakże napomknąć w tym miejscu, że wyszczególnione w powyższym akapicie przyczyny zaburzeń rozwojowych (o podłożu genetycznym) występują przede wszystkim w przypadku reprodukcji naturalnej, nie zaś techniki klonowania, albowiem w jej przypadku nie sposób mówić o redukcji liczby chromosomów [ad. d], (co zmniejsza zagrożenie wystąpienia, np. *trisomii*), natomiast niebezpieczeństwo związane z wystąpieniem wymienionych chorób również jest zminimalizowane, ponieważ klon jest identyczny z organizmem macierzystym (i tak jak on może posiadać w swoich komórkach mutację genu, ale pozostanie ona *utajona*, a zatem nie ujawni się, tak jak w przypadku pierwowzoru, gdyż nikt nie planuje klonować jednostek upośledzonych genetycznie) [ad. e]. Co do mutacji genetycznych [ad. f] mogą one wystąpić zarówno u osobnika poczętego w sposób naturalny, jak i w następstwie sztucznej inseminacji czy klonowania. Mówiąc zatem o wadach rozwojowych w ramach sztucznej reprodukcji, autor pracy ma na myśli przede wszystkim techniki *in vitro*.

<sup>493</sup> M.in. D. Birnbacher w wywiadzie dla „Forum Akademickiego” powiedział, że klonowanie „w żaden sposób nie narusza ani godności ludzi, których komórek użyto w procesie klonowania, ani [też] godności dziecka-klonu. [Jeżeli jednak] nie jesteśmy pewni [jego] wyników, nie możemy ryzykować. Gdybyśmy byli absolutnie pewni wyników klonowania reprodukcyjnego, nic nie stałoby na przeszkodzie, by powołać do życia nowych «ludzi-klonów», patrz: *Etyka większości* (rozmowa przeprowadzona z prof. Dieterem Birnbacherem), [http://www.forumakad.pl/archiwum/2005/11/19-bn-etyka\\_wi%C4%99kszo%C5%9Bci.htm](http://www.forumakad.pl/archiwum/2005/11/19-bn-etyka_wi%C4%99kszo%C5%9Bci.htm) (2005.12.09).

ralnymi. Z jednej strony: ci pierwsi twierdzą, że byłoby to pogwałcenie podstawowych praw moralnych i praw człowieka (jednostkowych i społecznych), drudzy zaś podkreślają, że zakaz klonowania jest tożsamy ze złamaniem owych praw. Wyżej wspomniane prawa moralne (jak i ludzkie w szerszym kontekście), wyznaczają bowiem moralne granice ludzkich działań, których nie sposób zakazać wyłącznie na podstawie bilansu wpływających z nich zysków oraz strat. Nestor biochemii światowej E. Chargaff zauważa na przykład, że „ciekawość naukowa nie jest dobrem bezwarunkowym [a] powstrzymywanie się od zadawania niektórych zasadniczych pytań [które przekładają się na eksperymenty] jest jedną z ofiar, które nawet naukowiec powinien być skłonny uczynić dla godności ludzkiej [...]”<sup>494</sup>. Z drugiej strony: zwolennicy każdej ze stron starają się uwypuklić zarówno potencjalne szkody, jak i korzyści płynące z klonowania (ludzi) i dla jednostek, i dla całego społeczeństwa<sup>495</sup>.

Próbując wskazać wiodące racje moralne przemawiające na rzecz klonowania, należy odpowiedzieć na fundamentalne (dla dyskusyjnego tematu pracy) pytanie, tzn. czy istnieje prawo moralne (a jeżeli tak, to jakie?) legitymizujące zabieg klonowania człowieka? Prawo równej wszystkim wolności, głoszone przez J. St. Milla, z całą pewnością gwarantowałoby ludziom swobodę klonowania samych siebie, jeżeli taka byłaby ich wola, przy równoczesnym zastrzeżeniu, że swoją decyzją nie wyrządząliby krzywdy innym. Tak rozumiane pojęcie wolności jest jednak zbyt obszerne (w opinii zdecydowanych oponentów dyskusyjnego zabiegu reprogenetycznego), by uznać je za niepodważalne prawo moralne<sup>496</sup>.

<sup>494</sup> A. Paszewski, *Sukcesy naukowe biologów*, s. 9–15; patrz też: <http://www.microbiology.pl/pm/web/archiwum/etyka.html> (2004.08.04).

<sup>495</sup> W dalszej części niniejszego rozdziału autor pracy omówi argumenty moralne za i przeciw klonowaniu, z uwzględnieniem podziału na racje jednostkowe i społeczne. Racje przemawiające za, jak też przeciw klonowaniu omówione zostały również w artykule: M. Leźnicki, *Klonowanie człowieka: argumenty za i przeciw – perspektywa etyczna*, [w:] *Ekofilozofia, bioetyka, etyka biznesu. Aktualne problemy współczesności*, red. J. Jaroń, Wyd. Akademii Podlaskiej, Siedlce 2004, s. 105–117.

<sup>496</sup> J. S. Mill, *O wolności*, przeł. A. Kurlandzka, PWN, Warszawa 1959; R. Rhodes, *Clones, Harms, and Right*, „Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics”, 4/1995,

W przypadku klonowania człowieka, jako jednej z ewentualnych metod reprodukcji<sup>497</sup>, błędne wydaje się nawiązywanie (zdaniem kontestatorów zabiegu klonowania) do zasady o swobodnym płodzeniu potomstwa, rozumianej dwojako, tzn.: z jednej strony umożliwiającej sterowanie reprodukcją przez wolny wybór i dostępność środków antykoncepcyjnych czy zabiegów aborcyjnych, z drugiej zaś gwarantującej prawo do swobodnego rozmnażania się<sup>498</sup> (z uwagi na stosowane techniki WTR<sup>499</sup>). Przeciwnicy klonowania konstatują bowiem, że zalegalizowana prawnie swobodna reprodukcja (oparta na WTR) jest alternatywą dla jednostek, które chcą mieć dzieci w sytuacji, gdy rozmnażanie seksualne jest niemożliwe. Klonowanie natomiast, jako odrębny sposób reprodukcji służy, jak sądzą, wytwarzaniu ludzi, nie zaś prokreacji. O ile prawdą jest, że klonowanie reprodukcyjne i rozmnażanie seksualne to dwa odmienne sposoby rozmnażania, o tyle nie sposób nie zauważyć, że klonowanie może stać się, w pewnych okolicznościach<sup>500</sup>, jedynym (tj. dostępnym i akceptowalnym) sposobem reprodukcji, gwarantującym wytworzenie więzi biologiczno-emocjonalnej dziecka z matką biologiczną. Jeżeli, mimo wszystko, dalej będziemy konstatować, że klonowania nie obejmuje prawo do swobodnej reprodukcji, to z całą pewnością z innych powodów niż wskazywana „odrębność reprodukcyjna”. Mogłaby to być chociażby obawa, że ludzie decydowaliby się na zabieg klonowania celem powielenia szczególnego bądź pożądanego genomu wybranej jednostki. Celem tak pojmowanej reprodukcji przestałoby zatem być wyłącznie odtwarzanie samego siebie, lecz także pełny wpływ na decyzję, jakie ma być dziecko. Jest to argument również chybiony,

s. 285–290; por. też: M. J. Reiss, R. Straughan, *Poprawianie natury. Inżynieria genetyczna – nauka i etyka*, Wyd. Amber, Warszawa 1997, s. 53.

<sup>497</sup> „...naturalny lub sztuczny proces prowadzący do powstawania co najmniej dwóch identycznych genetycznie ludzi [...]”, patrz: *Encyklopedia biologiczna*, t. V, s. 192.

<sup>498</sup> D. W. Brock, *Reproductive Freedom: Its Nature, Bases and Limits*, [w:] *Health Care Ethics: Critical Issues for Health Professionals*, red. D. Thomasma, J. Mongale, Aspen Publishers, Gaithersburg M.D. 1994.

<sup>499</sup> Wspomagane Techniki Reprodukcji, np. zapłodnienie *in vitro* (ZIV, GIFT), donacja oocytu itp.

<sup>500</sup> W sytuacji, kiedy inne techniki reprodukcji (zarówno naturalne, jak i sztuczne) są zawodne.

gdyż właściwie pojmowana swobodna reprodukcja zakłada częściową ingerencję jednostki w to, jakie dziecko będzie miała – i to zarówno w odniesieniu do prokreacji seksualnej (wybór partnera seksualnego, który przejawia określone cechy psychofizyczne), jak i zastępczych środków reprodukcji (WTR). Ponadto w celu uniknięcia posiadania dzieci obciążonych chorobami i wadami genetycznymi prowadzi się liczne badania, na przykład preimplantacyjne badanie zarodków, PSS czy genetyczne testowanie płodów (diagnoza prenatalna).

Nie sposób nie zauważyć, że moralne prawo do swobodnej reprodukcji daje rodzicom wybór, czy chcą zdecydować się na posiadanie dziecka, u którego wykryto wady genetyczne, co w przyszłości rzutować będzie zarówno na jego rozwój, jak i na samych zainteresowanych. Fundamentalne znaczenie dla określających naturę jednostki reprodukowanej (dziecka; klonu) powinien mieć zatem wzgląd na jej przyszłe dobro, nie zaś prawo jednostki do swobodnego kształtowania własnego losu, gwarantowane prawem do swobodnej reprodukcji<sup>501</sup>. W obecnej sytuacji rodzice mogą się natomiast decydować zarówno na poczęcie, jak i urodzenie dziecka, u którego nie tylko zachodzi podejrzenie obciążenia genetycznego, ale pewność nosicielstwa poważnej choroby genetycznej, co gwarantuje prawo sprzężone z preferowaną polityką społeczną. Zwolennicy klonowania słusznie zauważają, że potencjalne cierpienie doświadczane przez sklonowane dziecko, może być mniejsze od krzywd doznawanych przez osobnika obciążonego wadami genetycznymi, którego poczęcie można by – czy też należałoby – uznać (pod pewnymi warunkami) za moralnie niedopuszczalne.

Wnioskując z tego, co zostało powiedziane dotychczas, można zatem założyć, że w moralnym prawie do swobodnego płodzenia potomstwa, zapewniającym dostęp do WTR, mieści się również klonowanie, służące określeniu, jakie dzieci przyjdą na świat. Równocześnie zaznaczyć należy, że nawet jeśli zasada o swobodnym płodzeniu potomstwa implikuje moralne przesłanki na rzecz klonowania człowieka, to nie rozstrzyga

<sup>501</sup> G. J. Annas, *Regulatory Models for Human Embryo Cloning: The Free Market, Professional Guidelines, and Government Restrictions*, „Kennedy Institute of Ethics Journal”, 4/3/1994, s. 235–250.

ostatecznie moralnego aspektu zagadnienia, albowiem z jednej strony mogą występować prawa moralne opozycyjne wobec SPP, z drugiej zaś klonowanie mogłoby przynieść negatywne skutki, które zniosłyby prawo(a) za jego wykorzystywaniem<sup>502</sup>.

### 3.2.1. Argumenty przemawiające na rzecz klonowania człowieka o charakterze jednostkowym

Szukając racji przemawiających na rzecz klonowania, dla porządku przedstawię je w perspektywie jednostkowej (indywidualnej), by w następnej kolejności przyrzeć się bliżej korzyściom społecznym wynikającym z klonowania.

**Klonowanie, jako alternatywna technika sztucznej prokreacji (WTR), umożliwiłoby nieplodnym parom posiadać dzieci spokrewnione z jednym z rodziców**<sup>503</sup>. Klonowanie pozwoli kobietom, które nie

<sup>502</sup> W. D. Brock, *Cloning Human Beings: An Assessment of the Ethical Issues Pro and Con*, [w:] *Contemporary Issues in Bioethics*, s. 595.

<sup>503</sup> Bioetycy o proweniencji personalistycznej, czy szerzej religijnej, z trzech powodów kontestują ten argument. Po pierwsze, przedstawiciele Papieskiej Akademii Pro Vita twierdzą, że: „Klonowanie umniejszyłoby znaczenie ludzkiej prokreacji, negując komplementarność płci, redukując ich istnienie do «przeżytku»”. Ponadto, konstatują, że: „Klonowanie *prowadziłoby do zerwania więzi rodzice–dzieci i zaburzyłoby relację pokrewieństwa*”, patrz: W. Bołoz, *Klonowanie człowieka a eugenika*, „Medycyna Wieku Rozwojowego”, V, I/1/2001, s. 55; por. *Papieska Akademia Pro Vita. Refleksje na temat klonowania*, [w:] *Klonowanie człowieka. Fantazje – zagrożenia – nadzieje*, red. B. Chyrowicz, TN KUL, Lublin 1999, s. 215–216. Zdaniem J. Salija powinniśmy się również zastanowić nad tym, „czy wolno powoływać do życia dziecko, które z góry będzie *skazane na sieroctwo*”. Wzmiankowany myśliciel jest bowiem głęboko przekonany, że „pomysł klonowania człowieka jest to pomysł *strukturalnego usunięcia miłości z początków ludzkiego życia i zastępowaniu jej techniką*”. W nakreślonej przez Salija perspektywie sklonowane dziecko będzie wobec tego nie tylko sierotą społeczną – pozbawioną rodziców, ale przede wszystkim emocjonalną. W konkluzji przywołanego artykułu Salij podkreśla, że trudno „wyrządzić większą krzywdę drugiemu człowiekowi na samym początku jego życia”, patrz: tenże, *Doświadczenia z ludzkimi embrionami w świetle normy personalistycznej*, „Medycyna Wieku Rozwojowego”, V, I/1/2001, s. 78–80. Zdaniem autora niniejszej pracy, wysunięte przez zwolenników bioetyki personalistycznej zarzuty są niezasadne. Po pierwsze, dlatego że klonowanie nie ma stanowić głównej metody reprodukcji, lecz poboczną razem z innymi technikami wspomaganego rozrodu. Tym samym celem klo-

mogą z różnych względów zająć w ciążę w sposób naturalny<sup>504</sup>, oraz mężczyznom, którzy w wyniku „zaburzeń hormonalnych upośledzających dojrzewanie plemników (które wówczas są niezdolne do zapłodnienia)”<sup>505</sup>, a także obniżonej liczby plemników w nasieniu czy ich braku (patrz: azoospermia), spłodzić spokrewnione biologicznie z nimi potomstwo<sup>506</sup>. Klonowanie to wreszcie „metoda pozwalająca na uzyskiwanie zwielokrotnionej liczby genetycznie identycznych zarodków [poprzez] dzielenie zarodków lub transplantację jąder komórkowych zarodków”<sup>507</sup>,

nowania nie będzie umniejszenie znaczenia ludzkiej prokreacji (seksualnej). Po drugie, relacja pokrewieństwa jest relacją genetyczną, którą zabieg klonowania z całą pewnością utrzyma. Po trzecie wreszcie, zarówno Akademia Papieska Pro Vita, jak i J. Salij, kontestując zabieg klonowania (reprodukcyjnego) jako metody prowadzącej do społeczno-emocjonalnego sieroctwa dziecka-klonu, odwołują się do swoistej dla bioetyk o proweniencji religijnej definicji rodziny, ufundowanej na bliskiej relacji pokrewieństwa biologicznego obojga rodziców z dzieckiem(ćmi). Według autora niniejszej pracy definicja ta jest jednakże zbyt wąska i pomimo swej restrykcyjności nie musi rozwiązywać problemu emocjonalnej alienacji na linii rodzic–dziecko. Trafnie zauważa zatem P. Łuków, że „tym, co czyni jednych ludzi dziećmi innych, jest miłość, oddanie i codzienna troska rodziców”, a zatem, możemy „uznać za pozbawione większego znaczenia to, czy dana osoba jest z nim spokrewniona biologicznie, czy nie”, patrz: P. Łuków, *Moralne aspekty klonowania człowieka a światopoglądy*, s. 106. Pokrewieństwo genetyczne, z którym mamy do czynienia w przypadku tzw. seksualnej reprodukcji (jak i klonowania) nie musi zatem stanowić „gwaranta utrzymania miłości rodzicielskiej”.

<sup>504</sup> Ponieważ ich komórki jajowe są niezdolne do zapłodnienia bądź osłonka przejrzysta nie może uwolnić zarodka, lub też jej jajowody są niedrożne, czy wreszcie zarodek nie może dostać się do macicy, by wymienić tylko najczęściej spotykane przyczyny bezpłodności występujące u kobiet.

<sup>505</sup> S. Stokłosowa, *Bezpłodność*, [w:] *Encyklopedia biologiczna*, t. I, s. 304.

<sup>506</sup> J. A. Robertson, *The Question of Human Cloning*, „Hastings Center Report”, 24/1994, s. 6–14; tenże, *A Ban on Cloning and Cloning Research Is Unjustified* (świadcтво złożone przed Narodową Komisją Doradczą do spraw Bioetyki 14 marca 1997 roku); R. Macklin (świadcтво złożone przed NBAC 14 marca 1997 roku), [www.georgetown.edu/research/nrcbl/nbac/](http://www.georgetown.edu/research/nrcbl/nbac/) (2004.10.20); C. Strong, *Cloning and Infertility*, „Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics”, 7/1998, s. 279–293; L. Eisenberg, *The Outcome as Cause: Predestination and Human Cloning*, „The Journal of Medicine and Philosophy”, 1/1976, s. 318–331; M. LaBar, *The Pros and Cons of Human Cloning*, „Thought”, 57/1984, s. 318–333; <http://www.bioethics.gov/background/workpaper3b> (2004.02.28). W. Szybalski, *Klon człowieka czy opóźniony bliźniak?*, s. 42; A. Jarzmanowski, *Klonowanie – spojrzenie biologa*, „Medycyna Wieku Rozwojowego”, I/3/1999.

<sup>507</sup> J. Jura, *Klonowanie zarodków*, [w:] *Encyklopedia biologiczna*, t. V, s. 195.



mająca na celu implantację zarodka w macicy, a w konsekwencji większe prawdopodobieństwo udanego poczęcia. Należy równocześnie zaznaczyć, że o potencjalnych korzyściach, jakie oferuje klonowanie w walce z bezpłodnością, zaświadczyć mogłyby wyłącznie jednostki, które nie mogą skorzystać z innych akceptowanych przez siebie metod sztucznej prokreacji. Alternatywnym wyjściem z sytuacji jest oczywiście adopcja, ale wyłącznie pod warunkiem, że porzucimy bardzo istotny dla większości ludzi wymóg biologicznego pokrewieństwa z dzieckiem<sup>508</sup>, jak też istotne dla przeważającej części kobiet pragnienie doświadczenia ciąży. Odpowiedzią na powyższe, jak się okazuje istotne i powszechnie akceptowane zastrzeżenia, pozostają w dalszym ciągu wspomagane techniki reprodukcji (w tym również klonowanie), które programowo zakładają utrzymanie więzi biologicznej z dzieckiem (klonem).

**Klonowanie umożliwiłoby parom, w których jedno z partnerów (rodziców) ryzykuje przekazanie dziecku poważnej choroby dziedzicznej, poczęcie dziecka bez ryzyka**<sup>509</sup>. Alternatywą dla klonowania może być w tym przypadku spłodzenie dziecka przez wprowadzenie genów osób trzecich, tzn. z wykorzystaniem plemników bądź komórki jajowej pochodzących od „dawcy zewnętrznego”. Metody te mogą jednak natrafić na opór i zostać odrzucone przez część par, którym zależy na wyposażeniu dziecka wyłącznie w geny rodziców (bądź rodzica, w przypadku, kiedy jedno z partnerów jest nosicielem poważnej choroby). W takiej sytuacji klonowanie traktować należy jako w pełni skuteczny i racjonalny środek zapobiegania wrodzonym wadom i chorobom przenoszonym genetycznie.

<sup>508</sup> W artykule *Genetic Puzzles and Stork Stories: On the Meaning and Significance of Having Children*, K. D. Alpern analizuje i ocenia odpowiedzi różnych ludzi, którym zadano pytanie – dlaczego chcą mieć dzieci, patrz: *The Ethics of Reproductive Technology*, red. K. D. Alpern, Oxford University Press, New York 1992, s. 147–169. Główną przyczyną jest, jak pokazują badania, „instynktowna chęć posiadania dziecka spokrewnionego genetycznie”; por. też: L. Silver, *Raj poprawiony*, s. 78–79; W. Szybalski, *Klon człowieka czy opóźniony bliźniak?*, s. 42–43.

<sup>509</sup> J. A. Robertson, *The Question of Human Cloning*, „Hastings Center Report”, 24/1994, s. 6–14; por. też: <http://www.bioethics.gov/background/workpaper3b> (2004.02.28).

**Klonowanie umożliwiłoby rodzicom uzyskanie późniejszego bliźniaka, który byłby idealnym dawcą narządów do transplantacji, jak też tkanki do przeszczepu dla już istniejących, chorych dzieci**<sup>510</sup>. Klonowanie w tym przypadku przyczyniłoby się do pozyskania dawców narządów i tkanek, które zostałyby przyjęte przez organizm biorcy, przy praktycznie zerowym ryzyku ich odrzucenia, ze względu na brak „bariery transplantacyjnej związanej z odmiennością dawców i biorców pod względem antygenów transplantacyjnych”<sup>511</sup>. Należy jednak zastrzec, że często stan osoby oczekującej na przeszczep wymaga natychmiastowej interwencji lekarskiej i nie sposób byłoby czekać przez okres niezbędny dla klonowania, ciąży i rozwoju, jaki musi upłynąć, nim uzyskane tkanki czy narządy znajdą się na stosownym etapie rozwojowym, umożliwiającym ich przeszczep<sup>512</sup>. Równocześnie wypada podkreślić (za zwolennikami powyższego argumentu), że tak jak w przypadku wszystkich transplantacji *ex vivo*, pobieranie pojedynczych narządów niezbędnych do życia (młodszemu bliźnięciu) jest niedopuszczalne, gdyż godzi w fundamentalne prawo każdego człowieka, tj. prawo do życia, a tym samym, łamanie go byłoby „niesprawiedliwością i zbrodnią [i jako takie powinno zostać] potę-

<sup>510</sup> Tamże; C. Kahn, *Can We Achieve Immortality?*, „Free Inquiry”, 9/1989, s. 14–18. Należy jednak zastrzec, że dyskutowany argument „stał się obecnie całkowicie nieaktualny, gdyż pojawiły się znacznie lepsze metody uzyskiwania organów zastępczych hodowanych z «komórek macierzystych»” (*stem cells*), patrz: P. J. Hines (i zespół), *Stem Cells Research and Ethics*, „Science”, 287/2000, s. 1417–1446. Ponadto zauważyć należy, że również „terapia genowa oparta na transformacji komórek bakteryjnych i ludzkich będzie bardzo pomocna w tej dziedzinie”, patrz: O. T. Avery, C. M. MacLeod, M. McCarthy, *Studies on the chemical nature of the substance inducing transformation of pneumococcal types. Induction of transformation by desoxyribonucleic acid fraction isolated from Pneumococcus type III*, „The Journal of Experimental Medicine”, 79/1944, s. 137–158; E. H. Szybalska, W. Szybalski, *Genetics of human cell lines. IV. DNA mediated heritable transformation of a biochemical trait*, „Proceedings of the National Academy of Science USA”, 48/1962, s. 2026–2034, cyt. za: W. Szybalski, *Klon człowieka czy opóźniony bliźniak?*, s. 42.

<sup>511</sup> B. Plytycz, J. Marcinkiewicz, *Przeszczep*, [w:] *Encyklopedia biologiczna*, t. VIII, s. 453.

<sup>512</sup> K. Tittenbrun, *Etyka klonowania*, „Etyka”, 23/1998, s. 136–137.

pione i zakazane [...]”<sup>513</sup>. Główny zarzut większości bioetyków wobec tego rodzaju praktyk wiąże się z problemem uprzedmiotowienia klonu, któremu odmawia się suwerennej wartości<sup>514</sup>. Krytyka taka będzie wszakże zasadna, jeżeli założymy, że młodsze bliźnię (klon) traktowane jest przez rodziców nie jako osoba wyjątkowa, szczególna, ceniona i kochana dla niej samej (jako cel sam w sobie), lecz wyłącznie jako środek służący cudzej korzyści (rodzicom, którzy chcą ocalić chore bądź umierające starsze bliźnię). Najbardziej chyba znanym przykładem ilustrującym niesłuszność wspomnianego założenia jest przypadek rodziny Ayalasów, którzy poczęli dziecko, mając nadzieję na pozyskanie dawcy szpiku kostnego dla swojej starszej córki, u której lekarze wykryli śmiertelny nowotwór komórek macierzystych szpiku kostnego. Małżeństwo zgodnie stwierdziło, że niezależnie od powodzenia całego przedsięwzięcia (przy prawdopodobieństwie 25%, gdy tymczasem zabieg klonowania daje 100% pewność zgodności immunologicznej) swoje młodsze dziecko kochać będą dla niego samego. Pomimo początkowego sprzeciwu, wielu bioetyków (m.in. Arthur Caplan) zaczęło być zdania, że Ayalowie nie postąpili nieetycznie, gdyż powód, dla którego pragnęli dziecka jako potencjalnego środka (dawcy szpiku) do osiągnięcia celu (którym było ratowanie życia starszej córce), nie wykluczał, że będą je przede wszystkim szanować i kochać dla niego samego, niezależnie od przyczyn czy okoliczności poczęcia. Równocześnie nie sposób nie zauważyć, że ludzie decydujący się na posiadanie dzieci, czy to na drodze rozmnażania seksualnego, czy też z wykorzystaniem WTR, często powodowani są niższymi pobudkami, od godnego pochwały dążenia do ratowania życia. Częściową winę za taką sytuację ponosi z pewnością polityka społeczna,

<sup>513</sup> S. Kornas, *Współczesne eksperymenty medyczne w ocenie etyki katolickiej*, Regina Poloniae, Częstochowa 1986, s. 211.

<sup>514</sup> Zdaniem bioetyków (głównie o personalistycznej proveniencji) klonowanie jest formą manufaktury, która „technologicznie alienuje” człowieka, patrz: P. Ramsey, *Fabricated Man: The Ethics of Genetic Control*, Yale University Press, New Haven 1970; W. Gaylin, *The Frankenstein Myth Becomes a Reality—We Have the Awful Knowledge to Make Exact Copies of Human Beings*, „New York Times Magazine”, 5 March 1972; L. Kass, *The Wisdom of Repugnance*, „The New Republic”, 2 June 1997, s. 17–26; tenże, *Preventing a Brave New World: Why We Should Ban Human Cloning Now*, „The New Republic”, 21 May 2001, s. 30–39.

która nie rozpatruje powodów i nie dokonuje oceny motywacji niedoświadczonych rodziców jako wstępnego warunku rodzicielstwa.

**Klonowanie umożliwiłoby jednostkom sklonować osoby szczególnie im bliskie, które zmarły przedwcześnie**<sup>515</sup>. Argument ten oparty jest jednakże na błędnym założeniu, przez co wywołuje niepotrzebne nieporozumienia, gdyż klon osoby zmarłej, którą darzyliśmy szczególnymi uczuciami (np. dziecka), pomimo takiego samego wyposażenia genetycznego, nie będzie w stanie zastąpić rodzicom dziecka bezpowrotnie utraconego. Było ono jednostką jedyną w swoim rodzaju i wyjątkową, albowiem ukształtowaną nie tylko przez geny zbieżne z klonem-bliźniakiem, lecz również przez środowisko, w którym wzrastało, wybory, jakie stały się jego udziałem czy wreszcie dzielone z rodzicami doświadczenie wspólnego życia. Młodszy brat bliźniak, pomimo posiadania tych samych genów, ukształtowany zostanie z pewnością przez odmienne środowisko niż to, w którym dorastał jego brat – jako istota niezdeterminowana dokona suwerennych wyborów, a w konsekwencji stanie się innym człowiekiem niż jego brat również dla rodziców, z którymi złączy go inna wspólna historia<sup>516</sup>. Sklonowanie zmarłego dziecka mogłoby mieć dwojakie konsekwencje: z jednej strony hipotetycznie mogłoby umożliwić rodzicom zmarłego dziecka zaakceptować pustkę po jego stracie, którą zapełniłby teraz jego klon, z drugiej zaś strony wydaje się dużo bardziej prawdopodobne, że pozostałe rodzeństwo (w tym również mające się dopiero urodzić kolejne dzieci, które nie będą klonami) ma większe szanse na uśmierzenie bólu rodziców, albowiem sklonowane potomstwo, z uwagi na identyczność fizjologiczną z nieżyjącym bliźniakiem, mogłoby przywoływać obraz utraconego dziecka, spotęgowany dodatkowo ich odmiennością psychologiczną, gdyż każde będzie miało odmienną świadomość. Mimo to, jeśli metoda klonowania pozwoli jednostce na sklonowanie osoby szczególnie dla niej ważnej, to może

<sup>515</sup> J. A. Robertson, *The Question of Human Cloning*, „Hastings Center Report”, 24/1994, s. 6–14; por. też: <http://www.bioethics.gov/background/workpaper3b> (2004.02.28).

<sup>516</sup> L. Thomas, *Notes of a Biology Watcher: On Cloning a Human Being*, „New England Journal of Medicine”, 291/1974, s. 1296–1297; *Czy powstanie klon człowieka? Fakty i fantazje*, red. M. C. Nussbaum, C. S. Sunstein, Diogenes, Warszawa 2000, s. 42.

to stać się dla niej największym dobrodziejstwem, chociaż opartym na fałszywym założeniu.

Z całą pewnością nie powinniśmy jednak twierdzić, jak mają to w zwyczaju czynić zwolennicy bioetyki personalistycznej, że

możliwość tworzenia duplikatów osób żyjących lub utraconych bliskich spowoduje obniżenie wartości dzieci w oczach rodziców. [Zwolennicy powyższego twierdzenia wychodzą z błędnego założenia, że] klonowanie dawałoby szansę odtworzenia utraconego dziecka, a wobec tego dziecko żyjące byłoby mniej cenne dla swych rodziców<sup>517</sup>.

Powyższy argument (wysunięty przez Annasa)<sup>518</sup> obciążony jest dwojakiego rodzaju błędem. Po pierwsze, odwołuje się do omówionego w dalszej części rozdziału błędnie rozumianego determinizmu genetycznego, albowiem zakłada, że szczególność, wyjątkowość i niepowtarzalność dzieci uzależniona jest tylko i wyłącznie od biologicznej (genetycznej) struktury naszego organizmu, co – jak wykażemy dalej – nie jest prawdą. Po drugie zaś, jeżeli wartość żyjących dzieci byłaby uzależniona od możliwości ich odtworzenia, to może zastanawiać, kogo rodzice chcieliby „duplikować”, czy wartościowe i niepowtarzalne dzieci, czy wręcz przeciwnie, istoty mniej cenne. Zdaniem autora pracy, jeżeli rodzice, pomimo wskazanych powyżej ograniczeń zdecydowali by się jednak na sklonowanie utraconego dziecka, to z całą pewnością dlatego, że było ono dla nich istotą jedyną w swoim rodzaju, a wobec tego bardziej wartościową. Odmiennego zdania jest jednak Annas, który konstatuje, że wartość żyjących dzieci spadłaby, gdyby rodzice byli przekonani, że mogą je „powielić”. Gdyby miało być tak jak zakłada

<sup>517</sup> P. Łuków, *Moralne aspekty klonowania człowieka a światopoglądy*, s. 108. W opinii przeważającej większości badaczy „dzieci powstałe w wyniku klonowania będą na pewno bardzo „chciane” przez rodziców, nie powstaną bowiem w wyniku przypadku, lecz będą przemyślaną i kosztowną inwestycją w życiu rodziców”, patrz: W. Szybalski, *Klon człowieka czy opóźniony bliźniak?*, s. 42–43; patrz też: L. M. Sokołowski, *Klonowanie człowieka albo kanibalizm medyczny*, „Medycyna Wieku Rozwojowego”, V, 1/1/2001, s. 94.

<sup>518</sup> G. J. Annas, *Why We Should Ban Human Cloning*, „The New England Journal of Medicine”, 2/339/1998, s. 118–125.

Annas, tzn. gdyby wartość żyjących dzieci dla rodziców miałyby spaść wyłącznie dlatego, że byliby oni przekonani,

że mogą je sobie odtworzyć, to dlaczego [należałoby zapytać], mając mniej cenne dzieci niż rodzice współcześni – mieliby w ogóle myśleć o ich odtwarzaniu? [...] Mniej cenne dziecko można by co prawda zastąpić innym o tym samym wyposażeniu genetycznym, ale też nie warto by było go duplikować, skoro jest zastępowalne. Jeśli możliwość klonowania utraconych dzieci miałyby prowadzić do przekonania, że są zastępowalne, to już sama ta zastępowalność powinna zniechęcać do tworzenia duplikatów<sup>519</sup>.

Reasumując, argumentacja, jaką posługuje się Annas, jest błędna, bagatelizuje bowiem wymiar psychologiczny relacji rodzic–dziecko (stronę emocjonalną), przy równoczesnym odseparowaniu wiedzy biologicznej (z zakresu genetyki) z szerszego ludzkiego (i społecznego) kontekstu, którą Annas traktuje jako jedyną uprawnioną wiedzę, służącą do opisu relacji dziecko–rodzic. Tym natomiast, co sprawia, jak zauważyliśmy powyżej, że utraconych dzieci nie mogą zastąpić inne, nawet gdyby były z nimi genetycznie identyczne, jest strona emocjonalna (relacji rodzic–dziecko), której nie odtworzy i nie zastąpi żadna procedura medyczna bądź też praktyka społeczna, ponieważ ta rodzi się w codziennym (współ)obcowaniu rodzica z dzieckiem<sup>520</sup>.

**Klonowanie stanowiłoby alternatywę dla nietradycyjnych par**<sup>521</sup> (związki homoseksualne) i jednostek (samotne matki i ojcowie) na posiadanie dzieci biologicznie z nimi spokrewnionych. Przykładowo w przypadku pary lesbijek jedna z kobiet będzie dawczynią niezaplodnionej komórki jajowej, do której zostanie przeszczepiona komórka somatyczna jej partnerki. W tym przypadku ciężę powinna donosić pierwsza z kobiet, albowiem jej materiał genetyczny nie jest reprezentowany w genomie dziecka. Obydwie kobiety łączyć będzie z dzieckiem silna więź biologiczna.

<sup>519</sup> P. Łuków, *Moralne aspekty klonowania człowieka a światopoglądy*, s. 108.

<sup>520</sup> Por.: tamże, s. 108.

<sup>521</sup> W. N. Eskridge, E. Stein, *Klony homoseksualne*, [w:] *Czy powstanie klon człowieka? Fakty i fantazje*, red. M. C. Nussbaum, C. S. Sunstein, Diogenes, Warszawa 2000, s. 104–122.

### 3.2.2. Argumenty przemawiające na rzecz klonowania człowieka o charakterze społecznym

**Klonowanie reprodukcyjne ludzi umożliwiłoby społeczeństwu pozyskiwać jednostki o wielkim geniuszu, talencie, charakterze, dokonaniach, czy też innych szczególnie pożądanym, z racji swej wyjątkowości, cechach genetycznych**<sup>522</sup>.

Dotychczas przedstawione argumenty przemawiające na rzecz klonowania miały charakter jednostkowy, natomiast przedstawiony poniżej ukazuje prawdopodobne korzyści, które stałyby się udziałem całego społeczeństwa w związku, z możliwym klonowaniem jednostek wybitnych, jak na przykład: Einstein, Bach, Gandhi czy Schweitzer<sup>523</sup>. Argument powyższy, wymieniany zarówno przez zwolenników klonowania, jak i przeciwników, oparty jest wszakże na błędnie rozumianym determinizmie genetycznym, fałszywie zakładającym, że wyłącznie geny są odpowiedzialne za to, kim dany człowiek będzie w przyszłości, jak też za to, co osiągnie. O wyjątkowości wspomnianych powyżej i z całą pewnością wyróżniających się jednostek zadecydowało sprzężenie specyficznego dla nich wyposażenia genetycznego środowiska, w którym wzrastali, a także szczególnego i niedającego się zdublować okresu historycznego, który tak, a nie inaczej wykorzystali. Jak pamiętamy, ich klony mogłyby odziedziczyć po nich wyposażenie genetyczne<sup>524</sup> przy równoczesnej

<sup>522</sup> <http://www.bioethics.gov/background/workpaper3b> (2004.02.28).

<sup>523</sup> J. Lederberg, *Experimental Genetics and Human Evolution*, „The American Naturalist”, 100/915/1966, s. 519–531.

<sup>524</sup> Przy czym należy zastrzeżec, że przeszczep jądra komórkowego nie zagwarantuje stuprocentowej tożsamości genetycznej na linii klon–pierwowzór, chociaż w poniższym rozdziale autor przyjął powszechnie obowiązujące przeświadczenie, że tak właśnie jest. Nie jest tak natomiast dlatego, że oprócz jądrowego DNA (*nuclear DNA*) dawcy, które przenoszone jest do bezjądrowej komórki biorcy, w procesie dziedziczenia udział bierze również mitochondrialne DNA (*mitochondrial DNA*), które przez cały czas jest obecne w bezjądrowej komórce biorcy (do której transferujemy jądro komórkowe dawcy), co zauważyli m.in. członkowie Kalifornijskiego Komitetu Bioetycznego w wydanym w 2002 r. raporcie, patrz: *Human Reproductive Cloning to Treat Infertility*, [w:] *Cloning Californians? Report of the California Advisory Committee on Human Cloning*, January 11, 2002, Sacramento, CA, s. 20–21. Po wtóre nie jest tak dlatego, że same geny nie tworzą zarodków, lecz istotną rolę w rozwoju wczesnego embriona odgrywają

niemożliwości odtworzenia pierwotnego środowiska, w którym jednostki *przeznaczone* do klonowania żyły i tworzyły. Co więcej, obecnie nie jesteśmy w stanie stwierdzić, w jak dużej mierze osiągnięcia danej jednostki zależą od natury, a w jakim stopniu od wychowania, jak również nie umiemy wyjaśnić mechanizmu ich wzajemnego oddziaływania na człowieka. Z całą pewnością możemy jedynie powiedzieć, że człowiek jest konstytuowany przez ich wzajemne interakcje. Tym samym klonowanie przyczyniłoby się do powielenia pożądanym umiejętności jednostek czy ich osiągnięć, stanowiących wypadkową wzajemnych interakcji odziedziczonych genów i środowiska (zarówno naturalnego, jak i społecznego), nie zaś samych genów. Równocześnie nie sposób zakwestionować tezę, że szczególne uzdolnienia człowieka, między innymi muzyczne, plastyczne, intelektualne czy moralne, powstały po części dzięki jego specyficznemu genotypowi. Klonując jednostki o unikatowych cechach, talencie, charakterze czy osiągnięciach, potencjalnie moglibyśmy powołać do życia klony o równie wybitnych uzdolnieniach, przy czym nie sposób określić, w jak dużym stopniu ich uzdolnienia czy dokonania dorównywałyby wyjściowym sukcesom czy talentom ich pierwowzorów. Równocześnie należy zaznaczyć, że zarysowana powyżej, choć znikoma, nadzieja na powodzenie tego rodzaju praktyki, pomimo całej swej racjonalności, budzić może poważne obawy. Związane są one z możliwymi nadużyciami, co z kolei implikuje mnożące się pytania etyczne, o to: jakie (czyje) kryteria doboru jednostek *przeznaczonych* do klonowania byłyby stosowane, kto by je ustalał i na pod-

również produkty białkowe genów matczyńnych. W rozpatrywanym przez nas przypadku klon posiada zatem geny jądrowe dawcy jądra, natomiast produkty genów obecne są w cytoplazmie komórki pozbawionej jądra (biorcy, matki zastępczej), patrz: S. J. Gould, *Dolly's Fashion and Louis's Passion*, „Natural History”, 5/1997, s. 22; W. Szybalski, *Klon człowieka czy opóźniony bliźniak?*, s. 41; por. też: *Human cloning*, [http://en.wikipedia.org/wiki/Human\\_cloning](http://en.wikipedia.org/wiki/Human_cloning) (2005.01.29); G. E. Seidel, *Cloning mammals: method, application and characteristics of cloned animals*, [w:] *Human cloning: science ethics and public policy*, red. B. MacKinnon, University of Illinois Press, Urbana 2000, s. 17; R. C. Lewontin, *Cloning and the fallacy of biological determinism*, [w:] *Human cloning: science ethics and public policy*, red. B. MacKinnon, University of Illinois Press, Urbana 2000, s. 38; A. Magney, *Cloning Me, Cloning You: Reflections on the Ethics of Cloning for Individuals, Families and Society*, „Social Alternatives”, 22/1/2003, s. 19–21.

stawie jakich praw byłyby one konstruowane, kto byłby odpowiedzialny za nadzór nad technologią klonowania ludzi, a wreszcie czyje interesy byłyby uwzględniane w ramach procesu klonowania – całego społeczeństwa czy może wybranych frakcji, ugrupowań, czy wreszcie rządów realizujących wyłącznie swoje partykularne interesy.

**Klonowanie i badania prowadzone nad klonowaniem człowieka mogłyby przyczynić się do rozwoju wiedzy naukowej, między innymi dotyczącej rozwoju człowieka**<sup>525</sup>. Dodajmy, że w obliczu potencjalnych możliwości, jakie oferują nam współczesne nauki biomedyczne, powinniśmy zachować szczególną ostrożność, i to co najmniej z trzech powodów:

- po pierwsze, nigdy nie mamy całkowitej pewności co do natury i znaczenia nowych odkryć w nauce lub medycynie, jakie przyniesie radykalnie nowa technologia, taka jak klonowanie ludzi, albowiem szlaki rozwoju wiedzy nie są z góry wytyczone na mapie i nierzadko obfitują w zaskakujące zwroty
- po drugie nie wiemy, jaką część wiedzy, zdobytej w trakcie klonowania ludzi czy też prowadzenia badań nad klonowaniem ludzi moglibyśmy uzyskać innymi środkami, pozbawionymi owych niepokojących aspektów moralnych, przeciw którym protestują przeciwnicy klonowania.
- po trzecie, jest kwestią wysoce złożoną, kontrowersyjną i słabo zbadaną, jak miałyby się badania nad klonowaniem do etycznych i prawnych norm w zakresie wykorzystywania ludzi w badaniach naukowych. Tworzenie klonów ludzkich wyłącznie w celach badawczych byłoby wykorzystywaniem ich bez ich przyzwolenia, wyłącznie dla dobra innych, a tym samym byłoby nieetyczne. Jednakowoż jeżeli i kiedy już klonowanie ludzi stałoby się bezpieczne i skuteczne, to zastosowanie go do uprawnionych celów, nie zaś do celów badawczych, mogłoby stać się źródłem nowej wiedzy<sup>526</sup>.

Podsumowując pierwszą część omawianego tematu, w której zaprezentowane zostały wiodące argumenty przemawiające na rzecz kło-

<sup>525</sup> <http://www.bioethics.gov/background/workpaper3b> (2004.02.28); G. P. Smith, *Intimations of Immorality: Clones, Cyrons and the Law*, „University of New South Wales Law Journal”, 6/1993, s. 119–132.

<sup>526</sup> D. W. Brock, *The Non-Identity Problem and Genetic Harm*, „Bioethics”, 9/1995, s. 269–275.

nowania człowieka, należy zauważyć, że obecnie klonowanie ani nie oferuje nam olbrzymich korzyści, ani też nie stanowi remedium na fundamentalne ludzkie bolączki, jednak można z całą pewnością twierdzić, że chroni je i legitymizuje *prawo moralne* do swobodnej reprodukcji.

### 3.2.3. Argumenty przeciwko reprodukcyjnemu klonowaniu człowieka

Przechodząc do przedstawienia stanowiska oponentów *potencjalnego* klonowania, jak również badań prowadzonych w tej dziedzinie, zauważamy, że będzie ono dla nich tożsame z naruszeniem praw moralnych, czy też praw ludzkich w szerszym kontekście, przy czym nie wyjaśniają oni precyzyjnie, o jakich prawach mówią ani na jakie prawa się powołują<sup>527</sup>. Najczęściej dyskutowanymi przejawami tego typu praw są zdaniem autora pracy: prawo do dysponowania (posiadania) niepowtarzalnej tożsamości, prawo do nieznamości przyszłości zaproponowane przez Hansa Jonasa oraz prawo (dziecka) do otwartej (swobodnie kształtowanej) przyszłości, którego inicjatorem był Joel Feinberg.

Rozpatrując pierwszy ze wspomnianych wyżej argumentów w kontekście klonowania, zauważamy, że zakłada on istnienie moralnego **prawa do posiadania unikatowej tożsamości**, którą należy, jak się wydaje, rozumieć jako tożsamość *sensu stricte* genetyczną, jako prawo do posiadania *szczególnego* i niepowtarzalnego genomu ludzkiego. Należy zadać sobie wszakże pytanie, czy prawo do unikatowej tożsamości genetycznej, które zabieg klonowania z całą pewnością mógłby naruszać, istnieje? Przypadek bliźniąt jednojajowych zmusza nas do odrzucenia wspomnianego prawa, albowiem nie sposób twierdzić, że jakiegokolwiek prawa ludzkie, w tym również moralne, zostały tutaj złamane. Ów osobliwy przykład nie może pełnić funkcji rozstrzygającej<sup>528</sup> w myśl zasady, że wy-

<sup>527</sup> WHO (World Health Organization Press Office) WHO Director Condemns Human Cloning, World Health Organization, Genewa, Szwajcaria, 11.03.1997.

<sup>528</sup> L. P. Kass, *Toward a More Natural Science*, Free Press, New York 1985; NABER (National Advisory Board on Ethics in Reproduction) *Report on Human Cloning Through Embryo Splitting: An Amber Light*, „Kennedy Institute of Ethics Journal”, 4/1994, s. 251–282.

łącznie człowiek jako podmiot działania może pogwałcić prawa innych ludzi, a wobec tego identyczne skutki (poczucie klonów) naruszałyby prawo do posiadania wyjątkowej tożsamości, gdyby człowiek dopuścił się ich z premedytacją (umyślnie, celowo), natomiast nie naruszałyby prawa, jeśli byłyby następstwem procesów naturalnych (biologicznych), jak w przypadku bliźniąt monozygotycznych jako klonów naturalnych. Próbuując bronić prawa do posiadania unikatowej tożsamości genetycznej, należy wskazać, jak się zdaje, istotę tożsamości<sup>529</sup>, obejmującą swym zasięgiem pełne spektrum różnorodnych cech i właściwości, konstytuujących jakościowo niepowtarzalną i wyjątkową w swej odrębności jednostkę. W tej perspektywie ciągle powracające pytanie o niebezpieczeństwo rozmycia (uwspólnienia) tożsamości na linii klon-pierwowzór, płynące z identyczności genetycznej, jest nie do utrzymania, zasadza się bowiem na błędnie przyjmowanym skrajnym determinizmie genetycznym, fałszywie zakładającym, że wyłącznie genom warunkuje indywidualność (czy inaczej – określa tożsamość) każdej jednostki. Genetyk amerykański Richard Lewontin trafnie zauważa, że „genotyp organizmu (jego DNA) nie determinuje w pełni jego fenotypu (stworzenia, które na podstawie tego DNA się rozwija). [Dzieje się tak dlatego, że] „(G)eny wchodzą w interakcję z otoczeniem na prawie każdym etapie rozwoju organizmu [...]”<sup>530</sup> Z całą pewnością można zatem powiedzieć, że „(G)enotyp zakreśla [...] potencjalne możliwości wytworzenia różnych fenotypów w ramach swojej normy reakcji”<sup>531</sup>, „natomiast realizacja tych możliwości zależy od konkretnego środowiska”<sup>532</sup>. Identyczne uposażenie genetyczne (bliźniąt jednojajowych i klonów) w żadnym wypadku nie zagraża zatem kształtowaniu wyjątkowej, niepowtarzalnej czy też unikatowej tożsamości jednostkowej, konstytuowanej w ramach określonego (lecz równocześnie zmiennego w perspektywie czasowej) środowiska, wraz z kolejnymi suwerennymi wyborami czy relacjami rzutującymi na indywidualny rozwój psychofizyczny. Co więcej, gdyby na-

<sup>529</sup> R. Macklin, *Splitting Embryos on the Slippery Slope: Ethics and Public Policy*, „Kennedy Institute of Ethics Journal”, 4/1994, s. 209–225.

<sup>530</sup> F. Fukuyama, *Koniec człowieka*, s. 180.

<sup>531</sup> *Zakres zmienności fenotypowej danego genotypu nosi nazwę normy reakcji.*

<sup>532</sup> H. Krzanowska, *Fenotyp*, [w:] *Encyklopedia biologiczna*, t. III, s. 247.

wet powstało prawo moralne lub jakiegokolwiek inne prawo ludzkie gwarantujące jednostce prawo do dysponowania unikatową tożsamością, nie stałoby ono w sprzeczności z posiadaniem identycznego genomu z drugim człowiekiem, co należy wiązać między innymi z faktem, że termin „unikatowy genom”, który pojawił się wraz z ukształtowaniem współczesnej genetyki, nie może leżeć u podłoża sformułowanego znacznie wcześniej poglądu, wskazującego na niepowtarzalną tożsamość czy indywidualność każdej jednostki ludzkiej.

Kolejnym prawem, do którego odwołują się przeciwnicy klonowania, jest bazujące na zasadzie jednoczesności (czy też równoczesności) poczęcia **prawo do nieznajomości przyszłości**. Hans Jonas zauważa, że zaproponowana przez niego (powyższa) reguła<sup>533</sup> dotyczy wyłącznie bliźniąt monozygotycznych, które pomimo identycznego wyposażenia genetycznego, zostają poczęte i „przychodzą na świat”, w tym samym momencie czasowym, który gwarantuje ich niezdeterminowany historią starszego bliźniaka, wolny oraz spontaniczny rozwój. Nie sposób natomiast odnieść zasady o równoczesnym poczęciu do klonowania, które charakteryzuje, jak pamiętamy, często znaczna rozbieżność czasowa w narodzinach kolejnych bliźniąt, co z kolei – zdaniem Jonasa – determinuje czy wręcz obciąża psychicznie młodsze bliźnię, które ma świadomość zagubienia indywidualnej, spontanicznie kreowanej i niezależnej tożsamości oraz z góry określonej historii własnego życia, realizowanej przez starsze bliźnię o takim samym genomie. Trudno natomiast nie zauważyć, że podobnie jak w przypadku poprzednio omawianych praw, także to odwołuje się do fałszywie pojmowanego determinizmu genetycznego. Gdybyśmy nawet założyli, że nie szczególny genom, lecz, na przykład, dominujący wzorzec życia starszego bliźnięcia w sposób nieuzasadniony kształtuje (blokuje) osobowość bliźniaczego klonu, to i tak w sposób nieuprawniony przyjęlibyśmy błędne założenie, że posia-

<sup>533</sup> H. Jonas, *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, NJ 1974, s. 162; patrz też: A. Przyłuska-Fischer, *Klonowanie człowieka jako problem etyczny*, „Medycyna Wieku Rozwojowego”, I/3/1999; B. Chyrowicz, *Klonowanie a identyczność osoby*, „Medycyna Wieku Rozwojowego”, I/3/1999; W. Bołoz, *Klonowanie człowieka a eugenika*, „Medycyna Wieku Rozwojowego”, V, I/1/2001, s. 54–55.

danie przez młodszego bliźnię genomu tożsamego z genotypem starszego bliźnięcia z bliżej nieokreślonych przyczyn warunkuje (ogranicza) wolny, spontaniczny i niezależny rozwój młodszego. Nadmienić należy ponadto, że na rozwój młodszego dziecka zasadniczy wpływ ma również odmienne środowisko życiowe, w tym rodzinne. Nie można natomiast wykluczyć, że obecność starszego rodzeństwa w rodzinie pozytywnie wpływa na rozwój młodszego dziecka, które bardzo często uczy się na błędach popełnionych przez starsze. Analogicznie pierwowzór mógłby służyć osobie z klonu za wzór do naśladowania, wyraźnie wskazywać kierunek działań, a tym samym być pomocą, a nie przeszkodą w autentycznym realizowaniu siebie.

Joel Feinberg w postulowanym **prawie dziecka do otwartej (swobodnie kształtowanej) przyszłości**<sup>534</sup> zwraca się do osób wychowujących dzieci, aby zagwarantowały im rozsądny zakres swobody w podejmowaniu autonomicznych wyborów, jak również zapewniły dziecku możliwość autokreacji. Prawo zaproponowane przez Feinberga mogłoby zostać naruszone między innymi w momencie powołania do życia młodszego bliźnięcia, przekonanego, że przyszłość, która ma stać się dopiero jego udziałem (jego przyszła, własna historia), jest zdeterminowana dokonanymi wyborami i historią życia starszego bliźnięcia. Zdaniem autora niniejszej pracy dużo bardziej prawdopodobnym przykładem naruszenia prawa do swobodnie kształtowanej przyszłości są przypadki rodzin o silnych tradycjach zawodowych (m.in. adwokackich), gdzie od kolejnych generacji oczekuje się kontynuacji zawodu. Innym przykładem może być unifikacja dzieci pod względem podobnie brzmiących imion, wyglądu i doboru zajęć<sup>535</sup>. „Tworzone” w ten sposób „klony społeczne” mają bardzo często problemy z osobowością, przy czym ich przyczyną nie jest (odziedziczone) wyposażenie genetyczne, lecz odebrane wycho-

<sup>534</sup> J. Feinberg, *The Child's Right to Open Future*, [w:] *Whose Child? Children's Rights, Parental Authority, and State Power*, red. W. Aiken, H. LaFollette, Rowman and Littlefield, Totowa, NY 1980, s. 124-153.

<sup>535</sup> R. C. Lewontin, *The Confusion over Cloning*, „New York Review of Books”, 44/16//1997, s. 22-23.

wanie oraz oczekiwania rodziców<sup>536</sup>. Możemy zatem z całą pewnością powiedzieć, że „Niezdolność do autentycznego rozwoju i spontaniczności w wyborach życiowych wypływa nie z bycia domniemaną kopią genetyczną, lecz prób stworzenia kopii społecznej”<sup>537</sup>. Jeżeli wobec tego klonowanie mielibyśmy uznać za krzywdzące dla dziecka-klonu, to za równie krzywdzące winniśmy uznać klonowanie społeczne, które, jak konstatuje Łuków, jest „niezbędne do tego, bo osoba z klonu utraciła potencjał pełnego rozwijania się”<sup>538</sup>. Innymi słowy:

Gdyby było prawdą, że osoba z klonu jest kopią kogoś innego, to zło, które by ją mogło spotkać, wypływałoby z wychowania i oczekiwania od niej, że stanie się nie tylko klonem genetycznym, ale także społecznym; że będzie nie tylko kopią genetyczną, lecz przede wszystkim kopią społeczną<sup>539</sup>.

Trzeba jednak wyraźnie zaznaczyć, że ani prawo do nieznaności przyszłości H. Jonasa, ani prawo do swobodnie kształtowanej przyszłości J. Feinberga nie zostaną złamane na podstawie całkowicie bezzasadnego przeświadczenia młodszego bliźnięcia o zdeterminowanej i odgórnie określonej przyszłości. Co więcej, przeświadczenie to jest błędne, albowiem zostało ufundowane na skrajnie uproszczonej formule determinizmu genetycznego. Z drugiej strony potencjalne cierpienie młodszego bliźnięcia, fałszywie zakładającego, że zabieg klonowania pozbawił je<sup>540</sup> możliwości spontanicznie kreowanej przyszłości czy (też) prawa do otwartej przyszłości (co jest nieprawdą), można wiązać wyłącznie z następstwami psychologicznymi klonowania, przy czym dodajmy, że do podobnych rezultatów prowadzić może również prokreacja naturalna.

<sup>536</sup> P. Łuków, *Klonowanie, tożsamość i dyskryminacja*, „Przegląd Filozoficzny” 29/1999; A. Magney, *Cloning Me, Cloning You: Reflections on the Ethics of Cloning for Individuals, Families and Society*, „Social Alternatives”, 22/1/2003, s. 24.

<sup>537</sup> P. Łuków, *Moralne aspekty klonowania człowieka a światopoglądy*, s. 110.

<sup>538</sup> Tamże, s. 111.

<sup>539</sup> Tamże.

<sup>540</sup> Zakładając uprzednio, że sklonowalibyśmy już człowieka.

### 3.2.4. Argumenty przeciwko klonowaniu człowieka o charakterze jednostkowym

Podstawowym zatem zarzutem wysuwany przeciwko klonowaniu człowieka jest głoszony, między innymi przez Callahana, McCormica, Verheya i Rainera, postulat, że **hipotetyczny zabieg klonowania człowieka mógłby obciążać psychicznie młodszego z bliźniąt**<sup>541</sup>, które (często niesłusznie) przekonane o zdeterminowaniu swojej przyszłej-własnej historii, miałyby poczucie psychicznego zawężenia własnej autonomii czy wręcz całkowitej niemożności jej swobodnego kreowania. Ponadto stan psychicznej deprecjacji indywidualności potęgowałaby dodatkowo presja bycia klonem jednostki wybitnej, której młodszego bliźniaka mógłby chcieć dorównać<sup>542</sup>.

Z drugiej strony między innymi Robertson czy Chadwick, próbując odrzucić hipotezę o możliwych urazach psychicznych doświadczanych przez młodszego bliźniaka, odwołali się do problemu nietożsamości postawionego przez Parfita. W myśl koncepcji Parfita jedynym sposobem, aby uniknąć obciążeń psychicznych, byłoby nie zostać w ogóle sklonowanym, a tym samym nie istnieć. Wspomniane obciążenia nie są jednak aż tak wielkim złem, by życie młodszego bliźniaka (klonu) we wszystkich jego aspektach uczynić niewartym życia. Alternatywa nieistnienia, pomimo (potencjalnych) obciążeń psychicznych, w tej perspektywie jest najgorsza, albowiem młodszego bliźniaka nigdy nie doświadczyłby niczego godnego uwagi. Dodać wszakże należy, że argument Parfita mógłby podważyć moralną ważność różnorodnych konsekwencji klonowania (dla klonu) wyłącznie przy założeniu, że każda nowo narodzona jednostka (zarówno dziecko, które przychodzi na świat w wyniku „klasycznej” reprodukcji seksualnej bądź z zastosowaniem WTR, jak i istota

<sup>541</sup> D. Callahan, *Perspective on Cloning: A Threat to Individual Uniqueness*, „Los Angeles Times”, 12/11/1993, B7; R. McCormick, *Should We Clone Humans?*, „The Christian Century”, 110/1993, s. 1148-1149; A. D. Verhey, *Cloning: Revisiting an Old Debate*, „Kennedy Institute of Ethics Journal”, 4/1994, s. 227-234.

<sup>542</sup> J. D. Rainer, *Commentary-Man and Medicine*, „The Journal of Values and Ethics in Health Care”, 3/1978, s. 115-117.

sklonowana) byłaby nieuchronnie obciążona urazami psychicznymi już w chwili poczęcia. Większość bioetyków jest jednak zdania, że argument Parfita pociąga za sobą zbyt daleko idące konsekwencje, ponieważ zakłada, że każdy człowiek (niezależnie od techniki prokreacyjnej, przy użyciu której został powołany do życia) rodzi się z obciążeniem psychicznym stanowiącym integralną część naszej natury, co z kolei implikuje milczącą aprobatę dla piętna psychicznego, którego nie musimy brać pod uwagę, podejmując decyzje związane z reprodukcją.

**Zarówno sam zabieg, jak i proces klonowania człowieka niosą ze sobą olbrzymie zagrożenie dla samych klonów.** Powyższy argument wskazuje na konieczność prowadzenia dalszych badań naukowych gwarantujących bezpieczeństwo i większą skuteczność klonowania człowieka. Obecnie istnieje bowiem wiele niebezpieczeństw, na przykład możliwość, że klon w ogóle się nie zaszczepi lub zdoła się zaszczepić, ale na kolejnych etapach rozwojowych nie rozwinię się prawidłowo, przez co może ulec deformacji, czego skutkiem będzie na wczesnym etapie rozwoju śmierć klonu bądź też zniszczenie zarodka, znacznie wcześniej nim prawo przyzna mu status osoby, której przysługuje ochrona zarówno prawna, jak i moralna. Kolejnym zagrożeniem może być niepowodzenie całego zabiegu z bliżej nieokreślonych przyczyn, czy wreszcie genetyczne mutacje wewnątrzkomórkowe w komórce przeznaczonej do zabiegu klonowania, co ostatecznie zaowocuje podatnością klonu na choroby, jak na przykład, rak czy przedwczesny proces starzenia, o czym wspomnieliśmy we wcześniejszej części pracy.

### 3.2.5. Argumenty przeciwko klonowaniu człowieka o charakterze społecznym

**Proces klonowania ludzi doprowadziłby do zdevaluowania wartości jednostki oraz umniejszałby poszanowanie dla życia ludzkiego.** Na powyższą sugestię bardzo gwałtownie zareagowała między innymi R. Macklin, która zanalizowała, po czym odrzuciła twierdzenie, w myśl którego klonowanie reprodukcyjne, hipotetycznie wymieniające ludzi na ich klony, miałyby przyczynić się do pomniejszenia wartości, jaką



ma dla nas życie innych ludzi<sup>543</sup>. Jak pamiętamy, rozumienie tożsamości jednostki, bazujące wyłącznie na skrajnym determinizmie genetycznym, było bezzasadne i niedające się obronić, co z kolei wykluczałoby jakąkolwiek możliwość zastępowania jednostki jej klonem o identycznym genomie. Również „rewers” powyższej obawy, wynikający z lęku, że klonowanie człowieka umniejsza wartość, znaczenie czy szacunek dla klonu jako jednostki niezależnej (osoby), jest bezpodstawny, albowiem – z wyjątkiem kilku kontekstów religijnych – to natura każdej istoty, nie zaś sposób, w jaki została ona powołana do życia, stanowi o jej wartości oraz czyni ją godną szacunku. Umniejszenie wartości przysługującej życiu jednostkowemu mogłoby natomiast nastąpić w sytuacji, kiedy reprodukowano by dziecko, z uwagi na jego szczególnie pożądaną genom, co z kolei byłoby jednoznaczne z jego uprzedmiotowieniem, albowiem ceniono by je ze względu na potencjalne uzdolnienia zakodowane w genomie (wartość instrumentalna), równocześnie pomijając jego „wewnętrzna wartość”, jednakową dla wszystkich ludzi jako osób.

**Klonowanie ludzi potencjalnie mogłoby również zostać wykorzystywane przez firmy komercyjne dla korzyści finansowych.** Należy dodać, że zarówno zwolennicy, jak i przeciwnicy klonowania protestują przeciwko wykorzystywaniu sklonowanych i wyselekcjonowanych zarodków pochodzących od prekursorów o szczególnych uzdolnieniach, talentach czy pożądanym cechach w transakcjach handlowych. Zabiegi tego typu byłyby równoznaczne z pogwałceniem prawa każdej osoby (w tym również zarodka jako potencjalnej przyszłej osoby i klonu) do równego szacunku i godności należnej wszystkim ludziom. Zarodki i klony byłyby zamiast tego traktowane przedmiotowo, jako rzeczy, które się wartościuje, kupuje i sprzedaje według prawa popytu i podaży.

**Istnieje również niebezpieczeństwo, że klonowanie ludzi może być wykorzystane przez różne organizacje, ugrupowania czy wreszcie rządy w celach niemoralnej eksploatacji.** W tym przypadku zarówno selekcja, jak i kontrola nad zarodkami (a także klonami) może służyć wyłącznie zaspokojeniu potrzeb społeczeństwa kosztem stworzo-

<sup>543</sup> R. Macklin, *Splitting Embryos on the Slippery Slope: Ethics and Public Policy*, „Kennedy Institute of Ethics Journal”, 4/1994, s. 209–225.

nych (sklonowanych) osób. Wykorzystywanie klonów ludzkich do takich celów będzie równoznaczne z eksploataowaniem (i traktowaniem) ich wyłącznie jako środka służącego cudzym interesom i jako takie zawsze będzie stanowiło naruszenie prawa do równego szacunku i godności należnej im jako osobom. Konieczne staje się zatem wprowadzenie dodatkowych regulacji prawnych. Należy jednak zauważyć, że istnieją znacznie prostsze sposoby prowadzące do wykreowania oczekiwanego osobnika, z użyciem konwencjonalnych technik wychowawczych oraz środków farmakologicznych.

Reasumując powyższy rozdział, autor pracy jest świadomy jego tymczasowości, jak również „prowizoryczności”, co wiązać należy przede wszystkim z nieustającym i niezwykle dynamicznym rozwojem zarówno nauk biomedycznych, jak i biotechnologii, które każdego dnia dostarczają nam nowych, często zaskakujących danych wymagających przeanalizowania i przedyskutowania, zarówno w gronie specjalistów, jak i społeczeństwa. Na podstawie przedstawionych do tej pory argumentów, tak *za*, jak i *przeciw* klonowaniu reprodukcyjnemu, nie sposób ani zakazywać klonowania, ani jednoznacznie opowiadać się za jego stosowaniem, albowiem jego dotychczasowe zastosowania są stosunkowo niewielkie, przy równoczesnej niemożliwości wskazania praw moralnych, które klonowanie miałyby rzekomo łamać<sup>544</sup>.

<sup>544</sup> Poza przywołanymi w tekście argumentami przeciwko klonowaniu reprodukcyjnemu człowieka, można z całą pewnością wskazać argumenty niewyszczególnione w tekście, jak choćby podkreślany przez część badaczy argument, jakoby klonowanie reprodukcyjne mogło w równej mierze przyczynić się do pogorszenia ludzkiej puli genetycznej i zagrozić bioróżnorodności, stanowiąc przy tym „niższą” formę rozmnażania, jako obcego ludziom rozmnażania aseksualnego. Warto przy tym jednak dodać, że wskazane wyżej argumenty traktuje się jako wtórne, względem argumentów zarysowanych w tekście. W przypadku bowiem zarzutu o możliwość pogorszenia ludzkiej puli genetycznej i powiązanej z niej możliwości zaburzenia bioróżnorodności niełatwo bezpośrednio łączyć ewentualność klonowania reprodukcyjnego człowieka z możliwością zaburzenia ludzkiej puli genów i zatracenia bioróżnorodności, gdyż na fakt ich zaistnienia klonowanie nie musi i najpewniej nie będzie miało jakiegokolwiek przełożenia. Co zaś się tyczy supozycji, jakoby reprodukcja seksualna była bardziej wartościowa (tj. cenna, lepsza czy pożądana) od rozmnażania aseksualnego jest dalece nieuprawnione i to zarówno w kontekście ich oceny na gruncie nauk biologicznych (które jednoznacznie wskazują na współwystępowanie obu typów rozmnażania w przyrodzie), jak też (bio)

### 3.3. Reprogenetyka a problem tożsamości osobowej

Jednym z najczęściej przytaczanych zarzutów wobec nowych technologii reprognetycznych (zwłaszcza klonowania reprodukcyjnego) stał się problem potencjalnego naruszenia tożsamości<sup>545</sup> osób sklonowanych<sup>546</sup>, a w dalszej perspektywie również samych klonów.

Punktem wyjścia do dyskusji na temat możliwości kreowania tożsamej z pierwowzorem kopii człowieka stała się relacja genotyp–fenotyp, przy czym należy dodać, że w zasadzie od samego początku refleksji nad klonowaniem podkreślano znaczenie czynników genetycznych determinujących ludzką naturę, natomiast wymiar środowiskowy został „ponownie zagubiony”<sup>547</sup>. W ramach zjawiska, które wielu badaczy określiło mianem *genomanii*<sup>548</sup>, wyłącznie „wyzolowane” geny<sup>549</sup> miały

---

etyki, dla której (w warstwie wyjaśnienia) rozmnażanie seksualne mogłoby być lepsze, jako rozmnażanie ludzkie, w przeciwieństwie do aseksualnej prokreacji bliskiej nie-ludziom. Wartościując jednak typy rozmnażania na lepsze i gorsze pod kątem prokreacji ludzkiej i nie-ludzkiej, tj. seksualnej i aseksualnej, narazamy się na niewątpliwie słuszny zarzut szowinizmu, egoizmu, czy też egocentryzmu gatunkowego, co z kolei skłonić powinno badaczy do większej powściągliwości w ocenie „lepszości” i „gorszości” takiej czy innej prokreacji. Te bowiem współwystępują w przyrodzie i są dla niej w obu wypadkach ważne. Trzeba jednak podkreślić, że w zależności od koncepcji bioetycznej, nastawienie do dyskutowanych odmian prokreacji było i jest różne.

<sup>545</sup> W ramach poniższego rozdziału termin „tożsamość osobowa” autor stosuje zamiennie z pojęciem „identyczność osobowa”.

<sup>546</sup> J. Harris, „Goodbye Dolly?” *The Ethics of Human Cloning*, „Journal of Medical Ethics”, 23/6/1997, s. 354; L. R. Kass, *The Wisdom of Repugnance. Why We Should Ban the Cloning of Humans*, „The New Republic”, June 2/1997, s. 22–23.

<sup>547</sup> S. J. Gould, *Dolly's Fashion and Louis's Passion*, „Natural History”, 5/1997, s. 18–23, 76.

<sup>548</sup> R. Hubbard, E. Wald, *Exploding the Gene Myth*, Beacon Press, Boston 1997; patrz też: L. Handwerker, *New genetic technologies and their impact on woman: a feminist perspective*, [w:] *Gender and Development*, vol. 11/no. 1/May 2003, s. 114–124.

<sup>549</sup> Zwolennicy genetyzacji (*skrajnego determinizmu genetycznego*) nie dostrzegają lub wręcz celowo pomijają rolę czynników środowiskowych przy kształtowaniu się psychofizycznej kondycji człowieka. Proces genetyzacji rozpatrywany jest na czterech poziomach: 1) konceptualnej, kiedy terminologia genetyczna używana jest do definiowania problemów; 2) instytucjonalnej, kiedy genetyczne ekspertyzy służą do rozstrzygania problemów; 3) kulturalnej, w sytuacji, kiedy wiedza i technologia genetyczna służą do

warunkować ludzki charakter czy przeznaczenie<sup>550</sup>. Przyjęcie perspektywy genetycznej w ramach dychotomicznej relacji *nature vs nurture*<sup>551</sup> (natura vs kultura) wiązało się tym samym z redukcją wartości osoby wyłącznie do jej uposażenia genetycznego, z uwagi na które pewne jednostki mogłyby być „promowane i pożądane”, inne zaś, z uwagi na aberracje genetyczne, byłyby dyskryminowane. Klonowanie jako technika reprodukcji, odrzucając *loterię genetyczną*<sup>552</sup> charakterystyczną dla reprodukcji naturalnej (seksualnej), eliminowałoby ryzyko dziedziczenia chorób genetycznych, jak również mogłoby przyczyniać się do wzrostu czynnika transgresji genetycznej (możliwości dziecka przekraczając potencjał genetyczny rodziców) i zmniejszenia czynnika regresji genetycznej (dziecko o niższym potencjale psychofizycznym), charakterystycznej dla reprodukcji naturalnej. Na podstawie tego, co zostało powiedziane do tej pory, powinniśmy przypuszczać, że konstytucja genetyczna organizmu (genom) ma zasadniczy (jeżeli nie jedyny) wpływ na formowanie się osoby, jej szczęście, powodzenie, pozycję społeczną i wiele innych. Nie wiemy natomiast, jakie cechy warunkowałyby wzmiankowane szczęście, powodzenie, pozycję osoby, stanowiąc równocześnie bazowe kryterium dla zabiegu klonowania. Zasadniczym problemem nie jest jednak brak cech decydujących o powodzeniu osoby (gdyż te zwolennicy genetyzacji odnaleźli w nadmiarze, by wymienić chociażby inteligencję, siłę czy zdrowie), lecz fakt, że nie promują one osoby, lecz gatunek, w ramach którego się je rozpatruje (w tym wypadku gatunek *Homo sapiens*). Precyzyjniej przyjęcie perspektywy genetycznej wiąże się

---

zmiany indywidualnego i społecznego nastawienia do reprodukcji, opieki zdrowotnej, prewencji [...]; 4) filozoficznej, redukującej ludzką identyczność, interpersonalne relacje i indywidualną odpowiedzialność do poziomu genetycznego uposażenia, patrz: R. Hoedemaekers, H. Ten Have, *Geneticization: The Cyprus Paradigm*, „Journal of Medicine and Philosophy”, 23/1998, s. 275.

<sup>550</sup> Miedzy innymi: D. Hamer, P. Copeland, *Geny a charakter. Jak sobie radzić z genetycznym dziedzictwem?*, Wyd. CIS, Warszawa 1998; S. Jones, *Bóg, geny i przeznaczenie*, Wyd. Świat Książki, Warszawa 1998.

<sup>551</sup> S. J. Gould, *Dolly's Fashion and Louis's Passion*, „Natural History”, 5/1997, s. 18.

<sup>552</sup> L. R. Kass, *The Wisdom of Repugnance. Why We Should Ban the Cloning of Humans*, „The New Republic”, June 2/1997, s. 20; J. A. Robertson, *The Question of Human Cloning*, „Hastings Center Report”, 24/1994, s. 9.

z redukcją wartości osoby wyłącznie do jej uposażenia genetycznego (pożądanych cech gatunkowych), przez co nie mówimy już o osobie, ale o egzemplarzu czy, ściślej, o indywiduum, które jest kategorią naturalistyczną, bądź biologiczną<sup>553</sup>.

Przeważająca większość badaczy zajmujących się reprogenetyką zgodnie podkreśla, że metoda klonowania nie przyczyni się do realizacji posthuxleyowskich wizji o identycznych osobnikach<sup>554</sup>. Podkreśla się w tym miejscu zarówno rolę dziedziczenia mitochondrialnego<sup>555</sup> współwystępującego z dziedziczeniem jądrowym, jak i wpływ czynników środowiskowych<sup>556</sup> na proces formowania się fenotypu. Nadmienić przy tym warto, że nie tylko przeciwnicy, ale również zwolennicy klonowania reprodukcyjnego, formułując argumenty zarówno o jednostkowych, jak i społecznych korzyściach płynących z tej metody reprodukcji, zauważają, że o ile w założeniu „klonowanie mogłoby umożliwić jednostkom sklonować osoby szczególnie im bliskie, które zmarły przedwcześnie”<sup>557</sup>, o tyle argument ten oparty jest na błędnym założeniu, przez co wywołuje liczne nieporozumienia, na co uwagę zwróciliśmy już wcześniej. Klon osoby nieżyjącej, którą chcielibyśmy odzyskać (w tym m.in. dziecka, rodzica czy przyjaciela), pomimo takiego samego uposażenia genetycznego jak pierwowzór, nie będzie nam w stanie zastąpić osoby definitywnie utraconej. Ta bowiem ukształtowana została nie tylko przez geny, ale również środowisko, w którym dojrzała. Środowisko różne od tego, w jakim będzie żył klon. Ten z kolei, jako istota wolna może dokonywać samodzielnych wyborów by w konsekwencji stać się innym człowiekiem niż pierwowzór.

<sup>553</sup> M. Bierdiajew, *Rozważania o egzystencji. Filozofia samotności i wspólnoty*, s. 87.

<sup>554</sup> J. Harris, „Goodbye Dolly?” *The Ethics of Human Cloning*, s. 356; G. E. Pence, *Who's Afraid of Human Cloning?*, Rowman & Littlefield Publ., Lanham-Boulder-New York-Oxford 1998, s. 49–51, 173–174.

<sup>555</sup> A. Magney, *Cloning Me, Cloning You: Reflection on the Ethics of Cloning for Individuals, Families and Society*, „Social Alternatives”, 1/22/2003, s. 19–25.

<sup>556</sup> Naukowcy podkreślają, że zasadnicze znaczenie dla kształtującej się jednostki (ludzkiej) na wczesnym etapie rozwojowym ma *środowisko maciczne*.

<sup>557</sup> Robertson, J. A., *The Question of Human Cloning*, „Hastings Center Report”, 24/1994, s. 6–14; [patrz też:] <http://www.bioethics.gov/background/workpaper3b> (2004.02.28).

Podobny problem pojawi się także w przypadku omówionego wcześniej argumentu, w myśl którego klonowanie będzie sprzyjać „pozyskiwaniu jednostek o wielkim geniuszu, talencie, charakterze, dokonaniach, jak też innych wyjątkowych i pożądanych cechach genetycznych”<sup>558</sup>. Argument ten, przywoływany zarówno przez zwolenników, jak i przeciwników klonowania, oparty został, podobnie jak poprzedni, na błędnie pojmowanym determinizmie genetycznym, fałszywie zakładającym, że jedynie geny warunkują to, kim dany człowiek jest lub w przyszłości będzie.

W świetle powyższych rozstrzygnięć ani fenotyp (podobieństwo zewnętrzne pierwowzór – klon), ani genotyp (wyposażenie genetyczne, wewnętrzna struktura) nie decydują o tożsamości osobowej (identyczności osoby), a zatem nie mogą być przywoływane jako argument rozstrzygający w sporze przeciwko klonowaniu. Rozpatrywany problem naruszenia identyczności osoby w perspektywie zabiegu klonowania powinniśmy poprzedzić zdefiniowaniem pojęcia „osoba”, którego rozumienie stałoby się przyczynkiem do określenia tożsamości (identyczności) osoby<sup>559</sup>. Omawiana we wcześniejszej części pracy genetyzacja zakładała istnienie trwałej struktury genetycznej, w ramach której można było wyróżnić zespół cech jakościowych (genetycznych), które, pomimo istotnego znaczenia dla organizmu, nie konstituowały ostatecznie osoby, nie stanowiłyby o wartości osoby (osobowej), lecz gatunku, a tym samym nie byłyby jedynym kryterium weryfikującym przy określaniu identyczności osoby. Większość badaczy zgodnie zauważa w tym miejscu, że zarówno bliźnięta monozygotyczne (klony naturalne), jak i klony powstałe w wyniku zastosowania technologii reprogenetycznych (poprzez ingerencję w genetyczną strukturę embrionu) nie muszą wykazywać zmian jakościowych (z uwagi na posiadanie wspólnego DNA), lecz kwantytatywnie (numerycznie) będą innymi (różnymi) osobami<sup>560</sup>. Definicja tożsamości numerycznej mówi nam, że niezależnie od zmian

<sup>558</sup> <http://www.bioethics.gov/background/workpaper3b> (2004.02.28).

<sup>559</sup> R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, s. 45–51.

<sup>560</sup> R. Spaemann, *Interwencje genetyczne w naturę ludzką*, „Ethos”, 11/4(44)/1998, s. 110–111; patrz też: D. Parfit, *Reasons and Persons*, s. 200–202.

o charakterze jakościowym (zarówno psychologicznych, psychicznych, jak i fizycznych), jakie zajdą w jakiegokolwiek osobie, będzie ona wciąż *tą samą* osobą, choć niekoniecznie *taką samą*, jaką była wcześniej, a zatem „(T)o kim jesteśmy, nie jest [...] w prosty sposób tożsame z tym, czym jesteśmy”<sup>561</sup>. Osoba w perspektywie kwantytatywnej będzie to „takie istnienie, które nie bacząc na wielość części, tworzy integralną całość i nie bacząc także na wielość różnych funkcji, tworzy jedyną ukierunkowaną samowystarczalność”<sup>562</sup>, nie ulega „rozmyciu i eksploatacji” w ramach gatunku, pozostając jedyną w swoim rodzaju nieulegającą deformacji czy podziałom całością. Czynnikiem konstytuującym niezmienną tożsamość numeryczną osoby nie będą zatem czynniki jakościowe (determinacja genetyczna, fizyczne uposażenie człowieka czy ciągłość psychiczna), lecz czynnik metaosobowy (duchowy), przy równoczesnej akceptacji jedności psychofizycznej.

Tożsamość metafizyczna przeciwstawia się próbom redukcji tożsamości osobowej zarówno do sfery fizycznej (materialnej, cielesnej), jak i świadomości, występując tym samym przeciwko postrzeganiu osoby wyłącznie w perspektywie identyczności fizycznej (tożsamość zewnętrzna), oraz tożsamości osoby ufundowanej na posiadanej przez nią świadomości (tożsamość wewnętrzna).

Zwolennicy pierwszego podejścia, sprowadzając tożsamość osoby do jej biologicznego uposażenia, redukują tym samym jej wartość do podlegającego procesom fizykochemicznym organizmu ludzkiego jako (substancjalnego) indywiduum, co uniemożliwiło im równocześnie wskazanie stałego fizycznego kryterium indywidualności tak pojmowanej osoby. Ostatecznie dochodzą do wniosku, że szukanym wyznacznikiem będzie mózg, przyjmując wątpliwe założenie, iż transplantacja mózgu jest tożsama z substytucją identyczności osobowej.

W opozycji do powyższych stanowisk sytuje się koncepcja tożsamości osobowej zakładająca, że wyłącznie świadomość (oraz pamięć)

decydują o identyczności osoby<sup>563</sup>, bez względu na zachodzące zmiany substancjalne, którym podlega organizm. Redukcja tożsamości osobowej wyłącznie do świadomości i pamięci (jako kryteriów identyczności osoby) uzależnienia jej stwierdzenie wyłącznie od subiektywnych doznań podmiotu poznającego (doznającego) w ramach perspektywy wewnętrznej, przy równoczesnym odrzuceniu modyfikującej ją perspektywy zewnętrznej. Między innymi Robert Spaemann zauważa, że subiektywistyczna

filozofia podmiotowości – od Kartezjusza do *philosophy of mind* [głosi solipsyzm metodyczny] [...] opiera się na bezpośrednim daniu sobie siebie samego jako kryterium tożsamości Ja [oraz metodyczną chwilowość] [...] musi uznać chwilowe sposoby tego dania za nieprzekraczalną granicę, a wymiary przeszłości i przyszłości za „ekstazy” terażniejszości<sup>564</sup>.

Przyjęcie solipsyzmu metodycznego, a także metodycznej chwilowości wyklucza pojęcie osoby, ponieważ

osoba jest określona przez swą relację do wszystkiego innego, co nigdy nie może być nią samą. [Mimo, że] (O)soba nie jest ani wnętrzem, ani zewnątrzem [...] to dla [...] rozpoznania, reidentyfikacji osoby, spostrzeżenie zewnętrzne, tj. cielesność, jest rozstrzygające. Pozwala ono bowiem na lokalizację osoby w stosunku do wszystkich innych bytów. [Dlatego właśnie] [...] solipsyzmu nie da się pogodzić z pojęciem osoby. Nie da się pomyśleć istnienia w świecie tylko jednej osoby<sup>565</sup>. [Ponadto] Tożsamość osoby pozostaje zawsze zapośredniczona<sup>566</sup>.

Osoba „potrzebuje” Drugich do weryfikacji stanu swojej świadomości, między innymi w perspektywie minionych wydarzeń<sup>567</sup>.

Redukcja osoby do sfery psychicznej bądź fizycznej nie daje równocześnie żadnych podstaw do uznania, że klonowanie mogłoby zakłócić jej tożsamość. Największe obawy w tej perspektywie budzić może re-

<sup>563</sup> J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, s. 471, 480–481; patrz też: R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, s. XI, 47, 172–173.

<sup>564</sup> R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, s. 47.

<sup>565</sup> Tamże, s. 47–51.

<sup>566</sup> Tamże, s. 128.

<sup>567</sup> Tamże, s. 124–138.

<sup>561</sup> R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, s. 16.

<sup>562</sup> M. Bierdiajew, *Rozważania o egzystencji. Filozofia samotności i wspólnoty*, s. 89.

dukcja człowieka do przedmiotu cielesnego (materialnego, fizycznego), stąd promuje się koncepcję tożsamości osoby ufundowanej właśnie na jej świadomości. Jak już zauważyliśmy, nie jesteśmy w stanie wyodrębnić niezależnej od wpływów środowiskowych sfery psychicznej. Ta bowiem zawsze formuje się, ewoluje i modyfikuje w ramach środowiska, w którym osoba wzrasta, dokonuje wyborów, a także dzieli z innymi ludźmi doświadczenia (bądź też historię) wspólnego życia<sup>568</sup>. Zakładając, mimo wszystko, że naruszenie tożsamości osobowej może nastąpić wyłącznie w wyniku naruszenia świadomości, zmuszeni jesteśmy zauważyć, że zabieg klonowania (któremu poddawany jest pozbawiony świadomości zarodek) nie może jej naruszyć. Pytanie, które można postawić w tym miejscu, dotyczy wtórnego wpływu modyfikacji genetycznych na świadomość przyszłej osoby, co z kolei przywołuje niepodjęty w ramach niniejszej pracy problem moralnego statusu preembrionu w aspekcie kryteriów osobowych.

Należałoby tu wspomnieć o roli kryterium cielesnego dla tożsamości osobowej. Jak pamiętamy, osoba ma charakter integralny, zakłada psychofizyczną konstytucję tożsamości (integrację natury w osobie), to znaczy – osoba bytuje i poznaje poprzez ciało. A zatem ingerencje w ciało (zarodek) można by traktować jako oddziaływania na ludzką naturę, a tym samym na osobę, co mogłoby rzutować na identyczność osobową. Z tego widać, że zarówno sfera cielesna (fizyczna, materialna, zewnętrzna – określana przez naturę), jak i sfera psychiczna (wewnętrzna – określona przez świadomość) są niezbędne, żeby orzekać o identyczności osobowej.

Wydaje się mało prawdopodobne, żeby klonowanie mogłoby naruszyć tożsamość osoby, z uwagi na racjonalną naturę człowieka. Po pierwsze, racjonalna immanentno-ekscentryczna natura ludzka jest wspólna dla wszystkich osobników gatunku *Homo sapiens* i jako taka nie może być zastosowana do orzekania o tożsamości niepowtarzalnej osoby, lecz wyłącznie gatunku, który, jak pamiętamy, określa nie tożsamość numeryczna (ilościowa) cechująca osobę, lecz kwalitatywna (jakościowa,

genetyczna). Po drugie zaś, zabieg klonowania reprodukcyjnego zmierza do skopiowania natury ludzkiej łącznie z uposażeniem jakościowym (genetycznym) gatunku *Homo sapiens*, przez co identyczność człowieka w ramach gatunku zostaje zachowana. Gwarantem numerycznej tożsamości (identyczności) osoby-klonu jest „pozagenetyczny” czynnik metaosobowy (tj. duchowy) warunkujący jej identyczność metafizyczną. Tym samym klonowanie nie przyczyni się do naruszenia metafizycznej identyczności osoby.

Problemem, jak podkreślają przede wszystkim przeciwnicy klonowania, jest kwestia niepowtarzalności osobowej klonu, tj. realizacji niepowtarzalnej i otwartej numerycznej identyczności osoby przy zbieżnej z pierwowzorem tożsamości jakościowej (uposażeniu genetycznym). Podkreśla się w tym miejscu znaczenie integralności genetycznego wyposażenia (dzięki któremu kształtuje się psychofizyczna struktura człowieka), które ma zasadnicze znaczenie dla tożsamości numerycznej osoby.

Najczęściej dyskutowanymi przejawami tego typu praw są: prawo do dysponowania (posiadania) niepowtarzalnej tożsamości, prawo do nieznanostwa przyszłości zaproponowane przez Hansa Jonasa, jak też prawo dziecka do otwartej (swobodnie kształtowanej) przyszłości, którego inicjatorem był Joel Feinberg.

Rozpatrując pierwszy ze wspomnianych argumentów w kontekście klonowania, zauważamy, że zakłada on istnienie moralnego prawa do posiadania unikatowej tożsamości, którą należy rozumieć, jak się wydaje, jako tożsamość *sensu stricto* genetyczną, jako prawo do posiadania szczególnego i niepowtarzalnego genomu ludzkiego. Należy zadać sobie wszakże pytanie, czy prawo do unikatowej tożsamości genetycznej istnieje? Przypadek bliźniąt jednojajowych zmusza nas do odrzucenia wspomnianego prawa, nie sposób bowiem twierdzić, że jakiegokolwiek prawa ludzkie, w tym również moralne, zostały złamane. Ów osobliwy przykład nie może jednak pełnić funkcji rozstrzygającej, w myśl zasady, że wyłącznie człowiek jako podmiot działania może pogwałcić prawa innych ludzi. Zatem identyczne skutki (poczęcie klonów) naruszałoby prawo (do posiadania wyjątkowej tożsamości), gdyby człowiek dopuścił się ich umyślnie (celowo), natomiast nie naruszałoby prawa, jeśli

<sup>568</sup> L. Thomas, *Notes of a Biology Watcher: On Cloning a Human Being*, „New England Journal of Medicine”, 291/1974, s. 1296-1297.

byłyby następstwem procesów naturalnych (biologicznych), jak w przypadku bliźniąt monozygotycznych jako klonów naturalnych. Próbuje bronić prawa do posiadania unikatowej tożsamości genetycznej, należy wskazać, jak się zdaje, istotę tożsamości, obejmującą swym zasięgiem pełne spektrum różnorodnych cech i właściwości, konstytuujących jakościowo niepowtarzalną i wyjątkową w swej odrębności jednostkę. W tej perspektywie ciągle powracające pytanie o niebezpieczeństwo rozmycia tożsamości na linii klon-pierwowzór, płynące z identyczności genetycznej, jest nie do utrzymania, albowiem zasadza się na błędnie przyjmowanym skrajnym determinizmie genetycznym, fałszywie zakładającym, że wyłącznie genom warunkuje indywidualność (czy inaczej określa tożsamość) każdej jednostki. Genetyk amerykański Richard Lewontin trafnie zauważa, że

genotyp organizmu (jego DNA) nie determinuje w pełni jego fenotypu (stworzenia, które na podstawie tego DNA się rozwija). [Konstatuje dalej, że] (G)eny wchodzą w interakcję z otoczeniem na prawie każdym etapie rozwoju organizmu [...]<sup>569</sup>.

Z całą pewnością można zatem powiedzieć, że

genotyp zakreśla [...] potencjalne możliwości wytworzenia różnych fenotypów w ramach swojej normy reakcji<sup>570</sup>, natomiast realizacja tych możliwości zależy od konkretnego środowiska<sup>571</sup>.

A zatem **identyczne wyposażenie genetyczne (bliźniąt jednojajowych lub klonów) w żadnym wypadku nie zagraża kształtowaniu ich wyjątkowej, niepowtarzalnej czy unikatowej tożsamości jednostkowej**<sup>572</sup>, wytwarzanej w ramach określonego (lecz jednocześnie zmieniającego w perspektywie czasowej) środowiska, wraz z kolejnymi wolnymi

<sup>569</sup> F. Fukuyama, *Koniec człowieka*, s. 180.

<sup>570</sup> Zakres zmienności fenotypowej danego genotypu nosi nazwę *normy reakcji*.

<sup>571</sup> H. Krzanowska, *Fenotyp*, [w:] *Encyklopedia biologiczna*, t. III, s. 247.

<sup>572</sup> Patrz: Z. Piątek, *Etyka a inżynieria genetyczna*, s. 265–266; tenże, *Ludzkość wobec wyzwania ze strony inżynierii genetycznej*, [w:] *Człowiek wobec świata na przełomie wieków. Nowe i dawne wzorce duchowości*, red. M. Kudelska, Wyd. Collegium Columbinum, Kraków 2001.

wyborami bądź relacjami rzutuującymi na ich indywidualny rozwój psycho-fizyczny. Co więcej, jak dotąd nie powstało prawo zabraniające zarządzać „unikatową tożsamością”, które byłoby sprzeczne z posiadaniem identycznego genomu z drugim człowiekiem. Po drugie zaś, genom nie będzie w pełni warunkować „unikatowości tożsamości” bądź indywidualności każdej jednostki. Tym samym swoistość tożsamości, zarówno pierwowzoru, jak i kлона pozostanie nienaruszona.

Kolejnym prawem, do którego odwołują się przeciwnicy klonowania, jest bazujące na zasadzie jednoczesności (czy też równoczesności) poczucia **prawo do niezajomości przyszłości**. Hans Jonas, zauważa, że **zaproponowana przez niego reguła, dotyczy wyłącznie bliźniąt monozygotycznych, które pomimo identycznego uposażenia genetycznego, są poczęte i przychodzą na świat w tym samym czasie, gwarantującym ich niezdeteterminowaną historią starszego bliźniaka wolny i spontaniczny rozwój**. Jak jednak zauważyliśmy wcześniej, dystans czasowy w narodzinach kłonu względem pierwowzoru nie musi mieć jakiegokolwiek wpływu na jego samodzielny, spontaniczny oraz niezależny rozwój, w tym nieskrępowanie budowaną tożsamość. Założenie Jonasa, jakoby obecność pierwowzoru determinowała historię życia jego kłonu, ufundowane zostało na omówionej wcześniej formule fałszywie rozumianego determinizmu genetycznego. Podkreślić znowu należy, że posiadanie przez kłona genomu tożsamego z jednostką sklonowaną nie warunkuje (ogranicza) jego wolnego, spontanicznego i niezależnego rozwoju indywidualnego.

Jednym z chętnie przywoływanych praw w dyskusji nad procedurą klonowania jest postulowane przez Joela Feinberga **prawo (dziecka) do otwartej przyszłości**, w myśl którego osoby wychowujące dzieci powinny im zagwarantować możliwość podejmowania samodzielnych wyborów, w tym szansę na autokreację. W przypadku klonowania prawo to mogłoby zostać naruszone, w chwili narzucenia kłonowi historii życia poprzednika, czy też projektu życia (w tym wyborów), które pierwowzór dla niego odgórnie zaplanował, jak również przeświadczenia kłona, o zdeterminowaniu historii jego życia obecnością jednostki sklonowanej.

Jak jednak wcześniej zauważyliśmy, ani prawo H. Jonasa, ani też J. Feinberga nie zostaną złamane na podstawie bezpodstawnego przekonania jednostki sklonowanej, o istnieniu zdeterminowanej i zaplanowanej odgórnie przyszłości. Przekonanie to jest błędne i oparte na uproszczonej formule determinizmu genetycznego.

Warto dodać, że ewentualne cierpienie sklonowanego człowieka przekonanego, że zabieg klonowania pozbawił go szansy na kreowanie przyszłości, czy prawa do swobodnie kształtowanej przyszłości może mieć tylko i wyłącznie następstwa psychologiczne, na co uwagę zwracają przywołani już w tekście Callahan, McCormic i Rainer. Podkreślają oni, że *możliwy* zabieg klonowania człowieka mógłby obciążyć psychicznie jednostkę sklonowaną przekonaną o zdeterminowaniu historii swojego życia obecnością oryginału, w tym zawężenia własnej autonomii czy wręcz całkowitej niemożności jej swobodnej kreacji. Stan psychicznej deprecjacji indywidualności potęgowałaby ponadto presja bycia klonem jednostki o wybitnych predyspozycjach, czy talencie, której klon mógłby chcieć dorównać.

Reasumując, wydaje się, że rzetelne przedstawienie zaledwie zarysowanego powyżej problemu indywidualności, jak również tożsamości osobowej, wymaga przyjęcia dużo szerszej perspektywy zarówno psychologicznej, między innymi w ramach strategii konstruowania własnej przyszłości (KWP)<sup>573</sup>, jak i socjologicznej, w ramach której powinno

<sup>573</sup> Strategia konstruowania własnej przyszłości (KWP) stanowią zbiór reguł (sposobów), „za pomocą których jednostka tworzy scenariusz swojego dalszego życia, a więc selekcjonuje informacje, przetwarza je i dokonuje wyborów. Tworzy program koordynujący tworzenie własnych celów i planowanie ich osiągnięcia”, patrz: C. Timoszyk-Tomczak, Z. Zaleski, *Rola osobowości w konstruowaniu własnej przyszłości*, [w:] *Wybrane zagadnienia psychologii współczesnej*, red. G. E. Kwiatkowska, Wyd. UMCS, Lublin 2004, s. 116. Specjaliści z dziedziny psychologii (np. psychologii rozwoju) wyróżniają sześć głównych strategii KWP i są to: strategia *realistyczna*, strategia polegania na autorytecie (*autorytetu*), strategia *przymusu*, strategia *życzeniowa*, strategia *oczekiwania* oraz strategia *carpe diem*. Zarówno klon, jak i człowiek poczęty w wyniku naturalnej prokreacji (np. pierwowzór) może mieć problem z realizacją swojego życia, jak również problem z tożsamością, jeżeli swoje życie zmuszony będzie opierać na strategii przymusu, która odwołuje się „do konieczności wynikającej z nakazu innych osób (np. rodziców, którzy chcą, aby ich dziecko studiowało medycynę) bądź okoliczności zewnętrznych, które wpłynęły na kształt konstruowanej przyszłości”, patrz: C. Timoszyk-Tomczak, Z. Zaleski, *Rola*

omówić się między innymi problem tzw. rozmycia tożsamości, które to zagadnienia z uwagi na zbyt szeroki zakres omawianego tematu zostały świadomie pominięte w niniejszej pracy.

### 3.4. Klonowanie terapeutyczne

Oprócz omówionego wyżej klonowania reprodukcyjnego, które miałyby służyć kreowaniu nowej istoty, klonowanie (w połączeniu z innymi metodami reprogenetyki) może pomóc w rozstrzygnięciu wielu problemów natury biomedycznej. Specjaliści są zdania, że zastosowanie techniki klonowania stwarza szerokie możliwości przede wszystkim w dwóch dziedzinach nauki: w badaniach prowadzonych nad regeneracją tkanek oraz w inżynierii genetycznej.

W pierwszym przypadku zmodyfikowana technika klonowania mogłoby umożliwić pozyskiwanie tkanek oraz organów do przeszczepu, bez konieczności klonowania dorosłego organizmu ludzkiego, tym bardziej że zabieg klonowania całego organizmu w niektórych przypadkach mógłby okazać się po prostu niemożliwy (m.in. ze względu na wiek oczekującego na przeszczep biorcy). Alternatywną metodą pozyskiwania narządów do przeszczepów (które pozytywnie przeszłyby próbę zgodności immunologicznej) mogłaby być ich hodowla z komórek niezróżnicowanych. Jednak w chwili narodzin w pełni uformowany człowiek nie ma zapasu niezróżnicowanych komórek, albowiem wszystkie organy i tkanki są już ukształtowane (przeszły proces końcowej dyferencjacji), a tym samym nie ma możliwości, żeby komórki jednego

*osobowości w konstruowaniu własnej przyszłości*, s. 119. Strategia przymusu ma wobec tego charakter zewnętrzny, a tym samym osoby, które stosują się do wyznaczonego w jej obrębie zbioru reguł, opierają się na standardach im narzuconych, tj. nakazach i zakazach, obowiązujących określoną grupę społeczną, do której jednostka aktualnie należy bądź należeć będzie. Dotyczy to również zadań, do których realizacji jednostka jest przymuszana. Strategia przymusu stoi tym samym w sprzeczności z głoszonym przez J. Feinberga prawem dziecka do otwartej przyszłości, której dziecko poddane indoktrynacji nie może rozwinąć. Dodać jednak należy, że wybór strategii przymusu wiąże się również z pesymizmem czy niską ocenę własnych osiągnięć, na które zewnętrzni decydenci (rodzice) nie muszą mieć wpływu.

organu uległy transformacji w komórki innego narządu. Niezróżnicowane pozostają tylko komórki wczesnego zarodka jako komórki przed procesem wspomnianej dyferencjacji. Komórki te mogą przekształcić się w każdy typ i rodzaj komórek obecnych w organizmie, a tym samym mogłyby one rozwinąć się w dowolny organ czy tkankę, gdyby, jak konstatuje między innymi Silver, „uczonym udało się znaleźć metodę, dzięki której mogliby rozkazać komórkom zarodkowym, aby zmieniły się w jakąś konkretną tkankę lub narząd [wówczas też] można by jako źródła tych komórek użyć sklonowanego wczesnego zarodka”<sup>574</sup>. Zasadnicza trudność, jaką napotkali naukowcy (głównie embriolodzy i genetycy), polegała na tym, że proces dyferencjacji zarodka zachodzi równocześnie z procesem jego rozwoju, w ramach którego dochodzi do różnicowania (się) początkowo niezróżnicowanych komórek i tworzenia niezbędnych dla prawidłowego funkcjonowania organizmu narządów oraz tkanek. Wyraźnie przy tym trzeba zaznaczyć, że proces wzrostu zarodka (dyferencjacji i rozwoju) przebiega zgodnie z opisanym powyżej cyklem embriogenezy (rozdz. 2 niniejszej pracy), którego końcowym etapem są narodziny kompletnie uformowanego organizmu. Żeby zatem doprowadzić do namnożenia niezróżnicowanych komórek zarodkowych, z których mogłyby wykształcić się tkanki i organy, naukowcy musieli zahamować rozwój wczesnego zarodka. Po raz pierwszy udało się to w 1981 roku<sup>575</sup>. Badacze wysłali do komórek impuls sygnalizujący,

że są one częścią bardzo młodego zarodka, w stadium, w którym podział komórek powinien zachodzić bez ich różnicowania. Sygnałem tym były cząsteczki normalnie kierujące rozwojem bardzo młodego zarodka, które w dużym stężeniu dodano do pożywki. W tym środowisku komórki zarodkowe dzieliły się nieprzerwanie, nie rozpoczynając stadium różnicowania<sup>576</sup>.

<sup>574</sup> L. Silver, *Raj poprawiony*, s. 133.

<sup>575</sup> G. R. Martin, *Isolation of Pluripotent Cell Line from Early Mouse Embryos Cultured in Medium Conditioned by Teratocarcinoma Stem Cells*, „Proceedings of the National Academy of Sciences USA”, 78/1981, s. 7634–7638; M. J. Evans, M. H. Kaufman, *Establishment in Culture of Pluripotential Cells from Mouse Embryo*, „Nature”, 292/1981, s. 154–156.

<sup>576</sup> L. Silver, *Raj poprawiony*, s. 133.

Uzyskane w ten sposób (identyczne) komórki zarodkowe naukowcy nazwali pierwotnymi komórkami zarodkowymi (*embryonic stem cells*, *ES cells*). Pierwotne komórki zarodkowe, jak pamiętamy, mają trzy zasadnicze właściwości, tzn. są one niezróżnicowane, mogą się namnażać w sposób nieograniczony, a wreszcie są totipotencjalne<sup>577</sup>, a zatem mogą różnicować się w chimerach (np. myszach) we wszystkie rodzaje tkanek (co ma zastosowanie m.in. w chirurgii plastycznej, gdzie stosuje się od pewnego czasu przeszczepy ksenogeniczne, po modyfikacji genetycznej organizmu dawcy, na przykład myszy; w ten sposób wyeliminowany zostaje problem odrzucenia transplantu, który ma zostać transferowany). Innymi słowy, z niezróżnicowanych komórek zarodkowych można uzyskać linie zróżnicowanych komórek, z których może powstać dowolny narząd czy tkanka. Równocześnie należy dodać, że oprócz sygnałów hamujących rozwój komórek zarodkowych, mamy również do czynienia z sygnałami (np. białkowymi), które generują proces różnicowanie się komórek zarodkowych oraz określają jego kierunek, to znaczy wyznaczają, czy komórki zarodka będą komórkami szpiku kostnego, komórkami nerwowymi, trzustki czy wątroby. Zasadniczy problem polega jednak na tym, że naukowcy, jak dotychczas, nie poznali zbyt wielu związków sygnałowych niezbędnych, żeby przekształcić wczesne komórki zarodkowe w tkankę czy określony narząd organizmu ludzkiego.

Skorzystanie z opisanej powyżej metody pozwoliłoby m.in. wyeliminować groźne choroby, jak: białaczkę czy chorobę Parkinsona. Przykładowo w poprzednim rozdziale autor pracy zwrócił uwagę na możliwość wykorzystania zabiegu klonowania reprodukcyjnego w celu pozyskania dawcy szpiku kostnego dla starszej córki małżeństwa Ayala, u której lekarze wykryli śmiertelny nowotwór komórek macierzystych szpiku kostnego. Jak wspomniano, klon-bliźniak byłby idealnym dawcą dla swojego pierwowzoru (starszej córki). Jednak klonowanie reprodukcyjne budzi opory natury moralnej, co należy wiązać, między innymi, z hipotetyczną możliwością uprzedmiotowienia sklonowanych dzieci. Alternat-

<sup>577</sup> J. A. Modliński, M. A. Reed, T. E. Wagner, J. Karasiewicz, *Embryonic stem cells: developmental capabilities and their possible use in mammalian embryo cloning*, „Animal Reproduction Science”, 42/1996, s. 437–440.



tywę dla klonowania reprodukcyjnego stanowi zabieg z wykorzystaniem pierwotnych komórek zarodkowych. Wykorzystując jądro komórkowe wyizolowane z komórki nabłonka, transferujemy je w pierwszym etapie do niezapłodnionego, enukleowanego oocyty, w efekcie czego otrzymujemy wczesny zarodek. W kolejnym etapie wykorzystujemy białka pełniące funkcje sygnałów molekularnych, żeby przekształcić go w zespół wciąż niezróżnicowanych pierwotnych komórek zarodkowych. Działając na nie odpowiednim sygnałem molekularnym, można przekształcić je w komórki wyspecjalizowane, tj. macierzyste komórki szpiku kostnego, i przeszczepić do organizmu pacjenta. Analogiczną metodę możemy stosować do leczenia choroby Parkinsona (przeszczepiając komórki nerwowe), zwyrodnienia mięśnia serca, co może prowadzić do zmian miażdżycowych, czy wątroby. W każdym z tych przypadków leczenie będzie prowadzone skutecznie i zdecydowanie szybciej niż w leczeniu z użyciem na przykład metody klonowania reprodukcyjnego, a dodatkowo metoda ta nie budzi aż tak dużych kontrowersji. Należy jednak dodać, że każda metoda badawcza, w której wykorzystuje się oocyty niezapłodnione, jak również embriony, jest potępiana przez zwolenników bioetyki personalistycznej (patrz rozdz. 2 pracy).

Drugą dyscypliną badawczą, w której klonowanie odgrywa zasadnicze znaczenie, jest inżynieria genetyczna, przez którą rozumie się techniki modyfikujące bądź dodające określone geny do zarodka, w celu uzyskania pewnych cech u rozwijającego się osobnika normalnie tych cech pozbawionego. Dotychczas z powodzeniem przeprowadzono zabiegi inżynierii genetycznej u myszy, krów, świń i owiec. Stosunkowo niska efektywność prowadzonych badań, połączona z dużym ryzykiem spowodowania mutacji wywołującej chorobę<sup>578</sup>, powstrzymała genetyków przed prowadzeniem tego typu badań na zarodkach ludzkich (izolowanych zarodkach ludzkich, z których rozwinię się dziecko). Dodać należy, że naukowcy potrafią już rozpoznawać prawidłowo zmodyfikowane komórki (spośród izolowanych komórek z pojedynczego zarodka, które poddano zabiegom inżynierii genetycznej). Dlatego też, między innymi Silver jest zdania, że skoro wiemy, iż

dana komórka została odpowiednio zmieniona przez zabieg inżynierii genetycznej i nie zawiera jakichś genetycznych nieprawidłowości, [to] możemy jej użyć do przeszczepienia jądra [klonowania] w celu stworzenia nowego zarodka, który następnie rozwinie się w organizm ludzki charakteryzujący się odpowiednią cechą genetyczną<sup>579</sup>.

Podobnie jak w przypadku badań prowadzonych nad regeneracją tkanek, tak i ta procedura badawcza nie spotkała się z przychylnym przyjęciem ze strony zwolenników bioetyki personalistycznej, którzy, jak zostało to wyeksponowane w rozdziale 2 niniejszej pracy, nie dopuszczają jakiegokolwiek ingerencji biomedycznej na zarodku ludzkim. Inżynieria genetyczna mogłaby teoretycznie eliminować liczne choroby genetyczne przez zmianę struktury DNA organizmu, jednak zabieg tego typu personaliści uznają za jednoznaczny z naruszeniem podstawowej struktury życia, jaką jest embriion (również obciążony genetycznie).

### 3.5. Klonowanie a religia – przegląd wybranych stanowisk

Jak zauważyliśmy we wcześniejszych rozdziałach, spór wokół klonowania toczy się w głównej mierze pomiędzy bioetyką utilitarystyczną a skonfrontowaną z nią heterogeniczną bioetyką personalistyczną, która oparta została na światopoglądzie religijnym, głównie na tradycji katolickiej. Błędem jednak byłoby utrzymywać, że odwoływanie się do wspomnianej tradycji jednoznacznie rozstrzyga problem klonowania człowieka (w perspektywie etyczno-teologicznej). Po pierwsze, inne systemy wyznaniowe (zarówno monoteistyczne, jak i politeistyczne), ale także pozostałe odłamy chrześcijaństwa cechuje znaczna rozbieżność pogładowa w porównaniu z katolicyzmem. Po drugie dyskurs (bio)teologiczny prowadzony wyłącznie w ramach jednego odłamu wyznaniowego (jak ma to miejsce między innymi w protestantyzmie, który wspólnie z pozostałymi odłami chrześcijaństwa stanowi trwały rdzeń *szeroko pojmowanej bioetyki personalistycznej*) nadal pozostaje nie-

<sup>578</sup> NBCA, *Human Cloning and Human Dignity: An Ethical Inquiry*.

<sup>579</sup> L. Silver, *Raj poprawiony*, s. 135.

rozstrzygnięty. Pomimo niemożliwości uzyskania zarówno „zewnątrznego”, jak i „wewnętrznego” konsensusu w tej debacie (w ramach szeroko rozumianej bioetyki personalistycznej, odwołującej się do tradycji chrześcijańskiej), stanowisko teologiczne, które reprezentuje wąsko pojmowana bioetyka personalistyczna (oparta wyłącznie na wykładni katolickiej), uznane zostało, najprawdopodobniej z uwagi na znaczną „siłę oddziaływania”, za powszechnie obowiązujące. Ma ono stanowić przeciwwagę bądź też alternatywę dla bioetyki utylitarystycznej.

W przypadku pozostałych systemów o charakterze wyznaniowym, reprezentowanych zarówno przez religie monoteistyczne (judaizm oraz islam), jak i przez „tradycję kulturową wschodu o charakterze biocentrycznym” (np. buddyzm i hinduizm), nie odnajdziemy tak licznych opracowań naukowych, czy też konferencji naukowych poświęconych interesującej nas tematyce reprogenetycznej. Niemniej spróbujmy pokrótce prześledzić rozwój myśli religijnej, która kształtowała się pod wpływem osiągnięć nauk biomedycznych czy precyzyjniej w konfrontacji z nimi, z uwzględnieniem odmienności światopoglądowych poszczególnych wyznań<sup>580</sup>.

Jak zauważa, między innymi, D. Gareth Jones<sup>581</sup>, w okresie ostatnich 30–40 lat możemy wyróżnić trzy, a w przekonaniu części naukowców cztery nakładające się na siebie okresy, w których zaniepokojeni rozwojem badań reprogenetycznych teologowie oraz inni myśliciele religijni rozpatrywali naukowe i etyczne perspektywy klonowania człowieka.

Pierwsze debaty teologiczne rozpoczęły się na przełomie lat 60. i 70. XX wieku, kiedy to J. B. S. Haldane<sup>582</sup> i J. Lederberg<sup>583</sup> jako jedni

<sup>580</sup> W ramach tego paragrafu autor pracy skoncentruje się przede wszystkim na zarysowaniu różnic w podejściu do klonowania judaizmu i protestantyzmu. Pominięte zostanie natomiast stanowisko islamu oraz „systemów politeistycznych”, co wynika z braku prac poświęconych problematyce biomedycznej w ich przypadku.

<sup>581</sup> D. Gareth Jones, *Human Cloning: A Watershed for Science and Ethics?*, „Science & Christian Belief”, 14/2, s. 159–180.

<sup>582</sup> J. B. S. Haldane, *Biological Possibilities for the Human Species in the Next Ten Thousand Years*, [w:] *Man and His Future, a CIBA Foundation Volume*, red. G. Wolstenholme, J&A Churchill, London 1963, s. 337–361.

<sup>583</sup> J. Lederberg, *Experimental genetics and human evolution*, „The American Naturalist”, 100/915/1966, s. 519–531.

z pierwszych zaczęli rozważać możliwość hipotetycznego wykorzystania techniki klonowania do celów społecznych oraz ewolucyjnych. Badacze ci, zastanawiali się przede wszystkim nad możliwością klonowania pożądaných genotypów w celu oczyszczenia lub usunięcia z puli genów ludzkich „genów szkodliwych”, które mogłyby zagrozić przetrwaniu naszego gatunku biologicznego. Mimo że rozważania te miały charakter wyłącznie spekulatywny i w ocenie zdecydowanej większości zarówno im współczesnych, jak i późniejszych badaczy przypominały dywagacje z pogranicza *science fiction*, wywołały żywy oddźwięk w środowisku teologów, wśród których znaleźli się między innymi: B. Häring, R. McCormic, K. Rahner, J. Fletcher oraz P. Ramsey. O ile pierwsza trójka teologów katolickich potępiła zabieg klonowania, o tyle Fletchera i Ramseya podzieliła różnica zdań na temat dostępności oraz stosowania WTR. Zauważyć bowiem powinniśmy, że spekulacje na temat klonowania człowieka pojawiły się wraz z szerszą dyskusją dotyczącą możliwości kontroli narodzin (problemu dostępności środków antykoncepcyjnych) z jednej strony oraz wątpliwości, które zrodziła ewentualność stosowania wspomaganych technologii reprodukcyjnych (WTR) z drugiej. Trzeba wyraźnie podkreślić, że reakcja teologów protestanckich na możliwość stosowania nowych technologii biomedycznych zapoczątkowała współczesny spór teologiczny, który daje się zauważyć w silnie spolaryzowanym podejściu myślicieli religijnych wobec możliwości stosowania technik reprogenetycznych.

Pierwszy z przywołanych teologów protestanckich – Joseph Fletcher – jednoznacznie opowiedział się za rozszerzeniem wolności reprodukcyjnej o nowe technologie WTR, przy zachowaniu rozumnej kontroli (oraz wprowadzeniu badań nad bezpieczeństwem użycia tych technologii). Klonowanie w przekonaniu Fletchera stanowiłoby tym samym wyłącznie jedną z wielu (potencjalnych) metod reprodukcyjnych, której stosowanie powinny usprawiedliwiać korzyści społeczne, jakie technologia klonowania niesie ze sobą. Co więcej, Fletcher utrzymuje, że wspomagane techniki reprodukcji (WTR), jak *in vitro* czy klonowanie, mają przewagę nad prokreacją naturalną, albowiem wykluczają „niepewną loterię genetyczną”, na którą skazani są ludzie rozmnażający się w sposób tradycyjny, a oferują w zamian perspektywę posiadania dziecka zapla-

nowanego, wyczekiwanego i chcianego, a ponadto nieobciążonego genetycznie<sup>584</sup>.

Odmienne stanowisko zajmuje Paul Ramsey, który twierdzi, że sprzeczny z naturalną prokreacją człowieka zabieg klonowania doprowadzi zarówno do naruszenia relacji człowiek–człowiek (w tym relacji człowiek–klon), jak i do pogwałcenia relacji człowiek–Bóg. Ramsey konstatuje bowiem, że klonowanie reprodukcyjne człowieka wymaga:

po pierwsze, ukierunkowanej „hodowli” na poziomie embrionalnym, która służyć będzie celom naukowym (kontrolni nad pulą genetyczną człowieka);

po drugie, będzie się wiązać z niesłużącym celom terapeutycznym biomedycznym eksperymentom na istotach nienarodzonych;

po trzecie, doprowadzi do naruszenia znaczenia rodzicielstwa, albowiem przede wszystkim „przekształci”, jak już wcześniej zauważyliśmy, naturalny proces prokreacji (reprodukcji) w produkcję człowieka oraz rozdzieli konsolidujący (poprzez zachowanie i utrzymanie więzów miłości rodzicielskiej pomiędzy rodzicami a dziećmi) akt prokreacyjny i cel ludzkiej ekspresji seksualnej;

po czwarte, klonowanie (reprodukcyjne i terapeutyczne) byłoby wyrazem pychy, zarówno naukowców, jak również ludzi, którzy zechcą poddać się klonowaniu;

po piąte wreszcie, klonowanie reprodukcyjne człowieka byłoby obciążone grzechem autokreacji, który współwystępuje z *hybris*, albowiem człowiek aspiruje do tego, żeby stać się Nowym Stwórcą („człowiekiem–Bogiem”)<sup>585</sup>.

<sup>584</sup> J. Fletcher, *Response to Lederberg*, [w:] *Who Shall Live? Medicine, Technology, Ethics*, red. K. Vaux, Fortress Press, Philadelphia 1970; patrz też: tenże, *Ethical aspects of genetics controls*, „New England Journal of Medicine”, 285/1971, s. 776–783; tenże, *New Beginnings in human life: A theologians response*, [w:] *The New Genetics and the Future of Man*, red. M. Hamilton, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, MI 1972, s. 78–79; tenże, *The Ethics of Genetic Control*, Anchor Press, Garden City, NY 1974; tenże, *Humanhood: Essays in Biomedical Ethics*; tenże, G. Richter, *Human Fetal Gene Therapy: Moral and Ethical Questions*, „Human Gene Therapy”, 7/1996, s. 1605–1614.

<sup>585</sup> P. Ramsey, *Moral and Religious Implications of Genetic Control*, *Genetics and the Future of Man*, red. J. D. Roslansky, Appleton-Century-Crofts, New York 1966; tenże, *Fabricated Man: The Ethics of Genetic Control*.

O ile trzy pierwsze argumenty Ramseya mają na celu ukazanie zagrożeń, jakie niesie klonowanie w „aspekcie horyzontalnym” (w relacji człowiek–człowiek/klon), o tyle dwa ostatnie argumenty mają na celu unaocznienie niebezpieczeństw, jakie generuje klonowanie w „perspektywie wertykalnej” (w relacji człowiek–Bóg). Warto równocześnie nadmienić, że argumentacja, którą stosuje Ramsey, jest analogiczna do tej, jaką operują przedstawiciele „personalistycznej bioetyki katolickiej”. Zanim jednak ustosunkujemy się do powyższych konstatacji, spróbujemy prześledzić pozostałe etapy teologicznej refleksji nad klonowaniem człowieka.

Kolejny okres teologicznej dyskusji nad klonowaniem reprodukcyjnym człowieka przypada na lata 70. i 80. XX wieku. Za kluczowy moment myśliciele różnych opcji wyznaniowych przyjmują zgodnie rok 1978, kiedy na świat przyszła Louise Joy Brown (pierwsze dziecko „z próbki”) a D. Rorvik opublikował swoją najgłośniejszą książkę, pt. *Na obraz i podobieństwo swoje*, w której relacjonował przebieg stworzenia pierwszego (fikcyjnego) klonu<sup>586</sup>. W tym też okresie, jak zauważają między innymi M. C. Nussbaum i C. R. Sunstein (patrz: Report NBAC) kościoły zaczęły zajmować bardziej oficjalne stanowisko

<sup>586</sup> Praca Rorvika napisana została w okresie, kiedy naukowcy potrafili, jak pamiętamy, „sklonować kijankę z komórki pobranej od dorosłego płaza, [oraz] sklonować dorosłego osobnika, przenosząc jądro z komórki zarodka płaza [natomiast nie udało się im] sklonować dorosłej żaby z komórki pobranej od dorosłej żaby”, patrz: G. Kolata, *Klon. Dolly była pierwsza*, s. 106–107. Tymczasem Rorvik opisywał proces stworzenia człowieka właśnie z użyciem trzeciej z wymienionych technik, której nie udało się zastosować do klonowania mniej wyspecjalizowanych organizmów. Pomimo krytyki ze strony środowiska naukowego (patrz: P. Gwynne, *All About Clones*, „Newsweek”, 20 III 1978, s. 68; B. Mintz, *Zeznanie przed Podkomisją Zdrowia i Środowiska Komisji Handlu Zagranicznego i Międzypanstwowego Izby Reprezentantów*, 95 Kongres, 2 sesja, 31 V 1978, s. 7; R. Briggs, *Zeznanie przed Podkomisją Zdrowia i Środowiska Komisji Handlu Zagranicznego i Międzypanstwowego Izby Reprezentantów*, 95 Kongres, 2 sesja, 31 V 1978, s. 11; C. Market, *Zeznanie przed Podkomisją Zdrowia i Środowiska Komisji Handlu Zagranicznego i Międzypanstwowego Izby Reprezentantów*, 95 Kongres, 2 sesja, 31 V 1978, s. 18; A. Hellegers, *Zeznanie przed Podkomisją Zdrowia i Środowiska Komisji Handlu Zagranicznego i Międzypanstwowego Izby Reprezentantów*, 95 Kongres, 2 sesja, 31 V 1978, s. 87, 89), a także braku jakichkolwiek dowodów na przeprowadzenie tego typu zabiegu praca Rorvika spotkała się z żywym odbiorem społecznym.

w dyskusji na temat manipulacji reprogenetycznych. Wyrazem tego była między innymi publikacja broszury Zjednoczonego Kościoła Chrystusa, pt. *Genetic Manipulation*, w której teologowie protestancy po raz pierwszy podjęli problem klonowania człowieka<sup>587</sup>. Należy przy tym wyraźnie zaznaczyć, że we wczesnych pracach skoncentrowali się oni wyłącznie na przybliżeniu tła naukowego zabiegu biomedycznego oraz na zarysowaniu etycznych aspektów, które ów zabieg implikuje, natomiast powstrzymali się od jego oceny z punktu widzenia teologii. Dodajmy również, że debata teologiczna prowadzona w latach 70. i 80. XX wieku oscylowała, co prawda, „w sposób nieśmiały” wokół problemu klonowania człowieka, jednak główny nacisk został w niej położony (zwłaszcza po narodzinach pierwszego dziecka „z próbki”) na kwestię sztucznego zapłodnienia (przede wszystkim na technologii *in vitro* oraz dalsze próby jej udoskonalania, które zaowocowały powstaniem wielu późniejszych odmian IVF; można tu wymienić, na przykład GIFT [*gamete intrafallopian transfer*, przeniesienie gamet do jajowodu], ICSI [*intra-cytoplasmic sperm injection*, iniekcja plemnika do cytoplazmy komórki jajowej], ROSNI [*round spermatid nucleus injection*, iniekcja jądra kulistej spermatydy], ZIFT [*zygote intrafallopian transfer*, przeniesienie zygoty do jajowodu], TET [*tubal embryo transfer*, przeniesienie zarodka do jajowodu], PZD [*partial zona dissection*, częściowe usunięcie osłonki przejrzystej] i wielu innych) oraz na blisko związanym z IVF problemem transferu zarodków.

W efekcie tych dyskusji teologowie byli zmuszeni zrewidować swoje dotychczasowe stanowisko w kwestii tradycyjnego pojmowania rodziny (oraz rodzicielstwa) i rozróżnić z jednej strony genetyczne i społeczne ojcostwo, z drugiej natomiast genetyczne, „prenatalne” (związane z noszeniem płodu w okresie ciąży przez *matkę zastępczą*) oraz społeczne macierzyństwo<sup>588</sup>. W nakreślonej perspektywie (jak dodają wspomniani powyżej Nussbaum i Sunstein) teologowie zaczęli pytać, czy „formalne

<sup>587</sup> B. Lynn, *Genetic Manipulation*, Office for Church in Society, „Zjednoczony Kościół Chrystusa”, New York 1977, cyt. za: *Czy powstanie klon człowieka? Fakty i fantazje*, s. 179.

<sup>588</sup> Obszerną charakterystykę alternatywnych modeli rodziny i rodzicielstwa wobec modelu chrześcijańskiego odnaleźć możemy między innymi w artykule T. Bayne’a

i komercyjne więzi, jakie nierzadko leżą u podłoża zawieranych przez strony umów, nie są sprzeczne z tradycyjnymi, usankcjonowanymi przez religię koncepcjami rodziny<sup>589</sup>.

Kolejny, trzeci okres teologicznego sporu wokół dopuszczalności „reprogenetycznej *praxis*” rozpoczął się w roku 1993, tj. wraz z opublikowaniem przez Uniwersytet G. Washingtona raportu na temat omówionego wcześniej rozdzielania komórek ludzkich blastomerów w celu uzyskania zwielokrotnionej liczby identycznych genetycznie zarodków. Kościół katolicki, w tym również zwolennicy bioetyki personalistycznej, potępił tę procedurę medyczną jako „sprzeczną z naturą”<sup>590</sup>. W uzasadnieniu przyjętego stanowiska teologowie moralni powoływali się na normę indywidualności, godności i całkowitości<sup>591</sup>. Przy czym równocześnie powinniśmy zastrzec, że o ile konserwatywna część teologów protestanckich zgodziła się ze zwolennikami katolicyzmu (wąsko pojmowanej bioetyki personalistycznej), że wspomniane powyżej eksperymenty będą sprzyjać naruszeniu dobra osoby ludzkiej (tzn. jej wolności, świętości jej życia czy wreszcie zawartemu w osobie ludzkiej obrazowi Boga), o tyle pozostali uczeni protestancy starali się uwypuklić korzyści, jakie tego typu badania niosą za sobą. Alternatywą dla zaprzestania

i A. Kolersa, *Parenthood and Procreation*, [w:] *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 19 Feb. 2003.

<sup>589</sup> *Czy powstanie klon człowieka? Fakty i fantazje*, s. 179.

<sup>590</sup> Doświadczenie polegało na rozdzieleniu (nieprawidłowo rozwiniętych „embryonów”) na poziomie dwóch komórek, co pozwoliło dwóm powstałym w ten sposób blastomerom rozwijać się w dwa oddzielne embriony, *podobnie zresztą, jak to się dzieje w przypadku naturalnego powstawania bliźniąt monozygotycznych*. Dlatego też twierdzenie teologów katolickich, że zabieg ten jest „sprzeczny z naturą” dalekie jest od rzeczywistości. Opis doświadczenia patrz: J. L. Hall, D. Engel, G. L. Motta, P. R. Gindoff, R. J. Stillmann, *Experimental cloning of human polyploid embryos using an artificial zona pelucida*, „The American Fertility Society conjointly with the Canadian Fertility and Andrology Society” (Program Supplement, Abstracts of the Scientific and Oral Poster Session, Abstract 0-001, S1), 1993.

<sup>591</sup> R. McCormick, *Blastomere separation: Some concerns*, „Hastings Center Report”, 24/1994, s. 14-16; tenże, *Should We Clone Humans?*, „The Christian Century”, 110/1993, s. 1148-1149; R. Macklin, *Splitting Embryos on the Slippery Slope: Ethics and Public Policy*, „Kennedy Institute of Ethics Journal”, 4/1994, s. 209-225.

badań miało być wobec tego ich dalsze (rozumne) prowadzenie, przy równoczesnym wprowadzeniu przemyślanych regulacji prawnych.

Ostatni etap debaty teologicznej dotyczącej genetycznych manipulacji rozpoczął się w 1997 roku wraz ze sklonowaniem owcy Dolly metodą SCNT (*Somatic Cell Nuclear Transfer*, przeniesienia jądra komórki somatycznej do enukleowanego oocytu) i podobnie jak w poprzednich okresach zdania teologów (szczególnie w obliczu hipotetycznego rozmnażania człowieka z wykorzystaniem metody SCNT) były podzielone. Z jednej strony teologowie katolicki i konserwatywni myśliciele protestanccy zdecydowanie potępiłi (dalsze) prowadzenie jakichkolwiek badań reprogenetycznych, z drugiej natomiast strony zwolennicy szeroko pojmowanej bioetyki personalistycznej (liczne grono myślicieli protestanckich), zastanawiając się nad sensem naszego współuczestnictwa w *dziele kreacji* (nieprzerwanej stwórczej aktywności boskiej), wyrazili obwarowane licznymi zastrzeżeniami poparcie dla prowadzenia takich badań (w tym również zgodę na klonowanie reprodukcyjne ludzi). Stanowisko niekonserwatywnych teologów protestanckich podzieliła również część myślicieli żydowskich oraz islamskich, przy czym, podobnie jak w przypadku protestantów, swoje stanowisko obwarowali zastrzeżeniami natury moralnej, prawnej oraz medycznej.

Reasumując, teologowie angażujący się od połowy lat 60. w dyskusję dotyczącą perspektywy klonowania ludzi, zajmują stanowisko pluralistyczne zarówno w zakresie stosowanej argumentacji, jak i wyjściowych przesłanek, a co za tym idzie, także konkluzji. Nie należy przy tym zapominać, że problem klonowania człowieka podjęty został w szerszym kontekście dyskusji na temat WTR oraz interwencji genetycznych, która podzieliła środowisko teologów zanim na „horyzoncie” pojawił się problem klonowania, który skądinąd rozstrzygany jest z użyciem argumentacji zaczerpniętej z wcześniejszej dyskusji religijnej na temat IVF. Powinniśmy dodać, że pomimo zmian w ustaleniach naukowych i coraz większych możliwościach technicznych (czy też biotechnologicznych), wartości, które sytuują się u podłoża stanowiska religijnego, są niezmiennie i odgrywają zasadniczą rolę w toczącej się debacie na temat klonowania ludzi, co szczególnie wyraźnie widać w przypadku personalistycznej bioetyki katolickiej, dla której (według reprezentatywnej dla

tego nurtu bioetyki koncepcji Ramseya) istnieją trzy takie rudymenarne „niezmienniki”, tj.:

po pierwsze, bazujący na *The Slippery Slope Argument* (argument równi pochyłej, który w przypadku dyskutowanej bioetyki występuje pod postacią *Playing God Argument*) ostrzeżenie przed wkraczaniem na teren zarezerwowany wyłącznie dla Boga;

po drugie, charakterystyczne dla analiz katolickich odwoływanie się do godności człowieka, jako przyrodzonej, niezbywalnej oraz nienaruszalnej „własności” każdego z nas (na mocy biblijnej historii o stworzeniu świata, jak również chrześcijańskiego przekazu o odkupieniu ludzkości przez Boga), którą, zdaniem zwolenników katolickiej bioetyki personalistycznej, zabiegi reprogenetyczne pogwałciłyby ponad wszelką wątpliwość;

po trzecie, zwolennicy wzmiankowanej bioetyki podkreślają znaczenie naturalnej prokreacji i rodziny. Między innymi Ramsey twierdzi, że ustanowione przez Boga przymierze małżeńskie scala dobra miłości seksualnej oraz płodności.

Konkludując, teologowie wypowiadający się przeciwko klonowaniu człowieka postrzegają ów zabieg reprogenetyczny jako: przekroczenie granic ludzkiej władzy, pogwałcenie ludzkiej godności, redukcję produktów klonowania do czegoś o niższym statusie, eksperymentowanie na ludzkich embrionach, które są istotami żywymi, „robienie istot ludzkich” zamiast naturalnej prokreacji, „zamach” na wyjątkowość człowieka, sprzyjanie redukcjonistycznym poglądom na naturę ludzką, a także występowanie przeciwko nieprzewidywalności biologicznych procesów (przeciwko zastanemu czy też przyrodzonemu uposażeniu genetycznemu)<sup>592</sup>.

Ponieważ argumenty zwolenników personalistycznej bioetyki katolickiej przeciwko klonowaniu człowieka zostały już omówione, w dal-

<sup>592</sup> Ppatrz: D. Bruce, *A view from Edinburgh* [w:] *Human Cloning: Religious Responses*, red. R. Cole-Turner, Westminster John Knox Press, Louisville 1997, s. 1-11; A. R. Evans, *Saying no to human cloning* [w:] *Human Cloning: Religious Responses*, red. R. Cole-Turner, Westminster John Knox Press, Louisville 1997, s. 25-34; G. Meilander, *Begetting and cloning* [w:] *Flesh of my Flesh: The Ethics of Cloning Humans*, red. G. Pence, Rowman and Littlefield, Maryland 1998, s. 39-44.

szej części niniejszego rozdziału autor zogniskuje swoją uwagę przede wszystkim na wątpliwościach teologów i innych myślicieli religijnych (niekatolickich), w związku z przyjęciem stanowiska, które reprezentują między innymi Ramsey, Häring czy McCormick.

Pierwszy z przywołanych powyżej argumentów przeciwko klonowaniu metodą SCNT (tj. *Playing God Argument*) oparty został na poczynionym przez teologów i myślicieli religijnych (w głównej mierze katolickich) rozróżnieniu praw przysługujących wyłącznie Stwórcy i odseparowanych od nich praw przynależnych jedynie ludziom. Ci ostatni, zgodnie z zaprezentowaną przez zwolenników *wąsko pojmowanej bioetyki personalistycznej* argumentacją, że:

nie powinni wnikać w należące do Boga fundamentalne tajemnice czy sekrety życia; [jako że, ludzie po pierwsze nie są] upoważnieni do podejmowania decyzji dotyczących rozpoczęcia czy zakończenia życia. Takie decyzje [jak podkreślają teologowie] podejmować może tylko Bóg; [po drugie, ludzie są] omylni i skłonni do oceniania działań z wąskiej, fragmentarycznej i nierzadko zniekształconej przez własne interesy perspektywy. [Po trzecie, ludziom brakuje wiedzy] zwłaszcza wiedzy dotyczącej wyników podejmowanych działań, jaką przypisuje się Bogu. [Po czwarte wreszcie, ludzie] nie są w stanie kontrolować wyników poczynań i procesów, co stanowi cechę boskiej wszechwładzy<sup>593</sup>.

Ostrzeżenie przed „zabawą w Boga” nie jest dostatecznie przekonującym argumentem przeciwko klonowaniu dla wszystkich myślicieli religijnych (zwolenników szeroko pojmowanej bioetyki personalistycznej). Między innymi A. Verhey zwraca uwagę na jego nader ogólny charakter, by można je było uznać za źródło czy podstawę dla tworzonych dyrektyw etycznych. Co więcej, ostrzeżenie przed „zabawą w Boga” nie tylko nie dostarcza wytycznych w dziedzinie etyki, ale również, co ważniejsze, bagatelizuje wszelkie argumenty moralne, które mogą bądź mogłyby skłaniać naukowców do „zabawy w Boga”<sup>594</sup> (w szczególności w dziedzinie inżynierii genetycznej). Zakładając nawet hipotetycznie,

jak czyni to między innymi Ramsey, że człowiek nie jest predestynowany do „zabawy w Stwórcę”, z czym zasadniczo zgadzają się teologowie, musimy zastanowić się nad nierozstrzygniętym (nieokreślonym) w ramach diskutowanego ostrzeżenia przed „zabawą w Boga”, a kluczowym dla rozstrzygnięć teologicznych pytaniem o to, jakie warunki powinniśmy jako istoty ludzkie spełniać, by być ludźmi. Jeżeli przyjmiemy, jak konstatuje między innymi teolog protestancki T. Peters, że człowiek powinien postępować zgodnie ze swoją wolną i twórczą naturą (którą otrzymaliśmy od Boga, tj. na jego obraz i podobieństwo), w celu urzeczywistnienia ludzkiego przeznaczenia zgodnego z człowieczą godnością, wówczas też nie możemy w ogóle mówić o jakiegokolwiek „zabawie w Boga”, lecz, co najwyżej, o „zabawie w ludzi”. W takim przypadku nie ma jakichkolwiek teologicznych przesłanek przemawiających za tym, by ludzką naturę pozostawić niezmienną, jak również żadnej teologicznej zasady, której pogwałceniem byłoby klonowanie człowieka<sup>595</sup>.

Kolejny z przywołanych powyżej argumentów przeciwko klonowaniu człowieka, odwołuje się, jak pamiętamy<sup>596</sup> do kategorii godności ludzkiej, którą rozpatrywany powyżej zabieg reprogenetyczny miałby naruszyć. O przynależnej człowiekowi godności przesądził bowiem boski akt kreacji, w wyniku którego Bóg stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo. Należy jednak zauważyć, że stanowisko, które wiąże przypisaną człowiekowi godność tylko i wyłącznie z Aktem Stworzenia, jest w gruncie rzeczy reprezentowane jedynie przez teologów katolickich oraz zwolenników *wąsko pojmowanej bioetyki personalistycznej*. Zdaniem pozostałych myślicieli religijnych to, czy człowiek powstał w wyniku naturalnej prokreacji (na obraz i podobieństwo Boga), czy też w wyniku klonowania, ma drugorzędne znaczenie, albowiem każdemu człowiekowi zawsze powinny przysługiwać takie same prawa moralne, w tym prawo do poszanowania godności, na co uwagę zwraca między innymi rabin E. Dorff, konstatując, że „klonowi nie można [...] w sposób zasadny odmówić uprawnień i opieki, jakie chronią jakiegokol-

<sup>593</sup> *Czy powstanie klon człowieka? Fakty i fantazje*, s. 181.

<sup>594</sup> A. Verhey, *Playing God and Invoking a Perspective*, „Journal of Medicine and Philosophy”, 20/1995, s. 347-364.

<sup>595</sup> T. Peters, *Playing God? Genetic Discrimination and Human Freedom*, Routledge, New York 1997.

<sup>596</sup> Por.: rozdz. 1: *Wartość życia – perspektywa bio/etyczna*.

wiek inne dziecko”<sup>597</sup>. W przekonaniu zwolenników *szeroko pojmowanej bioetyki personalistycznej* niepokój może budzić (wobec powyższego) przede wszystkim możliwość odmowy przyznania istotom sklonowanym uprawnień i opieki, między innymi w następstwie uprzedmiotowienia klonu (na co zwrócił uwagę R. M. Tandler, podejmując problem klonowania reprodukcyjnego w perspektywie panowania człowieka nad człowiekiem<sup>598</sup>), które doprowadzi niechybnie do pogwałcenia godności ludzkiej klonu. Trzeba jednak wyraźnie zaznaczyć, że panowanie człowieka nad człowiekiem przyczyni się do naruszenia godności każdego człowieka, nie tylko klonu.

Przeciwnicy klonowania człowieka twierdzą ponadto, że naruszy ono godność ludzką przez unicestwienie niepowtarzalnej tożsamości zarówno samego klonu, jak i człowieka, którego genom został zduplikowany. Ponieważ obrane przez myślicieli religijnych dowodzenie jest zbieżne z omówioną wcześniej argumentacją Jonasa, Feinberga oraz Annasa, dlatego nie będzie tu prezentowane ponownie. Należy jednak zauważyć, że nie wszyscy egzegeci wpadli w pułapkę błędnie rozumianego determinizmu genetycznego, wokół którego toczy się debata teologiczna. Między innymi, cytowany wcześniej Dorff podkreśla, że powinniśmy odrzucić formułę „falszywie” definiującą przebieg klonowania reprodukcyjnego człowieka, które „stwarzałoby autonomiczne istoty ludzkie o niezależnej historii i możliwościach działania oraz wolnej woli”<sup>599</sup>. Tym samym człowiek powołany do życia metodą klonowania stałby się „nową osobą, zintegrowanym ciałem i umysłem o niepowtarzalnych doświadczeniach”<sup>600</sup>. Przy czym równocześnie należy nadmienić, że przeważająca większość myślicieli religijnych w dalszym ciągu utrzymuje, że klonom z trudem przyjdzie budowanie własnej tożsamości, natomiast osobom, które poddały się klonowaniu, z trudem przyjdzie je akcepto-

<sup>597</sup> R. E. N. Dorff, *Human Cloning: A Jewish Perspective*, Oświadczenie złożone przed Narodową Komisją Doradczą do spraw Bioetyki, 14 III 1997, s. 5.

<sup>598</sup> R. M. Tandler, Oświadczenie złożone przed Narodową Komisją Doradczą do spraw Bioetyki, 14 III 1997.

<sup>599</sup> R. E. N. Dorff, *Human Cloning: A Jewish Perspective*, s. 6.

<sup>600</sup> Tamże.

wać oraz szanować<sup>601</sup>. Tym samym, jeżeli nawet tożsamość osoby-klonu nie zostanie *uszczuplona* w następstwie aktu klonowania, to z pewnością będzie ona *naruszona* samą obecnością pierwowzoru, blokującego zaistnienie autentycznej tożsamości klonu<sup>602</sup>. Do powyższych uwag autor ustosunkował się we wcześniejszej części pracy.

Zdaniem myślicieli religijnych klonowanie (terapeutyczne i reprodukcyjne) człowieka przyczyni się ponadto do naruszenia godności ludzkiej, z którą bezpośrednio powiązana jest, jak pamiętamy, kluczowa dla bioetyki personalistycznej zasada świętości życia (ludzkiego). O ile jednak zwolennicy wąsko pojmowanej bioetyki personalistycznej twierdzić będą, że świętość ludzkiego życia jest nietykalna w każdych warunkach, o tyle w opinii zwolenników szeroko rozumianej bioetyki personalistycznej (przede wszystkim teologów protestanckich oraz Żydów) zabieg klonowania byłby dopuszczalny po określeniu warunków oraz wskazaniu ograniczeń dla zapobieżenia potencjalnym szkodom, na jakie mogłyby być narażone ludzkie klony. Innymi słowy, o ile teologowie katolicycy zawsze będą uznawać klonowanie człowieka za niedopuszczalną ingerencję w naturę ludzką, którą określił Bóg, o tyle pozostali egzegeci będą zdania, że klonowanie powinno być dopuszczalną techniką WTR, po uprzednim wyeliminowaniu zagrożeń dla klonu. Są one obecnie nie do uniknięcia, co jednak nie oznacza, że w przyszłości nie uda się ich wyeliminować, a tym samym, że nie powinno się podejmować dalszych prób mających na celu udoskonalenie technologii reprognetycznych.

Zdaniem myślicieli religijnych naruszenie godności człowieka stanowi również jego uprzedmiotowienie. Dotyczy to zarówno klonowania terapeutycznego, które, jak pamiętamy, mogłoby skutkować redukcją klonu do materiału genetycznego, tkanek i organów, jak i klonowania reprodukcyjnego, które mogłoby mieć na celu tworzenie klonów jako wytworów, środków czy też narzędzi w rękę społeczeństwa. W obu przypadkach klonowanie bezsprzecznie stanowiłoby pogwałcenie po pierwsze, religijnej zasady (o) godności człowieka, po drugie zaś, świec-

<sup>601</sup> Tamże.

<sup>602</sup> Tamże.

kiej zasady równego wszystkim ludziom szacunku. Zauważyć jednak powinniśmy, że z problemem uprzedmiotowienia spotykamy się także w przypadku naturalnej prokreacji. Tym samym uwaga między innymi Haasa, że klonowanie człowieka jest złem wyrządzonym ludziom (klonom), albowiem podporządkowuje ludzi sklonowanych „arbitralnym zachciankom, władzy i manipulacji ze strony innych [...] gdy są najbardziej bezbronni, gdy przychodzą na świat”<sup>603</sup> wymaga doprecyzowania. Nie tylko bowiem zabieg klonowania, ale również, jak zauważa między innymi cytowany w niniejszej pracy Łuków, naturalna reprodukcja może i nad wyraz często służy zaspokajaniu partykularnych interesów na przykład rodziców. Zastrzeżenia myślicieli religijnych powinny być wobec tego rozpatrywane, jak konstatują Brock i Silver, w szerszym kontekście dyskusji nad reprodukcją czy prokreacją człowieka. Do powyższego należy dodać, za Cahilem i Dorffem, że o uprzedmiotowieniu człowieka (klonu) oprócz czynników psychologicznych mogłyby decydować również czynniki ekonomiczne oraz handlowe. Pierwszy ze wspomnianych powyżej myślicieli religijnych twierdzi wręcz, że fundamentalny niepokój związany z klonowaniem człowieka winniśmy wiązać nie z jego psychologicznymi następstwami (które skądinąd mogłyby wystąpić), ale przede wszystkim z realnym ryzykiem, że „pobudki ekonomiczne będą decydowały o tym, kiedy będzie się klonowało ludzi”<sup>604</sup>. W podobnym tonie wypowiada się również Dorff, konstatując, że traktowanie istoty ludzkiej (klonu) jako towaru w transakcji handlowej byłoby tożsame z odrzuceniem „uświęconego charakteru ludzkiego życia obecnego w tradycji żydowskiej i przekształceniem go w przedmiot wymiany handlowej na rynku, gdzie oceniane będzie według tego, jaką będzie przedstawiało wartość dla innych”<sup>605</sup>.

<sup>603</sup> J. M. Haas, List z Ośrodka papieża Jana, przedstawiony Narodowej Komisji Doradczej do spraw Bioetyki, 31 III 1997, cyt. za: *Czy powstanie klon człowieka? Fakty i fantazje*, s. 184.

<sup>604</sup> L. S. Cahill, *Cloning: Religion-Based Perspectives*, Oświadczenie złożone przed Narodową Komisją Doradczą do spraw Bioetyki, 13 III 1997, s. 3, cyt. za: *Czy powstanie klon człowieka? Fakty i fantazje*, s. 184.

<sup>605</sup> R. E. N. Dorff, *Human Cloning: A Jewish Perspective*, s. 2.

Ostatni z podanych przez Ramseya argumentów przeciwko klonowaniu reprodukcyjnemu człowieka odwołuje się, jak pamiętamy, do instytucji rodziny i roli związku małżeńskiego, który tworzą oraz konsolidują ustanowione przez Stwórcę naturalne więzi miłości seksualnej i płodności. Jeżeli wobec powyższego przyjmujemy za zwolennikami wąsko pojmowanej bioetyki personalistycznej (między innymi za Ramseyem, McCormickiem, Häringiem czy Rahnerem), że przymierze małżeńskie, które zostało ustanowione przez Boga, obejmuje i łączy ze sobą w sposób naturalny dobra miłości seksualnej z jednej strony oraz płodności, z drugiej, wówczas zmuszeni będziemy odrzucić klonowanie jako technologię uprawnioną w perspektywie boskiego porządku stworzenia. Zdaniem zwolenników bioetyki personalistycznej w wąskim zakresie tego słowa wspomagane techniki reprodukcji (WTR), w tym również klonowanie, sprzyjają bowiem rozłączeniu aktu prokreacji od miłości seksualnej, która gwarantuje rodzicom czynne współuczestnictwo w dziele kreacji nowego istnienia, a co za tym idzie mają na celu przekształcenie prokreacji w pozbawioną miłości reprodukcję, która w ocenie teologów i myślicieli religijnych stanowi proces czysto fizjologiczny. W nakreślonej perspektywie klonowanie uznane zostało, i to w dwójnasób, za technologię sprzeczną zarówno z prawem moralnym, jak i z prawem naturalnym. Po pierwsze, dlatego, że stoi ono w sprzeczności z „godnością ludzkiej prokreacji”, po drugie natomiast, dlatego, że technologia klonowania podważa znaczenie przymierza małżeńskiego. W analogiczny sposób zwolennicy wąsko pojmowanej bioetyki personalistycznej dokonali rozróżnienia na to, co jest bądź też, co zostało „zrodzone” (w procesie prokreacji) oraz na to, co jest lub zostało „stworzone” (w procesie reprodukcji). Nawiązując do symbolu nicejskiego (Chrystusa, który został „zrodzony, a nie stworzony” przez Boga, tj. na obraz i podobieństwo Boga Ojca), teologowie katolicy starają się jeszcze wyraźniej „uwypuklić” rozbieżności, jakie występują pomiędzy „zrodzeniem” na obraz i podobieństwo rodziców, z którymi zrodzony jest równy (poprzez utrzymanie własnej, niepowtarzalnej tożsamości oraz odrębności) a „stworzeniem”, które, jak zauważają zwolennicy wąsko pojmowanej bioetyki personalistycznej, nieuchronnie wiązać się będzie z niepodobieństwem nowej istoty do rodziców, jej alienacją w wyniku



zagubienia własnej tożsamości, bądź też w obliczu całkowitej niemożności jej stworzenia, a wreszcie pełnym podporządkowaniem nowej istoty jako „projektu” woli rodziców.

Nie wszyscy myśliciele religijni opowiadają się po stronie wyraźnego rozgraniczenia tego, co „zrodzone” od tego, co „stworzone”, co wiązać należy po pierwsze, z dopuszczalnością wielorakich (w tym alternatywnych wobec klonowania) technologii WTR przez niekatolickich teologów i myślicieli religijnych, którzy konstatują, że wprowadzona przez katolickich teologów i myślicieli religijnych cezura (na linii „zrodzone”–„stworzone”) z całą pewnością wykluczy stosowanie nie tylko wątpliwych technologii WTR (jak między innymi w przypadku klonowania człowieka), ale również innych technologii WTR, które są dopuszczalne przez pozostałe, niekatolickie religie, jak też politeistyczne „systemy wyznaniowe”. Co więcej, wątpliwości budzi również, głoszony przez zwolenników wąsko pojmowanej bioetyki personalistycznej, pogląd o istnieniu koniecznego związku pomiędzy konsolidującym (poprzez zachowanie więzi miłości seksualnej) i prokreacyjnym sensem aktu seksualnego, co należy wiązać przede wszystkim z dopuszczalnością stosowania środków antykoncepcyjnych przez niekatolickich teologów (oraz myślicieli religijnych), jak również z odrzuceniem przez nich „nakazu prokreacyjnego”, który Kościół rzymskokatolicki „nakłada” na ludzi pozostających w uświęconym przez Stwórcę związku małżeńskim.

Wobec tego można zasadnie twierdzić, że zasadniczy problem, z jakim zmagają się myśliciele religijni w związku z dopuszczalnością technologii klonowania jako technologii WTR, wiąże się przede wszystkim z pytaniem o możliwość uznania nowych modeli rodziny, w których zarówno pełnione funkcje (matki, ojca, dziecka, czy rodzeństwa), jak też stosunki (rodzicielskie, czy małżeńskie) uległyby istotnej reorientacji. W perspektywie tego, co zostało powiedziane powyżej na uwagę zasługuje konstatacja M. C. Nussbaum i C. R. Sunsteina, którzy przypuszczają, że

tradycje religijne ujmują zwykle zagadnienie klonowania ludzi w celu powołania do życia raczej z punktu widzenia stosunków i powinności rodzinnych niż ze stanowiska praw osobistych oraz autonomii jednostki. Tym samym podstawowym kryterium moralnym staje się wpływ klonowania

wania na integralność rodziny, co obejmuje troskę o nierozdzielne dobra małżeństwa i prymat zrodzenia nad stworzeniem [...]”<sup>606</sup>.

Z opinią Nussbaum i Sunsteina zgodne jest oświadczenie, jakie przed Narodową Komisją Doradczą do spraw Bioetyki (w marcu 1997 roku) złożyła teolog moralny Cahill, podkreślając, że

klonowanie stanowi pogwałcenie istoty ludzkiej rodziny [jak również] natury powiązanych społecznie jednostek wewnątrz niej. Wszyscy czerpiemy część swojej tożsamości, zarówno materialnej czy biologicznej, jak społecznej, z *połączenia pochodzących od przodków linii pokrewieństwa*. [...] Czy uznawane społecznie, czy nie, pochodzenie takie stanowi ważną część ludzkiego poczucia tożsamości [...] jak również podstawę istotnych relacji ludzkich. [Klonowanie człowieka, zdaniem Cahill, przyczyniłoby się do zerwania] w obrębie tych biologicznych aspektów cielesności człowieka o największym znaczeniu dla zbiorowej współpracy<sup>607</sup>.

Również pozostali myśliciele religijni są zdania, że klonowanie człowieka mogłoby przyczynić się do zerwania więzi małżeńskich czy szerszej relacji pomiędzy mężczyzną i kobietą (niekoniecznie pozostających w związku małżeńskim), jak też mogłoby uniezależnić i oddzielić reprodukcję od prokreacji, a także przyczynić się do zmniejszenia odpowiedzialności za nowo powstałe istoty ludzkie.

Przy czym nie powinniśmy równocześnie zapominać o tym, że nie wszystkie tradycje religijne, do których odwołują się Nussbaum i Sunstein, są przeciwne klonowaniu człowieka. Wyjątkiem jest tutaj jedynie tradycja katolicka, której przedstawiciele, w każdym przypadku i w każdych okolicznościach, uznają klonowanie za sprzeczne z godnością ludzkiej prokreacji, a tym samym za technologię naganną moralnie (niezależnie od oferowanych korzyści).

Odmienne stanowisko zajmują przedstawiciele judaizmu i protestantyzmu, którzy konstatują, że technologię klonowania należy rozpatrywać w perspektywie jednostkowej. Tym samym będą oni twierdzić, że

<sup>606</sup> *Czy powstanie klon człowieka? Fakty i fantazje*, s. 186.

<sup>607</sup> L. S. Cahill, *Cloning: Religion-Based Perspectives*, cyt. za: *Czy powstanie klon człowieka? Fakty i fantazje*, s. 186–187.

technika klonowania w pewnych okolicznościach, po przeanalizowaniu konkretnego przypadku, powinna być dopuszczalna z punktu widzenia moralności i religii, w innych natomiast sytuacjach (które „wykraczają” poza precyzyjnie określone „wyjątki” dla stosowania technologii klonowania) nie powinno się jej stosować. Innymi słowy, technologia klonowania jako metoda, jak zauważa rabin Dorff, ma charakter „moralnie neutralny”<sup>608</sup>, nie zaś naganny moralnie, jak twierdzą zwolennicy katolicyzmu, natomiast jej zastosowanie może, co najwyżej, być niedopuszczalne i to również nie w każdym rozpatrywanym przypadku. Żeby wobec powyższego powiedzieć, że klonowanie jest dopuszczalne bądź też niedopuszczalne z punktu widzenia religii i moralności, musimy określić szczególne okoliczności, w jakich klonowanie byłoby dozwolone, a w jakich nie byłoby dozwolone. Tradycja żydowska podaje zasadniczo dwa możliwe „scenariusze”, w których klonowanie człowieka byłoby dopuszczalne.

Po pierwsze, tradycja judaistyczna uznaje bezpłodność za chorobę, którą należy leczyć z wykorzystaniem wszelkich dostępnych środków. Zaakceptuje więc klonowanie jako usprawiedliwioną technologię WTR. Między innymi Tendler zauważa, że

dysponując technikami o potencjalnie dobrych następstwach – takich jak zapewnienie przetrwania rodów tych, co przeżyli Holocaust, a nie mają dziś żadnych żyjących krewnych – zgodnie z tradycją judaistyczną nie należy decydować przed czasem o ich nieużywaniu z lęku przed złymi skutkami<sup>609</sup>.

Zdaniem Tendlera klonowanie ostatniego z linii genetycznej człowieka (kogoś, kogo cała rodzina zginęła na przykład podczas wojny, czy w innych okolicznościach) powinno być wobec powyższego dopuszczalne<sup>610</sup>.

W przypadku tradycji protestanckiej, która problemu bezpłodności nie uznaje za chorobę, zdania są podzielone. Cytowany w niniejszej

pracy Fletcher uznaje technologię klonowania za w pełni uprawnioną technologię WTR, która między innymi przyczyni się do rozwiązania problemu bezpłodności ludzkiej, natomiast teolog protestancki N. J. Duff konstatuje, że problem ludzkiej niepłodności nie jest na tyle poważny, żeby mógł uzasadnić zarówno klonowanie człowieka, jak i prowadzenie dalszych badań nad dyskutowaną technologią WTR<sup>611</sup>.

Tradycja judaistyczna akceptuje ponadto klonowanie terapeutyczne człowieka, które mogłoby przyczynić się do rozwiązania problemu ze znalezieniem dawców narządów i tkanek dla śmiertelnie chorych ludzi. Dokonanie przeszczepu od człowieka-klonu byłoby jednakże dopuszczalne z moralnego i religijnego punktu widzenia, pod warunkiem, że „rodzice” traktowaliby powołane do życia dziecko-klon, jak każde inne dziecko (spłodzone w sposób tradycyjny), a tym samym zamierzałyby je wychować w dokładnie taki sam sposób, jak pozostałe dzieci, które posiadają<sup>612</sup>.

Większość teologów protestanckich, rozpatrując problem klonowania terapeutycznego, podziela stanowisko myślicieli żydowskich, przy czym do nakazu opieki nad sklonowanym potomstwem, którego nie wolno unicestwić i porzucić (po przeprowadzeniu zabiegu transplantacji), dodają również, jako warunek, ochronę i opiekę prawną nad klonem, a także próbę odnalezienia alternatywy dla procesu klonowania.

Przeciwnicy zabiegu klonowania, jeżeli nawet suponują, że mogłby być on szansą dla ludzi, którzy cierpią na poważne, a w wielu przypadkach śmiertelne choroby (tu: przeważnie genetyczne), konstatują, mimo wszystko, że (osiągnięte) dobro, jakim z całą pewnością byłoby przezwyciężenie choroby, w żadnym wypadku nie mogłoby usprawiedliwić klonowania ludzi.

Z przedstawionych powyżej informacji wynika, że wyrażane w ramach omówionych dotychczas monoteistycznych tradycji religijnych poglądy na temat klonowania człowieka różnią się między sobą pod

<sup>611</sup> N. J. Duff, *Theological Reflections on Human Cloning*, Oświadczenie złożone przed Narodową Komisją Doradczą do spraw Bioetyki, 13 III 1997, s. 5.

<sup>612</sup> R. E. N. Dorff., *Human Cloning: A Jewish Perspective*, s. 4–5; R. M. Tendler, Oświadczenie złożone przed Narodową Komisją Doradczą do spraw Bioetyki, 14 III 1997.

<sup>608</sup> G. Kolata, *Klon. Dolly była pierwsza*, s. 27.

<sup>609</sup> Tamże.

<sup>610</sup> R. M. Tendler, Oświadczenie złożone przed Narodową Komisją Doradczą do spraw Bioetyki, 14 III 1997.

względem przyjętych przesłanek, uznawanego sposobu rozumowania, a tym samym również wypływających z niego wniosków. Nie można wobec tego wskazać wyłącznie jednego uzgodnionego stanowiska religijnego w kwestii klonowania człowieka (zarówno terapeutycznego, jak też reprodukcyjnego), a także prowadzić jakichkolwiek dalszych badań rengenetycznych. Niemniej powinniśmy zauważyć, że nie wszystkie tradycje religijne opowiadają się po stronie natychmiastowego wprowadzenia zakazu klonowania człowieka, czego przykładami są protestantyzm i judaizm. Teologowie protestanccy i Żydzi podkreślają, że technologia klonowania mogłaby bowiem w pewnych okolicznościach być stosowana, przy czym wymagałoby to jej dalszego ulepszenia. W celu uniknięcia potencjalnych zagrożeń opowiadają się oni równocześnie za wdrożeniem regulacji prawnych, które miałyby ograniczyć możliwe nadużycia. Między innymi rzeczony Dorff podkreśla, że

*żydowski nakaz, by robić wszystko, co możemy, dla ratowania zdrowia, każe nam wykorzystać możliwości, jakie stwarza klonowanie, by szukać sposobu leczenia rozmaitych chorób i przezwyciężenia bezpłodności. [Jednakże, zagrożenia związane z wykorzystaniem technologii klonowania] wymagają nadzoru i ograniczeń<sup>613</sup>.*

Pomimo tego, co zostało powiedziane powyżej, we współczesnej bioetyce pokutuje nieuprawniony pogląd, że tradycje religijne są przeciwne klonowaniu, uznając ów zabieg za naruszający fundamentalne normy moralne, jak rzeczona godność ludzka. Zdaniem autora niniejszej pracy za zaistniały stan rzeczy odpowiada przyjęty przez bioetyków pogląd, iż u podłoża bioetyk wyznaniowych (personalistycznych) leży wyłącznie tradycja katolicka. Tym samym pomija się zarówno myśl politeistyczną, jak i stanowisko pozostałych tradycji religijnych (monoteistycznych).

## Zakończenie

Zasadniczym celem rozprawy było omówienie trzech zasadniczych kwestii problemowych związanych z możliwością i kierunkiem dalszego rozwoju rengenetyki, w kontekście studium wartościowania życia ludzkiego.

Pierwszą z nich była odpowiedź na pytanie o możliwość kontroli technologii biomedycznych i wskazanie kierunku, w jakim zmierza widoczny w naukach biologiczno-eksperymentalnych (m.in. z zakresu rengenetyki człowieka) postęp technologiczny. Warto przy tym nadmienić, że szukając odpowiedzi na te pytania, autor niniejszej pracy nie umieścił żadnych odwołań do argumentu równi pochyłej (*slippery slope argument*), chętnie używanego przez zwolenników personalistycznej bioetyki chrześcijańskiej, w przeciwieństwie do autorów wielu innych opracowań z zakresu bioetyki. Posługujący się wspomnianym argumentem badacze twierdzą bowiem, że podejmowanie działań ryzykownych czy też wątpliwych prowadzić będzie do niepożądanych skutków, których należy nie tyle unikać, ile prewencyjnie zakazać. W przypadku technologii biomedycznych, które bazują na odkryciach z zakresu genetyki, argument ów jednak zawodzi, gdyż o ile związany jest on z możliwością stosowania ryzykownych działań biomedycznych, o tyle ich zakres i charakter jest niejednorodny, poczynając od dopuszczalnych ingerencji typowo terapeutycznych, w tym zazwyczaj akceptowalnej terapii genowej, kończąc na wątpliwych moralnie zabiegach biomedycznych, jak

<sup>613</sup> R. E. N. Dorff, *Human Cloning: A Jewish Perspective*.

choćby zabiegu klonowania człowieka. Różnica pomiędzy wspomnianymi zabiegami jest wobec powyższego tylko i wyłącznie różnicą stopnia, z uwagi na który działania obecnie dopuszczalne mogą stać się na mocy bliżej nieokreślonych wskazań zakazanymi, za czym optują przeciwnicy prowadzenia badań z zakresu reprogenetyki. Zwolennicy tego argumentu twierdzą zgodnie, że raz rozpędzonej maszyny postępu nie można powstrzymać, a równia pochyła ulega pogłębiającemu się procesowi wychylenia, spychając ludzkość w kierunku zagłady naszego gatunku. Wydaje się jednak, że najlepiej byłoby zrezygnować z argumentu równi pochyłej, który nie tylko nie przybliży nas do wyjaśnienia, jaką postawę należałoby przyjąć wobec postępu biomedycyny, ale również dzieli dyskutantów na posługujących się wspomnianym argumentem oraz na tych, którzy nie posługują się w dyskusji na temat postępu biomedycyny argumentem równi pochyłej (w tym m.in. zwolenników bioetyki utilitarystycznej) i zastanowić się nad tym, czy istotnie dynamiki postępu nie można stymulować oraz kontrolować, a wreszcie, jaki charakter ma postęp? Być może zdeterminowany, podlegając analogicznym procesom, jak zachodzące w przyrodzie i dobrze znane. Można bowiem zgodzić się z naukowcami podkreślającymi, że postęp jest dziełem człowieka, który jest predestynowany do transcendowania natury, co w naszym przypadku oznacza aktualną lub potencjalną zdolność osoby ludzkiej, jako daną człowiekowi możliwość rozumienia praw natury, i – co się z tym wiąże – twórczego ich wykorzystania, na co uwagę zwracają zarówno bioetycy o proweniencji personalistycznej, jak i utilitarystycznej.

Drugim celem pracy było omówienie argumentów, którymi posługują się zwolennicy bioetyki utilitarystycznej i reprezentanci chrześcijańskiej bioetyki personalistycznej w sporze o, między innymi, wartościowanie życia. W literaturze przedmiotu często unika się konfrontacji powyższych stanowisk, co prowadzi do zawężenia dyskursu bioetycznego i jego jednostronności. Dodatkową trudność, na jaką zwrócono uwagę w niniejszej rozprawie, stanowi zbyt wąskie traktowanie bioetyki personalistycznej, którą traktuje się wyłącznie jako bioetykę wyznaniową, ufundowaną na gruncie religii rzymskokatolickiej, a tym samym pomija się wkład, między innymi, protestantyzmu dla powstania bioetyk o proweniencji personalistycznej, a także bioetyki utilitarny-

stycznej, która w wersji umiarkowanej głosi pilną potrzebę namysłu nad kontrowersyjnymi projektami biomedycznymi w zakresie reprogenetyki. W przeważającej większości prac z zakresu bioetyki nie odnajdziemy jednak podziału na umiarkowaną bioetykę utilitarystyczną oraz skrajną bioetykę utilitarystyczną.

Ostatnim podjętym w monografii zagadnieniem było omówienie fundamentalnego dla analiz z zakresu reprogenetyki problemu klonowania, zarówno pod kątem rozstrzygnięć biomedycznych, jak i filozoficznych. W ostatniej części pracy przedstawiono problematykę odnoszącą się do tożsamości osobowej klonu na wczesnym i późniejszym etapie rozwojowym, a także zaprezentowano stanowisko wybranych tradycji monoteistycznej wobec potencjalnej możliwości klonowania człowieka.

## Bibliografia

### Literatura cytowana

- Aiken W., *The Quality of Life*, [w:] *Quality of Life: The New Medical Dilemma*, red. J. J. Walter, T. A. Shannon, Paulist Press, New York 1990, s. 17–25.
- Al-Ghazali A., *Zasady moralności islamu*, Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich w Polsce, 1994, s. 160, cyt. za: H. Cyrzan, *Życie jako wartość w kulturach świata*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 1997, s. 160.
- Alichniewicz A., *Eutanazja a etyczne podstawy medycyny stanów terminalnych*, [w:] *Narodziny i śmierć. Bioetyka kulturowa wobec stanów granicznych życia ludzkiego*, red. M. Gałuszko, K. Szewczyk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa–Łódź 2002, s. 155–192.
- Alpern K. D., *Genetic Puzzles and Stork Stories: On the Meaning and Significance of Having Children*, [w:] *The Ethics of Reproductive Technology*, red. K. D. Alpern, Oxford University Press, New York 1992, s. 147–169.
- Annas G. J., *Regulatory Models for Human Embryo Cloning: The Free Market, Professional Guidelines, and Government Restrictions*, „Kennedy Institute of Ethics Journal”, 4/3/1994, s. 235–250.
- Annas G. J., *Why We Should Ban Human Cloning*, „The New England Journal of Medicine”, 2/339/1998, s. 118–125.
- Arnhart L., *Darwinian Natural Right: The Biological Ethics of Human Nature*, State University of New York Press, Albany 1998.
- Asimov I., *Nauka z lotu ptaka*, „Biblioteka Problemów”, t. 113, Warszawa 1967, s. 62–63.
- Austin C. R., Short R. V., *Rozród ssaków. Biologia rozrodu*, cz. 4, Wiedza Powszechna, Warszawa 1978.
- Austin C. R., Short R. V., *Rozród ssaków. Komórki płciowe i zapłodnienie*, cz. 1, Wiedza Powszechna, Warszawa 1978.
- Austin C. R., Short R. V., *Rozród ssaków. Sztuczna kontrola rozrodu*, cz. 5, Wiedza Powszechna, Warszawa 1978.
- Austin C. R., Short R. V., *Rozród ssaków. Zarodek, płód, poród*, cz. 2, Wiedza Powszechna, Warszawa 1978.
- Avery O. T., MacLeod C. M., McCarthy M., *Studies on the chemical nature of the substance inducing transformation of pneumococcal types. Induction of transformation by desoxyribonucleic acid fraction isolated from Pneumococcus type III*, „The Journal of Experimental Medicine”, 79/1944, s. 137–158.
- Ayala F., „The Orange County Register”, 25 II 1997.
- Bach S. P., Renehan A. G., Potten C. S., *Stem cells: the intestinal stem cell as a paradigm*, „Carcinogenesis”, 21/3/2000, s. 469–476.
- Badham P., *A Christian Case for Euthanasia*, [w:] *Death and the Value of Life*, vol. 27, red. D. Cockburn, Trivium, Lampeter 1992, s. 33–42.
- Baker L. R., *On Making Things Up: Constitution and its Critics*, „Philosophical Topics”, 1/30/2002, s. 31–51.
- Baker L. R., *Persons and Bodies. A Constitution View*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.
- Basta L. L., Post C., *A Graceful Exit: Life and Death on Your Own Terms*, Plenum Press, New York 1996.
- Baumgartner H. M., Honnefelder L., Wickler W., Wildfeuer A. G., *Menschenwürde und Lebensschutz: Philosophische Aspekte*, [w:] *Beginn, Personalität und Würde des Menschen*, red. G. Rager, Karl Albert, Freinburg–München 1997, s. 161–242, cyt. za: B. Chyrowicz, *Bioetyka i ryzyko. Argument „równi pochyłej” w dyskusji wokół osiągnięć współczesnej genetyki*, TN KUL, Lublin 2000, s. 229.
- Bayertz K., *Introduction: Sanctity of Life and Human Dignity*, [w:] *Sanctity of Life and Human Dignity*, red. K. Bayertz, Dordrecht, Boston–London 1996, s. XI, cyt. za: T. Biesaga, *Wartość życia w ujęciu etyki personalistycznej*, „Seminarium”, 19/2003, s. 169.
- Bayne T., Kolers A., *Parenthood and Procreation*, [w:] *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 19 Feb. 2003.

- Bazela M., *Życie wysokiej jakości, czyli po co nam bioetyka?*, „Archeus”, 5/2004.
- Bedate C. A., Cefalo R. C., *The Zygote: To be or not to be a Person*, „Journal of Medicine and Philosophy”, 14/1989, s. 641–654.
- Bell G., *The Masterpiece of Nature*, Croom Helm, London 1982.
- Bell L. „New York Times”, 3 III 1997.
- Bentham J., *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, PWN, Warszawa 1968.
- Berg P., Singer M., *Język genów. Poznanie zasady dziedziczenia*, Prószyński i S-ka, Warszawa 1997.
- Bertalanffy L., *Problems of Life*, Harper, New York 1952.
- Biały S., *Wybrane zagadnienia z bioetyki*, „Episteme”, 55/2006.
- Bierdziejew M., *Rozważania o egzystencji. Filozofia samotności i wspólnoty*, Wyd. Antyk, Kęty 2002.
- Biesaga T., *Bioetyka początku życia Tadeusza Ślipki*, [w:] *Bioetyka polska*, red. T. Biesaga, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2004, s. 9–26.
- Biesaga T., *Deontologizm*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 2, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2001, s. 488–490.
- Biesaga T., *Dietricha von Hildebranda epistemologiczno-ontologiczne podstawy etyki*, „Rozprawy Wydziału Filozoficznego”, nr 41, TN KUL, Lublin 1989.
- Biesaga T., *Personalizm czy utilitaryzm jest właściwą podstawą etyki medycznej?*, „Folia Medica Cracoviensia”, z. 3–4/39, PAN, Kraków 1998, s. 43–52.
- Biesaga T., *Spór o normę moralności*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 1998.
- Biesaga T., *Status embrionu – stanowisko personalizmu ontologicznego*, „Medycyna Praktyczna”, 07/2004, s. 28–31.
- Biesaga T., *Uzasadnianie norm moralnych*, „Medycyna Praktyczna, Ginekologia i Położnictwo”, 02/2004, s. 7–12.
- Biesaga T., *Wartość życia w ujęciu etyki personalistycznej*, „Seminare”, 19/2003, s. 169–177.
- Boecjusz, *O pociechach filozofii. Traktaty teologiczne*, przeł. T. Jachimowski, Wydawnictwo De Agostini Polska: Altaya, Warszawa 2003.
- Bołoz W., *Klonowanie człowieka a eugenika*, „Medycyna Wieku Rozwojowego”, V, 1/1/2001, s. 53–62.
- Bołoz W., *Życie w ludzkich rękach. Podstawowe zagadnienia bioetyczne*, ATK, Warszawa 1997.
- Bonner J. T., *The Evolution of Culture in Animals*, Princeton University Press, Princeton 1980.

- Briggs R., Zeznanie przed Podkomisją Zdrowia i Środowiska Komisji Handlu Zagranicznego i Międzypanstwowego Izby Reprezentantów, 95 Kongres, 2 sesja, 31 V 1978.
- Briggs R., King Th., *Transplantation of Living Nuclei from Blastula Cells into Enucleated Frogs' Eggs*, „Proceedings of the National Academy of Sciences USA”, 38/1952, s. 455–463.
- Brock D. W., *Cloning Human Beings: An Assessment of the Ethical Issues Pro and Con*, [w:] *Contemporary Issues in Bioethics*, red. T. L. Beauchamp, L. Walters, Wadsworth Publishing Company, Belmont, CA 2003.
- Brock D. W., *Euthanasia*, [w:] *Arguing Euthanasia*, red. J. D. Moreno, Simon & Schuster, New York 1995, s. 196–210.
- Brock D. W., *Medical Decisions at the End of Life*, [w:] *A Companion to Bioethics*, red. H. Kühse, P. Singer, Blackwell Publishers, Oxford 1998, s. 231–241, cyt. za: C. Paterson, *A Life Not Worth Living*, „Studies in Christian Ethics”, 16/2/2003, s. 15.
- Brock D. W., *Reproductive Freedom: Its Nature, Bases and Limits*, [w:] *Health Care Ethics: Critical Issues for Health Professionals*, red. D. Thomasma, J. Mongale, Aspen Publishers, Gaithersburg MD 1994.
- Brock D. W., *The Non-Identity Problem and Genetic Harm*, „Bioethics”, 9/1995, s. 269–275.
- Bruce D., *A view from Edinburgh*, [w:] *Human Cloning: Religious Responses*, red. R. Cole-Turner, Westminster John Knox Press, Louisville 1997, s. 1–11.
- Bruceckner A. L., Fischer J. M., *Why is Death Bad?*, „Philosophical Studies”, 50/1986, s. 213–221.
- Brunner-Traut E., *Pięć wielkich religii świata*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1996.
- Buddyzm*, red. J. Sieradzan, Krakowskie Wydawnictwo Prasowe, Kraków 1987.
- Burgess J. A., Tawia S. A. *When Did You First Begin to Feel It? – Locating the Beginning of Human Consciousness*, „Bioethics”, 10/1996, s. 1–26.
- Butler J., *Of Personal Identity*, [w:] *Personal Identity*, red. J. Perry, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London 1975, s. 99–105.
- Cahill L. S., *Cloning: Religion-Based Perspectives*, Oświadczenie złożone przed Narodową Komisją Doradczą do spraw Bioetyki, 13 III 1997, cyt. za: *Czy powstanie klon człowieka? Fakty i fantazje*, red. M. C. Nussbaum, C. S. Sunstein, Diogenes, Warszawa 2000, s. 184.

- Cairns-Smith A. G., *Synthetic Life for Industry*, [w:] *The Encyclopaedia of Ignorance: everything you ever wanted to know about the unknown*, red. R. Duncan, M. Weston-Smith, Pergamon Press, Oxford–New York–Toronto 1977.
- Callahan D., *Perspective on Cloning: A Threat to Individual Uniqueness*, „Los Angeles Times”, 12/11/1993, B7.
- Campbell K. H. S., McWhir J., Ritchie W. A., Wilmut I., *Sheep cloned by nuclear transfer from a cultured cell line*, „Nature”, 380/1996, s. 64–66.
- Caplan A., „Denver Post”, 24 II 1997.
- Chappell T., *In Defence of Speciesism*, [w:] *Human Lives: Critical Essays on Consequentialist Bioethics*, red. D. S. Oderberg, J. A. Laing, St. Martin's Press, New York 1997, s. 96–108.
- Chargaff E., *Engineering a Molecular Nightmare*, „Nature”, 327/1987.
- Cheong H. T., Takahashi Y., Kanagawa H., *Birth of mice after transplantation of early-cell-cycle-stage embryonic nuclei into enucleated oocyte*, „Biology of Reproduction”, 48/1993, s. 958–963.
- Chisholm R., *Coming into Being and Passing Away: Can the Metaphysician Help*, [w:] *Language, Metaphysics, and Death*, red. J. Donnelly, Fordham University Press, New York 1978, s. 13–24.
- Chu G., *Ethics in Medicine. Embryonic stem-cell research and the moral status of embryos*, „Internal Medicine Journal”, 33/2003, s. 530–531.
- Chyrowicz B., *Bioetyka czy bioetyki? O możliwości konsensusu w bioetyce*, „Roczniki Filozoficzne KUL”, z. 2/48–49/2000–2001, s. 65–89.
- Chyrowicz B., *Bioetyka i ryzyko. Argument „równi pochyłej” w dyskusji wokół osiągnięć współczesnej genetyki*, TN KUL, Lublin 2000.
- Chyrowicz B., *Bioetyka: Kolejny etap sporu o istotę człowieczeństwa*, [w:] *Nauki przyrodnicze na drodze pomiędzy bioetyką a biopolityką*. (Materiały z konferencji zorganizowanej przez Komitet Etyki w Nauce przy Prezydium PAN 20 maja 2002 roku w Warszawie), nr 1, PAN, Warszawa 2003, s. 95–101.
- Chyrowicz B., *Klonowanie a identyczność osoby*, „Medycyna Wieku Rozwojowego”, I/3/1999.
- Cingman R., *Death, Misfortune and Species Inequality*, „Philosophy and Public Affairs”, 10/1981, s. 47–64.
- Clark W. R., *Płeć i śmierć*, PIW, Warszawa 2000.
- Cohen A., *Talmud*, przeł. R. Gromacka, Wydawnictwo Cyklady, Warszawa 1995.
- Convention for the Protection of Human Rights and Dignity of the Human Being with Regard to the Application of Biology and Medicine: Convention on Human*

- Rights and Biomedicine*, „Journal of Medicine and Philosophy”, 25/2/2000, s. 259–266.
- Copleston F., *Historia filozofii. Od Kartezjusza do Leibniza*, t. IV, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1995, s. 355–357.
- Cyrzan H., *Życie jako wartość w kulturach świata*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 1997.
- Czajkowski M., *Biblia dziś odczytana*, Instytut Prasy i Wydawnictw „Novum”, Warszawa 1988.
- Daar J., *Sliding the Slope Toward Human Cloning*, „The American Society of Reproductive Medicine”, 1/1/2001, s. 23–24.
- Damasio A. R., *Tajemnica świadomości. Ciało i emocje współtworzą świadomość*, przeł. M. Karpiński, Dom Wydawniczy REBIS, Poznań 2000.
- Dawkins R., *Klonowanie? Cóż w tym złego?*, [w:] *Czy powstanie klon człowieka? Fakty i fantazje*, red. M. C. Nussbaum, C. S. Sunstein, Diogenes, Warszawa 2000, s. 58–73.
- Dawkins R., *Rzeka genów*, Wydawnictwo CIS, Warszawa 1995.
- Dawkins R., *Samolubny gen*, Prószyński i S-ka, Warszawa 1996.
- Dąbmska M., *Zasady deontologii w zakresie stosunku do życia ludzkiego i godności osoby ludzkiej*, [w:] *Refleksje nad etyką lekarską*, red. K. Osińska, Warszawa 1990, s. 34–46.
- De Loof A., Van den Broeck J., *Wat is leven? De onstoffelijkedimensione (What is Life? The Immaterial Dimension)*, Garant/Witgever, Leuven–Apeldoorn 1996.
- Dębowski J., *Życie ludzkie w ujęciu „Katechizmu kościoła katolickiego”*, [w:] H. Cyrzan, *Życie jako wartość w kulturach świata*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 1997, s. 104–120.
- Devine P. E., *The Ethics of Homicide*, Cornell University Press, Ithaca–London 1978.
- Dick Ph. K., *Blade Runner. Czy androidy śnią o elektrycznych owcach?*, Prószyński i S-ka, Warszawa 1995.
- Dobzhansky Th., *Nothing in biology makes sense except in the light of evolution*, „The American Biology Teacher”, 35/1973, s. 125–129, cyt. za: L. Silver, *Raj poprawiony. Nowy wschłaniał świat?*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2002, s. 249.
- Dołęga M. J., *Człowiek w zagrożonym środowisku: Z podstawowych zagadnień zoologii*, Wydawnictwo ATK, Warszawa 1993.

- Donagan A., *The Theory of Morality*, The University of Chicago Press, Chicago–London 1977.
- Donnelly J., *Suicide and Rationality*, [w:] *Language, Metaphysics, and Death*, red. J. Donnelly, Fordham University Press, New York 1978, s. 96–100.
- Doolittle W. F., Sapienza C., *Selfish Genes, the Phenotype Paradigm and Genome Evolution*, „Nature”, 284/1980, s. 601–603.
- Dorff R. E. N., *Human Cloning: A Jewish Perspective*, Oświadczenie złożone przed Narodową Komisją Doradczą do spraw Bioetyki, 14 III 1997.
- Duff N. J., *Theological Reflections on Human Cloning*, Oświadczenie złożone przed Narodową Komisją Doradczą do spraw Bioetyki, 13 III 1997.
- Dworkin R., *Life's Domination*, Harper Collins London 1993.
- Dworkin R. M., *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 2000, s. 448, cyt. za: F. Fukuyama, *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2004, s. 163.
- Eckersly R., *Beyond Human Racism*, „Environmental Values”, 7/2/1998, s. 165–182.
- Eide B. L., *„The Least a Parent Can Do”: Prenatal Genetic Testing and the Welcome of Our Children*, „Ethics and Medicine”. An International Christian Perspective on Bioethics”, 13/1997, s. 59–66.
- Eisenberg L., *The Outcome as Cause: Predestination and Human Cloning*, „The Journal of Medicine and Philosophy”, 1/1976, s. 318–331.
- Elzenberg H., *Wartość i powinność*, „Etyka”, 25/1992, [w:] *O wartościach, normach i problemach moralnych*, red. M. Środa, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 202–231.
- Embryo Experimentation*, red. P. Singer, H. Kühse, S. Buckle, K. Dawson, P. Kasimba, Cambridge University Press, New York 1990.
- Encyklopedia biologiczna*, t. I–XIII, red. Z. Otałęga i in., Agencja Publicystyczno-Wydawnicza Opres, Kraków 1998–2000.
- Engelhardt H. T., *The Foundations of Bioethics*, Oxford University Press, New York 1996.
- Engelhardt H. T., *The Ontology of Abortion*, „Ethics”, 84/3/1974, s. 217–234.
- Engelhardt H. T., *Viability and the Use of the Fetus*, [w:] *Ethics and Public Policy: An Introduction to Ethics*, red. T. L. Beauchamp, T. P. Pinkard, Prentice-Hall, Englewood Cliffs NJ 1983, s. 299–230, przedruk z: *Abortion and the Status of the Fetus*, red. W. B. Bondeson, H. T. Engelhardt, S. F. Spic-

- ker, D. Winship, Reidel Publishing Company, Dordrecht–Boston–Lancaster 1983, s. 183–208.
- Eskridge W. N., Stein E., *Klony homoseksualne*, [w:] *Czy powstanie klon człowieka? Fakty i fantazje*, red. M. C. Nussbaum, C. S. Sunstein, Diogenes, Warszawa 2000, s. 104–122.
- European Parliament resolution on human cloning B5-0710, 0751, 0753, and 0764/2000.
- Evans A. R., *Saying no to human cloning*, [w:] *Human Cloning: Religious Responses*, red. R. Cole-Turner, Westminster John Knox Press, Louisville 1997, s. 25–34.
- Evans M. J., Kaufman M. H., *Establishment in Culture of Pluripotential Cells from Mouse Embryo*, „Nature”, 292/1981, s. 154–156.
- Ewin R. E., *What is Wrong with Killing People?*, „The Philosophical Quarterly”, 22/1972, s. 126–139, cyt. za: I. Ziemiński, *Zagadnienie śmierci w filozofii analitycznej*, TN KUL, Lublin 1999, s. 291–292.
- Feinberg J., *Harm to Others*, Oxford University Press, New York 1984.
- Feinberg J., *Harm to Self*, Oxford University Press, New York–Oxford 1986, cyt. za: I. Ziemiński, *Zagadnienie śmierci w filozofii analitycznej*, TN KUL, Lublin 1999.
- Feinberg J., *The Child's Right to Open Future*, [w:] *Whose Child? Children's Rights, Parental Authority, and State Power*, red. W. Aiken, H. LaFollette, Rowman and Littlefield, Totowa, NY 1980, s. 124–153.
- Feinberg J., *The Rights of Animals and Unborn Generations*, [w:] *Contemporary Issues in Bioethics*, red. T. L. Beauchamp, L. Walters, Wadsworth Publishing Company, Belmont, CA 1982, s. 154–161, cyt. za: B. Chyrowicz, *Bioetyka i ryzyko. Argument „równi pochylej” w dyskusji wokół osiągnięć współczesnej genetyki*, TN KUL, Lublin 2000, s. 232.
- Feinberg J., *Voluntary Euthanasia and the Inalienable Right to Life*, [w:] *tenże, Rights, Justice, and the Bounds of Liberty: Essays in Social Philosophy*, Princeton University Press, Princeton, NJ 1980, s. 221–251.
- Feinberg J., *Wrongful Life and the Counterfactual Element in Harming*, „Social Philosophy and Policy”, 4/1988, s. 145–178.
- Feldman F., *Confrontations with the Reaper: A Philosophical Study of the Nature and Value of Death*, Oxford University Press, New York–Oxford 1992.
- Feldman F., *Some Puzzles about the Evil of Death*, „Philosophical Review”, 100/22/1991, s. 205–227.



- Ferry L., *Norwy ład ekologiczny. Drzewo, zwierzę, człowiek*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 1995.
- Filipiak M., *Biblia jako tekst religijny i kulturowy*, Wyd. UMCS, Lublin 1993.
- Filipiak M., *Nie zabijaj! Dekalog na straży godności i nienaruszalności ludzkiego życia*, [w:] H. Cyrzan, *Życie jako wartość w kulturach świata*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 1997, s. 37–44.
- Filipowicz A., *Bioetyka. Dialog w obronie życia*, Bobolanum, Warszawa 2002;
- First N. L., Sims M., *Production of Calves by Transfer of Cultured Inner Cell Mass Cells*, „Proceedings of the National Academy of Sciences USA”, 91/1994, s. 6143–6147.
- Fletcher J., *Ethical aspects of genetics controls*, „New England Journal of Medicine”, 285/1971, s. 776–783.
- Fletcher J., *Humanhood: Essays in Biomedical Ethics*, Prometheus Books, New York 1979.
- Fletcher J., *Indicators of Humanhood: A Tentative Profile of Man*, „Hastings Center Report”, 2/1972, s. 1–4.
- Fletcher J., *New Beginnings in human life: A theologians response*, [w:] *The New Genetics and the Future of Man*, red. M. Hamilton, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, MI 1972, s. 78–89.
- Fletcher J., *Response to Lederberg*, [w:] *Who Shall Live? Medicine, Technology, Ethics*, red. K. Vaux, Fortress Press, Philadelphia 1970.
- Fletcher J., Richter G., *Human Fetal Gene Therapy: Moral and Ethical Questions*, „Human Gene Therapy”, 7/1996, s. 1605–1614.
- Fletcher J., *The Ethics of Genetic Control*, Anchor Press, Garden City, NY 1974.
- Foot P., *Euthanasia*, [w:] *Ethical Issues Relating to Life and Death*, red. J. Ladd, Oxford University Press, New York–Oxford 1979, s. 14–40.
- Ford N. M., *Kiedy powstałem? Problem początku jednostki ludzkiej w historii, filozofii i nauce*, przeł. W. J. Popowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995.
- Foster J., *The Immaterial Self: A Defence of the Cartesian Dualist Conception of the Mind*, Routledge, London–New York 1991.
- Fox R., *The Evolution of American Bioethics: A Sociological Perspective*, [w:] *Social Science Perspectives on Medical Ethics*, red. G. Weisz, Kluwer Academic Publishers, New Brunswick 1990, s. 187–217.
- Frankfurt H. G., *Wolność i pojęcie osoby*, [w:] *Filozofia moralności. Postanowienie i odpowiedzialność moralna*, wyb. J. Hołówka, Wydawnictwo Spacja–Fundacja Aletheia, Warszawa 1997, s. 21–39.

- Frey R. G., *The Ethics of the Search for Benefits: Animal Experimentation in Medicine*, [w:] *Principles of Health Care Ethics*, red. R. Gillon, John Wiley & Sons, New York 1994, s. 1067–1075.
- Fromm E., *Halacha*, „Więź”, 4/306/1984, s. 20–32.
- Fukuyama F., *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2004.
- Gánti T., *Podstawy życia*, PW Wiedza Powszechna, Warszawa 1986.
- Garcia J. L. A., *Are Some People Better Off Dead?*, *A Reflection*, „Logos”, 2/1999, s. 67–81.
- Gaylin W., *The Frankenstein Myth Becomes a Reality–We Have the Awful Knowledge to Make Exact Copies of Human Beings*, „New York Times Magazine”, 5 III 1972.
- Genetyka molekularna*, red. P. Węgleński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000.
- Geraghty J. A., „Washington Post”, 13 III 1997.
- Glover J., *Causing Death and Saving Lives*, Penguin Books, London 1990.
- Glover J., *What Sort of People Should There Be?*, Pelican Books, New York 1984.
- Goldenring J. G., *Development of the Fetal Brain*, „New England Journal of Medicine”, 307/1982, s. 560–564.
- Goldman W., *Żony ze Stepford*, Random House, 1974.
- Gould S. J., *Dolly's Fashion and Louis's Passion*, „Natural History”, 5/1997, s. 18–23, 76.
- Gould S. J., *Niewczesny pogrzeb Darwina*, Prószyński i S-ka, Warszawa 1999.
- Grisez G., Boyle J., *Life and Death with Liberty and Justice: A Contribution to the Euthanasia Debate*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1979.
- Grobstein C., *Science and the Unborn*, Basic Books, New York 1988.
- Grobstein C., *The Early Development of Human Embryos*, „Journal of Medicine and Philosophy”, 10/1985, s. 213–236.
- Gula J., *Problem człowieczeństwa człowieka nie narodzonego*, [w:] *W imieniu dziecka poczętego*, red. W. Galkowski, J. Gula, RW KUL, Rzym–Lublin 1991, s. 157–159.
- Gurdon J. B., *The developmental capacity of nuclei taken from intestinal epithelium cells of feeding tadpoles*, „Journal of Embryology and Experimental Morphology”, 10/1962, s. 622–640.
- Gurdon J. B., *Transplanted Nuclei and Cell Differentiation*, „Scientific American”, 219/6/1968, s. 24–35.
- Gwynne P., *All About Clones*, „Newsweek”, 20 III 1978, s. 68.

- Haas J. M., List z Ośrodka papieża Jana, przedstawiony Narodowej Komisji Doradczej do spraw Bioetyki, 31 marca 1997, cyt. za: *Czy powstanie klon człowieka? Fakty i fantazje*, red. M.C. Nussbaum, C. S. Sunstein, Diogenes, Warszawa 2000, s. 184.
- Haldane J. B. S., *Biological Possibilities for the Human Species in the Next Ten Thousand Years*, [w:] *Man and His Future, a CIBA Foundation Volume*, red. G. Wolstenholme, J&A Churchill, London 1963, s. 337–361.
- Hall J. L., Engel D., Motta G. L., Gindoff P. R., Stillmann R. J., *Experimental cloning of human polyploid embryos using an artificial zona pelucida*, „The American Fertility Society conjointly with the Canadian Fertility and Andrology Society”, (Program Supplement, Abstracts of the Scientific and Oral Poster Session, Abstract 0-001, S1), 1993, cyt. za: L. Silver, *Raj poprawiony. Nowy wsłaniały świat?*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2002, s. 274.
- Hamer D., Copeland P., *Geny a charakter. Jak sobie radzić z genetycznym dziedzictwem?*, Wydawnictwo CIS, Warszawa 1998.
- Handler Ph., *Biology and the Future of Man*, Oxford University Press, New York–London–Toronto 1970, cyt. za: Z. Szawarski, *W kręgu życia i śmierci. Moralne problemy medycyny współczesnej*, s. 52–53;
- Handwerker L., *New genetic technologies and their impact on woman: a feminist perspective*, „Gender and Development”, vol. 11, no. 1, V 2003, s. 114–124.
- Hardin G., *Abortion – or Compulsory Pregnancy*, „The Journal of Marriage and Family”, 30/2/1968, s. 246–251.
- Hare R. M., *When Does Potentiality Count? A Comment on Lockwood*, „Bioethics”, 2/3/1988, s. 214–226.
- Harris J., „Goodbye Dolly?” *The Ethics of Human Cloning*, „Journal of Medical Ethics”, 23/6/1997, s. 353–360.
- Harris J., *Euthanasia and the Value of Life*, [w:] *Euthanasia Examined: Ethical, Clinical and Legal Perspectives*, red. J. Keown, Cambridge University Press, Cambridge 1997, s. 6–22.
- Harris J., *The Value of Life. An Introduction to Medical Ethics*, Routledge & Kegan Paul, London 1985.
- Harris J., *Wonderwoman and Superman. The Ethics of Human Biotechnology*, Oxford University Press, New York 1992.
- Harris-Short S., *An „identity crisis” in the international law of human rights? The Challenge of reproductive cloning*, „The International Journal of Children’s Rights”, 11/2004, s. 333–368.

- Hayward T., *Anthropocentrism: A misunderstood Problem*, „Environmental Values”, 6/1/1997, s. 49–63.
- Hellegers A., Zeznanie przed Podkomisją Zdrowia i Środowiska Komisji Handlu Zagranicznego i Międzyszanowego Izby Reprezentantów, 95 Kongres, 2 sesja, 31 V 1978.
- Hildebrand D. von, *Christian Ethics*, D. McKay Co., New York 1952;
- Hildebrand D. von, *Moralia, Gesammelte Werke*, t. IX, Regensburg 1980, s. 445–450, cyt. za: T. Biesaga, *Wartość życia w ujęciu etyki personalistycznej*, „Seminare”, 19/2003, s. 173.
- Hines P. J. i zespół, *Stem Cells Research and Ethics*, „Science”, 287/2000, s. 1417–1446.
- Hoedemaekers R., Ten Have H., *Geneticization: The Cyprus Paradigm*, „Journal of Medicine and Philosophy”, 23/1998, s. 274–287.
- Hubbard R., Wald E., *Exploding the Gene Myth*, Beacon Press, Boston 1997.
- Hudson H., *Feinberg on the Criterion of Moral Personhood*, „Journal of Applied Philosophy”, 13/3/1996, s. 311–317.
- Hull D. L., *On Human Nature*, [w:] *The Philosophy of Biology*, red. D. L. Hull, M. Ruse, Oxford University Press, New York 1998.
- Hull D. L., *Species, Races, and Genders: Differences Are Not Deviations*, [w:] *Genes, Humans, and Self-Knowledge: Historical and Philosophical Reflections on Modern Genetics*, red. R. F. Weir, S. C. Lawrence, University of Iowa Press, Iowa City 1994, s. 207–219.
- Human Reproductive Cloning to Treat Infertility*, [w:] *Cloning Californians? Report of the California Advisory Committee on Human Cloning*, January 11, Sacramento, CA 2002.
- Hurst J., *Historia aborcji w Kościele katolickim*, PSF/Pro Femina, Warszawa 1991.
- Huxley A., *Nowy wsłaniały świat*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1988.
- Jaroń J., *Ekologia. Sozologia. Ekofilozofia. Ekoetyka. Ekonomia proekologiczna (Przegląd zagadnień)*, Wydawnictwo Hejodor, Warszawa 1997.
- Jarzmanowski A., *Klonowanie – spojrzenie biologa*, „Medycyna Wieku Rozwojowego”, I/3/1999.
- Jasudowicz T., *Klonowanie człowieka – z perspektywy standardów Rady Europy*, „Medycyna Wieku Rozwojowego”, V, I/1/2001, s. 213–225.
- Johnson M., *Delayed Hominization. Reflections on some Recent Catholic Claims for Delayed Hominization*, „Theological Studies”, 56/1995, s. 743–763.

- Jonas H., *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall 1974;
- Jones D. G., *Brain Birth and Personal Identity*, „Journal of Medical Ethics”, 15/4/1989, s. 173–178.
- Jones D. G., *Human Cloning: A Watershed for Science and Ethics?*, „Science & Christian Belief”, 14/2, s. 159–180.
- Jones G., *The Problematic Symmetry between Brain Birth and Brain Death*, „Journal of Medical Ethics”, 24/1998, s. 237–242.
- Jones S., *Bóg, geny i przeznaczenie*, Wydawnictwo Świat Książki, Warszawa 1998.
- Judycki S., *Świadomość i pamięć. Uzasadnienie dualizmu antropologicznego*, TN KUL, Lublin 2004.
- Kahn C., *Can We Achieve Immortality?*, „Free Inquiry”, 9/1989, s. 14–18.
- Kamisar Y., *Euthanasia Legislation: Some Nonreligious Objections*, [w:] *Ethical Issues in Death and Dying*, red. T. L. Beauchamp, S. Perlin, Englewood Cliffs: Prentice Hall, NJ 1978, s. 220–232.
- Kamm F. M., *Morality, Morality: Death and Whom to Save from It*, Oxford University Press, New York–Oxford 1993.
- Kamm F. M., *Why is Death Bad and Worse than Pre-natal Non-existence?*, „Pacific Philosophical Quarterly”, 69/1988, s. 161–164.
- Kant I., *Krytyka praktycznego rozumu*, PWN, Warszawa 1984.
- Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, PWN, Warszawa 1984.
- Kass L., *Preventing a Brave New World: Why We Should Ban Human Cloning Now*, „The New Republic”, 21 V 2001, s. 30–39.
- Kass L., *The Wisdom of Repugnance*, „The New Republic”, 2 VI 1997, s. 17–26.
- Kass L., *Toward a More Natural Science: Biology and Human Affairs*, Free Press, New York 1985.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Pallotinum, Poznań 1994.
- Keyserlingk E. W., *The Quality of Life and Death*, [w:] *Quality of Life: The New Medical Dilemma*, red. J. J. Walter, T. A. Shannon, Paulist Press, New York 1990, s. 35–53.
- Kitab S., *Dekalog żydowski-chrześcijański w oczach islamu*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2000.
- Klimowicz E., *Filozoficzne i etyczne podstawy poglądów na temat aborcji*, [w:] *Polityka i aborcja*, red. M. Chałubiński, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 1994, s. 27.

- Klimowicz E., *Główne zagadnienia bioetyki*, [w:] *Etyka XX wieku*, t. I, red. S. Jedynak, L. Gawor, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1991, s. 185–204.
- Klotzko A. J., *The Debate about Dolly*, „Bioethics”, 5/11/1997, s. 427–438.
- Kofta W., *Podstawy inżynierii genetycznej*, Prószyński i S-ka, Warszawa 1997.
- Kolata G., *Klon. Dolly była pierwsza*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2000.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Quaestio de abortu. Deklaracja o przerywaniu ciąży* (18.11.1974), [w:] *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, s. 303–315.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Donum vitae. Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania* (22.02.1987), [w:] *W imieniu dziecka poczętego*, red. J. W. Gałkowski, J. Gula, Fundacja Jana Pawła II, KUL, Rzym–Lublin 1991, s. 294–324.
- Kopania J., *Etyczny wymiar cielesności*, Wydawnictwo Aureus, Kraków 2002.
- Koran*, przeł. J. Bielawski, PIW, Warszawa 1986.
- Kornas S., *Współczesne eksperymenty medyczne w świetle etyki katolickiej*, CWD Regina Poloniae, Częstochowa 1986.
- Koshland D. E., *The Seven Pillars of Life*, „Science”, 295/2002, s. 2215–2216.
- Krapiec M. A., *Metafizyka. Zarys teorii bytu, Dzieła*, t. VII, RW KUL, Lublin 1995.
- Kucia M., Drukała J., *Postępy w metodach hodowli komórek dla transplantologii – komórki macierzyste*, „Postępy Biologii Komórki”, t. 29, 2/2002, s. 257–268.
- Kuhn T. S., *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, Chicago 1962.
- Kühse H., *Sanctity of Life Doctrine in Medicine: A Critique*, Clarendon Press, Oxford 1987.
- Kushner Th., *Having a Life Versus Being Alive*, „Journal of Medical Ethics”, 10/1984, s. 5–8.
- Kwon O. Y., Kono T., *Production of identical sextuplet mice by transferring metaphase nuclei 4-cell embryos*, „Journal of Reproduction and Fertility, Abstract Series”, 17/30/1996.
- LaBar M., *The Pros and Cons of Human Cloning*, „Thought”, 57/1984, s. 318–333.
- Lazari-Pawłowska I., *Schweitzer*, PW Wiedza Powszechna, Warszawa 1976.
- Lederberg J., *Experimental Genetics and Human Evolution*, „The American Naturalist”, 100/915/1966, s. 519–531.

- Lee P., *Human Beings Are Animals*, [w:] *Natural Law and Moral Inquiry*, red. R. P. George, Georgetown University Press, Washington DC 1998, s. 135–151.
- Levin I., *The Boys from Brazil*, Random House, New York 1976.
- Levin M., Birnbaum I., *Jewish Bioethics?*, „Journal of Medicine and Philosophy”, 4/25/2000, s. 469–484.
- Levy St., *Artificial Life: The Quest for a New Creation*, Pantheon, New York 1992.
- Lewontin R. C., *Cloning and the fallacy of biological determinism*, [w:] *Human cloning: science ethics and public policy*, red. B. MacKinnon, University of Illinois Press, Urbana 2000, s. 37–53.
- Lewontin R. C., *The Confusion over Cloning*, „New York Review of Books”, 44/16/1997, s. 22–23.
- Leźnicki M., *Klonowanie człowieka: argumenty za i przeciw – perspektywa etyczna*, [w:] *Ekofilozofia, bioetyka, etyka biznesu. Aktualne problemy współczesności*, red. J. Jaroń, Wydawnictwo Akademii Podlaskiej, Siedlce 2004.
- Leźnicki M., *Z refleksji wokół wartości życia*, „Kultura i edukacja”, 3–4/2002.
- Leźnicki M., *Klonowanie człowieka: argumenty za i przeciw – perspektywa etyczna*, [w:] *Ekofilozofia, bioetyka, etyka biznesu. Aktualne problemy współczesności*, red. J. Jaroń, Wydawnictwo Akademii Podlaskiej, Siedlce 2004.
- Leźnicki M., *Jakość życia jako przedmiot badań naukowych*, [w:] *Zasady kształtowania postaw sprzyjających wdrażaniu zrównoważonego rozwoju*, red. W. Tyburski, Toruń 2011.
- Leźnicki M., *Wartość życia we wschodnich systemach myślowych. (Na przykładzie myśli buddyjskiej i hinduizmu)*, [w:] *Księga jubileuszowa poświęcona postaci ks. prof. Marceliego Dołęgi*, Wyd. UKSW, Warszawa 2010.
- Leźnicki M., *Wartość życia u podstaw islamskiej (bio)etyki*, „Studia Ecologiae et Bioethicae”, 11/3/2013, s. 51–70.
- Leźnicki M., Raniszewska-Wyrwa A., *Status embrionu ludzkiego w perspektywie katolickiej bioetyki personalistycznej*, [w:] *Życie czy śmierć: ochrona życia w Europie Środkowo-Wschodniej*, red. U. Dudziak, J. Jęczeń, Lublin, Wydawnictwo KUL 2013.
- Locke J., *Rozważań dotyczących rozumu ludzkiego*, tłum. B. J. Gawecki, PWN, Warszawa 1955.
- Lockwood M., *Warnock versus Powell (and Harradine): When Does Potentiality Count?*, „Bioethics”, 2/3/1988, s. 187–213.

- Lockwood M., *When Does Life Begin?*, [w:] *Contemporary Issues in Bioethics*, red. T. L. Beauchamp, L. Childress, Wadsworth Publishing Company, Belmont, CA 1982, s. 136–141.
- Łuków P., *Klonowanie, tożsamość i dyskryminacja*, „Przegląd Filozoficzny”, 29/1999.
- Łuków P., *Moralne aspekty klonowania człowieka a światopoglądy*, „Medycyna Wieku Rozwojowego”, V, I/1/2001, s. 104–111.
- Lynn B., *Genetic Manipulation*, Office for Church in Society, „Zjednoczony Kościół Chrystusa”, New York 1977, cyt. za: *Czy powstanie klon człowieka? Fakty i fantazje*, red. M. C. Nussbaum, C. S. Sunstein, Diogenes, Warszawa 2000, s. 179.
- Macklin R., *Splitting Embryos on the Slippery Slope: Ethics and Public Policy*, „Kennedy Institute of Ethics Journal”, 4/1994, s. 209–225.
- Madell G., *Personal Identity and the Idea of a Human Being*, [w:] *Human Beings*, red. D. Cockburn, Cambridge University Press, Cambridge 1991, s. 127–142.
- Madell G., *The Identity of the Self*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1981.
- Magney A., *Cloning Me, Cloning You: Reflections on the Ethics of Cloning for Individuals, Families and Society*, „Social Alternatives”, 22/1/2003, s. 19–21.
- Mahoney J., *Bioetyka i wiara: początek życia*, „Znak”, 11/1991, s. 15–30.
- Market C., *Zeznanie przed Podkomisją Zdrowia i Środowiska Komisji Handlu Zagranicznego i Międzypanstwowego Izby Reprezentantów*, 95 Kongres, 2 sesja, 31 V 1978.
- Martin G. R., *Isolation of Pluripotent Cell Line from Early Mouse Embryos Cultured in Medium Conditioned by Teratocarcinoma Stem Cells*, „Proceedings of the National Academy of Sciences USA”, 78/1981, s. 7634–7638.
- Martin R. H., *Human sex pre-selection by sperm manipulation*, „Human Reproduction”, 9/1994, s. 1790–1791.
- McCormick R. A., *To save or Let Die. The Dilemma of Modern Medicine*, „Journal of the American Medical Association”, 8/July/1974, s. 172, cyt. za: Z. Szawarski, *W kręgu życia i śmierci. Moralne problemy medycyny współczesnej*, Książka i Wiedza, Warszawa 1987, s. 186.
- McCormick R., *Blastomere separation: Some concerns*, „Hastings Center Report”, 24/1994, s. 14–16.
- McCormick R., *Should We Clone Humans?*, „The Christian Century”, 110/1993, s. 1148–1149.

- McCormick R., *Who or What is Preembryo?*, „Kennedy Institute of Ethics Journal”, 1/1991, s. 1–15.
- McGrath J., Solter D., *Inability of Mouse Blastomere Nuclei Transferred to Enucleated Zygotes to Support Development In Vitro*, „Science”, 226/1984, s. 1317–1319, cyt. za: L. Silver, *Raj poprawiony. Nowy wschłony świat?*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2002, s. 104, 273.
- McKay C. P., *What Is Life – and How Do We Search for It in Other Worlds?*, „PloS Biology”, 2/9/2004 (e302), s. 1260–1263.
- McMahan J., *The Metaphysics of Brain Death*, „Bioethics”, 9/1995, s. 91–126.
- McShea R. J., *Morality and Human Nature: A New Route to Ethical Theory*, Temple University Press Merrill, J.C., Philadelphia 1990.
- Meilaender G., *Begetting and cloning*, [w:] *Flesh of my Flesh: The Ethics of Cloning Humans*, red. G. Pence, Rowman and Littlefield, Maryland 1998, s. 39–44.
- Meran J. G., *Quality and value of life*, „Catholic Medical Quarterly”, vol. XLVII, 4/274/1997, s. 14–21.
- Michod R. E., Levin B. R., *The Evolution of Sex*, Sinauer, Sutherland Mass. 1988.
- Mik C., *Klonowanie człowieka w pracach Unii Europejskiej*, „Medycyna Wieku Rozwojowego”, V, I/1/2001, s. 195–212.
- Mill J. St., *O wolności*, przeł. A. Kurlandzka, PWN, Warszawa 1959.
- Mill J. St., *Utylitaryzm*, PWN, Warszawa 1959.
- Mintz B., *Zeżnanie przed Podkomisją Zdrowia i Środowiska Komisji Handlu Zagranicznego i Międzypanstwowego Izby Reprezentantów*, 95 Kongres, 2 sesja, 31 V 1978.
- Mitchell B., *Morality: Religious and Secular. The Dilemma of the Traditional Conscience*, Clarendon Press, Oxford 1980.
- Modliński J. A., Karasiewicz J., *Klonowanie somatyczne ssaków*, „Medycyna Wieku Rozwojowego”, V, I/1/2001, s. 9–25.
- Modliński J. A., Karasiewicz J., *Klonowanie ssaków: mity i rzeczywistość*, [w:] *Klonowanie człowieka. Fantazje – zagrożenia – nadzieje*, red. B. Chyrowicz, TN KUL, Lublin 1999, s. 25–92.
- Modliński J. A., Reed M. A., Wagner T. E., Karasiewicz J., *Embryonic stem cells: developmental capabilities and their possible use in mammalian embryo cloning*, „Animal Reproduction Science”, 42/1996, s. 437–440.
- Momma S., Johansson C. B., Frisen J., *Get to know your stem cells*, „Curr Opin Neurobiol”, 10/1/2000, s. 45–49.

- Moore K. L., Persaud T. V. N., *The Developing Human: Clinically Oriented Embryology*, W. B. Saunders Company, Philadelphia 1993.
- Mori M., *Genetic Selection and Status of the Embryo*, „Bioethics”, 7/1993, s. 141–148.
- Morowitz H., Trefil J., *Jak powstaje człowiek. Nauka i spór o aborcję*, PIW, Warszawa 1995.
- Murray Th., „New York Times”, 6 III 1997.
- NABER (National Advisory Board on Ethics in Reproduction) *Report on Human Cloning Through Embryo Splitting: An Amber Light*, „Kennedy Institute of Ethics Journal”, 4/1994, s. 251–282.
- Nagel Th., *Death*, [w:] *Applied Ethics*, red. P. Singer, Oxford University Press, Oxford 1986, s. 9–18.
- Narodziny i śmierć. Bioetyka kulturowa wobec stanów granicznych życia ludzkiego*, red. M. Gałuszko, K. Szewczyk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa–Łódź 2002.
- Nasr S. H., *Idee i wartości islamu*, PWN, Warszawa 1988.
- Niebrój L., *U początków ludzkiego życia*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 1997.
- Noonan H. W., *Personal identity*, Routledge, London–New York 1989; 2003.
- Noonan J. T., *An Almost Absolute Value in History*, [w:] *The Morality of Abortion: Legal and Historical Perspectives*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1970, s. 1–59.
- Nowacka M., *Autonomia pacjenta jako problem moralny*, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2005.
- Oaklander N. L., *Shoemaker on Duplication Argument, Survival, and What Matters*, „Australasian Journal of Philosophy”, 66/1988, s. 234–239.
- Olson E., *Persons and Bodies: A Constitution View* (review), „Mind”, 110/438/2001, s. 427–430.
- Olson E. T., *The Human Animal. Personal Identity Without Psychology*, Oxford University Press, New York–Oxford 1997.
- Orchowski J., *Prawo do życia w doktrynie Kościoła*, „Homo Dei”, 1/1989, s. 51–57.
- Orgel L. E., Crick F. H. C., *Selfish DNA: The Ultimate Parasite*, „Nature”, 284/1980, s. 604–607.
- Ostrowski K., *Embriologia człowieka*, PZWL, Warszawa 1988.
- Otowicz R., *Etyka życia. Bioetyczny i teologiczny kontekst problematyki życia poczętego*, WAM, Kraków 1998.

- Pabst Battin M., *The Least Worst Death*, Oxford University, New York 1994.
- Papieska Akademia Pro Vita. *Refleksje na temat klonowania*, cyt. za: W. Boloż, *Klonowanie człowieka a eugenika*, „Medycyna Wieku Rozwojowego”, V, I/1/2001, s. 55.
- Papieska Akademia Pro Vita. *Refleksje na temat klonowania*, [w:] *Klonowanie człowieka. Fantazje – zagrożenia – nadzieje*, red. B. Chyrowicz, TN KUL, Lublin 1999, s. 211–222.
- Parfit D., *Reasons and Persons*, Oxford University Press, Oxford 1987.
- Parfit D., *Tożsamość nie jest ważna*, przeł. M. Iwanicki, S. Judycki, T. Szubka, [w:] *Filozofia brytyjska u schyłku XX wieku*, red. P. Gutowski, T. Szubka, TN KUL, Lublin 1998, s. 437–466.
- Paszewski A., *Osoba zabląkana w debacie bioetycznej*, [w:] *Nauki przyrodnicze na drodze pomiędzy bioetyką a biopolityką* (Materiały z konferencji zorganizowanej przez Komitet Etyki w Nauce przy Prezydium PAN 20 maja 2002 roku w Warszawie), PAN, nr 1, Warszawa 2003, s. 82–94;
- Paszewski A., *Rewolucja biomedyczna – nadzieje i lęki*, „Znak”, 12/48/1996.
- Paszewski A., *Sukcesy naukowe biologów a problemy etyczne*, „Postępy Mikrobiologii”, 39/2000, s. 9–15.
- Paterson C., *A Life Not Worth Living*, „Studies in Christian Ethics”, 16/2/2003, s. 1–20.
- Pawłowska J., *Sporne problemy etyki ekologicznej*, „Kwartalnik Filozoficzny”, 2/1993, s. 144–146.
- Pellegrino E. D., *The Origins and Evolution of Bioethics: Some Personal Reflections*, „Kennedy Institute of Ethics Journal”, 9/1/1999, s. 73–88.
- Pence G. E., *Who's Afraid of Human Cloning?*, Rowman & Littlefield Publ., Lanham–Boulder–New York–Oxford 1998.
- Peters T., *Playing God? Genetic Discrimination and Human Freedom*, Routledge, New York 1997.
- Piątek Z., *Etyka a inżynieria genetyczna*, „Ruch Filozoficzny”, LX/2/2003, s. 261–271.
- Piątek Z., *Ludzkość wobec wyzwań ze strony inżynierii genetycznej*, [w:] *Człowiek wobec świata na przełomie wieków. Nowe i dawne wzorce duchowości*, red. M. Kudelska, Wydawnictwo Collegium Columbinum, Kraków 2001.
- Pisma św. Franciszka i św. Klary*, Kuria Prowincjonalna Ojców Kapucynów, Warszawa 1992.
- Piwiński R., *Mity i legendy w krainie Proroka*, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1983.

- Pollard C. L., „Science”, 21/07/1905, s. 88, cyt. za: L. Silver, *Raj poprawiony. Nowy wspaniały świat?*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2002, s. 272.
- Potter V. R., *Biocybernetics and Survival*, „Zygon”, 5/1970, s. 229–246.
- Potter V. R., *Bioethics. Bridge to the Future*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs NJ 1971.
- Potter V. R., *Bioethics: The Science of Survival*, „PBM”, 14/1970, pp. 120–153;
- Potter V. R., *Final Message*, „Itinerarium”, 10/20/2002, s. 81–84.
- Potter V. R., *Humility with Responsibility – A Bioethic for Oncologists. Presidential Address*, „Cancer Research”, 35/1975, s. 2297–2306.
- Potter V. R., *The Individual Science Lecture. The Ethical Imperatives of the Eureka Feeling*, [w:] *Treatment of Bleeding Disorders with Blood Components*, red. E. F. Mammen, M. I. Barnhart, J. M. Lusher, PJD Publications Limited, Westbury–New York 1980, s. 111–122.
- Potter V. R., *The Purpose of Life*, „PBM”, 18/1975, s. 178.
- Potts M., *The Problem of Abortion*, [w:] *Biology and Ethics*, red. F. J. Ebling, Academic Press, London–New York 1969, s. 75, cyt. za: Z. Szawarski, *W kręgu życia i śmierci. Moralne problemy medycyny współczesnej*, Książka i Wiedza, Warszawa 1987, s. 181.
- Powszechna deklaracja o genomie ludzkim i prawach człowieka UNESCO. *Principles of Biomedical Ethics*, red. T. L. Beauchamp, J. F. Childress, Oxford University Press, New York 1979.
- Prokop J., *Gandhi wobec wartości*, [w:] *Człowiek i świat wartości*, red. J. Lipiec, Krajowa Agencja Wydawnicza, Kraków 1981.
- Przyłuska-Fiszler A.*, *Klonowanie człowieka jako problem etyczny*, „Medycyna Wieku Rozwojowego”, I/3/1999.
- Qardawi J. (al-), *‘al-halal wal-haram fil islam* [Nakazy i zakazy w islamie] ‘abdin 1985, s. 315–316, cyt. za: S. Kitab, *Dekalog żydowski-chrześcijański w oczach islamu*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2000, s. 72.
- Quality of Life: The New Medical Dilemma*, red. J. J. Walter, T. A. Shannon, Paulist Press, New York 1990.
- Rachels J., *Killing, Letting Die, and the Value of Life*, [w:] J. Rachels, *Can Ethics Provide Answers? And Other Essays in Moral Philosophy*, Rowman & Littlefield, Lanham 1997, s. 69–79.
- Rachels J., *The End of Life*, Oxford University Press, New York 1986.
- Rainer J. D., *Commentary–Man and Medicine*, „The Journal of Values and Ethics in Health Care”, 3/1978, s. 115–117.

- Ramsey P., *Fabricated Man: The Ethics of Genetic Control*, Yale University Press, New Haven 1970.
- Ramsey P., *Moral and Religious Implications of Genetic Control, Genetics and the Future of Man*, red. J. D. Roslansky, Appleton-Century-Crofts, New York 1966.
- Raniszevska-Wyrwa A., Leźnicki M., *Etyka chrześcijańska wobec problemu początku życia ludzkiego i prokreacji wspomagananej medycznie*, [w:] *Życie czy śmierć: ochrona życia w Europie Środkowo-Wschodniej*, red. U. Dudziak, J. Jęczeń, Lublin, Wydawnictwo KUL 2013.
- Rawls T., *Teoria sprawiedliwości*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.
- Reich W. Th., *Encyclopedia of Bioethics*, Simon & Schuster Edition, New York 1995.
- Reich W. Th., *Revisiting the Launching of the Kennedy Institute: Re-visioning the Origins of Bioethics*, „Kennedy Institute of Ethics Journal”, 6/1996/4, s. 323–327.
- Reich W. Th., *The Word „Bioethics”: Its Birth and the Legacies of those Who Shaped It*, „Kennedy Institute of Ethics Journal”, 4/4/1994, s. 319–335.
- Reich W. Th., *The Word „Bioethics”: The Struggle Over Its Earliest Meanings*, „Kennedy Institute of Ethics Journal”, 5/1/1995, s. 19–34.
- Reid J., *Of Identity*, [w:] *Personal Identity*, red. J. Perry, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London 1975, s. 107–112.
- Reid J., *Of Mr. Locke’s Account of Our Personal Identity*, [w:] *Personal Identity*, red. J. Perry, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London 1975, s. 107–118.
- Reiss M. J., Straughan R., *Poprawianie natury. Inżynieria genetyczna – nauka i etyka*, Wydawnictwo Amber, Warszawa 1997.
- Rhodes R., *Acceptable Sex Selection*, „The American Journal of Bioethics”, 1/1/2001, s. 31–32.
- Rhodes R., *Clones, Harms, and Right*, „Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics”, 4/1995, s. 285–290.
- Ridley M., *The Red Queen. Sex and the evolution of human nature*, Viking, London 1993.
- Robertson J., *Extracorporeal Embryos and the Abortion Debate*, „Journal of Contemporary Health Law and Policy”, 2/1986, s. 53–70.
- Robertson J., *Involuntary Euthanasia of Defective Newborns: A Legal Analysis*, „Stanford Law Review”, 27/1974/75, s. 247–256.

- Robertson J., *Symbolic Issues in Embryo Research*, „The Hastings Center Report”, 1–2/1995, s. 37–38.
- Robertson J., *The Case of the Switched Embryos*, „The Hastings Center Report”, 25/6/1995, s. 13–24.
- Robertson J. A., *A Ban on Cloning and Cloning Research Is Unjustified* (świadcтво złożone przed Narodową Komisją Doradczą do spraw Bioetyki 14 III 1997 roku).
- Robertson J. A., *The Question of Human Cloning*, „Hastings Center Report”, 24/1994, s. 6–14.
- Rorvik D. M., *Na obraz i podobieństwo swoje. Klonowanie człowieka*, KAW, Warszawa 1983.
- Rosenberg A., *Darwinism in Philosophy, Social Science, and Policy*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.
- Rosenberg J. F., *Thinking Clearly about Death*, Pentience Hall, Englewood Cliffs 1983, cyt. za: I. Ziemiński, *Zagadnienie śmierci w filozofii analitycznej*, TN KUL, Lublin 1999.
- Routley R., Routley V., *Against the inevitability of human chauvinism*, [w:] *Environmental Ethics*, red. R. Elliot, Oxford University Press, Oxford 1995.
- Ryder R., *The Victims of Science*, Davies Pointer Ltd., London 1975.
- Ryder R. D., *Experiments on Animals*, [w:] *Animals, Men and Morals: an enquiry into the maltreatment of non-humans*, red. J. Harris, St. Godlovitch, R. Godlovitch, Grove Press, New York 1971.
- Ryder R. D., *Szowinizm gatunkowy, czyli etyka wiwisekcji*, „Etyka”, 18/1980, s. 39–47.
- Salij J., *Doświadczenia z ludzkimi embrionami w świetle normy personalistycznej*, „Medycyna Wieku Rozwojowego”, V, I/1/2001, s. 75–80.
- Sancti Thomae Aquinatis, *Summa theologica*, Romae 1894.
- Sass H. M., *Brain Life and Brain Death: A Proposal for Normative Agreement*, „Journal of Medicine and Philosophy”, 14/1989, s. 45–59.
- Savulescu J., *In Defense of Selection for Nondisease Gene*, „The American Journal of Bioethics”, 1/1/2001, s. 16–19.
- Savulescu J., *Sex selection: The case for*, „Medical Journal of Australia”, 171/1999, s. 373–375.
- Schweitzer A., *Życie*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1974.
- Seidel G. E., *Cloning mammals: method, application and characteristics of cloned animals*, [w:] *Human cloning: science ethics and public policy*, red. B. MacKinnon, University of Illinois Press, Urbana 2000, s. 17–36.

- Seller M. J., *The Human Embryo: A Scientist's Point of View*, „Bioethics”, 7/1993, s. 135–140.
- Serra A., Colombo R., *Identity and the Status of the Human Embryo: The Contribution of Biology*, [w:] *Identity and the Statute of Human Embryo. Proceedings of Third Assembly of the Pontifical Academy for Life* (Vatican City, 14–16 II 1997), red. J. de Dios Vial Correa, E. Sgreccia, Libreria Editrice Vaticana Città del Vaticano 1988, s. 128–177, cyt. za: B. Chyrowicz, *Bioetyka i ryzyko. Argument „równi pochyłej” w dyskusji wokół osiągnięć współczesnej genetyki*, TN KUL, Lublin 2000, s. 260.
- Sex selection and preimplantation genetic diagnosis*, „The American Society of Reproductive Medicine”, 72/4/1999, s. 595–598.
- Shannon T. A., *Fetal status: Sources and Implications*, „Journal of Medicine and Philosophy”, 22/1997, s. 415–422.
- Shea M. C., *Embryonic Life and Human Life*, „Journal of Medical Ethics”, 11/1985, s. 205–209.
- Shelley M., *Frankenstein*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1989.
- Shoemaker S., *Personal Identity: A Materialist's Account*, [w:] *Personal Identity*, red. S. Shoemaker, R. Swinburne, Basil Blackwell, Oxford 1984, s. 67–152.
- Silver L., *Raj poprawiony. Nowy wschłaniały świat?*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2002.
- Silver L., *The Peculiar Journey of a Selfish Chromosome: Mouse t Haplotypes and Meiotic Drive*, „Trends in Genetic”, 9/1993, s. 250–254.
- Silverstein H. S., *The Evil of Death*, „The Journal of Philosophy”, 77/1980, s. 401–427.
- Singer P., *Animal Liberation: A New Ethics for our Treatment of Animals*, New York Review–Random House, New York 1975.
- Singer P., *Etyka praktyczna*, Książka i Wiedza, Warszawa 2003.
- Singer P., *Is the Sanctity of Life Ethic Terminally Ill?*, „Bioethics”, 9/1995, s. 327–342.
- Singer P., *O życiu i śmierci. Upadek etyki tradycyjnej*, PIW, Warszawa 1997.
- Singer P., Kühse H., *For Sometimes Letting – and Helping – Die*, „Law, Medicine and Health Care”, 3/40/1986, s. 149–153.
- Singer P., Kühse H., *Prolonging Dying is the Same as Prolonging Living*, „Journal of Medical Ethics”, 17/1991, s. 205–206.
- Singer P., Kühse H., *Should The Baby Live? The Problem of Handicapped Infants*, Oxford University Press, Oxford 1985.

- Singer P., Kühse H., *The Ethics of Embryo Research*, „Law, Medicine and Health Care”, 14/1987, s. 13–14.
- Ślęczek-Czakon D., *Problem wartości i jakości życia w sporach bioetycznych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2004.
- Ślipko T., *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków 1994.
- Ślipko T., *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*, Wydawnictwo ATK, Warszawa 1988.
- Słownik etyczny*, red. S. Jedynek, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1990.
- Słownik pojęć filozoficznych*, red. W. Krajewski, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 1996.
- Smith G. P., *Intimations of Immorality: Clones, Cyrons and the Law*, „University of New South Wales Law Journal”, 6/1993, s. 119–132.
- Smith M. J., *The Evolution of Sex*, Cambridge University Press, Cambridge 1978.
- Smith M. J., *Why Sex?*, [w:] *Did Darwin Get It Right. Essays on Games, Sex and Evolution*, red. M. J. Smith, Penguin, London 1988.
- Smith W. J., *Our Discardable People*, „Human Life Review”, 24/1998, s. 78–87.
- Snowdon P., *Personal Identity and Brain Transplants*, [w:] *Human Beings*, red. D. Cockburn, Cambridge University Press, Cambridge 1991, s. 109–126.
- Sokołowski L. M., *Klonowanie człowieka albo kanibalizm medyczny*, „Medycyna Wieku Rozwojowego”, V, I/1/2001, s. 91–101.
- Spaemann R., *Interwencje genetyczne w naturę ludzką*, „Ethos”, 11/4(44)/1998, s. 109–117.
- Spaemann R., *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001.
- Specter M., Kolata G., „New York Times”, 3 III 1997.
- Spemann H., *Embryonic Development and Induction*, Yale University Press, New Haven, CT 1938, cyt. za: G. Kolata, *Klon. Dolly była pierwsza*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2000, rozdz. 3, s. 67–71.
- Steinbock B., *Life Before Birth: The Moral and Legal Status of Embryos and Fetuses*, Oxford University Press, New York 1992.
- Stenesh J., *Dictionary of biochemistry and molecular biology*, A Wiley-Interscience Publication, New York–Chichester–Brisbane–Toronto–Singapore 1989.
- Strawson P. F., *Indywidua. Próba metafizyki opisowej*, PAX, Warszawa 1980.
- Strong C., *Cloning and Infertility*, „Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics”, 7/1998, s. 279–293.



- Strong C., *Ethics in Reproductive and Perinatal Medicine: A New Framework*, Yale University Press, New Haven: Connecticut 1997.
- Strong C., *The Moral Status of Preembryos, Embryos, Fetuses, and Infants*, „Journal of Medicine and Philosophy”, 22/1997, s. 457–478.
- Styczeń T., *Zarys etyki. Metaetyka*, MP KUL, Lublin 1974.
- Sujka A., *Obowiązywalność norm moralnych encykliki „Humanae vitae”*, „Życie Katolickie”, 7/1988.
- Sulmasy D. P., *Death and Human Dignity*, „Linacre Quarterly”, 61/1994, s. 27–36.
- Sundström P., *Peter Singer and Lives Not Worth Living – Comments on a Flawed Argument from Analogy*, „Journal of Medical Ethics”, 21/1995, s. 35–38.
- Sutton A., *Arguments for Abortion of Abnormal Fetuses and the Moral Status of the Developing Embryo*, „Ethics and Medicine. An International Christian Perspective on Bioethics”, 6/1990, s. 5–10.
- Swinburne R., *Personal Identity: The Dualist Theory*, [w:] *Personal Identity*, red. S. Shoemaker, R. Swinburne, Basil Blackwell, Oxford 1984, s. 1–66.
- Szawarski Z., *Mądrość i sztuka leczenia*, Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2005.
- Szawarski Z., *W kręgu życia i śmierci. Moralne problemy medycyny współczesnej*, Książka i Wiedza, Warszawa 1987.
- Szawarski Z., *Wartość życia*, „Etyka”, 21/1984, s. 41–72.
- Szostek A., *Moralność a osoba. Uwagi wprowadzające*, [w:] *Wokół godności, prawdy i miłości. Rozważania etyczne*, red. A. Szostek, RW KUL, Lublin 1995.
- Szybalska E. H., Szybalski W., *Genetics of human cell lines. IV. DNA mediated heritable transformation of a biochemical trait*, „Proceedings of the National Academy of Science USA”, 48/1962, s. 2026–2034, cyt. za: W. Szybalski, *Klon człowieka czy opóźniony bliźniak?*, „Medycyna Wieku Rozwojowego”, V, I/1/2001, s. 42.
- Szybalski W., *Klon człowieka czy opóźniony bliźniak?*, „Medycyna Wieku Rozwojowego”, V, I/1/2001, s. 39–43.
- Tabatabai S. M. H., *Zarys nauk islamu*, przeł. M. Lang, Warszawa 1995.
- Tendler R. M., *Oświadczenie złożone przed Narodową Komisją Doradcą do spraw Bioetyki*, 14 III 1997.
- Thomas L., *Notes of a Biology Watcher: On Cloning a Human Being*, „New England Journal of Medicine”, 291/1974, s. 1296–1297.
- Thomas L. V., *Tworzenie tanatologii*, [w:] *Wymiary śmierci*, red. S. Rosiek, Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2002, s. 11–32.

- Thomson J. J., *A Defense of Abortion*, [w:] *Moral Problems: A Collection of Philosophical Essays*, red. J. Rachels, Harper and Row Publishers, New York 1979, s. 130–150.
- Timoszyk-Tomczak C., Zaleski Z., *Rola osobowości w konstruowaniu własnej przyszłości*, [w:] *Wybrane zagadnienia psychologii współczesnej*, red. G. E. Kwiatkowska, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2004, s. 115–150.
- Tittenbrun K., *Etyka klonowania*, „Etyka”, 23/1998, s. 133–149.
- Tooley M., *Abortion and Infanticide*, [w:] *The Rights and Wrongs of Abortion*, red. M. Cohen, Princeton University Press, New Jersey 1974.
- Tooley M., *Decisions to Terminate Life and the Concept of Person*, [w:] *Ethical Issues Relating to Life and Death*, red. J. Ladd, Oxford University Press, New York–Oxford 1979, s. 62–93.
- Trivers R., *Social Evolution*, Benjamin-Cummings, Menlo Park 1985.
- Trivers R., *The Evolution of Reciprocal Altruism*, „Quarterly Review of Biology”, 46/1971, s. 35–57.
- UNESCO: *Universal Declaration on Human Genome and Human Rights* (UNESCO Document 27 V/45, adopted by the Thirty-First General Assembly of UNESCO, Paris, 11, XI 1997), „Journal of Medicine and Philosophy”, 23/3/1998, s. 334–341.
- Veatch R. M., *Definitions of Life and Death: Should there be Consistency?*, [w:] *Defining Human Life: Medical, Legal and Ethical Implications*, red. M. W. Shaw, A. E. Doudera, Aupha-Press, Michigan 1983, s. 99–113, cyt. za: B. Chyrowicz, *Bioetyka i ryzyko. Argument „równi pochyłej” w dyskusji wokół osiągnięć współczesnej genetyki*, TN KUL, Lublin 2000, s. 263.
- Verhey A., *Playing God and Invoking a Perspective*, „Journal of Medicine and Philosophy”, 20/1995, s. 347–364.
- Verhey A. D., *Cloning: Revisiting an Old Debate*, „Kennedy Institute of Ethics Journal”, 4/1994, s. 227–234.
- Vial Correa J., *Embryon ludzki jako organizm i jako ktoś spośród nas*, [w:] *Medycyna i prawo: za i przeciw życiu? Materiały z sympozjum zorganizowanego w 50. rocznicę uchwalenia przez Organizację Narodów Zjednoczonych Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka* (Warszawa, Lublin, Kraków, 30 XI–5 XII 1998), red. E. Sgreccia, T. Styczeń, J. Gula, C. Ritter, RW KUL, Lublin 1999, s. 56–68.
- Voet D., Judith G., *Biochemistry*, A Wiley-Interscience Publication, New York–Chichester–Brisbane–Toronto–Singapore 1995.

- Watson J. D., *Podwójna helisa. Historia odkrycia struktury DNA*, Prószyński i S-ka, Warszawa 1996.
- Watson J. D., Crick F. H., *Molecular Structure of Nucleic Acids: A structure for Deoxyribose Nucleic Acid*, „Nature”, 171/1953, s. 737–738.
- Watt H., *The Origin of Person*, [w:] *Identity and Statue of Human Embryo. Proceedings of Third Assembly of the Pontifical Academy for Life* (Vatican City, February 14–16, 1997), red. J. de Dios Vial Correa, E. Sgreccia, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1988, s. 342–364.
- Webber H. J., „Science”, 16/10/1903, s. 502, cyt. za: L. Silver, *Raj poprawiony. Nowy wspaniały świat?*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2002, s. 272.
- Wells H. G., *Wyspa Doktora Moreau*, Prószyński i S-ka, Warszawa 1997.
- Whatever Next?*, „Economist”, 1 III 1997, s. 79.
- WHO (World Health Organization *Press Office*) WHO Director Condemns Human Cloning, World Health Organization, Genewa, Szwajcaria, 11 III 1997.
- Wiggins D., *Sameness and Substance*, Basil Blackwell, Oxford 1980.
- Wilmot I., „USA Today”, 24 II 1997.
- Wilmot I., Schnieke A. E., McWhir J., Kind A. J., Campbell K. H. S., *Viable Offspring Derived From Fetal and Adult Mammalian Cells*, „Nature”, 385/1997, s. 810–813.
- Wilowski W., *Zagadnienie życia i śmierci w wybranych poglądach filozoficznych i religijnych*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2000.
- Wójcik B., *Spór o tożsamość osobową w polskiej literaturze bioetycznej*, [w:] *Bioetyka polska*, red. T. Biesaga, WN PAT, Kraków 2004, s. 209–228.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn*, [w:] tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, TN KUL, Lublin 1994, s. 128–132.
- Woods S., *Persons and personal identity*, „Nursering Philosophy”, 1/2000, s. 169–172.
- Wray H., Sheler J. L., Watson T., „U.S. News & World Report”, 10 III 1997.
- Wreen M., *Defining Death*, „Public Affairs Quarterly”, 1/4/1987, s. 87–99.
- Wreen M., *Importune Death a While*, „Public Affairs Quarterly”, 10/2/1996, s. 153–162.
- Wreen M., *In Defense of Speciesism*, „Ethics and Animals”, 5/3/1984, s. 47–60.
- Wreen M., *My Kind of Person*, „Between the Species”, 2/1/1986, s. 23–28.
- Wreen M., *Passing the Bottle*, „Philosophia”, 15/4/1986, pp. 427–444;
- Wreen M., *The Definition of Euthanasia*, „Philosophy and Phenomenological Research”, 48/4/1988, s. 537–553.

- Wreen M., *The Logical Opaqueness of Death*, „Bioethics” 1/1987, s. 366–371.
- Wróbel J. SCJ, *Godność poczętego życia ludzkiego*, „Homo Dei”, 61/1992, nr 2–3 (224–225), s. 36–51.
- Wróbel J. SCJ, *Katechizm Kościoła Katolickiego o poszanowaniu życia ludzkiego*, „Ateneum Kapłańskie”, 87/124/z.1(515)/1995, s. 44–56.
- Wróbel J. SCJ, *Kiedy ciało może przyjąć duszę?*, „W Drodze”, 3/1990, s. 19–29.
- Zevin S. Y., *Leor Habalacha (By the Light of Halaha)*, Beth Hillel, Jerusalem 1957.
- Ziemiński I., *Zagadnienie śmierci w filozofii analitycznej*, TN KUL, Lublin 1999.
- Zucarro C., *La vita umana nella riflessione etica*, Editrice Queriniana, Brescia 2000, s. 49, cyt. za: E. Kowalski, *Osoba i bioetyka. Jaka koncepcja człowieka i życia ludzkiego w bioetyce?*, „Studia Ecologiae et Bioethicae”, 2/2004, s. 224.

## Netografia

- Bazela M., *Życie wysokiej jakości, czyli po co nam bioetyka?*: <http://www.biotechnologia.com.pl/biotechnologia/11/496> (2006.03.29).
- Biesaga T., *Embrion*: <http://www.kul.lublin.pl/efk/pdf/e/embrion.pdf> (2004.08.05).
- Biesaga T., *Kontrowersje wokół nowej definicji śmierci*: <http://www.mp.pl/artykuly/index.php?aid=27742&print=1> (2006.09.20).
- Bioethics: Human Cloning and Human Dignity: An Ethical Inquiry* (The President's Council on Bioethics, Washington, D.C., July 2002): [http://www.bioethics.gov/reports/cloningreport/pcbe\\_cloning\\_report.pdf](http://www.bioethics.gov/reports/cloningreport/pcbe_cloning_report.pdf) (2004.02.04).
- Birnbacher D., *Etyka większości* (wywiad dla „Forum Akademickiego”): [http://www.forumakad.pl/archiwum/2005/11/19-bn-etyka\\_wiekszosci.htm](http://www.forumakad.pl/archiwum/2005/11/19-bn-etyka_wiekszosci.htm) (2005.12.09).
- De Loof A., *Adapt or die*: <http://www.news.bmn.com/hmsbeagle/57/viewpts/synopsis> (2003.11.03).
- Gallup G. G., Anderson J. R., Shillito D. J., *The Mirror Test* (s. 1–23): <http://grimpeur.tamu.edu/~colin/TCA/Ch/Gallup/gallup-final.pdf> (2003.02.04).
- Glover J., *Causing Death and Saving Lives: The Moral Problems of Abortion, Infanticide, Suicide, Euthanasia, Capital Punishment, War, and Other Life-or-Death Choices*, Penguin Books, New York 1977, s. 42, 57, cyt. za: D. N. Irving, *What is Bioethics?*, <http://www.biopolitiek.nl/images/bioethics.pdf> (2004.04.04).

- Hartman J., *Czym jest dzisiaj bioetyka?*: <http://www.biotechnologia.com.pl/biotechnologia/11/481> (2005.08.01).
- Human cloning*: [http://en.wikipedia.org/wiki/Human\\_cloning](http://en.wikipedia.org/wiki/Human_cloning) (2005.01.29).
- <http://www.bioethics.gov/background/workpaper3b> (2004.02.28).
- <http://www.hip.art.co.jp/ray/tierra> (2007.05.02).
- Introduction to Artificial Life and Java Illustration*: <http://www.renard.org/alife/english> (2005.01.28).
- Katolo A. J., *Status i moralne prawa nienarodzonego we włoskiej literaturze teologiczno-bioetycznej po Soborze Watykańskim II*: <http://www.mateusz.pl/mz/ak-smpn/index.htm> (2004.04.05).
- Kopania J., *Metodologiczna charakterystyka definicji śmierci mózgowej*: <http://www.biotechnologia.com.pl/print.php?sectionID=11&print=492> (2006.03.30).
- Locke J., *An Essay Concerning Human Understanding*: Book 2: Chapter 27: <http://www.ilt.columbia.edu/publications/Projects/digitexts/locke/understanding/chapter0227.html> (2005.06.05).
- Macklin R., *Świadekstwo złożone przed NBAC 14 marca 1997 roku* <http://www.georgetown.edu/research/nrcbl/nbac/> (2000.10.04).
- Olson E., *Thinking Animals and the Constitution View*, (e-sympozjum z 2001 roku, poświęcone książce Persons and Bodies): <http://www.uniroma3.it/kant/field/bakersymp.htm> (2005.04.04).
- Perico G., *Problemi di etica sanitaria*, Milano 1985, s. 167–171, cyt. za: A. J. Katolo, *Status i moralne prawa nienarodzonego we włoskiej literaturze teologiczno-bioetycznej po Soborze Watykańskim II* (rozdz. 1): <http://www.mateusz.pl/mz/ak-smpn/index.htm> (2004.04.05).
- Ran M., *Life: What Exactly Is It?*: <http://www.news.bmn.com/hmsbeagle/57/viewpts/synopsis> (2002.07.01).
- Reichlin M., *Lo statuto dell'embrione umano a la procreazione assistita*, [w:] *Introduzione allo studio della bioetica*, red. P. Cattorini, R. Mordacci, M. Reichlin, Milano 1996, s. 272–273, cyt. za: A. J. Katolo, *Status i moralne prawa nienarodzonego we włoskiej literaturze teologiczno-bioetycznej po Soborze Watykańskim II* (rozdz. 1): <http://www.mateusz.pl/mz/ak-smpn/index.htm> (2004.04.05).
- Sahaj T., *Filozoficzne aspekty śmierci w medycynie współczesnej*: <http://www.biotechnologia.com.pl/print.php?sectionID=11&print=523> (2005.12.14).
- Suddendorf T., *Children's Understanding of the Relation Between Delayed Video Representation and Current Reality: A Test for Self-awareness?*: <http://cogprints.org/726/00/selfawarness.html>, s. 1–2 (2005.12.14).

- The International Society for Artificial Life (ISAL)*: <http://www.alife.org> (2005.01.02).
- Wokół problemów bioetyki* (opracowano na podstawie art. O. J. Salija, *Moralne aspekty klonowania człowieka*, [w:] *W życiu i śmierci*, red. ks. M. Skierkowski, Łomża 2001, s. 27–40, oraz wykl. ks. dr. A. Miałachowskiego (Łomża WSD) nt. *Czy wolno hodować ludzi na części zamienne; Aspekt prawny klonowania*), <http://free.polbox.pl/k/kmarch/bioetyka.htm>.
- Zagórski W., *Życie*, [http://www.encyklopedia.pwn.pl/84746\\_1.html](http://www.encyklopedia.pwn.pl/84746_1.html) (2004.05.25).

## Filmografia

- Alien: Resurrection (Obcy IV: Przebudzenie)*, reż. J. P. Jeunet, produkcja: Twentieth Century Fox, 1997.
- Blade Runner (Łowca androidów)*, reż. R. Scott, produkcja: Warner Bros., 1992, (remake), na podstawie powieści Ph. K. Dicka.
- Gattaca (Gattaca. Szok przyszłości)*, reż. A. Niccol, produkcja: Columbia Pictures, 1997;
- Metropolis*, reż. F. Lang, produkcja: Uniwersum Film A.G., 1926.
- Multiplicity*, reż. H. Ramis, produkcja: Columbia Pictures, 1996.
- The Boys from Brazil (Chłopcy z Brazylii)*, reż. F. J. Schaffner, produkcja: Twentieth Century Fox, 1978, na podstawie powieści I. Levin.
- The Island (Wyspa)*, reż. M. Bay, produkcja: DreamWorks LLC and Warner Bros., 2005.
- The Island of Dr Moreau (Wyspa doktora Moreau)*, reż. J. Frankenheimer, produkcja: New Line Cinema, 1996 (remake), na podstawie powieści H. G. Wellsa.
- The Stepford Wives (Żony ze Stepford)*, reż. F. Oz, produkcja: Paramount Pictures and DreamWorks LLC, 2004 (remake), na podstawie powieści I. Levin.