

Naturalizacja prawa w kontekście rozwoju biologii i medycyny



Oktawian Nawrot

Profesor Uniwersytetu Gdańskiego, pracuje w Katedrze Teorii i Filozofii Państwa i Prawa; prodziekan ds. studenckich i nauki Wydziału Prawa i Administracji UG. Jego zainteresowania naukowe koncentrują się wokół filozofii prawa, prawa medycznego i bioprawa, w szczególności prawnych i etycznych implikacji rozwoju biomedycyny.

Naturalization of Law in the Context of the Development of Biology and Medicine

The world of man, including the world of legal institutions, directly depends on who a man is himself. A man, in large part, is a reflection of his biological nature. Consequently, modern legislatures, functioning in the reality of a democratic society and the rule of law, cannot turn a blind eye to this basic dimension of human existence. On the contrary, meticulously conceptualized anthropology should become a keystone in regulation, at least in the field of biolaw. If this is not the case, the legal system becomes inconsistent.

Wciąż pamiętam zaskoczenie, zmieszanie i niedowierzanie, jakie ogarnęło mnie, gdy przed laty podczas wykładu z filozofii przyrody – doskonale prowadzonego przez prof. Ludwika Kostro, pozostającego dla mnie wzorem naukowca, wykładowcy, a nade wszystko człowieka – po raz pierwszy usłyszałem i uzmysłowiłem sobie, iż świat, który nas otacza, jest z obiektywnego, fizycznego punktu widzenia światem bezdźwięcznym, bezbarwnym, bezzapachowym, pozbawionym niemalże wszystkiego, co stanowi przedmiot naszego codziennego doświadczenia. Wszak stwierdzenie to, tak jawnie, wręcz bezczelnie sprzeczne z elementarnym ludzkim do-

świadczeniem, nie mogło być prawdziwe. Naturalnie, odwołując się do Kartezjusza lub całych pokoleń sceptyków, od Ainesidemosa poczynając, można oddawać się rozrywce intelektualnej polegającej na negowaniu tego, co oczywiste. Wynik takiej „zabawy” przez niewielu będzie jednak brany serio i po jej zakończeniu większość funkcjonować będzie tak, jak funkcjonowała uprzednio – ufać w określonym zakresie świadectwu zmysłów, kierując się przy wybieraniu potrawy jej zapachem, smakiem, barwą, oddawać się rozkoszy estetycznej, podziwiając dzieło sztuki, zachód słońca lub innego człowieka.

Z drugiej strony wspomniana fizyka zdaje się faktycznie prze-

czyć realności wskazanych fenomenów. Zapytajmy bowiem, czym np. jest dźwięk, a rychło okaże się, że jest on odartą z piękna falą akustyczną rozchodzącą się w ośrodku sprężystym. Co więcej, abyśmy usłyszeli dźwięk, fala ta musi zwiercać się w paśmie od ok. 16 Hz do ok. 20 kHz. Podobnie rzecz się ma z barwą, która w istocie jest rozchodzącym się w przestrzeni zaburzeniem pola elektromagnetycznego. Pola, fale, cząstki, wzajemne oddziaływania – to prawdziwy obraz rzeczywistości, świata takiego, jakim jest.

Skąd więc dźwięki i barwy? Ich wrażenia, bo z nimi mamy wszak do czynienia, pojawiają się w naszym umyśle dzięki temu, że posiadamy określone organy, zbudowane w taki, a nie inny sposób. Przy-

istniejącego dlatego, że my istniejemy w pewien określony sposób. Innymi słowy, nasza natura współkonstruuje otaczającą nas rzeczywistość. To, jak jesteśmy zbudowani, bezpośrednio przekłada się na obraz świata, w którym żyjemy i który – co ważniejsze – jest dla nas bardziej rzeczywisty aniżeli obraz świata prezentowany częstokroć przez nauki przyrodnicze.

Z perspektywy filozofii prawa powyższe stwierdzenie ma daleko idące konsekwencje. Konstrukcja człowieka, nie tylko ujmowanego jako wysublimowana kartezjańska *res cogitans*, ale także, a nawet paradoksalnie przede wszystkim jako *res extensa* determinuje zarazem jego istnienie, sposób istnienia w świecie, jak i świat, w którym istnieje. Determinacja ta dokonuje się ponadto na wielu płaszczyznach.



To, jak jesteśmy zbudowani, bezpośrednio przekłada się na obraz świata, w którym żyjemy i który – co ważniejsze – jest dla nas bardziej rzeczywisty aniżeli obraz świata prezentowany częstokroć przez nauki przyrodnicze.

kładowo barwa postrzegana jest przez nas za sprawą obecnych w siatkówce oka komórek światłoczułych. Dla jej zaistnienia w odbiorze jako barwy istotne znaczenie ma sama nasza konstrukcja, a dodatkowo także cechy osobnicze, ze zdrowiem i samopoczuciem na czele. Gdybyśmy więc byli inaczej skonstruowani, zapewne inaczej odbieralibyśmy wspomniane fale, a być może nie odbieralibyśmy ich wcale.

Do czego zmierza ten niezbyt typowy jak na opracowanie z zakresu nauk prawnych wywód? Na tym etapie do stwierdzenia, iż pomimo tego, że w świecie fizycznym, transcendentnym wobec nas, nie istnieją barwy, a jedynie określone drgania cząstek, nie możemy powiedzieć, że wspomniane wrażenia nie są realne. Są jak najbardziej realne, wszak – jak już podkreślono – postrzegamy świat jako kolorowy, przepełniony dźwiękami. To jest element naszego świata,

Najbardziej podstawową jest zarysowana już płaszczyzna ontologiczna – konstrukcja biologiczna człowieka wyznacza możliwości, a zarazem granice jego istnienia, które przekładają się na funkcjonowanie w transcendentnym wobec niego świecie, a także na kształt tego świata. Mamy więc tu do czynienia ze sprzężeniem zwrotnym. Natura wyznacza ramy człowieka, ten zaś odpowiada naturze tym samym, przy czym odpowiedź ta jest czymś więcej aniżeli określonym sposobem ujęcia rzeczywistości – jest faktycznym jej kreowaniem/modyfikowaniem. W podejściu tym rozbrzmiewają echa słynnego powiedzenia Protagorasa „miarą wszystkich rzeczy jest człowiek; istniejących, że są, i nieistniejących, że nie są”¹. Jeśli

¹ Platon, *Teajtet*, 152 a; Platon, *Parmenides*. *Teajtet*, przeł. W. Witwicki, Kęty 2002, s. 106.

bowiem słów tych nie ograniczymy do jednostki i jej subiektywnego punktu widzenia, jak czynił to np. Platon², zaś odniesiemy do gatunku *homo sapiens* jako takiego, wówczas człowiek w ujęciu gatunkowym stanie się sędzią, a nawet współtwórcą rzeczywistości – wyznacznikiem ludzkiego świata. Analogicznie ekstrapolacja sądów epistemologicznych na sferę wartości spowoduje, iż rzeczywistość aksjologiczna stanie się nie mniej realna, niż przyrodnicza.

Z perspektywy normatywnej – najbardziej, zdaje się, interesującej dla prawnika – podkreślić należy tę samą zależność: status normatywny jednostki

Człowieka zasada „żywołności konwencji”, zgodnie z którą Konwencję o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności należy interpretować w świetle aktualnych okoliczności, a nie ograniczać się do tych, które były relewantne na etapie tworzenia traktatu³. W ten sposób pomimo wielu znaczących zmian społecznych, gospodarczych, kulturowych i politycznych konwencja ta po prawie 60 latach istnienia pozostaje efektywnym instrumentem w zakresie ochrony praw człowieka.

Rozwój biologii i medycyny, a ściślej zagrożenia z nim związane wymuszają powrót do doskonale



Z jednej strony jednostka jest swoistym owocem określonego systemu prawnego, z drugiej zaś system prawny jest odpowiedzią na istnienie jednostek.

przekłada się na sposób jej istnienia w świecie, który w tym wypadku jest rzeczywistością wyznaczoną przez normy prawne, jak i sam świat – czyli określony porządek prawny. Pozycja jednostki nakłada określone ramy na porządek prawny, w którym jednostka ta funkcjonuje. Innymi słowy: z jednej strony jednostka jest swoistym owocem określonego systemu prawnego, z drugiej zaś system prawny jest odpowiedzią na istnienie jednostek. Wspomniane przy porządku ontologicznym sprzężenie zwrotne przybiera w tym miejscu formę dialogu pomiędzy jednostką a systemem prawnym, w którym nieustannie aktualizuje się natura jednego i drugiego. Z całą jaskrawością proces ten daje się zauważyć w odniesieniu do sfery podstawowych praw i wolności człowieka. Z jednej strony prawa i wolności człowieka wyznaczają jego wyjątkową pozycję, z drugiej zaś – wyjątkowa pozycja człowieka nadaje treść jego prawom i wolnościom. W wizję tę doskonale wpisuje się wypracowana przez Europejski Trybunał Praw

znanej już optyki natury i prawa natury, gdzie określony porządek przyrodniczy determinował porządek prawny. Jak zauważyła Rada Europy w sprawozdaniu wyjaśniającym do Konwencji o ochronie praw człowieka i godności istoty ludzkiej w odniesieniu do zastosowań biologii i medycyny: Konwencji o prawach człowieka i biomedycynie (dalej: europejska konwencja biomedyczna), adekwatna do potencjalnych zagrożeń ochrona jednostki wymaga spojrzenia na człowieka nie tylko jako na konkretne indywiduum, nie tylko jako na członka określonej wspólnoty politycznej, ale także – a może nawet przede wszystkim – jako na istotę gatunkową. „Znaczna część aktualnych oraz spodziewanych osiągnięć wiąże się z genetyką. Rozwija się znajomość genomu, a w rezultacie rozwijają się też środki oddziaływania i wywierania wpływu na genom ludzki. Ta wiedza już pozwoliła na znaczny postęp w diagnostyce, jak również w zapobieganiu coraz większej ilości chorób;

2 Tamże, 152 a–152 b.

3 Wyrok ETPC z dnia 25 kwietnia 1978 r. w sprawie *Tyrer v. Zjednoczone Królestwo*, skarga nr 5856/72, pkt 31.

istnieją podstawy, by mieć nadzieję, że pozwoli to też na postęp w dziedzinie terapii. Nie można jednak wykluczyć ryzyka, jakie wiąże się z wiedzą tego rodzaju. To ryzyko będzie się potęgowało. To już nie

wieka z 19 października 2005 roku dodaje: „Należy mieć na względzie oddziaływanie nauk o życiu na przyszłe pokolenia, włączając w to ich dziedzictwo genetyczne”⁶.



Adekwatna do potencjalnych zagrożeń ochrona jednostki wymaga spojrzenia na człowieka nie tylko jako na konkretne indywiduum, nie tylko jako na członka określonej wspólnoty politycznej, ale także – a może nawet przede wszystkim – jako na istotę gatunkową.

tylko jednostka i społeczeństwo mogą podlegać zagrożeniu, lecz gatunek ludzki jako taki. Konwencja daje temu wyraz w swej preambule, przede wszystkim poprzez wskazanie na dobro przyszłych pokoleń oraz ludzkości jako całości, a w całym swoim tekście — poprzez gwarancje, jakie prawo powinno przyznać tożsamości istoty ludzkiej”⁴.

W podobnym do opisanego powyżej tonie wypowiedzi się od lat Organizacja Narodów Zjednoczonych. Przykładowo art. 1 Powszechnej deklaracji w sprawie genomu ludzkiego i praw człowieka z 11 listopada 1997 roku stanowi „Genom ludzki leży u podłoża jedności wszystkich członków rodziny ludzkiej, jak również uznania ich przyrodzonej godności i różnorodności. W sensie symbolicznym stanowi on dziedzictwo ludzkości”⁵, zaś art. 16 Powszechnej deklaracji w sprawie bioetyki i praw czło-

Przytoczone powyżej regulacje przyjmują więc następujący paradygmat: korzenie człowieczeństwa tkwią w tym, co gatunkowo wspólne dla wszystkich przedstawicieli *homo sapiens* – charakterystycznej konstrukcji biologicznej, uwarunkowanej przez ludzki genom⁷. Zabieg ten uznać należy za tyleż znaczący, co i ryzykowny. Ryzyko, jakie się z nim wiąże, to naturalnie niebezpieczeństwo redukcjonizmu biologicznego – sprowadzenie jednostek wyłącznie do rzeczywistości przyrodniczej. Człowiek w tej perspektywie staje się, jak mawiał Julien Offray de La Mettrie, maszyną – *l’homme machine* – realizującą określony program, różniącą się od reszty świata zwierzęcego jedynie stopniem złożoności⁸. W ten sposób jego istota zrównana zostać może z istotą gatunków niższych i sama przez się nie pociągać za sobą żadnych obowiązków moralnych. Podobnie też człowiek może podlegać instrumentalizacji, co niejednokrotnie miało miejsce w historii.

Zagrożenia płynące ze strony redukcjonizmu biologicznego w systemach ochrony praw człowieka –

4 Sprawozdanie wyjaśniające do Konwencji o ochronie praw człowieka i godności istoty ludzkiej w odniesieniu do zastosowań biologii i medycyny: Konwencji o prawach człowieka i biomedycynie (dalej sEKB), pkt 14. Polski przekład w: T. Jasudowicz, J. Czepek, J. Kapelańska-Pręgowska, *Międzynarodowe standardy bioetyczne. Dokumenty i orzecznictwo*, Warszawa 2014, s. 24–55.

5 Tamże, s. 90–96.

6 Tamże, s. 108–117.

7 Pkt 14 i 15 sEKB.

8 Por. W. Tatariewicz, *Historia filozofii*, t. 2, *Filozofia nowożytna do roku 1830*, Warszawa 2001, s. 133–137.

z systemem Rady Europy, a zwłaszcza europejską konwencją biomedyczną na czele – odparte zostają poprzez zwrot w stronę godności ludzkiej, która ma bezpośrednio wypływać lub – w wersji słabszej – trwale być związana z biologiczną strukturą *homo sapiens*. Innymi słowy, ludzki genotyp, który wyznacza przynależność gatunkową istot ludzkich, jak i ich cechy indywidualne, uznany został za wartość autoteliczną i to od pierwszych chwil jego zaistnienia. Dobitnie myśl tę wyraził Jan Paweł II, który w przemówieniu do uczestników IV Zgromadzenia Plenar-

Habermas. Pierwszy ze wskazanych myślicieli, poszukując źródeł tego, co stanowi podstawę równego uznania lub szacunku przedstawicieli gatunku *homo sapiens*, wprowadził do dyskursu pojęcie tzw. czynnika X. „Czynnik X to esencja człowieczeństwa, najbardziej podstawowy sens bycia człowiekiem. Jeżeli wszystkie istoty ludzkie są obdarzone równą godnością, czynnik X musi być ich wspólną, powszechną cechą”¹⁰. Dla chrześcijan czynnik X miał wynikać z faktu stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boga, dla Kanta wywodzić się zaś miał



Tożsamość biologiczna istoty ludzkiej i jej godność stanowią nierozdzielalną jedność.

negu Papieskiej Akademii „Pro Vita” stwierdził, że „ludzki genom ma nie tylko wymiar biologiczny, ale jest wyposażony w godność antropologiczną”⁹.

Warto zauważyć, że fundament antropologiczny, wraz z wpisaną weń godnością, o czym mówił Jan Paweł II, mimo iż wyrasta bezpośrednio z nauczania Kościoła katolickiego i związanej z nim wizji człowieka podkreślającej istotową jedność ducha i ciała, w praktyce doskonale oddaje sens antropologii przyjętej we wspomnianych powyżej regulacjach biomedycznych. Tożsamość biologiczna istoty ludzkiej i jej godność stanowią nierozdzielalną jedność. Podstawą metafizyki – czyli konstrukcji godności ludzkiej – jest struktura biologiczna istoty ludzkiej, ta zaś nigdy nie istnieje w oderwaniu od składowa metafizycznego. Konsekwentnie wszelkie interwencje podejmowane względem istoty ludzkiej, zwłaszcza dotyczące jej genomu, uwzględniać muszą jej dobro. Z tego też względu wszelkie formy dyskryminacji na podstawie dziedzictwa genetycznego objęte muszą zostać zakazem.

O antropologicznej godności genomu ludzkiego mówili wprost również Francis Fukuyama i Jürgen

z powszechnej wśród ludzi zdolności do dokonywania wyborów moralnych¹¹. Dla Fukuyamy czynnik X wynika „z naszej złożoności oraz skomplikowanych interakcji między wyłącznie ludzkimi cechami, takimi jak wybór moralny, rozum oraz szeroka gama emocji”¹². Pomimo iż autor ten, wskazując specyficznie ludzkie cechy, odwołuje się do wyższych funkcji psychicznych i intelektualnych, natura ludzka pozostaje dla niego „sumą zachowań oraz cech typowych dla gatunku ludzkiego, wynikających z czynników genetycznych, nie zaś środowiskowych”¹³. Posiadanie ludzkiego genotypu stanowi więc naturalny punkt wyjścia dla określenia tego, czym jest człowieczeństwo, czy też czym/kim jest człowiek. Fukuyama przy tym bynajmniej nie stwierdza, że organizm wyposażony w ludzki genotyp automatycznie jest człowiekiem, ale przyjęta przez niego definicja kładzie nacisk na zachowania i cechy typowe dla gatunku *homo sapiens*, takie jak świadomość, emocje, skłonność do życia społecznego czy język. Autor podkreśla jednak zdecydowanie fakt, iż już

9 Jan Paweł II, *Badania nad genomem ludzkim* (w:) J. Brusiło (red.), *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, Tarnów 1998, s. 297, pkt 4.

10 F. Fukuyama, *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, Kraków 2004, s. 199.

11 Tamże.

12 Tamże, s. 227.

13 Tamże, s. 174.

w embrionie tkwi potencjał do „przekształcenia się w pełnowartościową istotę ludzką”¹⁴. Przyjąć można, że potencjał ten to właśnie charakterystyczna dla *homo sapiens* struktura genetyczna, „to, co zaczyna swoje istnienie jako łańcuch cząstek organicznych, nabywa świadomość, rozum, zdolność wyboru moralnego oraz subiektywne emocje”¹⁵.

Zwrócenie uwagi na to, co gatunkowe oraz oparcie na tym etyki, a w ślad za nią i regulacji prawnych, charakterystyczne jest również dla myśli wspomnianego już J. Habermasa. Zdaniem Haber-

tyfikujemy się *jako ludzie* i odróżniamy od innych istot żywych (...) – naszej samowiedzy jako istot gatunkowych. Nie chodzi o kulturę, która przybiera różne postaci, lecz o ogólny antropologiczny obraz człowieka »jako takiego«, identycznego w różnych kulturach”¹⁶.

Celem Habermasa, podobnie jak i Fukuyamy, jest zachowanie obecnego *status quo* – zabezpieczenie nowoczesnego społeczeństwa takim, jakie ono jest, w granicach, które samo sobie wyznaczyło¹⁷. Jeśli więc jednym z fundamentów cywilizacji zachod-



Subiektywna wizja moralności w dużej mierze z uwagi na to, co miało stanowić jej siłę – niemalże całkowitą autonomię jednostki – nie jest zdolna stworzyć koherentnego systemu normatywnego, który mógłby uchronić jednostki przed ich instrumentalizacją.

masa specyfika problemów bioetycznych, a zwłaszcza biogenetycznych wymusza odejście od modeli rozwiązywania dylematów etycznych bazujących na perspektywie jednostkowej. Tak podkreślany przez postmodernizm indywidualizm nie jest w stanie uporać się z dylematami, jakie niesie ze sobą rozwój biomedycyny. Konsekwentnie subiektywna wizja moralności w dużej mierze z uwagi na to, co miało stanowić jej siłę – niemalże całkowitą autonomię jednostki – nie jest zdolna stworzyć koherentnego systemu normatywnego, który mógłby uchronić jednostki przed ich instrumentalizacją. Ochrona jednostki wymaga zdaniem niemieckiego filozofa odwołania się do tego, co ponadjednostkowe, wspólne poszczególnym autonomicznym jednostkom, do ich „intuicyjnych samoopisów, za pomocą których iden-

niej jest wzajemne uznanie autonomii tworzących ją jednostek, przejawiającej się m.in. w możliwości kreowania własnych biografii, to wówczas to, co stanowi podstawę tej autonomii, musi być wyłączone z ram tego, co rozporządzalne. Tym czymś staje się ponownie struktura genetyczna jednostki przynależącej do gatunku *homo sapiens* i to zarówno w wymiarze gatunkowym, jak i jednostkowym. Jej zabezpieczenie stanowi zatem warunek *sine qua non* nie tylko uszanowania, ale i istnienia bytu, przynajmniej w sensie społeczno-prawnym, który zwykliśmy nazywać człowiekiem. Habermas stwierdza wprost: „naturalna geneza stanowi niezbędny warunek, abyśmy mogli pojmować się jako

14 Tamże, s. 231.

15 Tamże, s. 232.

16 J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 2010, s. 47.

17 Tamże, s. 33–34.

autorzy własnego życia i jako równoprawni członkowie moralnej wspólnoty¹⁸.

Odwołanie do fundamentu biologicznego oraz genetycznego istoty ludzkiej, jako podstawy relewantnego prawnie modelu antropologicznego, pomimo zagrożeń, jakie ze sobą niesie, uznać więc należy za trafne. Jak wspomniano, zagrożenia te wiążą się przede wszystkim z redukcją jednostki do czysto biologicznych aspektów jej istnienia. W ten bowiem sposób, czyli sprowadzając jednostkę do określonych cech biologicznych, niezwykle łatwo jest znaleźć mocne racje dla różnicowania poszczególnych istot ludzkich. Przykładowo, zawężając rozważania do prenatalnego okresu rozwoju, wskazywać można charakterystyczne cechy istoty ludzkiej pojawiające się, ewentualnie zanikające, w trakcie określonych faz embriogenezy i uzależniać od nich status moralny istoty ludzkiej, a w konsekwencji także i prawny. Cechą taką może być osiągnięcie stadium smugi pierwotnej, pojawienie się bioelektrycznej aktywności mózgu, osiągnięcie zdolności do samodzielnego życia poza organizmem matki etc¹⁹. Uznanie za re-

lewantną prawnie, a także moralnie, jakiegokolwiek ze wspomnianych właściwości prowadzi niemalże automatycznie do podziału zakresu nazwy „istota ludzka w prenatalnych stadiach rozwoju” na dwie kategorie, różniące się swym statusem. Wprowadzanie dalszych „stopni” człowieczeństwa, wspartych na biologicznym fundamencie, umożliwia zaś skonstruowanie swoistych tabel klasyfikacyjnych obejmujących cały okres egzystencji istoty ludzkiej i przyznających jej, stosownie do fazy rozwoju, określony status prawny.

Słabością wsparcia konstrukcji normatywnej na fundamencie biologicznym może być ponadto nieuprawnione pomieszczenie nie tylko niezależnych od siebie, ale wręcz nieprzystających do siebie porządków. Już David Hume, a w ślad za nim George Moore zauważyli, że pomiędzy sferą faktów a sferą powinności nie ma bezpośredniego przejścia tetycznego. Rzeczywistość biologiczna nie tworzy sama z siebie rzeczywistości normatywnej. Fakt posiadania przez embrion ludzki określonej tożsamości genetycznej nie daje tym samym żadnych podstaw do sformułowania jakichkolwiek zobowiązań względem niego. Zwolennicy tego punktu widzenia podkreślają konsekwentnie, że przyznanie jednostce szczególnego statusu moralnego lub prawnego wiąże się w istocie z posiadaniem określonych przymiotów, które uznane zostały za godne ochrony. Jako warunek konieczny podają przy tym istnienie choćby minimalnej formy subiektywności. „Subiektywne prawa moralne, szczególnie prawo do ochrony życia może mieć (...) jedynie istota, która może być aktualnie zraniona. Subiektywnie można kogoś zranić jedynie wtedy, gdy to, jak się go traktuje, jest dla niego sprawą istotną. Stąd wynika wniosek, że istota, która nie jest zdolna do żadnych przeżyć, nawet jeżeli byłaby, biologicznie rzecz biorąc, istotą żywą, nie może być subiektywnie zraniona w jej prawach”²⁰.

18 Tamże, s. 50. Szerzej na temat odpowiedzi Habermasa na zagrożenia, jakie niesie ze sobą rozwój biotechnologii, a zwłaszcza inżynierii genetycznej zob. O. Nawrot, *Na krętych ścieżkach bioetyki – „etyka gatunku” Jürgena Habermasa* (w:) J. Zajadło (red.), *Dziedzictwo i przyszłość. Problemy współczesnej niemieckiej filozofii prawa*, Gdańsk 2010, s. 109–129.

19 Szerzej zob. np. C. Casini, *5 dowodów na istnienie człowieka*, przeł. R. Zajączkowski, Kraków 2007, s. 13–33; N.M. Ford, *Kiedy powstałem? Problem początku jednostki ludzkiej w historii, filozofii i w nauce*, przeł. W.J. Popowski, Warszawa 1995, 94–231; A.J. Katolo, *Embrion ludzki – osoba czy rzecz?*, Lublin–Sandomierz 2000, s. 35–66; L. Kostro, *Eros, seks i aborcja w ocenie katolicyzmu krytycznego*, Gdańsk 2002, s. 41–49; W. Lang, *Moralny status płodu ludzkiego* (w:) W. Lang (red.), *Prawne problemy ludzkiej prokreacji*, Toruń 2000, s. 21–49; M. Machinek, *Spór o status ludzkiego embrionu*, Olsztyn 2007, s. 160–219; O. Nawrot, *Nienarodzony na ławie oskarżonych*, Toruń 2007, s. 134–164; tenże, *Status prawny pre-embrionu*, „Państwo i Prawo” 2009, nr 3, s. 5–19; P. Ramsey, *Reference Points in Deciding About Abortion* (w:) J.T. Noonan (red.), *The Morality of Abortion. Legal and Historical Perspectives*, Cambridge 1970, s. 60–100; A. Serra, R. Colombo, *Identity and Status of the Human Embryo: the Contribution of Biology* (w:) J. de Dios Vial Correa, E. Sgreccia (red.), *Identity and*

Statute of the Human Embryo. Proceedings of Third Assembly of the Pontifical Academy for Life (Vatican City, February 14–16, 1997), Città del Vaticano 1998, s. 128–177; M. Warnock, *Making babies. Is there a right to have children?*, Oxford 2002, s. 32–37; B. Wójcik, *Bioetyka i tożsamość człowieka*, Tarnów 2007, s. 123–128.

20 M. Machinek, *Spór o status...*, dz. cyt., s. 164.

Rozróżnienie porządku biologicznego i normatywnego, pomimo iż posiada silne racje filozoficzne, w ramach regulacji biogenetycznych nie wydaje się właściwe. Swoistym paradoksem rewolucji biotechnologicznej – mającej stanowić kolejny, być może najważniejszy dowód panowania człowieka nad naturą, rozumianą jako świat przyrodniczy, i podporządkowania jej sobie – jest bardzo silne zaakcentowanie właśnie biologicznego aspektu istnienia człowieka. Wizja człowieka jako bytu wykraczającego w swej istocie poza (ponad?) rzeczywistość przyrodniczą, przedstawiona w swej krańcowej formie przez Kartezjusza, została sfalsyfikowana. Poszukując podstaw człowieczeństwa – tego, co substancjalnie ludzkie – Kartezjusz stwierdził bowiem: „poznałem stąd, że jestem substancją, której całą istotą, czyli naturą, jest jeno myślenie, i która, aby istnieć, nie potrzebuje żadnego miejsca, ani nie zależy od żadnej rzeczy materialnej; tak, iż owo ja, to znaczy dusza, przez którą jestem tym, czym jestem, jest całkowicie odrębna od ciała, a nawet jest łatwiejsza do poznania niż ono, i że gdyby nawet ono nie istniało, byłaby i tak wszystkim, czym jest”²¹. Tego rodzaju ujęcie istoty człowieczeństwa doprowadziło w powszechnym odbiorze²² do dyskredytacji pozycji pierwiastka cielesnego. Ciało stało się czymś drugorzędnym, podporządkowanym „ja”. Po-

21 R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, przeł. T. Żeleński, Warszawa 1980, s. 50. Szerzej na temat wpływu kartezjańskiego *cogito* na sposób ujmowania istoty ludzkiej, zwłaszcza w okresie prenatalnym, zob. O. Nawrot, *Nienarodzony...*, dz. cyt., s. 97–99.

22 Zwrócenie uwagi na powszechny odbiór jest w tym miejscu o tyle istotne, iż Kartezjusz w istocie optował za wizją człowieka, w którym pierwiastek materialny i niematerialny ulegają zespoleniu. Dobitym tego dowodem jest m.in. następująca wypowiedź: „Natura poucza mnie również, poprzez odczucie bólu, głodu, pragnienia itd., że nie jestem jedynie osadzony w swym ciele, tak jak sternik na swym okręcie, ale że ponadto jestem z nim bardzo ściśle zjednoczony i tak z nim stopiony i zmieszany, że składam się razem z nim w jakąś jedność [*un seul*]. (...) Tak naprawdę bowiem wszystkie te odczucia głodu, pragnienia, bólu itd. to tylko pewne mętne sposoby myślenia, pochodzące i zależne od złączenia [*l'union*] i jakby zmieszania duszy i ciała”, R. Descartes, *Medytacje o filozofii pierwszej*, przeł. J. Hartman, Kraków 2002, s. 88–89.

rządek, który wydawał się naturalny, a polegający na uzależnieniu *cogito* (myśle), od *esse* (być), został na długi czas odwrócony²³. Wyrwanie człowieka ze świata przyrodniczego naturalnie sprzyjało gloryfikacji specyficznie ludzkich cech. Człowiek mógł się określać koroną stworzenia. Odseparowanie istoty człowieczeństwa od faktu jego biologicznego istnienia doprowadziło jednak, przynajmniej na płaszczyźnie intelektualnej, do sytuacji, w której absolutyzowane zaczęło być abstrakcyjnie rozumiane człowieczeństwo – kosztem samego człowieka, ujmowanego jako fizycznie istniejący byt. Proces ten bardzo mocno piętnuje m.in. Eduard Picker, zauważając: „Godność jako oddzielona od substratu »idea« człowieka, jako to, co ludzkie – *humanum* w sensie najwyższym, znajduje się, zgodnie z konstytucją, a ponadto zgodnie z powszechnym dzisiaj poglądem – poza zakresem wszelkiego wartościowania, a tym samym relatywizacji. Jest ona – w przeciwieństwie do jej nosicieli – absolutna. (...) W obliczu opisanych tendencji należy zapobiec temu, aby ogólna, stanowiąca podstawę cywilizacji ochrona człowieka, która jest elementarnym zadaniem każdego porządku społecznego, przy rosnącym »uwznioślaniu« »godności«, nie zaczęła pomijać ochrony jego życia. Należy zatem zapobiec takiemu rozwojowi, w wyniku którego afirmacja człowieka i szacunek dla niego wyczerpią się w abstrakcyjno-symbolicznych aktach, co sprawi, że ochrona człowieka stanie się swego rodzaju ochroną zabytków”²⁴.

O ile więc można uznać, że istnieją racje, które umożliwiają różną klasyfikację ontyczną istot ludzkich, o tyle ekstrapolowanie ich na grunt systemu normatywnego, zwłaszcza w świetle perspektyw rozwoju nauk i technik biomedycznych, uznać należy za niedopuszczalne. Zauważmy, że interwencja podejmowana np. wobec embrionu ludzkiego, zwłaszcza dotycząca jego struktury genetycznej, przekłada się w sposób bezpośredni i nieodwracalny na tożsamość przyszłej osoby. W istocie tożsamość ta, od momentu jej zaistnienia do kresu istnienia jednostki ludzkiej, nie ulega zasadniczym

23 Por. Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005, s. 16–17.

24 E. Picker, *Godność człowieka a życie ludzkie*, przeł. J. Merecki, Warszawa 2007, s. 6 i 183.

zmianom. Fakt ten wyraźnie podkreślony został przez Zgromadzenie Parlamentarne RE m.in. w zaleceniu dotyczącym wykorzystywania ludzkich embrionów i ploidów w badaniach naukowych: „embryon ludzki, mimo że przechodzi przez kolejne

rech zasadniczych powodów. Po pierwsze, wskazanie, w jaki sposób powinna być traktowana istota ludzka w początkowych stadiach rozwoju, w żaden sposób nie determinuje jej statusu ontycznego, a przez to nie czyni z regulacji prawnych kolejne-



O ile więc można uznać, że istnieją racje, które umożliwiają różną klasyfikację ontyczną istot ludzkich, o tyle ekstrapolowanie ich na grunt systemu normatywnego, zwłaszcza w świetle perspektyw rozwoju nauk i technik biomedycznych, uznać należy za niedopuszczalne.

fazy w trakcie swojego rozwoju, które określa się różnymi nazwami (zygota, moruła, blastula, preimplantacyjny embryon, pre-embryon, embryon, płód), a także podlega postępującemu różnicowaniu jako organizm, utrzymuje ciągłość tożsamości biologicznej i genetycznej²⁵.

Warto zauważyć, że wskazując na niezmienną tożsamość biologiczną i genetyczną istoty ludzkiej, Rada Europy nie zrównała statusu istoty ludzkiej w prenatalnych stadiach rozwoju ze statusem osoby²⁶. Zabieg, którego dokonała, polegał na wskazaniu implikacji interwencji podejmowanych wobec wspomnianej kategorii istot ludzkich dla osób i skonstruowaniu na ich podstawie wniosku o celowości ekstrapolacji godności ludzkiej na wszystkie istoty ludzkie, których rozwój doprowadzić może do pojawienia się osoby. Krok ten, jak wyżej wspomniano, uznać należy za niezwykle trafny – z czte-

go z wielu głosów wyrażonych w ramach dyskursu filozoficznego. Podkreślenie ciągłości rozwojowej istoty ludzkiej staje się racją wystarczającą dla objęcia pewnym zakresem ochrony całego gatunku. Jeśli bowiem przyjmie się, a wniosek taki wynika m.in. z analizy standardów bioetycznych Rady Europy, że człowiek w sensie normatywnym „powstaje” w momencie narodzin, trudno zaprzeczyć wpływowi na jego istotę i istnienie czynności podejmowanych względem embrionu lub płodu, z którego on się rozwinął²⁷. Przeprowadzając więc wnioskowanie na

²⁷ Autor niniejszego opracowania skłania się ku pogładowi, iż przed zakończeniem procesu implantacji zarodka trudno z ontycznego punktu widzenia jest mówić o jednostkowym czy też zindywidualizowanym bycie. Konsekwentnie nie jest w stanie przypisać cech, które uważa za podstawowe dla jednostki ludzkiej, embryonowi ludzkiemu w stadium przedimplantacyjnym. Pomimo tego oczywistym pozostaje dla niego wpływ, jaki interwencje podejmowane wobec embrionu znajdującego się we wskazanym stadium rozwoju wywrzeć mogą na wszystkie późniejsze stadia rozwojowe, a tym samym na tożsamość jednostki. Z tego też względu uznaje moralną wartość życia ludzkiego w stadium przedimplantacyjnym i w pełni podziela pogląd Rady Europy dotyczący celowości uznania jego ludzkiej godności. Podobne

²⁵ Zalecenie Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europy 1100 (1989) dotyczące wykorzystywania ludzkich embrionów i ploidów w badaniach naukowych, pkt 7.

²⁶ Por. L. Reuter, *Human is What is Born of a Human: Personhood, Rationality, and an European Convention*, „Journal of Medicine and Philosophy” 2000, vol. 25, nr 2, s. 181–194.

kształt dowodu nie wprost, łatwo można wykazać, że jednoznaczne stwierdzenie nieprzystawiania kategorii godności ludzkiej do prenatalnych stadiów jej rozwoju, przy jednoczesnym uznaniu zasadności, a nawet oczywistości jej odniesienia do stadiów postnatalnych, prowadzić musi do absurdu.

Po drugie, wskazując na tożsamość biologiczną i genetyczną jako na swoisty fundament godności ludzkiej²⁸, łączy się tę ostatnią z konkretnym jednostkowym istnieniem – sprowadza się sferę metafizyczną do jednostkowych ram biologicznych. Skonstruowana w ten sposób antropologia nie czyni więc z jednostki ludzkiej czegoś, czym ona nie jest i być nie powinna – swoistego abstraktu istniejącego jedynie w sferze aksjologicznej czy też wręcz w świecie idei Platońskich²⁹. Istota ludzka, mimo iż

ani czymś, co nie różni się w swej istocie od reszty rzeczywistości przyrodniczej³⁰. Myśl tę, posługując się aparaturą językową charakterystyczną dla światopoglądu religijnego, wyraził doskonale Jacques Maritain, który wyraźnie nawiązując do filozofii św. Tomasza z Akwinu stwierdził: „Dusza i ciało to dwa substancjalne współpierzwiastki jednego i tego samego bytu, jednej i niepowtarzalnej rzeczywistości, której na imię człowiek”³¹. Naturalnie prawodawstwo Rady Europy operuje innymi kategoriami, niemniej jednak ich sens wydaje się bardzo zbliżony: istota ludzka to byt posiadający zarazem charakterystyczną tożsamość biologiczną i genetyczną, jak i ludzką godność. W ten sposób ograniczone zostaje niebezpieczeństwo redukcjonizmu, jak i idealizacji istoty ludzkiej.



Dobrze przemyślana antropologia stać się powinna zwornikiem regulacji prawnych.

przypisana jej zostaje wyjątkowa wartość, nie jest odrealniana poprzez wyniesienie jej w całości do poziomu ponadprzyrodniczego. Podobnie antropologia ta nie redukuje istoty ludzkiej do typowo biologicznych aspektów egzystencji. Istota ludzka nie jest zatem ani niematerialną ideą, duszą, duchem, myślą mogącą istnieć niezależnie od ciała,

rozumowanie odnaleźć można w dokumencie Kongregacji Nauki Wiary, *Quaestio de abortu* („Deklaracja o przerywaniu ciąży”): „Jeżeli nawet utrzymuje się, że animacja następuje później, to mimo to w płodzie zaczyna się życie ludzkie (o którym wiadomo z biologii), które i przygotowuje się do przyjęcia duszy, i jej wymaga; dzięki niej doskonalą się natura otrzymana od rodziców”, AAS 66 (1974) s. 730–747, pkt 13, przypis 19.

28 Por. J. Dute, *The Leading Principles of the Convention on Human Rights and Biomedicine* (w:) J.K.M. Gevers, E.H. Hondeius, J.H. Hubben (red.), *Health Law, Human Rights and the Biomedicine Convention. Essays in Honour of Henriette Roscam Abbing*, Leiden–Boston 2005, s. 10–11.

29 Na temat Platońskiej wizji człowieka zob. np. S. Kowalczyk, *Ciało człowieka w refleksji filozoficznej*, Lublin 2009, s. 22–26.

Po trzecie, połączenie biologicznej i genetycznej tożsamości z metafizyką godności jednoznacznie przypisuje istotę ludzką, czyli byt posiadający określoną strukturę genetyczną, do stosunkowo dobrze określonego i bogatego systemu aksjologicznego, stanowiącego fundament systemów ochrony praw człowieka. Wspomniany system wartości, obejmujący ideały oraz zasady stanowiące wspólne dziedzictwo członków wspólnoty międzynarodowej, albo chociaż Rady Europy³², w przypadku niejasności przepisów bioprawa dostarczyć może cennych wskazówek interpretacyjnych umożliwiających odkodowanie norm w nich zawartych.

Po czwarte, chroniąc to, co dla istoty ludzkiej wydaje się najbardziej podstawowe, opisany model regulacji pozostawia relatywnie szerokie ramy

30 Por. B. Wójcik, *Bioetyka i tożsamość...*, dz. cyt., s. 122–123.

31 J. Maritain, *Osoba ludzka i społeczeństwo* (w:) tenże, *Pisma filozoficzne*, przeł. J. Fenrych, Kraków 1988, s. 331.

32 Por. *Statut Rady Europy* (Dz.U. z 1994 r., nr 118, poz. 565), art. 1.

dla rozwoju biomedycyny. Przyjęty model regulacji problematyki biomedycznej określa przede wszystkim warunki, jakim odpowiadać powinno prowadzenie badań naukowych, wyłączając z ich zakresu w sposób jednoznaczny jedynie te działania, które teleologicznie są ukierunkowane na uprzedmiotowienie istoty ludzkiej, czyniąc z niej wyłącznie środek do realizacji określonych celów pozostających bez związku z jej interesami.

Reasumując, a jednocześnie wracając do punktu wyjścia niniejszego wywodu, świat człowieka, w tym także świat instytucji prawnych, bezpośrednio uzależniony jest od tego, kim jest sam człowiek. Ten zaś w dużej mierze jest odbiciem swej biologicz-

nej natury. W konsekwencji współczesny prawodawca, funkcjonujący w realiach państwa prawa, nie może pozwolić sobie na luksus pozostawania ślepy na ten podstawowy wymiar ludzkiej egzystencji. Przeciwnie, dobrze przemyślana antropologia stać się powinna zwornikiem regulacji prawnych, przynajmniej z zakresu bioprawa. W innym przypadku system prawny pozostanie niespójny, także w sferze Dworkinowskich zasad i wskazówek.

Tekst powstał na podstawie projektu sfinansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2012/04/A/HS5/00655.