

## PARENTOCENTRYZM DAVIDA HEYDA I EPOS (PRO)KREACYJNY

– Kazimierz Szewczyk –

**Abstrakt.** W pierwszej części artykułu, odwołując się do prac Davida Heyda, uzasadniam tezę o kluczowej roli autonomii decyzyjnej kobiet (partnerów) w wyborach prokreacyjnych oraz przedstawiam pogląd, że w relacji pracownik systemu opieki zdrowotnej – pacjentka brzemienna lub planująca ciążę, zasadniczym etycznym obowiązkiem lekarzy jest pomaganie podopiecznym w dokonywaniu takich wyborów. Powinny być one zgodne z koncepcjami moralnie dobrego człowieka afirmowanymi przez kobiety (partnerów). W drugiej części pracy korzystam z koncepcji świętości ludzkiego życia rozwijanej przez Ronalda Dworkina, w celu minimalizacji skłonności do zrównywania płodu z innymi narządami w kompleksowym medycznym modelu relacji kobieta brzemienna – dziecko nienarodzone. Posługuję się nią również w konstruowaniu „eposu prokreacyjnego” jako światopoglądowej ramy polityki zdrowotnej i profesjonalnej pomocy udzielanej w sferze reprodukcyjnej. Zakładam, że jest to rama właściwa dla demokratycznych społeczeństw prawnych.

**Słowa kluczowe:** Ronald Dworkin, David Heyd, autonomia prokreacyjna, demokratyczne społeczeństwa, epos prokreacyjny, kobieta ciężarna, świętość życia.

Artykuł stanowi kontynuację i zarazem pozytywne dopełnienie poprzedniej pracy<sup>1</sup>. Przypomnę, że analizowałem w niej metodologiczne podstawy i konsekwencje przyznania moralnego statusu pacjenta fazom prenatalnym życia ludzkiego. Rozważania te prowadziły do podważenia takiej możliwości będącej podstawą dominującego obecnie dualnego modelu relacji kobieta brzemienna – dziecko nienarodzone. Ukazały także niedostatki ujęcia stosunku kobieta ciężarna – płód w medycznym modelu pacjentki kompleksowej.

Wskazywałem na pewne jego wyznaczniki pozostające w sprzeczności z obecnym stosunkiem społeczeństw zachodnich do form prenatalnych ludzkiego życia. Myślę przede wszystkim o zasugerowanym w artykule Susan Mattingly<sup>2</sup> możliwym wzorcu rozstrzygnięcia przez lekarzy potencjalnego konfliktu między

---

<sup>1</sup> Szewczyk [2011].

<sup>2</sup> Mattingly [1992] s. 13–18.

matczynymi i płodowymi potrzebami. Wyraźnie zaznacza się w nim tendencja do zrównywania conceptusa z pozostałymi narządami jednego kompleksowego pacjenta.

W obecnej pracy, odwołując się do publikacji Davida Heyda i Ronalda Dworkina, wskazuję na kluczową rolę wolności decyzyjnej kobiet (partnerów) w wyborach prokreacyjnych oraz uzasadniam pogląd, że w relacji pracownik systemu opieki zdrowotnej – pacjentka brzemienna lub planująca ciążę, zasadniczym etycznym obowiązkiem lekarzy i pozostałego personelu medycznego jest pomaganie podopiecznym w podejmowaniu decyzji prokreacyjnych. Powinny one zgadzać się z wizjami moralnie dobrego człowieka afirmowanymi przez kobiety (partnerów).

Zakładam, że położenie akcentu na takim obowiązku może ominąć zasygnalizowaną skazę modelu kompleksowego, bez konieczności opowiedzenia się w stosunku do płodowych etapów ontogenezy za moralnym statusem pacjenta. Aby tak się stało, konieczne jest dostrzeżenie wartości nieinstrumentalnej płodu. Dlatego też proponuję – i propozycję tę uzasadniam – aby w demokratycznych społeczeństwach prawnych, światopoglądową ramą medycznych i społecznych działań w sferze reprodukcyjnej był „epos prokreacyjny” wyrastający z prometejskiej kultury podłoża zachodniej cywilizacji. Jednocześnie ma to być opowieść, w której, poprzez odwołanie się do koncepcji świętości życia podanej przez R. Dworkina, conceptusa ujmuje się jako dobro samoistne.

### **David Heyd – ograniczony kontekst stwarzania i wolne fiat kobiety (rodziców)**

W tej części artykułu korzystać będę przede wszystkim z koncepcji Davida Heyda przedstawionej w książce *Gen-etyka. Moralne zagadnienia w stwarzaniu ludzi*<sup>3</sup>. Wybrałem tę pozycję, gdyż jest interesującą próbą teoretycznego uzasadnienia pełnej autonomii prokreacyjnej rodziców. Daje ona również możliwość ugruntowania oceny ich decyzji rozrodczych w tym, jakim są „rodzajem ludzi”, jaki mają „moralny profil”, a nie w roli społecznej rodzica (kobiety ciężarnej) czy w obiektywnej kondycji zdrowotnej dziecka bądź w bilansie dobra i zła w świecie<sup>4</sup>. Jej zaletą jest też i to, że analizuje różnorakie limity autonomii prokreacyjnej. Część z nich można uznać za etyczne obowiązki rodziców, jako moralnie dobrych ludzi.

---

<sup>3</sup> Heyd [1992] – w części artykułu *David Heyd – ograniczony kontekst stwarzania i wolne fiat kobiety (rodziców)* wszystkie odnośniki odsyłają do tej pozycji.

<sup>4</sup> Heyd [2009] s. 18.

Neologizm gen-etyka, jak tłumaczę angielskie słowo *genethics* utworzone przez D. Heyda, pokazuje, że jest to zbitka terminologiczna genetyki i etyki. Mimo zasadniczych różnic między gen-etyką i genetyką, mają one wspólny fundament znaczeniowy, mianowicie genezę rozumianą nie tylko jako pochodzenie, ale – i przede wszystkim – jako stwarzanie. I tak w ujęciu omawianego autora genetyka stanowi „naukę o tworzeniu nowych biologicznych światów”, etyka formułuje teorie „moralnego postępowania w świecie” natomiast gen-etyka jest „teorią moralnego budowania świata” (s. 23), lub w spolszczeniu Barbary Chyrowicz „teorią tworzenia świata pod względem moralnym (*moral worldmaking*)”<sup>5</sup>.

W *Przedmowie* do swojego dzieła D. Heyd definiuje także gen-etykę jako dyscyplinę zajmującą się „moralnością stwarzania ludzi, to jest decyzjami dotyczącymi ich istnienia, liczby i tożsamości” (s. XII)<sup>6</sup>. Między zaprezentowanymi ujęciami nie ma sprzeczności. Autor przekonuje bowiem, że jedynym źródłem wartości w świecie jest ludzka zdolność (pro)kreatywna (s. 3). Jeszcze inaczej rzecz ujmując, warunkiem zaistnienia wartości jest istnienie człowieka.

D. Heyd pisze o wartości w liczbie pojedynczej. Jest w tej stylizacji analogia do dobra, jako fundamentu wszystkich innych dóbr moralnych mających w nim swoją metafizyczną podstawę. Wraz z człowiekiem pojawia się ona – wartość – i dzięki niej, samopowielając się w istnieniu, jednocześnie możemy „tworzyć świat pod względem moralnym” – nasycić go wartościami.

Przywołana (druga) definicja gen-etyki (lub „genEtyki” jak ją graficznie zapisuje B. Chyrowicz) pokazuje znaczenie jakie D. Heyd nadaje decyzjom dotyczącym istnienia ludzi. Problematyka ta jest również kluczowa dla tematu mojego artykułu. Stąd też ograniczę się w nim praktycznie wyłącznie do rekonstrukcji tego fragmentu koncepcji omawianego autora. Do jego przedstawienia niezbędne są następujące ustalenia terminologiczne:

a) „czysty problem stwarzania” (*pure genesis problem*); nazywał go będę także „nieograniczonym kontekstem stwarzania”. Wzorcowym przykładem problemu jest kreacja pierwszego człowieka *ex nihilo* – akt całkowicie wolnej decyzji Boga. Ma on tylko jedno ograniczenie o charakterze logicznym. Jego wyrazem jest konieczność stwarzania człowieka na obraz i podobieństwo Stwórcy: cokolwiek jest stwarzane z nicości musi z koniecznością częściowo odzwierciedlać naturę swego kreatora. Owa częściowość determinacji wynika z faktu, że chociaż Stwórca jest w pełni wolny w wyborze własnej natury i afirmowanych wartości (s. 195), to

---

<sup>5</sup> Chyrowicz [2006] s. 14.

<sup>6</sup> Ten i kolejne cytaty z prac anglojęzycznych, nieposiadających polskich przekładów, podane są w tłumaczeniu autora niniejszego artykułu.

jednak stworzenie zawsze musi tę wolno wybraną naturę odzwierciedlać. Konieczność ta pospółu z motywami kreacji ludzi przez Boga stanowi empiryczne ograniczenie czystego kontekstu kreacji.

D. Heyd nazywa kontekst problemem, ponieważ wiąże z nim zagadnienie moralnej oceny boskiego aktu stworzenia. Według niego Bóg nie ma obowiązku kreacji człowieka, ani człowiek nie ma prawa do bycia stworzonym. To raczej świat jest lepszy, bardziej pełen i skończony, kiedy życie ludzkie go dopełnia. W ten sposób można zinterpretować biblijne stwierdzenie, że pod spojrzeniem Jahwe „wszystko co uczynił, było bardzo dobre”. Jednak interpretacja ta nasuwa kolejne pytania, mianowicie: czy wszystko było bardzo dobre dla niego, czy też dla stworzonego świata (s. 56)?

b) „Ograniczony problem stwarzania” (*impure genesis problem*). Limity są w nim konsekwencją faktu, że obejmuje problemy pojawiające się w kontekście już istniejących ludzi. Akceptowane ograniczenia stanowią rezultat poszukiwania odpowiedzi na pytania: „czy powoływać do istnienia jeszcze *więcej* ludzi, jakiego rodzaju i jak wielu” (s. 2). D. Heyd wyróżnia dwa rodzaje ograniczeń: empiryczne i etyczne.

Termin „empiryczne” podobnie jak w czystym problemie odsyła do natury człowieka (s)twórcy i jego motywów prokreacyjnych. Ograniczenia te są zarazem celami, dla których podejmujemy wybory (s)twórcze. Obejmują one dwa typy limitów: ludzkie (*human*) i środowiskowe (*environmental*).

Pierwsze są konsekwencją transformacji boskiej siły stwarzania w ludzką moc prokreacji. D. Heyd przyjmuje, że jest to cecha czyniąca nas stworzeniami Boga podobnymi. Człowiek jako kreator, identycznie jak Bóg, podejmując wolicjonalną decyzję stwórczą, odnosi się „samozwrotnie” do własnej natury i motywów tego postanowienia, w tym do akceptowanych przez siebie moralnych wartości (ideałów, etycznych celów), dla których podejmuje akt (pro)kreacji.

Mamy boskie prerogatywy czystego twórczego kontekstu kreacji, brak nam jednak przynależnej Bogu omnipotencji (s. 6). Dlatego też z jednej strony zmuszeni jesteśmy odwoływać się do danej nam empirycznej natury, a z drugiej – powinniśmy dbać, aby jej zbyt gwałtownie nie zmienić. Gubiąc bowiem dotychczasową kondycję w sposób radykalny, przy jednoczesnym braku omnipotencji Stwórcy, utracilibyśmy jedyny „dostępny nam archimedesowy punkt rozwiązywania problemów stwarzania” (s. 17). Stąd dla zachowania boskiej zdolności (pro)kreacji w ograniczonym problemie stwarzania konieczne są dwie wobec niej granice, mianowicie limity-cele biologiczne (genetyczne) i psychologiczne. Te ostatnie rozumiane są szeroko, łącznie z potrzebami filozoficznymi (metafizycznymi).

Ograniczenia środowiskowe odnoszą się do sposobu, w jaki nasze istnienie i dobrostan uzależnione są od czynników naturalnego otoczenia, nad którymi nie mamy kontroli, lub jest ona bardzo niewielka. Nie mając boskiej omnipotencji podejmujemy decyzje prokreacyjne w już istniejącym otoczeniu, a nie – jak omnipotentny kreator w „zupełnej pustce” (s. 203). Tym samym nie mamy – jak on – pełnej kontroli i wolności nie tylko w stwarzaniu ludzi, ale także i naszego środowiska.

Davidowi Heydowi podział limitów empirycznych na ludzkie i środowiskowe służy uzasadnieniu tezy, zgodnie z którą:

[...] jesteśmy moralnie ograniczeni w manipulowaniu biologicznymi i psychologicznymi pragnieniami posiadania dzieci przez aktualnie istniejących dorosłych, dążących do uzyskania założonych genetycznych rezultatów; natomiast mamy moralną wolność zmiany warunków naturalnego środowiska tak, aby uwolnić stwórcze wybory (*genesis choices*) od nakładanych przez nie restrykcji (s. 196).

Limity etyczne wskazują, że dodawanie jeszcze jednej osoby do przeludnionej społeczności jest niesprawiedliwe wobec aktualnych ludzi. Mogą one sprawić, że decyzja wprowadzenia dziecka w takie otoczenie będzie dla przyszłych rodziców mniej pożądana.

Dla tematyki podejmowanej w artykule istotne są jedynie ograniczenia empiryczne wynikające z naszego biologiczno-psychologicznego wyposażenia, i wyłącznie na nich skupię uwagę w dalszych analizach.

c) „Podejście bezosobowe” (*impersonalism*) w etyce normatywnej i aksjologia „oddziaływania na osobę” (*person-affecting*). Oba podejścia są metaetycznym studiowaniem natury wartości w liczbie pojedynczej (s. 69). Stąd studium natury wartości stanowi analizę sposobu, w jaki etyka jest „połączona” ze światem. To zadanie czyni go „filozoficznie najgłębszą drogą badania” poszczególnych rozwiązań gen-etycznych problemów (s. 80). Przypomnę, że dla D. Heyda takie badanie jest przede wszystkim poszukiwaniem rozstrzygnięcia dwu „biblijnych” pytań: czy stworzenie człowieka (i świata) było bardzo dobre dla Boga czy dla stworzonej rzeczywistości?

Dla tych, którzy jak D. Heyd, odrzucają istnienie Boga, biblijna historia stwarzania staje się „metaforą człowieczego stanowiska w czystym stwórczym kontekście prokreacji. Człowiek przymuszany jest do grania roli Boga w świecie Boga pozbawionym”, nie mając – jak wiemy – jego omnipotencji (s. 6). Dlatego w ograniczonym problemie stwarzania pytania przybierają postać: czy stwarzanie ludzi jest bardzo dobre dla człowieka czy też dla zewnętrznego świata?

Zwolennicy podejścia bezosobowego odpowiadają twierdząco na drugie pytanie. Ich zdaniem wartość jest przyłączona do świata: charakteryzuje „stan rzeczy w najszerszym globalnym znaczeniu terminu” (s. 80). Impersonalistą jest według D. Heyda Derek Parfit, zwolennik utylitaryzmu.

Reprezentanci koncepcji oddziaływania na osobę, do których należy omawiany autor, przyjmują, że wartość przyłączana jest jedynie do ludzi lub innych pod istotnymi względami podobnych stworzeń. Przyłączanie jest dla D. Heyda sposobem, w jaki wartość oddziałuje na (ludzkie) podmioty. Naturę wartości buduje jej „relacyjna własność” (*relational property*), co oznacza, że warunki treści wartości czy też jej zawartości (*content conditions*) są zapośredniczone przez osobę (s. 83).

Wagę relacyjności D. Heyd oddaje, nazywając („z braku lepszego terminu”) aksjologiczną koncepcję oddziaływania na osobę „wolicjonizmem” (*volitionism*). Wolicjonalne ujęcie wartości utrzymuje, że wartość jest zawsze dla ludzkich istot, że jest odniesiona do tego, czego ludzie potrzebują lub chcą. Omawiane podejście analizuje (zawartość) wartości w terminach szerokiego spektrum człowieczych postaw i stanów: pragnień, życzeń, interesów, praw i oczekiwań, a także – co ważne dla dalszych rozważań – zaakceptowanych ideałów (s. 84).

Zapośredniczenie ukazuje zwrotną (*reflexive*) naturę wartości. Jest to własność kluczowa dla gen-etyki. Wynika z niej, że oprócz tych, którzy wartościują (*valuers*) istnieją rzeczy, które mogą być wartościowane. Wartość tę „mają jedynie w relacji do sposobu, w jaki oddziałują na wartościujących”. Inaczej mówiąc, warunkiem nabycia przez nie wartości jest wejście w zwrotne odniesienie z istotami wartościującymi. Te zaś są bytami posiadającymi wolę. Stąd też „wartościujący podmiot i przedmiot wartościowania ostatecznie zbiegają się w tej samej ‘całości’, mianowicie w podmiotach obdarzonych wolą, którymi reprezentatywnie są istoty ludzkie” (s. 119).

Zreferowane ujęcie wolicjonizmu da się – według D. Heyda – streścić w hasło: „istnienie nie stanowi moralnego predykatu”. Jego konsekwencją są dwa twierdzenia. Po pierwsze, „istnienie czegoś w świecie, ma (moralną) wartość tylko, jeśli w jakiś sposób oddziałuje na wolicjonalność istot ludzkich (lub innych podmiotów obdarzonych wolą)”. Po drugie, „istnienie istot ludzkich samo należy do kategorii ‘czegoś w świecie’” (s. 117).

Wnioski te ukazują w sposób spektakularny samozwrotną naturę wartości. Nasza egzystencja ma wartość tylko wówczas, gdy w efekcie jej oddziaływania na ludzką wolę uznamy ją za wartościową. W świecie bez Boga tylko my – ludzie – jesteśmy takimi ewaluatorami. Skoro zaś gen-etyka jest teorią tworzenia świata pod względem moralnym, to w jej ujęciu negującym impersonalizm, człowiek,

jako wartościujący podmiot, zarówno w sensie indywidualnym, jak i gatunkowym „jest granicą świata – a nie jego częścią” (s. 215).

D. Heyd zwraca uwagę na „niekoherencję” dwu przedstawionych stwierdzeń: podmiot wartościujący jako „coś w świecie”, jako jego część i jako jego granica, która nie jest elementem konstruowanej przez nią moralnej rzeczywistości. Podkreślona niespójność stanowi nieuchronny rezultat samozwrotnej natury wartości prowadzącej – równie nieuchronnie – do niekoherencji samoufundowania. Nadto, samozwrotność sprawia, że egzystencja ludzi (i szerzej, istot, które wartościują) nie jest sama w sobie wartością. „Moralność stwarzania ludzi”, jako istot wartościujących jest więc „metaetycznie zakleszczona” (s. 65) w samoufundowaniu.

W tym zakleszczeniu przejawia się moim zdaniem rys tragiczno-heroiczny koncepcji D. Heyda. Człowieczy trud wartościowania przypomina wysiłki barona Münchhausena wyciągającego się z grzęzawiska za pomocą własnego harcapu. Aby się uchronić przed „bezsensem” takiego przedsięwzięcia stosujemy różne strategie umieszczające poza nami owo ufundowanie wartości (w liczbie pojedynczej). Jedną jest odwoływanie się do religii. Popycha ono jedynie „problem o krok w przód”, stykając się ponownie z tą samą trudnością w boskiej kreacji *ex nihilo*. Przypomnę, że jest tam rozwiązywana przez logiczne ograniczenie odwołania się do natury Boga.

W limitowanym kontekście stwarzania stosujemy nieco odmienne rozwiązanie, mianowicie ustawicznie w procesie prokreacji transcendujemy naszą naturę poza nasze aktualne istnienie i w tym nieustannym jej ekspediowaniu przed siebie, próbujemy ocalić sens wartościowania; tworzymy „wielki łańcuch generacji” uczestnicząc pośrednio w akcie kreacji wartości (w liczbie pojedynczej), poprzez kontynuację istnienia nas – jako fundamentu czy też warunku jej trwania. Samotranscendencja natury pozwala jednakże na jej (niezbyt szybkie) zmiany. Stąd też, w skali historycznej, mamy *de facto* boską wolność w kształtowaniu naszej natury<sup>7</sup>. W konkluzji: nie możemy się obejść bez tego pojęcia jako „archimedesowego punktu zmian”. Tym jednak, co rzeczywiście w naturze człowieczej stałe, jest dążność do przekształceń i konieczność sprawowania kontroli nad nimi, czyli niezmienna potrzeba racjonalnej transgresji – przekraczania gatunkowych, biologicznych granic, spełniana poprzez akty (pro)kreacji w wielkim łańcuchu pokoleń.

Biologiczne i psychologiczne limity ograniczonego problemu stwarzania okazują się jedyną dostępną nam linią pozwalającą na (samo)wyciąganie się z metaetycznego zakleszczenia, pod warunkiem nieprzerwanej samotranscendencji

---

<sup>7</sup> Heyd [2003] s. 159–169.

naszej natury: przekazywania jej potomkom z takimi jedynie zmianami, które pozwolą nam rozpoznać w nich nas samych. Ich egzystencja staje się gwarantem istnienia wartościowego (dla nas) świata. Tym sposobem samotranscendencja implikuje nadzieję, że to, co się zdarzy naszym potomkom i projektowanemu przez nas światu, będzie wpływać na nas, jakkolwiek „na okólnej drodze” (s. 211). Nadto taka „metafizyczna wspinaczka”, poprzez prokreację, czyni nas „zastępczo” nieśmiertelnymi.

Jednocześnie dopuszczenie stopniowych zmian w limitach natury sprawia, że możemy traktować prokreację w kategoriach samorealizacji, transgresji i przekraczania ograniczeń danych nam przez naturę. Dzięki nim udaje się nam jednocześnie cenić i zachowywać element prometejski w kulturowym rozwoju. W tym punkcie zwraca uwagę, nazwę ją – etnocentryczność – koncepcji D. Heyda: jego przywiązanie do wartości cenionych przez społeczeństwa zachodniego kręgu cywilizacyjnego.

Autor usilnie podkreśla, że jego koncepcja wartości oddziałującej na osobę jest „w pełni zgodna” z etycznym realizmem. Można na przykład – pisze Heyd – utrzymywać, że świat pozbawiony życia skutkiem zagłady atomowej byłby mniej wartościowy niż obecny i równocześnie ze względów metaetycznych twierdzić, iż ocena ta jest oparta jedynie na osobistych preferencjach podmiotu bądź podmiotów jej dokonujących (s. 84).

„Większość z nas” wartościuje swoje życie w sposób nieinstrumentalny. Impersonalizm nie myli się, mówiąc o wewnętrznej wartości ludzkiego życia (czy nawet życia w ogóle), lecz popełnia pomyłkę przypisując mu status niezależny od sposobu w jaki dotyka ludzi, w jaki je wartościują: nie jest ono bowiem stanem rzeczy mającym wartość niezależnie od ludzkich potrzeb, interesów lub ideałów (s. 116).

Podobnie posiadanie dzieci może być – i często jest – ideałem, jak wierzymy, o wewnętrznej wartości, zaspokajającym wspomnianą już metafizyczną (filozoficzną) potrzebę rodziców. Teraz widzimy, że ma ona swoje wolicjonalne ugruntowanie w dążeniu do samotranscendencji nadającej sens naszemu istnieniu oraz w pogoni za nieśmiertelnością. Pragnienie potomstwa wykracza poza właściwości wolicjonalne opisywane w instrumentalnych biologicznych i psychologicznych kategoriach naszego dobrobytu, satysfakcji, bezpieczeństwa czy dumy z potomstwa.

Z podanych przykładów wynika, że D. Heyd przyznając jakiejś wartości status nieinstrumentalnego dobra dla nas, odwołuje się – jeśli dobrze rozumiem jego intencje – do dwu kryteriów, metafizycznego badającego naturę takiego ideału: tego, jak wpływa na wartościującego i jak służy jego wolicjonalnym przymio-



tom, oraz do standardu pomocniczego w formie statystycznego kryterium „większości”.

Wartość wewnętrzną uzyskuje element rzeczywistości, który wpływa egzystencjalnie znacząco na osobę wartościującą. Prokreacja czyni to poprzez związanie jej z transgresją punktu archimedesowego naszej natury, umożliwiającą po pierwsze dążenie do nieśmiertelności w łańcuchu pokoleń oraz – po drugie i ważniejsze – nadanie sensu trudowi wartościowania, bezsensownemu z perspektywy gen-etyki. Standard większościowy służy swoistego rodzaju „doświadczalnemu” podbudowaniu standardu metafizycznego.

d) Rozróżnienie między „potencjalnymi, aktualnymi i przyszłymi aktualnymi osobami”. W gen-etyce definicja potencjalnych osób „odnosi się do ludzi, których istnienie jest zależne od człowieczego wyboru”. Potencjalne osoby nie istnieją, a ich egzystencja stanowi przedmiot decyzji. Uzależnienie od ludzkich decyzji sprawia, że jest to potencjalność „raczej w moralnym niż metafizycznym (biologicznym) lub modalnym (logicznym) znaczeniu” (s. 97). Jej etyczny charakter wynika z dwu okoliczności. Po pierwsze – i ważniejsze – z faktu, że powoływanie ludzi do istnienia stanowi problem gen-etyczny, a przedmiotem moralnej oceny jest zawsze (pro)kreator. Po drugie, potencjalne osoby nie mają żadnych praw, natomiast ich pełnią cieszą się zarówno aktualne jak i przyszłe aktualne osoby. Zauważmy, że przedstawione rozumienie potencjalności osoby różni się od jej ujęć standardowo spotykanych w dyskusji nad moralnym statusem ludzkich form prenatalnych, zreferowanej w polskiej literaturze przez Joannę Różyńską<sup>8</sup>.

„Aktualność jest stanem ludzi, którzy nie zawdzięczają swojego istnienia człowieczym wyborom”. Definicja ta implikuje pozornie paradoksalny wniosek: „aktualni ludzie nie muszą z koniecznością aktualnie istnieć” (s. 98). Inaczej mówiąc, aktualność obejmuje dwa stany ludzi: tych, którzy obecnie istnieją oraz tych, którzy jeszcze nie żyją, jednak będą „tak czy inaczej” istnieć w przyszłości. D. Heyd jako ilustracji drugiego stanu używa przykładu demograficznego – prognozy liczby mieszkańców Meksyku w XXI wieku. Przewidywanie ma status faktu, choć ci ludzie jeszcze nie istnieją: są „przyszłymi aktualnymi”. Z ich przyszłymi interesami powinniśmy się liczyć i uwzględniać ich istnienie w ograniczonym problemie gen-etycznym, co oznacza, że „z moralnego punktu widzenia” są nie mniej aktualni niż już żyjący ludzie.

Z rozróżnienia dwu stanów aktualności wynika, że dla rodzica potencjalne dziecko staje się „aktualne gdzieś między poczęciem a narodzinami”, kiedy to jest aktualnie stworzone i zmiana decyzji mogłaby być uznana za zabójstwo, nato-

---

<sup>8</sup> Różyńska [2008].

miast z punktu widzenia kogoś innego, np. planisty czy społeczeństwa aktualnych obywateli, takie potencjalne dziecko może mieć i zazwyczaj ma status przyszłej aktualnej osoby. Istnienie dziecka nie zależy bowiem od wyboru dokonanego przez tego kogoś (planisty, społeczeństwa). Nadto powinien on uwzględniać jego przyszłe interesy. Płyne stąd wniosek, że nie wolno traktować dystynkcji aktualny-potencjalny jako ontologicznej różnicy w stopniu lub sposobie istnienia osób i przyszłych osób; wniosek potwierdzający konieczność relatywizowania dystynkcji do zależności istnienia jednej osoby od wyboru przez drugą.

John Harris uznał te wnioski za „zagmatwane” (dla niego) a samą dystynkcję za przeciwintuicyjną, przy jednoczesnej zdecydowanej aprobacie dla całej książki<sup>9</sup>. Mogę się tylko domyślać, że zagmatwanie było głównie efektem momentami rzeczywiście zawikłanej terminologii stosowanej w analizowanej książce<sup>10</sup> oraz – być może – popełnienia przez recenzenta wspomnianego błędu, traktowania różnicy aktualny-potencjalny jako odmienności ontologicznej, przed którym usilnie ostrzegął D. Heyd.

„Przeciwintuicyjną naturę” gen-etyki rozpoznaje również D. Heyd (s. 193). Jest ona przede wszystkim ceną odrzucenia bezosobowej aksjologii, zdaniem autora ze wszech miar wartą zapłacenia. Tematyka niniejszego artykułu nie wymaga analizy powodów takiej decyzji i opowiedzenia się D. Heyda za aksjologią oddziaływania na osobę. Jej przyjęcie pozwoliło gen-etyce na włączenie w obręb etyki decyzji dotyczących interesów, dobrostanu i praw aktualnych osób, w tym także przyszłych aktualnych, przy jednoczesnym wyłączeniu z tego obszaru postanowień odnoszących się do potencjalnych osób.

Cena jest tym bardziej opłacalna, że – zdaniem D. Heyda – analizowane wyżej ograniczenia, będące zarazem celami i motywami prokreacji, „mitygują” tę przeciwintuicyjność gen-etyki dostrajając jej logiczny rygoryzm do rzeczywistych warunków (empirycznych, psychologicznych, filozoficznych i środowiskowych) podejmowania decyzji prokreacyjnych. Nadto strategia „chwycenia byka (przeciwintuicji) za rogi” pozwala na utrzymanie „sceptycznego nastawienia” wobec zakusów teoretycznej możliwości normatywnego usprawiedliwienia prokreacyjnych (genetycznych) zakazów. Jest ono spójne z zezwoleniem na to, aby moralne i polityczne wybory w obszarze prokreacji kierowane były przez powszechnie podzielane intuicje, nawet jeśli są zagmatwane i sprzeczne<sup>11</sup>. Głównym źródłem sprzeczności są oceny rodzicielskich wyborów dokonywane w społeczeństwie

---

<sup>9</sup> Harris [1994].

<sup>10</sup> Smolkin [1994] s. 629.

<sup>11</sup> Heyd [2009] s. 19.

z dwu perspektyw: aksjologii oddziaływania na osobę i impersonalizmu. Są to wykluczające się opcje i – u Heyda w cytowanym artykule pojawia się taka myśl – metateoretycznie jednoznacznie nigdy nie rozstrzygalne.

e) „Generocentryzm” (*generocentrism*) jest „fundamentalnym terminem” wykładu D. Heyda, stanowiąc coś w rodzaju zwieńczenia analiz autora. Pokazuje dobitnie, za jakie korzyści składa się daninę przeciwintuicyjnej natury gen-etyki, a także jej wysokość.

Generocentryzm streszcza się w tezie, że „wybory związane ze stwarzaniem (*genesis choises*) są i powinny być kierowane wyłącznie odniesieniem do interesów, dobrostanu, ideałów, praw i obowiązków podmiotów podejmujących taki wybór, czyli ‘stwarzających’ (*generators*), kreatorów bądź prokreatorów” (s. 96). W obszarze decyzji rozrodczych prokreatorami są – w idealnym przypadku – oboje rodzice. W kontekście planowania rodziny to właśnie ich interesy, ideały, prawa i obowiązki muszą być podstawą determinującą postanowienia o posiadaniu dzieci lub wstrzymaniu się od prokreacji. Dla podkreślenia wagi generocentryzmu w omawianym kontekście, D. Heyd nazywa go „parentocentryzmem” (s. 125).

Autor zastrzega, że generocentryzm nie może być pojmowany w „zbyt literalnym sensie”, gdyż w etymologicznym znaczeniu odnosi się do czystych problemów stwarzania, to jest do takich, w których nie ma nikogo (obdarzonego wolą) poza stwórcą i stwarzanym. Teza generocentryzmu zatem w pełni odnosi się do biblijnego (teologicznego) kontekstu stwarzania i (tylko) „częściowo” do okoliczności rodzicielstwa. Stwórcze wybory rodziców mają wprawdzie miejsce w świecie zamieszkałym przez innych ludzi, jednak „normatywnie uważa się je za pozostające nieomal wyłącznie w gestii (pro)kreatorów”, jakimi są partnerzy.

Tak rozumiany generocentryzm jasno ukazuje jedno z najbardziej przeciwintuicyjnych następstw gen-etyki: jest nim logiczna niemożność wyrządzenia szkody (*harm*) potencjalnym osobom. Innymi słowy, generocentryzm jest wersją aksjologii oddziaływania na osobę, zgodnie z którą w moralnej ocenie decyzji reprodukcyjnych nie mamy możliwości uwzględniania interesów tych ludzi, których postanawiamy powołać do istnienia. Z niemożności wynika, że nie powinniśmy tego czynić<sup>12</sup>, nawet jeśli – mogąc odłożyć w czasie poczęcie – powołamy do życia dziecko ciężko upośledzone. Na drodze logicznej próbuje się tu unieważnić dyskusję wokół przypadków tzw. „złego życia” (*wrongful life*)<sup>13</sup>, pokazując jej bezsensowność.

---

<sup>12</sup> Petersen [2001] s. 411.

<sup>13</sup> Soniewicka [2009] s. 137-159; Różyńska [2011] s. 124-147.

To obejście dyskusji D. Heyd uważa za jedną z korzyści na szali zysków i strat przeciwiintuicyjnej natury gen-etyki. Nie będę jej bliżej analizował, gdyż wykracza poza tematykę obecnych rozważań. Wspomnę tylko, że moim zdaniem jest to przedsięwzięcie, którego powodzenie jest podobnie problematyczne, jak zamiar Franka Chervenaka i Laurence McCullougha unieważnienia polemik wokół statusu osobowego płodu<sup>14</sup>. Wciąż są<sup>15</sup> i zapewne będą podejmowane wysiłki logicznego uzasadnienia możliwości skrzywdzenia przez rodzica planowanego potomstwa.

W kontekście parentocentryzmu potencjalnymi osobami dla rodziców są, przypomnę, płody „gdzieś między poczęciem a narodzinami”. W tym (bardzo szerokim) obszarze czasowym partnerzy mają autonomię (pro)kreacyjną nieomal równą wolności kreacyjnej Boga. Dziecko – jako potencjalna osoba – nie ma prawa do bycia urodzonym, tak jak w czystym problemie stworzenia człowiek nie ma prawa do bycia stworzonym przez Boga. Nadto rodzic nie ma obowiązku prokreacji, analogicznie jak Stwórca nie jest obarczony powinnością powołania ludzi do istnienia (przypomnę: „istnienie nie stanowi moralnego predykatu”). Uzasadnienie i przyjęcie przez Heyda „nieomal” boskiej wolności rodziców w wyborach prokreacyjnych jest kolejną niezwykle istotną dla moich analiz korzyścią oferowaną przez gen-etykę.

Kolejnym ważnym pozytywem omawianej koncepcji są następstwa rozróżnienia w obszarze prokreacji potencjalnej i przyszłej aktualnej osoby. Dla lekarza płód może być przyszłą aktualną osobą, podczas gdy dla kobiety ciężarnej (rodziców) jest on nadal osobą potencjalną. Sądzę, że D. Heyd zgodziłby się z granicą zdolności płodu do życia *ex utero* jako linią „aktualnego stworzenia”. Płód jest potencjalną osobą, gdyż jego istnienie zależy jednoznacznie, rzekłbym w sposób zero-jedynkowy, od decyzji kobiety ciężarnej. Podejmując decyzję na „tak”, nie przekazuje mu statusu osobowego, jak u F. Chervenaka i L. McCullougha, mówiąc „nie” – nie odbiera mu tej kwalifikacji. Potencjalność osoby jest tu bez reszty zrelatywizowana do (nieomal) boskiej autonomii wyboru kobiety (rodziców). Być może to właśnie D. Heydowi udało się pokazać drogę do unieważnienia dotychczasowej niekonkluzywnej dyskusji na temat tradycyjnie definiowanego moralnego statusu prenatalnych form rozwojowych.

Dla fetologów, neonatologów i pediatrów, jeśli dobrze interpretuję myśl autora, płód (jeszcze) niezdolny do życia poza organizmem kobiety nigdy nie jest pacjentem, nawet w metaforycznym sensie. Mają oni jednak dwojakiego typu mo-

---

<sup>14</sup> McCullough, Chervenak [2008] s. 34–39.

<sup>15</sup> Strong [2010] s. 411–441.

ralne obowiązki. O pierwszym wspomina D. Heyd w *Genethics*. Są to powinności skierowane do przyszłych aktualnych osób, to jest do tych noworodków w przyszłości, które mogą wymagać jego pomocy (s. 98). Płód jest wyłącznie „prospektywnym podmiotem” (s. 110) interwencji lekarzy. Jako potencjalna osoba nie ma on żadnych praw, nawet tych do istnienia bądź nieistnienia. Dobrostan przyszłego aktualnego noworodka, w który ewentualnie rozwinię się konkretny płód żadną miarą nie determinuje obligacji lekarzy wobec niego. Jeszcze inaczej rzecz ujmując, można powiedzieć, że przyszłe aktualne noworodki są fundamentalnie anonimowe dla medyków opiekujących się ciężarnymi kobietami. Zauważmy, że konstrukcja ta dziedziczy co najmniej częściowo przeciwintuicyjność związaną głównie z podziałem osób na potencjalne i przyszłe aktualne.

Drugi typ obowiązków lekarzy to powinności wobec kobiety ciężarnej. Niestety, D. Heyd wprost nie wspomina o nich ani słowem. Jednakże jego rozważania dają według mnie wystarczająco dużo danych pozwalających zrekonstruować badany typ obligacji. Zasadnicze znaczenie dla rekonstrukcji ma fakt, że autonomia prokreacyjna ludzi spełnia się nie w czystym, lecz ograniczonym kontekście stwórczym.

Stąd też, po pierwsze, „nieomal” boski generocentryzm przypomina nam, że stwórcze wybory „są *zawsze* w takim sensie ‘egocentryczne’, że ‘używają’ prokreacji jako środka” (s. 108) do realizacji pewnych potrzeb, interesów, ideałów bądź dobra prokreatorów, a w parentocentryzmie – rodziców. Tym samym rodzice „*zawsze* ‘używają’ przyszłych dzieci” dla zaspokojenia takich celów. D. Heyd odrzuca zatem pogląd, że pragnienie posiadania dzieci musi być ukierunkowane na nie same, jako autoteliczne wartości. Założenie o bezinteresowności pobudek prokreacyjnych – o ich wyłącznym ukierunkowaniu na dobro przyszłych dzieci – jest bowiem całkowicie sprzeczne z aksjologią oddziaływania na osobę, a także – myśl taką można odnaleźć u D. Heyda – z powodami, dla których w rzeczywistości decydujemy się na potomstwo. Zanegowanie bezinteresowności prokreacji daje sposobność oceny rodzicielskich motywów posiadania potomstwa (s. 110) poprzez badanie ich wpływu na aktualnych ludzi, w pierwszym rzędzie na samych partnerów.

Rodzicielskimi motywami zasługującymi na moralną akceptację, a nawet promocję, są limity ograniczonego kontekstu prokreacji. Wśród nich autor na pierwsze miejsce zdaje się wysuwać potrzeby-ograniczenia ludzkie, na czele z metafizycznymi. W człowieczym dziele (pro)kreacji ratują nas bowiem przed bezsensownością wartościowania naszego istnienia. Biologiczne trwanie i ewolucja, pospołu z samotranscendencją mogą – jeśli tak uznamy – stać się ideałem mającym wartość

wewnętrzna (dla nas) i mając taki status, kierować naszymi decyzjami prokreacyjnymi.

Z moralną dezaprobatą mogą się spotkać nieodpowiedzialne wybory rodziców, rzecz można, egoistyczne, a nie egocentryczne. O tym, czy wybór konkretnej kobiety (rodziców) zostanie negatywnie oceniony, decyduje „co najwyżej” „generocentryczne rozumowanie”. Polega ono na odnoszeniu wyborów do „dodatkowych ciężarów” nakładanych „na rodziców, społeczeństwo, lub istniejące już rodzeństwo” przez fakt urodzenia się dziecka (s. 106). Autor podaje przykład kobiety chorej na różyczkę grożącą głuchotą przyszłego potomka. Decyzja o zajściu w ciążę mogłaby skutkować takim obciążeniem, stąd kobieta ma „moralny obowiązek” odłożyć w czasie poczęcie dziecka. Jednakże, zastrzega się D. Heyd, ważenie ciężarów jest w pierwszym rzędzie zadaniem rodziców, a nie ich społecznego otoczenia i tylko oni stosując „parentocentryczne rozumowanie” władni są odroczyć w tej sytuacji decyzję prokreacyjną.

Aksjologia oddziaływania na osobę wyklucza wiązanie z rolą rodzica celów-ograniczeń-motywów, dla jakich ludzie decydują się na posiadanie potomstwa. Wywodzenie rodzicielskich obowiązków moralnych ze społecznej roli rodzica D. Heyd w polemice z Davidem Wassermanem<sup>16</sup> uznaje za przejaw impersonalizmu. Natomiast aksjologia przyjęta przez autora sprawia, że tym, co się liczy „w naszym etycznym osądzie moralnego profilu rodziców jest raczej to, jakimi są ludźmi, niż obiektywny stan dziecka (lub świata). Jednak jest także prawdą, że jeśli rodzicom jest całkowicie obojętny dobrostan planowanego przyszłego potomka, mogą stać się złymi rodzicami i naruszać swoje rodzicielskie obowiązki *wobec* dziecka, kiedy się już urodzi” – kiedy będzie aktualną, a nie potencjalną osobą. Dla reprezentantów aksjologii oddziaływania na osobę zło nie leży w złych, niedobrych konsekwencjach decyzji *tout court* („świat jest czyniony gorszym miejscem od tego, jakim mógłby być”), lecz „stanowi pochodną sposobu, w jaki decyzja odzwierciedla charakter matki, irracjonalność jej działania dla własnego interesu lub obciążeń, jakimi obarcza społeczeństwo”<sup>17</sup>. Z przeprowadzonych analiz wypływa jak sądzę wniosek, który chcę bardzo mocno zaakcentować: do profesjonalnych obowiązków lekarza wobec kobiety ciężarnej (a także kobiety rozważającej prokreacyjny wybór) należy pomaganie jej w byciu moralnie odpowiedzialnym człowiekiem. Można powiedzieć w nieco górnolotnym stylu D. Heyda, że jest to również pomoc w wypełnianiu przez rodziców, a szczególnie przez kobietę, (pro)kreacyjnej funkcji Boga w świecie Boga pozbawionym. Mó-

---

<sup>16</sup> Wasserman [2005] s. 141–143.

<sup>17</sup> Heyd [2009] s. 18–19.

wiąć prościej, jest to pomaganie w byciu dobrym człowiekiem – dokonującym racjonalnych, przemyślanych i odpowiedzialnych wyborów rozrodczych. W pewnej zgodzie z wymyślną terminologią omawianego autora to zrekonstruowane ujęcie relacji lekarz – kobieta ciężarna nazwę roboczo modelem subwencyjnym (łac. *subvenio* = pomagać) lub – zapożyczając termin z angielskiego – facylitacyjnym.

Takie zdefiniowanie obowiązków lekarzy ma dalekosiężne konsekwencje dla polityki zdrowotnej, warte jak sądzę dokładnego zbadania. Modelem subwencyjnym można bowiem – i należy – objąć całość relacji społeczeństwo – kobieta brzemienna (partnerzy planujący potomstwo). Inaczej mówiąc, model ten ma silnie zaznaczony aspekt społeczny, co odróżnia go od kompleksowego i dualnego ujęcia stosunku lekarz – kobieta w ciąży, jako propozycji ograniczonych do kontekstów medycznych.

Dla optymalnego funkcjonowania modelu subwencyjnego konieczne, choć zapewne niewystarczające, są trzy warunki:

1. Przyjęcie medycznego modelu pacjentki kompleksowej. Warunek ten jak sądzę został już spełniony w propozycji Heyda. Dokonane wyżej analizy, przede wszystkim zaś parentocentryzm i rozróżnienie na potencjalne i przyszłe aktualne osoby, dają solidną teoretyczną podbudowę temu właśnie ujęciu. Pacjentką dla lekarza powinna być kobieta w ciąży, jako „organiczna całość”. Jako aktualna osoba ma ona pełnię praw, natomiast płód jest ich całkowicie pozbawiony. Od jej autonomicznych decyzji zależy profesjonalne postępowanie pracowników opieki zdrowotnej wobec niej i conceptusa.

2. Co najmniej złagodzenie zasygnalizowanych na początku artykułu trudności modelu kompleksowego relacji kobieta w ciąży – płód.

3. Wbudowanie parentocentryzmu w szerszą konstrukcję światopoglądową o charakterze eposu ewolucyjnego, pozwalającego na realizację poprzedniego warunku i będącego odpowiednikiem mitu religijnego w świecie bez Boga.

W następnej części pokażę dwa ostatnie warunki, zaczynając od budowania eposu ewolucyjnego.

### **David Heyd i Ronald Dworkin – epos (pro)kreacyjny i decyzja rodziców**

Rozważania poprzedniego paragrafu wskazują, że możliwe jest włączenie naszej (pro)kreacyjnej transgresji w stwórczą moc stającego się życia – moc ewolucji biologicznej (a nawet kosmicznej), jako ideału o wewnętrznym nieinstrumentalnym dobru. Byłby to zabieg przydatny dla kobiet w ciąży, lekarzy sprawujących nad nimi opiekę i dla całego społeczeństwa. Pozytywną konsekwencją takiej konstrukcji jest bowiem dostrzeżenie już w najwcześniejszych etapach embrioge-

nezy ich immanentnej wartości, zapobiegające redukowaniu conceptusa do poziomu organu kompleksowej pacjentki.

W świecie bez Boga nie może to być ideał uzasadniany teologicznie. Nadto przypomnę – sięganie do religii jako podstawy wartości (w liczbie pojedynczej) popycha jedynie „problem o krok w przód”, gdyż w odwołaniu się do boskiej natury szuka rozwiązania. Na mocy brzytwy Okhama należy więc pozostać przy niereligijnych wyjaśnieniach. Jednocześnie i zgodnie z aksjologią oddziaływania na osobę musi to być ideał mający wewnętrzną wartość dla nas – ludzi – jako istot obdarzonych wolą. Powinien zatem mieć charakter światopoglądowy, wyrażający nasz ogląd życia jako wartości nieinstrumentalnej. „Odmiennie niż prawda, pisze D. Heyd w *Genethics*<sup>18</sup>, koncepcja wartości zawsze wymaga odpowiedzi na pytanie ‘dla kogo’”, dla czyich potrzeb, interesów i pragnień rozważana całość jest wartością?

Taką „rozszerzającą” konstrukcją odpowiadającą propozycji D. Heyda jest moim zdaniem ujęcie świętości życia podane przez Ronalda Dworkina<sup>19</sup>. Spełnia ono statystyczne i metafizyczne kryterium nieinstrumentalnego dobra dla nas.

W odróżnieniu od D. Heyda, R. Dworkin punktem wyjścia rozważań czyni standard „większościowy”. Jak zauważa Weronika Chańska, „Autor stawia sobie za cel przedstawienie nie tyle systematycznej teorii świętości życia, ile zdanie sprawy z powszechnych ludzkich przekonań na ten temat”<sup>20</sup>. Przyjęte założenie wzmacnia również, obecny już u D. Heyda, rys „etnocentryczny” ideału, co zwiększa szanse kulturowej i społecznej akceptacji konstruktów, a tym samym podwyższa prawdopodobieństwo jego przydatności dla opieki zdrowotnej nad kobietami brzemiennymi i planującymi potomstwo.

R. Dworkin podobnie jak D. Heyd akcentuje fundamentalną wagę indywidualnych decyzji prokreacyjnych. Zależne od nich moralne problemy są „religijne w szerokim znaczeniu”, gdyż „dotykają ostatecznego celu i wartości ludzkiego życia jako takiego”<sup>21</sup>. Religijność „w szerokim znaczeniu” różni się od religijności konfesyjnej. Obie poszukują odpowiedzi na „najgłębsze egzystencjalne pytania”, jak to o sens naszego życia. Jednak tylko religijność konfesyjna próbuje odpowiadać „łącząc jednostkowe ludzkie istnienia z jakąś bezosobową wartością”<sup>22</sup>. Nie czyni tego religijność w szerokim znaczeniu, szukając odpowiedzi na stawiane

---

<sup>18</sup> Heyd [1992] s. 84.

<sup>19</sup> Dworkin [1994].

<sup>20</sup> Chańska [2009] s. 35.

<sup>21</sup> Dworkin [1994] s. 156.

<sup>22</sup> Tamże, s. 156.



pytania w świecie bez Boga. Własność ta pozwala ją uznać za odpowiednik metafizycznego kryterium ideału zarysowanego przez D. Heyda.

Formalna zgodność kryteriów daje sposobność do pojęciowego zespolenia koncepcji świętości ludzkiego życia z wolicjonizmem. Pokazanie jak R. Dworkin definiuje świętość w perspektywie religijności w szerokim znaczeniu, umożliwi – mam taką nadzieję – włączenie człowieczej (pro)kreacyjnej samo-transcendencji w stwórczą moc biologicznego (i kulturowego) stawania się. Co więcej, pozwoli ono na dostrzeżenie wewnętrznej wartości form prenatalnych również w świecie bez Boga. W ten sposób zrekonstruowane przez autora cechy naszego przekonania o świętości, jak sądzę, zminimalizują tendencję do obniżania statusu conceptusa w modelu kompleksowym. Będą także przydatne w pełniejszym zdefiniowaniu obowiązków systemu opieki zdrowotnej wobec płodów poniżej granicy zdolności do życia *ex utero*. Nadto, proponowane wpisanie indywidualnej transgresji prokreacyjnej w szerokie ramy ewolucji byłoby korzystne dla redukcji niedogodności sygnalizowanego wcześniej efektu Münchausena.

R. Dworkin odróżnia „dwie kategorie rzeczy wewnętrznie wartościowych”, czyli tych, które cenimy dla nich samych: wartościowe przyrostowo (*incrementally*) i święte (*sacred*) lub nienaruszalne (*inviolable*). Pierwszych pragniemy mieć jak najwięcej. Ich dobrym przykładem jest wiedza. Natomiast rzecz święta „[j]est nienaruszalna ze względu na to, co przedstawia lub ucieleśnia”. Przykładami wartości świętych są już istniejący ludzie, gatunki roślin i zwierząt oraz dzieła sztuki. Nie musimy powiększać liczby ludzi na świecie. „Lecz kiedy już się życie ludzkie zaczęło, bardzo ważne jest, aby się rozwijało i nie było marnowane”<sup>23</sup>. Podobnie nie pragniemy, ani nie mamy obowiązku pomnażać liczby dzieł sztuki i taksonów sfery biotycznej.

Dlaczego jednak uznajemy wymienione klasy bytów za święte i nienaruszalne? „Istota świętego – odpowiada R. Dworkin – mieści się w wartości, jaką przywiązujemy raczej do procesu lub przedsięwzięcia bądź projektu, aniżeli do ich rezultatów ujmowanych niezależnie od tego, jak były wytworzone”. Podstawą ochrony gatunków zwierząt i roślin jest szacunek dla sposobu ich pojawiania się w świecie: dla stwórczej interwencji Boga bądź w świeckim ujęciu – dla samej ewolucji, jako unikalnego biologicznego twórczego procesu, którego rezultatem są poszczególne taksony. Na podobnej zasadzie otaczamy troską dobra kultury. „Przeraża” nas zamiar celowego unicestwienia gatunku zwierzęcego bądź dzieła

---

<sup>23</sup> Tamże, s. 72–73.

sztuki, gdyż oznaczałoby to „poniżenie (*demean*) procesu twórczego, który uznajemy za bardzo ważny”<sup>24</sup>.

Myśl o nienaruszalności gatunku *Homo sapiens* jako całości, podobnie jak każdego indywidualnego ludzkiego życia, zakorzeniona jest w

[...] dwu złączonych i krzyżujących się podstawach świętości: naturalnego i kulturowego stawania się, biologicznej i człowieczej twórczości. Wszelkie ludzkie stworzenie, łącznie z najbardziej niedojrzałym zarodkiem, jest tryumfem boskiej lub ewolucyjnej kreacji [...]

i tego, co

[...] często nazywamy ‘cudem’ ludzkiej reprodukcji<sup>25</sup>.

W „idealnym przypadku”<sup>26</sup> takiego cudu, oboje rodzice podejmują wspólną decyzję rozrodczą. Dzięki niej – poprzez nowoutworzoną tożsamość genetyczną zygoty – nowe istnienie ludzkie wchodzi w całość dotychczasowej biologicznej ewolucji, która doprowadziła do powstania naszego gatunku (i rodziców).

Pozytywny wybór prokreacyjny włącza także nowe istnienie w następstwo pokoleń umożliwiające trwanie gatunku. Jest on również gwarantem trwania kultury i jej przemian. Każde bowiem „przeżywające dziecko jest ukształtowane w charakterze i uzdolnieniach zarówno decyzją rodziców jak i kulturalnym zapleczem społecznym”<sup>27</sup>. Wybór prokreacyjny jest więc wiązaniem natury i kultury; w świecie Boga pozbawionym: jest łączeniem *wyłącznie* twórczych mocy ewolucji biologicznej i kulturowej. Naturalna i ludzka kreacja umożliwia trwanie procesu twórczego tak bardzo dla nas wartościowego, że uważamy go – także w jego wytworach – za święty i nienaruszalny. Używając języka D. Heyda można powiedzieć, że również w propozycji R. Dworkina wybór (pro)kreacyjny staje się gwarantem istnienia wartościowego (dla nas) świata i czyni nas „zastępczo” nieśmiertelnymi, dając zarazem okazję do ekspansji poza biologiczne granice.

Powszechność przekonań dotyczących świętości ludzkiego życia, w chrześcijaństwie wyrażana jest w biblijnej symbolicznej opowieści o boskim stwarzaniu. Przedstawiona prezentacja efektów zestawienia propozycji obu autorów sugeruje, że może ono stanowić podstawę dla świeckich mitów ujmujących istnienie ludz-

---

<sup>24</sup> Tamże, s. 78.

<sup>25</sup> Tamże, s. 83.

<sup>26</sup> Tamże, s. 96.

<sup>27</sup> Tamże, s. 83.

kie w kategoriach nieinstrumentalnych oraz nadających sens całości (wszech)świata, życia i ludzkiej egzystencji, także jednostkowej.

W rygorystycznie scjentystycznym ujęciu Edwarda Wilsona punktem wyjścia takiej opowieści mógłby być propagowany przez niego „epos ewolucyjny”. Opowiada on „o ewolucji Wszechświata” i jest w tym sensie „mitologią, że wprawdzie tu i teraz można wierzyć w prawa, na które się powołuje, ale nigdy nie będzie można udowodnić, że tworzą one przyczynowo-skutkowe *continuum*, ciągnące się od fizyki do nauk społecznych, od tego świata do wszystkich innych światów w widzialnym Wszechświecie, oraz wstecz, do początków Wszechświata”<sup>28</sup>.

Epos ewolucyjny bardziej poetycki, przeniknięty religijnym wręcz zachwytem nad pięknem i unikalnością życia oraz świata zbudował René Dubos<sup>29</sup>. Jego centralną częścią jest świecka „teologia Ziemi”. Nasza planeta, jak uzasadnia autor, budzi szacunek i cześć należne sferze sacrum. Powstała bowiem w niepowtarzalnym procesie ewolucji odzwierciedlającej wszechświat. Życie jest również efektem takiego „lustrzanego” rozwoju odbijającego całość Kosmosu. Stąd wniosek, że nasze indywidualne istnienia są zwieńczeniem systemu ewolucyjnych zwierciadeł. Niepowtarzalność każdego kolejnego odbicia sprawia, że zasiedlona przez życie Ziemia ma wewnętrzną wartość: piękno nieredukowalne do dóbr instrumentalnych. Mają ją także poszczególne zwierciadlane wytwory biologicznego stawania się. W ten sposób zostajemy włączeni w całość twórczej rzeczywistości oraz w jej dynamikę ewolucyjną.

Przypominam jednak, że zgodnie z założeniami Heyda opowieść tę należy traktować wyłącznie jako epos dla nas. Skoro tylko ewolucja doprowadziła do pojawienia się ludzi jako obdarzonych wolą istot oceniających, możemy uznać jej wartość nieinstrumentalną i badać, jak ten ideał wpływa na nasze potrzeby, interesy i pragnienia. Moim zdaniem zdecydowane rozróżnienie przeprowadzone przez R. Dworkina między rzeczami cenionymi przyrostowo i nienaruszalnymi wyraża intuicje podobne do aksjologicznej koncepcji oddziaływania na osobę. Przypomnę, że rzeczy święte są już istniejącymi wytworami wartościowego *dla nas* procesu.

U Ronalda Dworkina i – przede wszystkim – u Davida Heyda, kluczowa dla włączenia nowego ludzkiego istnienia w całość życia (i Wszechświata) jest w idealnym przypadku autonomiczna rozrodcza decyzja rodziców, w mniej sprzyjających okolicznościach będzie nią postanowienie samej kobiety. Drugi

---

<sup>28</sup> Wilson [1988] s. 232.

<sup>29</sup> Szewczyk [2006] s. 213–216.

z autorów wiele uwagi poświęcił wskazaniu godnych moralnej aprobaty motywów-celów posiadania dzieci. Zaakcentowanie (s)twórczej mocy decyzji oraz zaznaczenie wagi jej pobudek dały dwa kluczowe powody, dla których zdecydowałem się nazwać eposem (pro)kreacyjnym koncepcję D. Heyda poszerzoną o analizy ujmowania świętości życia dokonane przez R. Dworkina.

Z perspektywy przydatności eposu dla polityki zdrowotnej państwa i opieki medycznej nad kobietą w ciąży, niedostatkami propozycji D. Heyda jest jedynie zamarkowanie czasu uzyskiwania przez płód statusu osoby aktualnej dla rodzica. Przypomnę, że dzieje się to „gdzieś między poczęciem a narodzinami”. Jak już wspominałem, cechy naszego przekonania o świętości życia zrekonstruowane przez R. Dworkina, mogą być przydatne w spełnianiu społecznego (i profesjonalnego) obowiązku pomocy kobiecie ciężarnej w byciu moralnie odpowiedzialnym człowiekiem i w racjonalnym wyborze godnych aprobaty celów prokreacji. Myślę przede wszystkim o tym, że według rozpoznania autora „dla większości z nas istnieją stopnie świętości tak, jak stopnie wspaniałości” czy piękna w sztuce<sup>30</sup>.

Jeśli trafnie odczytuję rozumowanie Dworkina, własność ta umożliwia ustanowienie „skali braku poszanowania (*the metric of disrespect*)” dla normy nienaruszalności jednostkowego życia<sup>31</sup>. Ma ona formę „krzywej odnoszącej stopień tragedii do wieku, w którym nastąpiła śmierć”<sup>32</sup>. Wznosi się od narodzin do pewnego punktu w późnym dzieciństwie lub wczesnym okresie adolescencji, następnie przebiega płasko co najmniej do początku średniego okresu życia, by znowu zacząć się obniżać, aż do skrajnie podeszłego wieku. To spostrzeżenie R. Dworkina zostało znacznie uwiarygodnione przez badania empiryczne<sup>33</sup>.

Autor wyjaśniając prawidłowość odwołuje się do pojęcia „frustracji” (*frustration*) jako miary sugerującej w szacowaniu straty, kombinację przeszłości i przyszłości ocenianego indywidualnego istnienia. Śmierć starszego dziecka czyni większe spustoszenia niż zgon noworodka ponieważ unieważnia więcej „inwestycji” – oczekiwań, ambicji, emocjonalnego zaangażowania, planów – włożonych w jego życie przez niego samego i przez innych.

Skala braku poszanowania odnosi się też do fazy prenatalnej ludzkiego życia. „Prawie wszyscy” z nas zgadzają się, że zło aborcji rośnie wraz z wiekiem płodu. R. Dworkin niezwykle mocno akcentuje skomplikowany i – rzekłbym –

---

<sup>30</sup> Dworkin [1994] s. 80.

<sup>31</sup> Tamże, s. 84.

<sup>32</sup> Tamże, s. 87.

<sup>33</sup> Janvier, Leblanc, Barrington [2008] s. 963-969.

intymny charakter szacowania frustracji życia przed osiągnięciem zdolności przetrwania poza organizmem kobiety. Podkreśla również, że ocena ta decyduje o podjęciu takiej a nie innej decyzji prokreacyjnej. Decyzje rozrodcze, jak wspominałem, mają fundamentalne znaczenie dla integralności i tożsamości moralnej (światopoglądowej) ludzi, stąd właśnie bierze się ich intymność.

Zalóżmy, zgodnie z przykładem podanym przez autora, że rodzice dowiadują się we wczesnym stadium ciąży o wadzie genetycznej płodu, czyniącej jego życie egzystencją krótką i naznaczoną poważnymi ograniczeniami, a także „istotnie obniżającą szanse kobiety na zrobienie czegoś wartościowego z jej własnym życiem”<sup>34</sup>. W tej sytuacji muszą zdecydować, co jest większą frustracją życia: doprowadzić do urodzenia czy pozwolić umrzeć i zmarnować (*wasted*) „cud jego stworzenia i dalszego rozwoju”<sup>35</sup>. Im starszy conceptus, tym większe marnowanie rozwijającego się istnienia oraz inwestycji włożonych w nie przez rodziców, a zatem i frustracja rośnie.

Na ocenę tragedii śmierci wpływają przekonania metafizyczne (światopoglądowe, religijne) partnerów. Jeśli ktoś wierzy, że naturalny wkład w życie jest ważniejszy, będzie też sądził, iż rozmyślnie jego przerwanie jest największą frustracją, niezależnie od niskiej jakości jednostkowego istnienia i narażenia na cierpienie. Zwolennik większej względnej wartości ludzkiego wkładu, będzie skłonny do odmiennego szacowania frustracji.

R. Dworkin z przedstawionych analiz statystycznie przeważającego rozumienia przez nas świętości życia wyciąga wniosek, że szacowanie frustracji jako działanie intymne, wiąże się z jednostkową integralnością moralną. Jej zachowanie jest warunkiem godności. A skoro cenimy

[...] godność – domagamy się wolności i umieszczamy prawo sumienia w jej centrum tak, że rząd negujący to prawo jest totalitarny [...]. Ponieważ miłujemy godność, żądamy demokracji [...]. Bez względu na poglądy, jakie mamy w sprawie aborcji i eutanazji, chcemy prawa do decydowania w imieniu własnym<sup>36</sup>.

Konstytucja powinna zapewnić obywatelom maksimum wolności w podejmowaniu decyzji rozrodczych. Jest to konkluzja całkowicie zgodna ze stanowiskiem D. Heyda.

Można powiedzieć, że w demokracji i w Heydowskim świecie bez Boga jednak cenna jest autonomia wyborów rozrodczych. Być może dlatego, że demo-

---

<sup>34</sup> Dworkin [1994] s. 151.

<sup>35</sup> Tamże, s. 90.

<sup>36</sup> Tamże, s. 239.

kracja i właściwy dla niej liberalizm światopoglądowy są o tyle uniwersum bez Boga, że nie pozwalają żadnej grupie obywateli na intronizację swego Boga w roli prawodawcy i wzorca sumień dla pozostałych członków społeczeństwa. Propozycja D. Heyda jest więc także rozwiązaniem zbieżnym z zasadami demokracji.

Skomplikowanie i intymność szacowania frustracji nienaruszalności życia podkreślana przez R. Dworkina umożliwia, jak sądzę, postawienie tezy, że zgodziłby się z modelem pacjentki kompleksowej, a także z modelem facylitacyjnym relacji lekarz/ społeczeństwo – kobieta brzemienna. Medycy i organizacja systemu opieki zdrowotnej powinni pomagać jej (oboju rodzicom) i partnerom planującym potomstwo w wyborze zgodnym z ich wizją dobrego życia, chroniącym ich godność.

Na zakończenie podam trzy przykłady jako ilustrację wskazówek dla polityki zdrowotnej wynikających z poglądów R. Dworkina. Pierwszy dosyć oczywisty: frustracja życia zarodka jest o wiele mniejsza niż w przypadku aborcji z przyczyn embriopatologicznych, powiedzmy, czteromiesięcznego płodu. Stąd, w organizacji systemu opieki i w wykazie świadczeń refundowanych powinna (w ściśle etycznym znaczeniu tego słowa) znaleźć się diagnostyka preimplantacyjna.

Ta metoda diagnostyczna wymaga przeprowadzenia zapłodnienia *in vitro*. Umieszczenie zapłodnienia pozaustrojowego w spisie procedur i to refundowanych wynika moim zdaniem z przyjęcia modelu subwencyjnego. Uzasadniać on może również uzyskiwanie zarodków zapasowych i ich mrożenie. Natomiast następstwem kompleksowego ujęcia relacji kobieta brzemienna – płód jest przyznanie kobiecie (partnerom) prawa do decydowania o losie tych zarodków. Jednakże akceptacja świętości życia w rozumieniu R. Dworkina sprawia, że instytucje systemu opieki zdrowotnej świadczące usługi zapłodnienia *in vitro* muszą być zakładami licencjonowanymi, znajdującymi się pod ścisłym nadzorem odpowiednich władz i precyzyjnych regulacji prawnych po to, by należycie realizować wymogi wiążące się z poszanowaniem wewnętrznej wartości każdego zarodka i by ich los dopełniał się w godnych i wyraźnie określonych warunkach. To był przykład drugi.

Trzeci proponuje sam autor<sup>37</sup>. Ma on wymiar kulturowy. Jeśli zgodnie z „poglądem nieomal każdego z nas”, „zniewaga” świętości życia jest mniejsza im mniej zaawansowany rozwój płodu, to kobieta, która decyduje się na aborcję blisko terminu rozwiązania, mając realną sposobność przerwania ciąży na jej wcześniejszych etapach, może być niewrażliwa na „moralne i społeczne znaczenie tego aktu”. Dlatego też, społeczeństwo „ma prawo – jeśli jego członkowie podejmują

---

<sup>37</sup> Tamże, s. 170.

takie decyzje – chronić swoją kulturę przed tego rodzaju obojętnością”. Jednakże środki, jakie wybiera do tej ochrony, nie mogą „łamać praw ciężarnej kobiety do dokonywania przez nią wyboru”. Oba wymienione czynniki brane łącznie – konkluduje R. Dworkin – dają „przekonujące wyjaśnienie”, dlaczego państwo jest uprawnione do zakazu aborcji, z pewnymi wyjątkami, po szóstym miesiącu ciąży.

Postulowany zarówno przez R. Dworkina jak i D Heyda fundamentalny (metafizyczny) sens decyzji (s)twórczych dla „profilu moralnego” jednostek usprawiedliwia jak sądzę translację legislacyjnej wskazówki pierwszego autora na język drugiego: społeczeństwo ma prawo od szóstego miesiąca brzemienności ingerować w wybory prokreacyjne kobiet ciężarnych, gdyż spoczywa na nim obowiązek pomocy obywatelom w stawianiu się dobrymi ludźmi. Obligację tę można usprawiedliwić trojako:

- konsekwencjalistycznie – przez negatywne skutki takich decyzji dla samych rodziców i/lub dla społeczeństwa;
- obowiązkami rodzicielskimi wobec przyszłych dzieci, kiedy się już urodzą (jak to może mieć miejsce w ocenie powodów późnej aborcji);
- metafizycznie – zachowaniem nieinstrumentalnych (dla nas) wartości kulturowych pozwalających na ocalenie sensu naszej egzystencji i rozwoju (samotranscendencji człowieczej natury).

Zauważmy, że w ostatecznym rozrachunku taka zakazująca interwencja państwa ma przede wszystkim charakter edukacji moralnej: pomaga rodzicom w byciu dobrymi (i racjonalnymi) ludźmi. „Bycie dobrym” oceniane jest „etnocentrycznie” (dla nas), czyli z perspektywy „kultury podłoża”<sup>38</sup>, na którą składa się tradycja filozoficzna, moralna i religijna zachodniej cywilizacji. Nie będę w tym miejscu zastanawiał się, czy jej zaawansowana medykalizacja<sup>39</sup> wyrasta również z tej kultury. Stawia ona lekarzy, pielęgniarki i pozostałych pracowników systemu opieki zdrowotnej w pozycji autorytetów, często także moralnych.

Jednakże z omawianych w poprzednim artykule<sup>40</sup> sugestii, wysuniętych przez Susan Mattingly<sup>41</sup> i redaktorów *Opieki nad dzieckiem nienarodzonym*<sup>42</sup> wynika, że świat lekarski jest słabo przygotowany do wypełniania naszkicowanych zadań, przynajmniej w sferze reprodukcyjnej. Przypomnę, że zdaniem lekarzy przemiana modelu kompleksowej relacji kobieta ciężarna – płód w dualny zapoczątkowana

---

<sup>38</sup> Rawls [1998] s. 45.

<sup>39</sup> Conrad [2007].

<sup>40</sup> Szewczyk [2011].

<sup>41</sup> Mattingly [1992] s. 13–18.

<sup>42</sup> Health Council of the Netherlands [2009] s. 25–26.

została w ich własnym środowisku. Stąd sugestie te mogą usprawiedliwiać przypuszczenie, że w zmedyalizowanej cywilizacji lekarze zmierzają w sposób niezgodny z zasadami demokracji do przejmowania funkcji Boga we wrażliwych światopoglądowo sferach ludzkiego życia, narzucając swój ogląd rzeczywistości pozostałym członkom społeczeństwa.

Postawioną tezę – w odniesieniu do noworodków – potwierdzają uwagi Williama Silvermana, jednego z pionierów neonatologii. Twierdzi on, że idea ratowania wszystkich urodzonych dzieci bez względu na ich kondycję zdrowotną jest stosunkowo nową postawą, której nie poprzedził jakikolwiek pełniejszy dialog między lekarzami i społeczeństwem<sup>43</sup>.

Propozycja D. Heyda poszerzona o koncepcję świętości życia R. Dworkina może być przydatna w spełnianiu naszkicowanych zadań oświatowo-pomocowych państwa, przy jednoczesnym poszanowaniu wartości demokratycznych Zachodu, co jak mam nadzieję uzasadniłem w artykule. Mam też nadzieję, że przedstawione uwagi będzie można odnieść do innych dziedzin niż prokreacja, np. do sfery opieki nad pacjentami umierającymi.

W kontekście tanatycznym, w którym egzystencjalne wybory dotyczą aktualnych osób, korzystne byłoby jak mniemam wzbogacenie eposu (pro)kreacyjnego o koncepcję *vulnerability* (podatności życia na zranienie, czyli chorobę, ból cierpienie, śmierć)<sup>44</sup>. Edukacja zaś, zarówno prokreacyjna jak i tanatologiczna, jeśli ma spełnić pokładane w niej nadzieje, powinna objąć nie tylko ogół obywateli, ale również świat lekarski. Jej wiodącymi ośrodkami mogą być komisje etyczne – zbiorowe ciała różnych szczebli, od szpitalnych, poprzez poszczególne specjalizacje medyczne, aż do narodowych<sup>45</sup>.

## Bibliografia

- Chańska [2009] – W. Chańska, *Nieszczęsny dar życia. Filozofia i etyka jakości życia w medycynie współczesnej*, Fundacja na rzecz Nauki Polskiej, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2009.
- Chyrowicz [2006] – B. Chyrowicz, *Problem argumentacji z odpowiedzialności za przyszłe pokolenia*, [w:] *Świadomość środowiska*, W. Galewicz (red.), Universitas, Kraków 2006.
- Conrad [2007] – P. Conrad, *The Medicalization of Society. Transformation of Human Condition into Treatable Disorders*, The John Hopkins University Press, Baltimore 2007.

---

<sup>43</sup> Silverman [1981] s. 12.

<sup>44</sup> Kemp [1999]; Szewczyk [2009] s. 73, 94–98.

<sup>45</sup> Kuczewski [1999] s. 197–207; Szewczyk [2009b]; Szewczyk [2013] s. 545–557.



- Dworkin [1994] – R. Dworkin, *Life's Dominion. An Argument About Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom*, Vintage Books, New York 1994.
- Harris [1994] – J. Harris, *Genethics. Moral Issues in the Creation of People* – Book Reviews, „Mind” (4) 1994; dostępne na: [http://findarticles.com/p/articles/mi\\_m2346/is\\_n410\\_v103/ai\\_15256435/?tag=mantle\\_skin;content](http://findarticles.com/p/articles/mi_m2346/is_n410_v103/ai_15256435/?tag=mantle_skin;content).
- Health Council of the Netherlands [2009] – Health Council of the Netherlands, *Care for Unborn Child*, Centre for Ethics and Health, Hague 2009; dostępne na: <http://www.gezondheidsraad.nl/sites/default/files/200901E.pdf>.
- Heyd [1992] – D. Heyd, *Genethics. Moral Issues in the Creation of People*, University of California Press, Berkeley 1992; dostępne na: <http://publishing.cdlib.org/ucpressebooks/view?docId=ft309nb1nd&brand=ucpress>.
- Heyd [2003] – D. Heyd, *Human Nature: An Oxymoron?*, „Journal of Medicine and Philosophy” (2) 2003.
- Heyd [2009] – D. Heyd, *The Intractability of the Nonidentity Problem*, [w:] *Harming Future Persons*, M.A. Roberts, D.T. Wasserman (red.), „International Library of Ethics, Law, and the New Medicine” (1) 2009; dostępne na: <https://publicportal.ekmd.huji.ac.il/bioethics/Published%20Articles/Non-Identity-article%20Heyd.pdf>.
- Janvier, Leblanc, Barrington – A. Janvier, I. Leblanc, K.J. Barrington, *The Best-Interests Standard Is Not Applied for Neonatal Resuscitation Decisions*, „Pediatrics” (5) 2008; dostępne na: <http://pediatrics.aappublications.org/cgi/reprint/121/5/963>.
- Kemp [1999] – P. Kemp, *Final Report to the Commission on the Project „Basic Ethical Principles in Bioethics and Biolaw”*, Copenhagen 1999; dostępne na: [http://ec.europa.eu/research/biosociety/pdf/final\\_rep\\_95\\_0207.pdf](http://ec.europa.eu/research/biosociety/pdf/final_rep_95_0207.pdf).
- Kuczewski [1999] – M.G. Kuczewski, *When Your Healthcare Ethics Committee “Fails to Thrive”*, „HEC Forum” (3) 1999.
- McCullough, Chervenak [2008] – L.B. McCullough, F.A. Chervenak, *A Critical Analysis of the Concept and Discourse of “Unborn Child”*, „American Journal of Bioethics” (7) 2008.
- Mattingly [1992] – S. Mattingly, *The Maternal-Fetal Dyad: Exploring the Two-Patient Obstetric Model*, „Hastings Center Report” (1) 1992; dostępne na: [http://findarticles.com/p/articles/mi\\_go2103/is\\_n1\\_v22/ai\\_n28611453/](http://findarticles.com/p/articles/mi_go2103/is_n1_v22/ai_n28611453/).
- Petersen [2001] – T.S. Petersen, *Generocentrism: A Critical Discussion of David Heyd*, „Philosophia” (1-4) 2001.
- Rawls [1998] – J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, tłum. A. Romaniuk, PWN, Warszawa 1998.
- Różyńska [2008] – J. Różyńska, *Od zygoty do osoby. Potencjalność, identyczność i przerywanie ciąży*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2008.
- Różyńska [2011] – J. Różyńska, *Wartość (nie)istnienia*, „Etyka” (44) 2011.
- Silverman [1981] – W.A. Silverman, *Mismatched Attitudes About Neonatal Death*, „Hastings Center Report” (6) 1981.
- Smolkin [1994] – D. Smolkin, *Genethics. Moral Issues in the Creation of People* – Review, „Ethics” (3) 1994.

- Soniewicka [2009] – M. Soniewicka, *Regulacje prawne wobec nowoczesnych technik kontroli prokreacji: analiza roszczeń wrongful life*, „Diametros” (19) 2009; dostępne na: [http://www.diametros.iphils.uj.edu.pl/pdf/diam19\\_soniewicka.PDF](http://www.diametros.iphils.uj.edu.pl/pdf/diam19_soniewicka.PDF).
- Strong [2010] – C. Strong, *O wyrządzaniu szkody przez poczęcie: przegląd błędnych koncepcji i nowa analiza*, tłum. W. Galewicz, [w:] *Początki ludzkiego życia*, W. Galewicz (red.), Universitas, Kraków 2010.
- Szewczyk [2006] – K. Szewczyk, *O Renè Dubosie, jego nowej medycynie hipokratesowej i teologii Ziemi*, [w:] *Świadomość środowiska*, W. Galewicz (red.), Universitas, Kraków 2006.
- Szewczyk [2009] – K. Szewczyk, *Bioetyka. Pacjent w systemie opieki zdrowotnej*, PWN, Warszawa 2009.
- Szewczyk [2009b] – K. Szewczyk, *Szpitalne komisje etyczne jako składnik systemu opieki zdrowotnej w krajach demokratycznych*, *Debata, Konflikt między opinią lekarza i wolą pacjenta – czy są nam potrzebne szpitalne komisje etyczne?*; dostępne na: [http://www.ptb.org.pl/pdf/szewczyk\\_konflikt\\_1.pdf](http://www.ptb.org.pl/pdf/szewczyk_konflikt_1.pdf).
- Szewczyk [2011] – K. Szewczyk, *Czy płód jest pacjentem? Medyczne modele relacji kobieta brzemienna – dziecko nienarodzone*, „Diametros” (31) 2012; dostępne na: <http://www.diametros.iphils.uj.edu.pl/pdf/diam32szewczyk.PDF>.
- Szewczyk [2013] – K. Szewczyk, *Komisje etyczne i konsultanci etyczni*, [w:] *Bioetyka*, J. Różyńska, W. Chańska (red.), Wolters Kluwer, Warszawa 2013.
- Wasserman [2005] – D.T. Wasserman, *The Nonidentity Problem. Disability, and the Role Morality of Prospective Parents*, „Ethics” (1) 2005.
- Wilson [1988] – E.O. Wilson, *O naturze ludzkiej*, tłum. B. Szacka, PIW, Warszawa 1988.