

Problem początku ludzkiego życia na tle sporu o istotę człowieczeństwa

Licząca sobie już ponad 30 lat bioetyka była jedną z pierwszych tzw. „etyk stosowanych”, powstałych – jak twierdzą niektórzy – z pewnego „niedostatku” moralnej refleksji. Początek minionego wieku zdominowany był w filozofii moralnej przez spory natury metaetycznej, które okazywały się mało przydatne do rozstrzygania problemów natury moralnej niesionych przez życie, życie natomiast niosło tych problemów coraz więcej na skutek niespotykanego wcześniej na tak wielką skalę rozwoju nauk szczegółowych, najpierw fizyki, a potem biologii. Jakkolwiek bioetyka zawdzięcza swoje powstanie właśnie postępowi biomedycyny, to refleksja natury bioetycznej jest znacznie starsza. Sięgające czasów Hipokratesa i Galena zasady moralne ustalające zasady postępowania lekarza względem pacjenta nie były jednak w stanie objąć złożonych problemów związanych z eksperymentami medycznymi, rozwojem transplantologii czy metodami wspomaganego rozrodu. Pojawiły się nowe pytania, na które wcześniej etycy nie musieli odpowiadać i nowe obszary moralnej odpowiedzialności – stosownie do nowych możliwości ludzkiego działania. Nie były nam potrzebne dokładne kryteria śmierci człowieka, kiedy nie przeprowadzano transplantacji serca, nie dyskutowano też nad normatywnym statusem ludzkich zarodków, kiedy pozostawały one poza zasięgiem ludzkiego działania. Wprawdzie pytanie o początek ludzkiego życia intrygowało już starożytnych, było ono jednak bardziej teoretyczne niż praktyczne. Praktyczne stało się dopiero wówczas, gdy możliwości biomedycyny uczyniły ludzki zarodek „dostępnym”.

W kontekście niniejszego wystąpienia interesować nas będzie nie tyle pytanie o to, jakie racje przemawiają za uznaniem normatywnego, tj. osobowego, statusu ludzkiego życia od momentu powstania pierwszej komórki ludzkiego organizmu, lecz w jaki sposób prowadzone współcześnie w filozofii dyskusje nad istotą człowieczeństwa, a dokładnie funkcjonujące w niej koncepcje osoby, wpływają na praktyczne rozstrzygnięcia w dziedzinie bioetyki; w jakim stopniu

spór o normatywny status ludzkiego zarodka pozostaje zależny od antropologicznych rozstrzygnięć? Zaczęliśmy natomiast od nawiązania do bioetyki jako takiej, raz dlatego, żeby podkreślić, że jej powstanie jako odrębnej dyscypliny etyki stosowanej pozostaje w pełni usprawiedliwione (co trudno powiedzieć o etyce archeologicznej lub demograficznej), po wtóre zaś – by zaznaczyć, że problem początku ludzkiego życia jest bez wątpienia jednym z najważniejszych, dyskutowanych w jej obrębie, problemów. Powaga tego problemu ukazała się w całej pełni w momencie, w którym człowiekowi udało się doprowadzić do powstania ludzkiego życia w warunkach laboratoryjnych. Byliśmy przez całe wieki „niewinni” wobec pierwszych faz rozwojowych ludzkiego istnienia, ponieważ pozostawało ono zupełnie poza naszym zasięgiem. Od czasu, kiedy ludzki zarodek stał się człowiekowi „dostępny”, na własne życzenie poszerzyliśmy obszar naszej moralnej odpowiedzialności.

Od momentu, w którym człowiekowi udało się doprowadzić do powstania ludzkiego życia w warunkach laboratoryjnych, zarodek stał się cennym „materiałem” badawczym, niektórzy nawet określili go nieco patetycznie „sercem biotechnologii”. Jeśli chodzi o jego wykorzystanie, to w grę wchodzi nie tylko metody *in vitro* i związana z nimi diagnostyka preimplantacyjna, lecz również możliwość uzyskania pierwotnych komórek zarodkowych. Dyskusja nad wykorzystaniem zarodków trwa niemal tak długo jak sama bioetyka i nie widać jej końca. Strony sporu – przeciwnicy i zwolennicy nie tylko instrumentalnego wykorzystywania zarodków, ale również tworzenia ich w warunkach laboratoryjnych – nie mają najmniejszej szansy na dojście do porozumienia, ponieważ swoje stanowiska w tej szczegółowej kwestii opierają na dwóch różnych podejściach do istoty człowieczeństwa. I temu właśnie będziemy się chcieli poniżej przyjrzeć.

Problemy z definiowaniem ludzkiej osoby

Jakkolwiek postęp naukowy podsuwa bioetyce wciąż to nowe problemy, to odnoszone są one do tej samej ludzkiej istoty, której dobro broni, począwszy od V w. przed Chrystusem, wspomniana wyżej Przysięga Hipokratesa i w trosce o dobro której formułuje odnośne normy nie tylko bioetyka, lecz każda dyscyplina etyki stosowanej. Nie istnieje współcześnie teoria etyczna, która nie twierdziłaby imieniem swoich protoplastów, że jest głęboko zatroskana o dobro człowieka.

Jeśli, mimo deklarowanego jednogłośnie niepokoju o moralne dobro człowieka, poszczególne teorie etyczne tak bardzo różnią się w swoich szczegółowych rozstrzygnięciach odnośnie do tego, co stanowi w danej sytuacji moralne dobro, a co zło, wynika to zasadniczo z poprzedzającego owe rozstrzygnięcia rozumienia istoty człowieczeństwa. O tym, co jest dobrem dla człowieka, można wszak orzekać tylko dysponując uprzednio jakąś koncepcją osobowego bytu ludzkiego. W tym miejscu natomiast współczesna filozofia moralna oferuje nam wcale pokazną liczbę często wzajemnie wykluczających się koncepcji osoby. Stary spór o to, kim jest osoba ludzka – obecny wcześniej np. w dyskusji o ewolucjonizmie i miejscu jednostki w społeczeństwie – powrócił w bioetyce z całą intensywnością, ponieważ prowadzone tu dyskusje na temat moralnej dopuszczalności ingerowania w ludzką naturę nie mogą się obyć bez odpowiedzi na pytanie o to, o którą właściwie naturę chodzi? Cóż takiego szczególnego miałyby tkwić w naturze człowieka, co sprawia, że zasadniczo pozbawione kontrowersji ingerencje w świat „poza-ludzki” nabierają w przypadku człowieka moralnej doniosłości?

Każdy człowiek jest osobą

Szczególna pozycja człowieka w otaczającej go immanencji wynika stąd, że jest osobą. Wykorzystanych w powyższym zdaniu pojęć: „człowiek” i „osoba” nie zawsze można jednak używać zamienne, czyli określenie: „człowiek jest osobą” nie jest tautologią. Każdy człowiek jest osobą, ale nie wszystkie osoby są ludźmi, z czego wynika, że pojęcie osoby jest pojęciem szerszym, nie odnosi się tylko do przedstawicieli gatunku *Homo sapiens*. Pojęcie osoby odnoszone jest również do innych rozumnych i wolnych istot, np. Boga lub anioła, a gdyby okazało się, że we wszechświecie żyją prócz nas jakieś inne rozumne istoty, należałoby zastanowić się, czy im również nie przysługuje status osób. Uznanie kogoś za osobę dlatego ma tak wysoką rangę, że bycie osobą zwykliśmy łączyć z prawem do szczególnego traktowania, wykluczającym instrumentalne wykorzystywanie. Ma ono zatem wyraźne odniesienie moralne. Moralnej wartości osoby nie możemy na gruncie filozofii dowieść, staramy się ją w różny sposób uzasadnić, odwołując się również do naszego własnego doświadczenia jako osób. Skromne ramy niniejszego tekstu nie pozwalają na pełne rozwinięcie tej kwestii, poprzestaniemy jedynie na zasygnalizowaniu niektórych aspektów problemu.

Pojęcie osoby nie jest pojęciem biologicznym, lecz teologicznym, filozoficznym i prawnym. Jego historia sięga pogańskiej starożytności,

a następnie sporów chrystologicznych prowadzonych w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. W VI w., w kontekście chrystologicznych rozważań, Boecjusz sformułował wzorcową dla następnych tysiącleci definicję osoby. Określił on mianowicie, że osoba to *naturae rationalibus individua substantia*, przy czym – przez naturę rozumie tutaj Boecjusz ogólną formę lub istotę, która stanowi o gatunkowej różnicy tego rodzaju substancji w stosunku do wszystkich innych. Osoba zatem to sposób, w jaki konkretyzują się indywidualne, racjonalne natury. Stanowiąc byt samoistny, istniejące w taki sposób indywiduum nie może zostać adekwatnie przedstawione w żadnym opisie, stanowi bowiem *kogoś*, a nie zwykłą konkretyzację istoty¹. Definicji Boecjusza bywa zarzucane, że jest ona w istocie definicją bytu osobowego, a nie osoby. Każda osoba jest niewątpliwie substancją natury rozumnej, ale przede wszystkim jest sama sobą, jest „osobna osobowo”, mówiąc o osobie, mamy na myśli własność (status), która może przysługiwać tylko każdemu indywiduum z osobna. Aspekt ów podkreślił w XIII w. św. Tomasz z Akwinu, zwracając uwagę na to, że tym, co zasadniczo konstytuuje osobę, jest jednostkowe istnienie natury rozumnej². Takie rozumienie osoby sprawia, że nie można definiować jej poprzez uposażenie jakościowe (cechy gatunkowe). Podczas gdy termin „człowiek” oznacza określoną naturę wspólną poszczególnym indywiduum, termin „osoba” oznacza indywiduum samoistniejące w takiej oto naturze.

Pojęcie „osoby” nie jest wyrażeniem gatunkowym, za pomocą którego określamy coś jako możliwe do zidentyfikowania, odnosimy je (pojęcie osoby) do czegoś, co już zostało zidentyfikowane. Pojęciem gatunkowym (biologicznym pojęciem gatunkowym) jest pojęcie człowieka. Człowiek nie jest jednak egzemplarzem swego gatunku w taki sam sposób, w jaki inne osobniki są przedstawicielami swego gatunku. To, *kim* jest, nie jest bowiem w sposób prosty tożsame z tym, *czym* jest. Człowiek nie jest po prostu tylko swoją naturą, świadczy o tym najlepiej fakt, że potrafi wznieść się ponad determinanty własnej natury³. Jedyne do człowieka możemy mieć pretensje, że nie zachowuje się jak człowiek, i to nawet wówczas, gdy na poziomie biologicznej natury funkcjonuje jak najbardziej zdrowy przedstawiciel gatunku

¹ R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tłum. J. Merecki, Warszawa 2000, s. 38–39.

² Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 3 in corp.

³ R. Spaemann, dz. cyt., s. 8–12.

Homo sapiens. Jeśli takie pretensje miewamy, to znaczy, że istnienie człowieka uznajemy za zobowiązujące.

Nie istnieje też cecha „bycia osobą”, raczej – na podstawie stwierdzonych podczas procesu identyfikacji własności – mówimy o pewnych istotach, że są osobami. Mówiąc o osobie, mamy zatem na myśli nosiciela określonych cech. Osoba to ktoś, kto jest tym, czym jest, w inny sposób aniżeli inne żyjące istoty są tym, czym są (inne istoty żyjące są po prostu swoją naturą). Osoby należą zawsze do jakiegoś gatunku naturalnego (w tym sensie są osobnikami), ale należą do niego w inny sposób, niż inne jednostki należą do swoich gatunków. Wybór tych, do których odnosimy pojęcie osoby, jest wprawdzie zależny od deskryptywnie definiowalnych cech (bycie osobą idzie w parze 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, jeśli ktoś jest osobą, to status ten przysługuje mu z natury, a nie z nadania. Osoby są indywidualami. I to nie w ten sposób, że są przypadkami tego, co ogólne, nie są częściami całości, lecz same są całością. Jeśli do istoty człowieczeństwa należy to, że człowiek jest osobą, to rozszczenia normatywne należałoby rozciągnąć na wszelkie istoty, które na podstawie czysto biologicznych kryteriów można uznać za ludzi. I nie będzie miało żadnego znaczenia, czy mamy do czynienia z osobnikiem zdrowym, czy chorym, ludzkim zarodkiem czy też dojrzałym już człowiekiem. Nawet ciężko okaleczona ludzka natura jest nadal ludzka.

W kontekście bioetycznych dylematów spór o właściwe rozumienie osoby dotyczy zasadniczo sposobu, w jaki dana koncepcja rozumie relację osoby do właściwej jej natury, czyli – w interesującym nas przypadku – tego, co „osobowe”, do tego, co „ludzkie”, określone bliżej jako natura gatunku *Homo sapiens*. Zgodnie z wyłożoną wyżej koncepcją, natura jest czymś, co osoby posiadają, nie można zatem „człowieka oddzielić od osoby”, chociaż oba pojęcia można rozróżniać. Rozróżniać – nie znaczy rozdzielać. Rozdzielanie elementu „ludzkiego” od „osobowego” ignoruje fakt, że bycie osób polega tutaj na życiu ludzi. Bycie osób polega na życiu ludzi, ludzka cielesność (zwierzęcość) jest medium urzeczywistnienia się osoby. Istnieje zatem tylko jedno kryterium bycia osobą: biologiczna przynależność do rodzaju ludzkiego⁴.

⁴ R. Spaemann, dz. cyt., s. 291–305.

Powoływanie się na spór o istotę człowieczeństwa zakłada, że powyższe rozumienie osoby nie jest jedynym. Wyłożona wyżej pokrótce koncepcja, zgodnie z którą bycie człowiekiem jest nieodłącznie związane z posiadaniem osobowego statusu, nie zrobiła w bioetyce kariery. Do racji tego przejdziemy za chwilę, najpierw jednak zajmijmy się tą koncepcją osoby, która na terenie bioetyki, głównie anglosaskiej, spotkała się z akceptacją, a reprezentujący ją autorzy zadbali o jej rozwinięcie i uszczegółowienie.

Nie wszyscy ludzie są osobami

Kryzys pojęcia osoby upatrywany jest przez niektórych już w Kartezjańskim dualizmie zakładającym niezależność świadomości i materii. Zdaje się on być milcząco założony nie tylko w tzw. praktycznej definicji osoby podanej przez Johna Locke'a, ale w tych wszystkich obecnych na terenie bioetyki definicjach osoby, które odwołują się do różnie pojętej jakości życia człowieka. Dlaczego? Uznanie integracji natury ludzkiej w osobie pozwala przyjąć, że bycie osobą to istnienie racjonalnej natury. Bycie osobą idzie w parze – jak to już zauważyliśmy – z określonymi cechami, ale jako takie nie jest cechą gatunkową, lecz statusem przysługującym każdemu człowiekowi z natury. Z chwilą, gdy pojęcie człowieka wraz z jego naturalną, gatunkową przynależnością zostaje oddzielone od pojęcia osoby, uznanie w człowieku osoby zaczyna domagać się jakiejś deskrypcji, usprawiedliwienia osobowego statusu przez poszukiwanie istotnych cech osoby. W ujęciu Locke'a cechą taką jest właściwa osobie świadomość. Zgodnie z praktyczną definicją Locke'a, *osoba oznacza istotę myślącą i inteligentną, obdarzoną rozumem i zdolnością refleksji, istotę, która może ujmować siebie myślą jako samą siebie. [...] Może to czynić tylko dzięki świadomości swego „ja”*⁵. Epoka, w której tworzył Locke (1632–1704), daleka była od współczesnych osiągnięć nauk biomedycznych i eugenicznych teorii, być może dlatego koncepcja angielskiego filozofa nie wywołała swego czasu burzliwej dyskusji. Nie zmienia to faktu, że uznając samoświadomość za konstytutywną cechę osoby, Locke stał się nieświadomie patronem współczesnych autorów, głównie anglosaskiej proweniencji, oceniających wartość ludzkiego istnienia poprzez wskazywanie na jakościowe cechy osoby. Mowa o wartości, ponieważ, jak pamiętamy, osobowy status pociąga za sobą implika-

⁵ J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. I, tłum. B.J. Gawęcki, Warszawa 1955, s. 471 (t. II, s. 27).

cje natury moralnej. Jakościowe koncepcje zyskują swoją teoretyczną podbudowę w różnych deskrypcjach osoby; deskrypcjach, a nie deskrypcji, jak się bowiem zaraz przekonamy, definicji osoby, preferujących różnie rozumianą „jakość istnienia”, jest we współczesnej filozofii stosunkowo dużo. Koncepcja „jakości istnienia” jest praktycznym odpowiednikiem teoretycznie ustalonej deskrypcji osoby, tj. wymienione w deskrypcji cechy ludzkiego istnienia uznaje za minimum konieczne do uznania życia za wartościowe.

Najczęściej bodaj powtarzaną (za Locke’em) cechą konstytutywną osoby jest świadomość. Znany przedstawiciel etyki sytuacjonistycznej, J. Fletcher, uznaje za pozytywne kryteria osoby: minimum inteligencji, samoświadomości i samokontroli, świadomość upływu czasu, umiejętność nawiązywania relacji z innymi, kierowania samym sobą i uczenia się⁶. Zdaniem M. Lockwooda, osoba to istota, która jest obdarzona świadomością w tym sensie, że posiada zdolność do świadomego myślenia i doświadczania, a także zdolność do refleksyjnej świadomości i samoświadomości⁷. J. Harris uważa, że to zdolność do samooceny stanowi próg, poza którym żadne indywiduum nie jest osobą. Moralna różnica pomiędzy osobą i nie-osobą miałaby leżeć w wartości, jaką ludzie przypisują własnemu życiu⁸. M.A. Warren twierdzi, że tym, co charakteryzuje osobę, jest świadomość i zdolność do odczuwania bólu⁹. P. Singer uznaje osobę za racjonalną i samoświadomą istotę, nie wiążąc bynajmniej wymienionych cech wyłącznie z ludzkim gatunkiem¹⁰. Dlaczego świadomość miałaby być decydującą cechą osoby? Brak świadomości – rozumuje J. Feinberg – wyklucza możliwość posiadania jakichkolwiek oczekiwań, pragnień i celów, jakichkolwiek potrzeb (interesów)¹¹, ich wyrażanie jest natomiast charakterystyczne dla bycia osobą. Wobec braku potrzeb nie można też odnieść korzyści płynącej z ich zaspokojenia, a wykluczenie możliwości odnoszenia jakichkolwiek korzyści łącząc Feinberg z brakiem praw, w tym prawa do życia. Specjalny moralny

⁶ J. Fletcher, *Indicators of Humanhood: A Tentative Profile of Man*, “Hastings Center Report” 2 (1972), s. 1–4.

⁷ M. Lockwood, *When does Life Begin?*, w: *Contemporary Issues in Bioethics*, red. T.L. Beauchamp, L. Childress, Belmont 1982³, s. 136.

⁸ J. Harris, *The value of life. An Introduction to Medical Ethics*, London–New York 1994, s. 14–19.

⁹ M.A. Warren, *On the Moral and Legal Status of Abortion*, “The Monist” 57 (1973), s. 43–61.

¹⁰ P. Singer, *Practical Ethics*, New York 1997², s. 87.

¹¹ J. Feinberg, *The Rights of Animals and Unborn Generations*, w: *Contemporary Issues in Bioethics...*, s. 158.

status i prawo do życia nie przysługuje bowiem, podkreśla Warren, genetycznie ludzkim istotom, ale osobom, jedynie deskryptywnie rozumiane osoby (zgodnie z przyjętym kryterium osoby) mogą mieć wymiar normatywny, a zatem i prawo do życia.

Deskryptywne koncepcje osoby nie pozwalają na przypisanie osobowego statusu wszystkim przedstawicielom gatunku *Homo sapiens*, nie widzą też możliwości uznania osobowego statusu ludzkiego zarodka, ponieważ na tym etapie rozwoju daleko mu jeszcze do osiągnięcia ekspresji właściwej dla natury ludzkiej rozumności i wolności. Wnioski te mają niebagatelne znaczenie dla moralnej oceny niektórych ze stosowanych dzisiaj w biomedycynie praktyk.

Rozumienie osoby a normatywny status zarodka

Jeśli tym, od czego zależy osobowy status, jest możliwość ekspresji rozumnej i wolnej natury, to uznanie osobowego statusu zarodka jest wykluczone na mocy definicji. Zarówno niszczenie ludzkich zarodków, jak i wykorzystywanie ich do badań nie jest w najmniejszym stopniu karygodne. Byłoby takim jedynie wówczas, gdyby były w jakikolwiek sposób wykorzystywane bez zgody rodziców. Powodem karygodności takiego zachowania nie byłoby jednak wtedy niszczenie lub instrumentalne wykorzystywanie ludzkiego życia, lecz naruszenie autonomii rodziców – deskryptywne definicje osoby w sposób szczególny bronią kategorii autonomii.

Dlaczego deskryptywne koncepcje osoby zyskały na terenie bioetyki taką popularność? Sądzę, że z kilku powodów, które postaram się poniżej krótko scharakteryzować.

1. Współczesne społeczeństwa stają się coraz bardziej liberalne w sferze moralnej. Szacunek dla wartości bywa kojarzony z zacofaniem – odrzucanie uznawanego niegdyś za uświęcony porządku z postępowaniem. Teorie filozoficzne promujące autonomię jednostek padają na podatny grunt. Rzecz nie w tym, by autonomię odrzucać, ale by dostrzec jej głębszy sens. Uleganie politycznemu i naukowemu lobby, które przedstawia dość mgliste – jak na razie – perspektywy wykorzystywania pierwotnych komórek zarodkowych, bywa rezygnacją z własnej, moralnej autonomii w obawie przed etykietką zacofanego konserwatysty. To nie jest argument, żeby rezygnować z własnych przekonań moralnych, odnoszę jednak wrażenie, że w „zafiksowanym” na punkcie tolerancji pozytywnej świecie społeczne uznanie ma dla wielu przemożne znaczenie.

2. Dalszy powód takiego stanu rzeczy to coraz mniejsza obecność w filozoficznych dyskusjach metafizycznych i antropologicznych kategorii. Język metafizyki, na którym oparte są analizy relacji natury do osoby, nie jest dzisiaj językiem zrozumiałym, wymaga znacznie bardziej pogłębionej refleksji niż proponowany przez anglosaską tradycję namysł nad bilansem dostępnych w życiu ludzkim korzyści i strat bądź miary możliwych do zrealizowania pragnień. Rezygnacja z metafizyki pociąga za sobą wielokrotnie rezygnację z odniesienia do transcendencji, a zamknięcie ludzkiego życia w przestrzeni „tu i teraz” sprawia, że za najważniejsze bywają uznawane dobra dostępnego nam świata, a nieuleczalna choroba, niepełnosprawność i cierpienie stają się problemami, które odbierają ludzkiemu życiu sens.

3. Rozwijająca się pręźnie w krajach anglosaskich bioetyka stara się nadto „wyemancypować” od ogólnej teorii etycznej, przybierając podobną postać jak budowane na podstawie precedensów prawo. W rozstrzyganiu konkretnych przypadków nie szuka kryterium moralnej oceny przez odwołanie się do istoty człowieczeństwa, preferuje „wyważanie zasad” obowiązujących *prima facie*¹² lub skłania się ku prostej kazuistyce, próbując dowieść, że istnienie absolutnie wiążących norm jest niemożliwe.

Przyglądający się krytycznie rozwojowi bioetyki amerykańskiej etyk, G.C. Meilaender, twierdzi, że w poszukiwaniu metody bioetyka „straciła duszę”, przez którą rozumie wnikliwą refleksję nad istotą człowieczeństwa. Zdaniem autora, *bioetyka „straciła też ciało”, ponieważ promując ekspresję świadomości jako kryterium istnienia osoby zignorowała fakt, że jesteśmy „wcieleni”*¹³. Kiedy bioetycy wydają moralne werdykty odnośnie do osiągnięć współczesnej medycyny, jest to często ich własny werdykt – twierdzi Anne MacLean – a nie racjonalny werdykt filozofii. Bioetycy starają się bowiem często, zdaniem autorki, raczej uzgodnić własne sądy, niż znaleźć dla nich racjonalne uzasadnienie, doszukując się racji tam, gdzie w istocie jest to zbędne. Bioetycy domagają się np. wskazania racji przemawiających za traktowaniem dzieci w określony sposób, podczas gdy samo ich istnienie (dzieci) jest już taką racją, innych nie trzeba¹⁴. Podobnie szuka się racji dla ochrony ludzkich zarodków, podczas gdy samo ich istnienie jest

¹² T.L. Beauchamp, J.F. Childress, *Zasady etyki medycznej*, tłum. W. Jacórzyski, Warszawa 1996.

¹³ G.C. Meilaender, *Body, Soul, and Bioethics*, Notre Dame–London 1995, s. 36, 58–59.

¹⁴ A. MacLean, *The Elimination of Morality. Reflections on Utilitarianism and Bioethics*, London–New York 1993, s. 5, 36.

już taką racją. Nie podejmuję tutaj dyskusji na temat, czy tak surowy osąd bioetycznej refleksji jest słuszny, nie mam jednak wątpliwości, że „filozoficzna emancypacja” nie wyszła bioetyce na dobre. Jeśli bioetyka nie podejmuje w punkcie wyjścia rzetelnej dyskusji nad istotą człowieczeństwa, to w rozstrzyganiu spornych kwestii pozostaje jej jedynie – wprawdzie gorąco oczekiwany przez społeczeństwo – ale z punktu widzenia filozofii bezsensowny konsens.

Summary

Although scientific progress, especially in biology and genetics, continues to bring about new bioethical problems, they are all related to the same human, whose medical well-being has been protected by the Hippocratic oath ever since the 5th century BC. At present, no ethical theory fails to express its deep concern about the good of the human being. If, despite their unanimously declared concern for human welfare, ethical theories do vary widely as to what they regard as morally good, it is because they differ fundamentally in their understanding of the essence of humanity. Contemporary moral philosophy offers a fairly large number of mutually exclusive concepts of person. With regard to bioethical dilemmas, the ongoing dispute over the notion of person is basically related to the way in which particular concepts view the relationship of what is ‘personal’ to what is ‘human’, more specifically defined as the nature of the *Homo sapiens* species. Attempts to separate the ‘human’ element from the ‘personal’ one ignore the fact that being a person involves living a human life. The two questions: ‘Is every human a person?’ and ‘When does a human start to be a person?’ are strictly interrelated, and answers by supporters of the different concepts of person will depend on what the given concept regards as fundamental for the status of the person.