

Bogdan Szlachta

Uniwersytet Ignatianum w Krakowie;

Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

<https://orcid.org/0000-0003-4841-589X>

<https://doi.org/10.35765/slowniki.566>

# Biopolityka a bioetyka

## Streszczenie

**DEFINICJA POJĘCIA:** Wobec różnicowania się stanowisk etycznych dotyczących także kwestii początków i kresu życia, nie tylko ludzkiego, wzrasta się pojmowanie polityki nie jako poszukiwania dobra wspólnego, ale jako zmagania o dominację. Prawo ustanawiane przez konkurujące ugrupowania polityczne wskazuje także aktualne (a zmienne) granice rozstrzygnięć bioetycznych.

**ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA:** Ujęcia biopolityczne kształtowane są na bazie dwóch głównych podejść (samych w sobie niejednorodnych): liberalnego i „demokratycznego”, kładącego akcent na pozycję (i prawa) jednostki albo korzyści (mierzone różnie) dla wspólnoty politycznej.

**UJĘCIE PROBLEMOWE POJĘCIA:** W nowożytnym ujęciu rządcy ustanawiali normy prawne, korzystając z udzielonej im legitymacji. Obecnie znać, że ustalanie reguł określających warunki życia należy także do ekspertów wpływających na prawodawców. Głosy ich i wsłuchujących się w ich racje wyborców wpływają na kształt biopolityk odzwierciedlanych w przepisach prawnych.

**REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI:** Warunki życia akceptowane przez polityków pozostających pod wpływem ekspertów, powodujących się jednak głównie zmiennymi i różnorodnymi opiniami wyborców, coraz rzadziej kojarzone są z niezmienną naturą gatunkową, coraz mocniej zaś z przyrodą otaczającą człowieka i z jego rosnącymi oczekiwaniami. Jeśli konkurujące ze sobą wizje

biopolityczne mają uwzględniać uwarunkowania bioetyczne, ich znajomość przez wyborców winna wciąż rosnąć, by ograniczyć wpływ emocji w procesach decydowania politycznego.

**Słowa kluczowe:** biopolityka, bioetyka, liberalizm, demokracja liberalna, życie

## Definicja pojęcia

Biopolityka to, literalnie rzecz ujmując, polityka zajmująca się życiem (gr. βίος). O to, czym ono jest, toczą się jednak spory nie tylko wśród polityków: jedni – mówiący zwykle, że zajmują „stanowisko świeckie”, niekiedy nawet „naukowe” – uznają, że jest ono właściwe ciałom nie tylko ludzkim, o czym miał wiedzieć już w starożytności Arystoteles wspominający o duszy wegetatywnej ożywiającej byty należące do różnych gatunków, a nawet rośliny (u tego samego autora znajduje się tezę, że to, co ongiś zwano duszą, jest formą ciała, nie czymś, co może odrębnie egzystować czy być „na obraz i podobieństwo Boga” jako nie-ciało); inni – wyznawcy religijnych zapatrywań (zwłaszcza katolicy) – mają jednak człowieka za złożenie ciała i nieśmiertelnej duszy ustanowionej przez Boga i przed Nim odpowiedzialnej za wybory, zbawianej lub potępianej (człowiek został tedy wyróżniony jako gatunek przez ustanowienie na obraz i podobieństwo niecielesnego Stwórcy oraz zyskanie zdolności naśladowania Go); są i tacy, którzy przekonują, że życie należy kojarzyć nie tylko z *bíos* (jak zazwyczaj przed XXI stuleciem) uzdalniającą człowieka do kształtowania praktyk społecznych i dyskursywnych, ale także z *zoé* – tym, co ma on wspólne ze zwierzętami, wspólnie z którymi podlega ewolucji (to sprawia, że ani człowiek, ani gatunki zwierzęce nie posiadają stałych natur; zmieniają się one w trakcie ewolucji m.in. na skutek wykształcania się pewnych zdolności). Już w tych trzech ujęciach znać zapowiedź problemu wynikającego z różnego pojmowania życia przez polityków i ich wyborców, którzy już to pragną chronić np. życie różnych gatunków (deprecjonując pretensje człowieka choćby do „korzystania ze zwierząt” podobnie jak on żyjących), już to mają ludzkie tylko życie za „święte” (od poczęcia po naturalną śmierć ciała), już to wreszcie traktują człowieka na podobieństwo swoistej „maszyny” pozbawionej duszy czy nawet ducha, nieposiadającej natury gatunkowej, niezmiennej, bo pomyślanej i ustanowionej przez Boga, posiadającej natomiast wykształconą ewolucyjnie charakterystykę, którą można ewentualnie zmieniać dzięki nowym odkryciom i technologiom. W następstwie tego zróżnicowania (i wielu innych opinii o tym, czym jest życie, które poznawać można, studiując niniejszy tom) mawia się niekiedy, że biopolityka może być: (1) „naturalistyczna”, gdy jest nakierowana np. na ochronę natury skrywającej niezmiennie skłonności

właściwe gatunkowi, na „naturalne procesy życiowe”, które uwzględnia i otacza ochrona prawna; (2) „policystyczna”, gdy zapowiada ustanawianie reguł dla ustanawiania raczej niż ochrony procesów życiowych; (3) „relacyjna”, gdy życie nie jest podstawą ani przedmiotem kształtowaniem, nie chroni natury znanej z tradycji arystotelesowskiej kontynuowanej m.in. przez chrześcijan odwołujących się do św. Tomasza z Akwinu ani nie jest kształtowana przez suwerena, lecz jest zdominowana przez „polityczną wiedzę”, w której „nowoczesne nauki humanistyczne i przyrodnicze oraz wywodzące się z nich koncepcje normalności strukturyzują działanie polityczne i określają jego cele” (Lemke, 2010, s. 43).

Dla Michela Foucaulta, uznawanego za najbardziej wpływowego teoretyka biopolityki w XX w., kluczowy termin oznacza i cesurę historyczną, od której problematyzowana, a nawet usuwana jest kluczowa dla nowożytności władza suwerenna, i podstawę gruntującą rasizm, i wreszcie (najbardziej nas zajmującą) treść „biowładzy” ujawniającej się m.in. jako „bioprawo”. Każde z tych znaczeń unaocznia bezpodstawność tezy, że rozstrzygnięcia etyczne ustanawiają kryteria zasadności rozwiązań prawnych, politycy winni tedy chronić niezmienną naturę, nie dopuszczać do jej naruszenia (np. dzięki honorowaniu zakazów prawa naturalnego, które obowiązują – m.in. jak u Jana Pawła II – *semper et pro semper*), kształtować warunki życia tylko zgodnie z tak pojmowaną naturą. Każde z nich ujawnia prymat sfery politycznej wobec sfery etycznej, sugerując, że politycy winni się powodować w legislacji oczekiwaniami wyborców, a nie racjami moralnymi wywodzonymi z obowiązujących powinności, cnót lub rozważenia następstw czynów. Również często przywoływane w związku z debatami o życiu prawa człowieka lub prawa osoby ludzkiej, gruntowane często na tezie o przyrodzonej godności każdego człowieka lub każdej osoby ludzkiej (ustanowionej przez Boga jako Jemu podobna i do Niego dążącej), kształtowane są przez uczestników gier politycznych mających prawo za jedyny powszechnie wiążący ład normatywny we współczesnych zachodnich demokracjach zwanych liberalnymi. Odmienne kultury, w których zakorzenieni są ich uczestnicy lub różne podejścia „antropologiczne”, dyktować mają wiele podejść do życia, uzasadniać jego świętość lub jakość zależnie od przyjmowanych przez nich jako podmioty moralne, a zarazem wyborców koncepcji dobra podzielanych przez bliskie im ugrupowanie bądź ugrupowania polityczne. To sprawia, że preferowane przez

ugrupowania i ich wyborców biopolityki warunkują bioprawo, a przez nie wyznaczają granice poszukiwań bioetycznych. Być może spory toczony w ich trakcie są nierozstrzygalne, ale rozstrzygalne zdają się być spory polityczne odpowiednio do aktualnego rozkładu sił politycznych. Spory o aborcję (dla jednych wyborców będącą wręcz „prawem człowieka”, dla innych zachowaniem unieważniającym prawo do życia człowieka już istniejącego, acz nienarodzonego) czy eutanazję (dla jednych oczekiwaną przez nieuleczalnie chorych i cierpiących, dla innych negacją przez człowieka cechy nadanej mu przez Boga) to przedmioty politycznych zmagania, które prowadzą do przyjęcia rozwiązań nienakazujących zabijać, ale umożliwiających zadanie niekiedy śmierci płodowi/człowiekowi poczętemu albo człowiekowi cierpiącemu; rozwiązań, które bywają dopełniane zobowiązaniem lekarza do świadczenia pomocy osobie korzystającej z takich możliwości (co rodzi problem dopuszczalności sprzeciwu jego sumienia, która może zostać wykluczona przez prawodawcę).

Znane już starożytnym, nie tylko Hipiaszowi czy Sokratesowi, napięcie między tym, co prawodawca uznał za legalne, a tym, co sprawiedliwe, wciąż jest rozpatrywane. Członkowie ciał legislacyjnych są dzisiaj jednak członkami ugrupowań reprezentujących grupy wyborców powodujących się partykularnymi zapatrywaniami, rozeznających pełniej lub nierozeznających problemów, z jakimi mierzą się bioetycy, różnie pojmujących sprawiedliwość. Poddają się oni jednak rozstrzygnięciom legislatywy, choć nie wszystkie uznają za sprawiedliwe: jeśli jednak zostały one przyjęte w przewidzianych procedurach, to – zgodnie z wymaganiami „moralności prawa” – są honorowane jako legalnie wiążące. Od przełomu XX i XXI stulecia zajmują nas już nie dawne rozumienia biopolityki, które uzasadniały praktyki wyłączenia gruntowane w eugenicie lub rasizmie albo – jak u Rudolfa Kjelléna, szwedzkiego uczonego, który w 1922 r. jako pierwszy użył terminu „biopolityka” – odnoszone były do zachowań państw-organizmów zabiegających o przechowanie swego życia, lecz zagrożenia niesione przez różne biopolityki dla praw człowieka (praw osoby ludzkiej). Państwo jako „forma życia” bywało ongiś kojarzone z narodem (dla pielęgnowania jego materiału genetycznego niemieccy naziści stosowali m.in. selekcję i eliminację), w demokracjach liberalnych jednak przyzwala się na pozbawianie życia nie przez orzekanie (zakazywanej) kary śmierci za zbrodniczy czyn, ale

np. przez legalizację możliwości zabijania nienarodzonych jako „możności przedprawnej” danego podmiotu prawa. Jeśli państwo ma nie tyle „skazywać na śmierć” choćby za zbrodniczy czyn, ile ma na nią „zezwać”, to uśmiercana jednostka nie jest już podmiotem nienaruszalnych praw, lecz istotą poświęcaną dla innych lub społecznej całości gwoili zachowania bezpieczeństwa (w trakcie pandemii Covid-19 w imię zdrowia populacji bywała ona izolowana i wzywana do poddawania się szczepieniom, jakby odpowiedzialność za jej życie przejmowało państwo, ona zaś nie była podmiotem decydującym o własnym życiu i zdrowiu). W sporze biopolityków dbających o życie populacji/wspólnoty albo o życie jednostki (za którym znacznie częściej obstają bioetycy) ujawnia się inny jeszcze problem: choć warunki życia są ustalane w procesie legislacyjnym przez legitymizowanych przez wyborców polityków, to na ich wolę wpływają i powoływani przez nich eksperci (w tym również bioetycy), i organizacje międzynarodowe.

## Analiza historyczna pojęcia

Od starożytności trwają poszukiwania mocniejszych niż konwencja (umowa) podstaw normatywnych dla reguł współżycia zbiorowości: zrazu odwoływano się do kosmonomii (ład kosmiczny miał znajdować analogon w ładzie społecznym chronionym przez prawodawców) i teonomii (wola osobowych bóstw lub Boga jedyne ustanawiała reguły wiążące także ludzi) dla ukazania źródeł reguł określających życie, zwłaszcza człowieka wyróżnianego spośród innych gatunków. Niejednorodne tradycje grecka, starotestamentowa, rzymska i chrześcijańska wskazywały różne początki jego życia (niekiedy uznawano, że dusza jednostkowa istnieje już przed pojawieniem się ciała, kiedy indziej wiązano jej istnienie z animowaniem ciała, a były również stanowiska „materialistyczne”, nieuznające istnienia duszy) i wskazywały różne jego kresy (mimo obumarcia ciała dusza wciąż żyje, obumiera wraz z nim albo obumiera tylko ciało). W tradycji chrześcijańskiej życie człowieka zyskiwało większą wartość niż obywatela poświęcającego życie dla wspólnoty gwoili zachowania się w jej pamięci. „Indywidualizacja” i „depolityzacja” dopełniane były tezą, iż życie nadaje człowiekowi Bóg i On tylko może mu je odebrać, obdarowany zaś nie może

pretendować do Jego pozycji, decydując o życiu własnym lub innego ludzkiego podmiotu. W tzw. przysiędze Hipokratesa znać już zakaz wiążący lekarza, który nie miał się przyczynić do śmierci nawet człowieka nienarodzonego, jednak to w tradycji chrześcijańskiej dopełniono relację człowieka z Bogiem przekonaniem o odpowiedzialności obdarowanego nim za zachowania własne. Jako nadane przez Boga życie stawało się święte i miało takim pozostawać, skoro obdarowany miał realizować Jego wolę, by osiągnąć zbawienie. Ostatecznie Jego wola (objawiona jako prawo Boże lub ujawniona jako gatunkowa natura, której nie należało negować) wyznaczała granice swobody poczyną każdego podmiotu, także legislatora, który miał chronić życie członków podlegającej mu społeczności powstającej w sposób naturalny, dzięki tkwiącej w każdym człowieku i mającej każdego skłaniać do życia we wspólnocie. Wobec wzmagających się od XIV w. skutków rewolucji nominalistycznej (negacja tezy o istnieniu realnym natur gatunkowych myślanych zrazu przez Stwórcę) i przywracania przedchrześcijańskiej refleksji politycznej (ponowne wyakcentowanie relacji jednostki nie do Boga, lecz do politycznej wspólnoty, z czasem wydobyte racji stanu jako elementu organizującego starania nie tylko rządzących, ale i rządzonych), słabły dawne ujęcia. Bóg stawał się „arbitralny”, Jego aktualna wola określała dobro mogące posiadać różną treść, z czasem zaś król, a później lud upodabniane były do Niego, zyskując władzę określania tego, co jest dobrem mierzonym zasadniczo pożytkiem publicznym.

Choć dopiero w następstwie popularyzacji teorii ewolucji zaczęto zwracać uwagę na genezę człowieka traktowanego jako byt wyłącznie cielesny (jak chcą niektórzy, popadając tym samym w błąd antropologiczny), to ślady takiego ujęcia możemy odnaleźć już w dywagacjach świadka następstw rozpadu chrześcijaństwa rzymskiego Thomasa Hobbesa z połowy XVII w. Nie znał on już natury gatunkowej ludzi ani chroniącej ją prawa naturalnego, miał natomiast jednostkę za pierwszą wobec zbiorowości, zabiegającą w przedspołecznym i przedkulturowym stanie natury o przetrwanie tylko jako to oto ciało. Jednostka powodująca się instynktem samozachowawczym tworzyła państwo wraz z podobnymi do niej, by zyskać – jako obywatel – wzmożoną ochronę ciała. Państwo ustanawiało prawo niechroniące żadnej kultury, lecz tylko ciała obywatela, ograniczając przyrodzone uprawnienia posiadane już przez jednostki, które uzasadniały nawet zabijanie

drugiego gwoździ zachowania życia własnego ciała. Prawo państwa (także natury, rozumu), zrazu jedyny ład ugruntowany na zapowiedzi zastosowania przymusu wobec każdego, kto je gwałci, ujawniało zwierzchnią jego pozycję jako suwerena wobec obywateli ujmowanych jako „całości integralne” korzystające z wolności tam tylko, gdzie nie ustanowiono zakazów. W ramach tego ładu miały działać wszystkie jednostki, także eksperci; w ramach ładu ustanowionego przez państwo, przez prawodawcę, a nie odpowiednio do natury jakoby niezmiennej, a nawet przez Boga ustanowionej. Gdyby zatem eksperci zyskali wiedzę pozwalającą zmieniać kod, z którym zostanie skojarzone życie, albo go przeprogramowywać, to za przyzwoleniem państwa mogliby realizować „politykę molekularną”, nierejestrującą już i niedokumentującą procesów życiowych, lecz transformującą życie, aktywnie zmieniającą żywe istoty, jak choćby w transplantologii nieopisującej „materiału ludzkiego”, lecz transcendującej „żywego człowieka”, sprawiającej, że niektóre jego części mogą „dalej egzystować w ciałach innych ludzi”. Istotnie, decyzji w tym zakresie nie podejmują już piastuni władzy publicznej, lecz eksperci poruszający się w ramach wyznaczanych przez przepisy prawne. To oni definiują, „czym jest (ludzkie) życie, kiedy się ono zaczyna i kiedy kończy”, prowadząc tanatopolitykę będącą częścią biopolityki (Lemke, 2010, s. 108–110).

W projekcie Hobbesa szuka się też niekiedy uzasadnienia dla angażowania państwa w transhumanizm, przyzwalanie przez nie na zarządzanie przez ekspertów ewolucją, decydowanie o przyszłości ludzkości coraz bardziej zasobnej i dokonującej postępu (Huxley, 1968, s. 73–76; Collins, 2006, s. 2–3). Dostęp do procesów życiowych dzięki zdobyciom nauk biologicznych i rozwojowi technologii skłania do porzucania idei naturalnego pochodzenia wszystkich istot żywych i uznawania, że może istnieć sztuczna wielość form życia, które bardziej są podobne do technicznych artefaktów niż do istot naturalnych.

Biologiczno-molekularna redefinicja życia jako tekstu, postęp w biomedycynie w zakresie nowych technik obrazowania aż po analizę DNA, a także technologie reprodukcyjne [...] zrywają z wyobrażeniem integralnego ciała, które w coraz mniejszym wymiarze [uznawane jest] za substrat organiczny, a coraz bardziej za program molekularny, który można odczytać i zapisać na nowo (Lemke, 2010, s. 112).

Okazuje się jednak, że Hobbes nie godził się na naruszenie integralności ciała, że tedy jego projekt winien zostać porzucony jako wykluczający możliwość „stworzenia nowego gatunku biologicznego, który dzięki inżynierii genetycznej i nowym technologiom będzie w stanie nie tylko uzyskać większą władzę nad naturą” (rozumianą jako przyroda nas otaczająca i to, co dotąd charakteryzowało człowieka wraz z jego śmiertelnością), „ale przede wszystkim zdobyć absolutną władzę”, biowładzę nad ludźmi (Roskal, 2015, s. 256). Biowładza określać ma zjawisko znajdowane obok określanego jako władza dyscyplinarna: o ile w dyskursie suwerennościowym Hobbesa i jego naśladowców „prawo życia i śmierci było jednym z zasadniczych atrybutów suwerena”, mającego możliwość „skazywania na śmierć i zezwalania na życie”, o tyle od XIX w. władzy nie kojarzy się już z relacjonowanym do prawa suwerenem, na jego podstawie nieskazyującym na śmierć lub zezwalającym na życie, lecz z nowym prawem „skazywania na życie” (a nie na śmierć) i „zezwalania na śmierć” (a nie na życie) (Foucault, 1998, s. 237–238). Władza nie korzysta już z dyscypliny, „która odnosi się do ciała”, lecz zwraca się „do ludzkiego życia, człowieka żyjącego, człowieka jako istoty żywej”. Miast dyscyplinować, nadzorować, tresować, ewentualnie karać ciała jednostek, odnosi się ona „do masy, której dotyczą ogólne procesy właściwe życiu, takie jak narodziny, śmierć, produkcja, choroba itd.”. Po „zawładnięciu ciała, które dokonało się według modelu indywidualizacji”, teraz władza dokonuje drugiego zawładnięcia, nie indywidualizującego już, ale umasawiającego, zwracającego się „nie do człowieka-ciała, ale do człowieka-gatunku. Po anatomopolityce ludzkiego ciała, stworzonej w ciągu XVIII wieku, pojawia się, pod koniec tego samego stulecia, coś, co nie jest już anatomopolityką ludzkiego ciała, lecz „biopolityką ludzkiego gatunku”, pozwalającą na decydowanie o takich procesach, jak „proporcja urodzin i zgonów, wskaźnik reprodukcji, płodność danej populacji itp.” (Foucault, 1998, s. 240). Tym samym biopolityka rozstaje się z ujęciem Hobbesa, przenosi zainteresowanie z ciała jednostki na „ciało zbiorowości”, w której i ona jest odnajdowana.

Nie z ujęciem Hobbesa, lecz z inną, choć również liberalną propozycją, wiążą się krytycy podejść trans- czy nawet posthumanistycznych zapowiadających zastąpienie „selekcją umyślną” i „ewolucją udoskonalania” selekcji naturalnej i ewolucji darwinowskiej (Harris, 2007, s. 4). „Biokonserwatyści”, sięgający do nieco późniejszego od podanego

przez Hobbesa projektu Johna Locke'a, negują pretensje transhumanistów uzasadniających doskonalenie tak moralne człowieka przez zwiększanie jego kompetencji kognitywnych, jak i emocjonalne przez kształtowanie usposobienia podatnego na zachowanie kooperacyjne w nadziei poprawy jakości jego życia (Soniewicka, 2015, s. 40). Oddając jednostkom pełną (wyłączną) kompetencję w zakresie decydowania o ich przecież życiu i zdrowiu, za Lockiem „biokonserwatyści” wspominają o uprawnieniach jednostek, które nie mogą być zawężane nawet w imię ochrony życia obywateli, chyba że na podobny ruch zezwoli ich dysponent. Na stosowanie nowych rozwiązań technologicznych wobec niej winna zatem zgodzić się jednostka. Jeśli uprawnienia przypisuje się każdej jednostce bez względu na stopień jej rozwoju, pozycję społeczną i stan świadomości, to posiada je również człowiek nowo poczęty i nikt – także matka czy rodzice, eksperci czy sędziowie – nie mogą ich naruszać, w przeciwnym bowiem razie łamałoby znany każdemu zakaz prawa natury lub rozumu. Propozycje te unaoczniają pozycję jednostki jako wyłącznego dysponenta uprawnień, m.in. do życia i zdrowia: nikt nie może jej zmusić do podejmowania jakichś zachowań wobec jej ciała, zarazem jednak nikt nie może – bez jej zgody – pomagać jej w zakresie ochrony życia bądź ochrony zdrowia.

Obaj liberałowie nie uznają natury gatunkowej wspólnej wszystkim ludziom, tego, co upodabnia je do siebie; uznają natomiast umowę zawieraną dla zyskania mocniejszej ochrony życia lub uprawnień przyrodzonych przez jednostki korzystające z ciała o „strukturze stałej”. Z pewnością proponują oni ujęcia chroniące przed zawłaszczaniem (i modyfikowaniem) ciała przez państwo podobne nazistowskiemu, czynią atoli jednostkę z niego korzystającą wręcz panem czy właścicielem swego ciała: „jeśli dla nazizmu człowiek jest własnym ciałem i tylko nim, dla liberalizmu, począwszy od Locke'a” (lecz nie Hobbesa) „człowiek ma, posiada własne ciało, a zatem może go używać, zmieniać je, sprzedać niczym swojego niewolnika”; ciało nie państwu zostaje oddane, lecz jednostce, która jednak w państwie znajdującym prawo się mieści i prawu temu podlega: zainteresowanie państwa liberalnego ciałem oddanym jednostkom wikała je w konflikt z nimi, z ich właścicielskimi pretensjami wobec ich ciała (Esposito, 2015, s. 164).

„Stalość” człowieka została sproblematyzowana po doświadczeniach i z „biopolityką państwową”, i z „biopolityką jednostkową” (by

użyć obrazowych kategorii Roberta Esposito): zyskujące popularność w XX w. ujęcie Barrhusa (Frederica) Skinnera, bywa przywoływane jako uzasadnienie tezy bliskiej transhumanistom, iż człowiek podobny jest do maszyny pozbawionej wolnej woli i godności, nieodpowiedzialnej za postępowanie, którą wciąż można udoskonalać (Stevenson & Haberman, 2001, s. 225–226). Spektakularne innowacje w dziedzinie biotechnologii, dzięki którym można było „poprawiać ciało” człowieka, pomnożyły pytania o granice postępu naukowego i sposoby regulowania go, okazało się bowiem, że z racji przemian kulturowych dopuszczających coraz chętniej „ingerencje w naturę” zmieniać można także rozstrzygnięcia prawne. Od lat 70. XX w. zaznaczają się, a od przełomu tysiącleci zyskują na znaczeniu skojarzenie wyczułające na życie wielu bytów, nie tylko ludzi, zagrożenia dla środowiska naturalnego, a także na granice lub utrudnienia ze strony utrwalonych kulturowo i chronionych przez prawo praktyk społecznych i gospodarczych. Zwraca się uwagę, że wobec odkryć naukowców i innowacji technologicznych coraz trudniej ustalić „naturalną podstawę życia człowieka” i wskazać jej odmienność od „sztucznych” form życia (co m.in. skłania do namysłu nad rozwojem sztucznej inteligencji i pytania, czy – jako mianowana „inteligencją” – jest ona lub kiedykolwiek będzie świadoma).

## Ujęcie problemowe pojęcia

Nie etyka czy bioetyka jako jej fragment określa dzisiaj obowiązujące obywatele granice życia i reguły postępowania wobec niego: pacjentów i ich zastępców, lekarzy i – ogólniej – ekspertów wiążą normy prawne ustalone w procesie angażującym aktorów powodujących się partykularnymi programami i interesami. Bioprawo nie tyle dominuje nad bioetyką, ile kreśli dla niej granice, jak w projekcie Hobbesa prawo państwa wyznaczało granice dla wolności obywateli. Lecz bioprawo dopełnia biopolitykę prowadzoną przez aktualnie dominującego aktora na scenie politycznej, który zyskał poparcie większości elektoratu mającej za racjonalne warunki życia albo kryteria wyłączeń ustalane z uwzględnieniem kosztów opieki zdrowotnej i podtrzymywania życia, a nawet kosztów ochrony środowiska biologicznego życia człowieka. Świadomi tego bioetycy starają się niekiedy wskazywać wymagania „moralności

potocznej” nie na podstawie dawnych etyk deontologicznych czy konsekwencjalistycznych, ale „podejść pragmatycznych” lub „funkcjonalnych”, by ustalić

ramy wszystkich uzasadnionych systemów moralnych zmierzających do zmniejszenia ilości cierpień, a przez to umożliwiającących zmaganie się z problemami moralnymi w sposób akceptowalny dla wszystkich osób bezstronnych i racjonalnych (Gert, Culver, & Clouser, 2009, s. 17–22 i 53–54).

Propozycja bioetyków koresponduje z projektami filozofów polityki XX w., także ufających w bezstronność, racjonalność bądź rozumność, wreszcie uczciwość uczestników doświadczenia demokratyczno-liberalnego. Także w niej znać oczekiwanie na deliberację o problemach moralnych, która prowadzić ma do konkluzji akceptowalnej dla wszystkich osób bezstronnych, racjonalnych i uczciwych. Jeśli istotnie przepisy prawne wyznaczają granice dopuszczalnych zachowań dotyczących życia własnego lub cudzego, a nawet – i coraz częściej – życia zwierząt, to nade wszystko od aktorów zmagających politycznych je przygotowujących i przyjmujących oczekiwać należy bezstronności, racjonalności i uczciwości. Aktorzy ci jednak nie są jednostkami wyciętymi z własnej partykularności, są „stronniczy”, bo starają się zdobyć poparcie w zróżnicowanym wszak elektoracie: o ile można było – śladem Johna Rawlsa – „spychać” jednostki do sytuacji pierwotnej, za zasłonę niewiedzy, by – usuwając to, co je różnicuje – odnaleźć w każdej z nich zasady sprawiedliwości, konstytucję dobrze urządzonego społeczeństwa liberalno-demokratycznego, pozwalającą mierzyć zasadność „empirycznych konstytucji”, o tyle niepodobna przyjmować, iż aktorzy/ugrupowania polityczne będą równie „nieokreśleni”, równie neutralni. Przeciwnie, należy przyjąć, że będą oni korzystać z różnych stanowisk bioetycznych, które „dopasowywać” będą do własnych programów nakierowanych na uzyskanie poparcia wyborców; często odwoływać się będą do emocji raczej niż do racji rozumowych, korzystając nie tylko z ujęć Hobbesa i Locke’a, ale także Jana Jakuba Rousseau (obywatel jedna się z ludem i poświęca nawet swe życie dla niego) czy konserwatystów. Jedni aktorzy wspominać będą o potrzebie roztaczania coraz dalej idącej opieki przez agendy rządowe (państwo) gwoli zwiększenia bezpieczeństwa egzystencji jednostek i zbiorowości, bagatelizując nawet autonomię pierwszych dzięki „przyzwoleniu” wywodzonemu z legitymacji

uzyskanej w wyborach. Inni zwracać będą uwagę na prywatność każdej jednostki i jej wyłączność w zakresie dysponowania swoim przebieżeniem życia (uzasadnienie własnej rezygnacji podmiotu z życia przez wezwanie do zaniechania uporczywej terapii) i zdrowiem, a w pewnych projektach z życiem również poczętego w łonie matki człowieka (płodu) od niej różnego. Jeszcze inni unaoczniać będą istnienie grup lub zgoła mas jako istotniejszych od ich składowych, często komponując to ujęcie nie tyle już z eugeniką lub rasowością, ile z utylitarystyczną korzyścią liczniejszych wymagającą unieważnienia korzyści mniej licznych (z tym ujęciem wiąże się spór toczony również przed sądami konstytucyjnymi o prymat gwarantowanych w ustawach zasadniczych praw i wolności jednostek nad wymaganiami większości lub liczniejszych). Są i tacy, którzy w imię nadziei udoskonalania człowieka będą się odwoływać do idei postępu realizującej się w odkryciach naukowych i coraz lepszych rozwiązaniach technologicznych, uchylając w pewnym zakresie pytanie (o „granice postępu”), czy człowiekowi wolno robić wszystko to, co zrobić potrafi. Wreszcie są i tacy, którzy – ceniąc zakumulowany dorobek kulturowy – stają w jego obronie, w nim znajdując granice dla prac naukowców i inżynierów wskazujących wciąż nowe rozwiązania.

Z tych tylko ujęć jako różnych wychodząc, aktorzy polityczni wdają się nie tylko w spór o udział władz publicznych w decydowaniu lub nie-decydowaniu o życiu, ale także w spór o kontrolowanie przez państwo i łożenie przez nie środków publicznych na tworzenie nowych organizmów żywych (m.in. problem *in vitro*), a nawet „organoidów”. Powstają już organizmy złożone z kreowanych w laboratoriach komórek pozbawionych świadomości, co wzmaga niepokój części bioetyków o to, czy wytwarzanie np. wirusów to wstęp do wytwarzania „ulepszonych” zwierząt (co już się dzieje, gdy uwzględnimy zdobycze w zakresie ich hodowli), a może i ludzi. Niepokój ten wzmaga się, gdy podejmuje się namysł nie nad inteligencją sztuczną, lecz nad inteligencją świadomą, wpisywaną w ogólniejszą wizję posthumanistyczną, która wiezie bioetykę, a także biopolitykę i bioprawo, ku stanowisku krytycznemu wobec „naturalnego” człowieka w pewnych ujęciach już zastępowalnego. Wizje „kresu antropocenu” są wyrazem nadziei części uczonych na „nowy świat”, w którym istotne miejsce zajmować będą nie tylko zwierzęta posiadające nienaruszalne prawa przypominające uprawnienia ongiś przypisane każdej jednostce przez Locke’a, ale także istoty wytworzone

przez człowieka, które w ewolucji wyprą go z zajmowanej pozycji. Bioetycy eksponujący świętość ludzkiego życia nie będą się już zwierzać z bioetykami eksponującymi potrzebę poprawiania jakości życia, która uzasadnia niekiedy niezgodę na nowe życie lub zgodę na skracanie go, ale z bioetykami czy raczej politykami problematyzującymi wartość ludzkiego życia, mającymi je za nieetyczne z racji zakłócania ekosystemu albo za nieużyteczne społecznie, bo wymagające zbyt wielkich nakładów. „Gatunkowy imperializm” wsparty na uzasadnieniach zakorzenionych w niektórych nurtach filozoficznych czy religiach, bywa już wydobywany w sporach politycznych, choć teza o nieetyczności ludzkiego życia nie jest jeszcze akceptowana przez wyborców opierających się jakże często na emocjach wspartych przyzwyczajeniami, brzmi jednak donośnie w „akademii”. Zbiorowości, które kładą akcent nie na rozwój człowieka przez Boga ustanowionego i do Niego zmierzającego, ale na „autentyczność” i realizowanie przez niego własnego projektu życia w możliwie najlepszy sposób, coraz częściej liczą na rozwój technologiczny umożliwiający poprawę jakości życia tych, którzy pragną i są w stanie się realizować. To kolejny krok, obok częstego porzucania wizji człowieka jako osobowego bytu posiadającego nieśmiertelną duszę, która po śmierci ciała zachowuje życie (niekiedy szczęśliwe), ku uznaniu, że niepodobna już ograniczać wyborów zabiegających o spełnienie siebie jako ciał przy użyciu norm prawnych budowanych na przebrzmiałych wielkich narracjach. Natura nie może już stanowić punktu odniesienia, warunki życia bowiem ustalać winien prawodawca dostosowujący rozwiązania do wciąż rozwijanych technologii mających służyć wydłużeniu życia lub poprawianiu jego jakości zmieniającemu się człowiekowi.

## Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Niekiedy zwraca się uwagę, że tzw. rewolucja nominalistyczna rozpoczęta w XIV w. doprowadziła do erozji przekonania o istnieniu wspólnej wszystkim ludziom gatunkowej natury i podjęcia prób definiowania człowieczeństwa tylko jako nazwy ogólnej przez filozofów, z czasem zaś przez prawodawców, którzy w demokracjach liberalnych odgrywają rolę autorów powszechnie wiążącego ładu normatywnego. To,

czy uwzględniają oni rozstrzygnięcia tych lub innych bioetyków, odwołujących się do różnych koncepcji antropologicznych stanowiących także punkty odniesienia dla różnych ujęć politycznych, staje się jedną z kwestii szczególnie współcześnie zajmujących. Podzielane przez grupę bioetyków i przedstawicieli jednego z wielu ugrupowań pojmowanie człowieka, jego zmieniających się potrzeb i oczekiwań, znajduje odzwierciedlenie w rozwiązaniach prawnych, niechroniących już jednego projektu etycznego wiążącego wszystkich. Spory o pojmowanie człowieka lub raczej sposoby definiowania go ujawniają się w debatach politycznych, których uczestnicy toczą zmagania o dominację, o przychylność wyborców hołdujących różnym koncepcjom dobra, uwzględniającym niekiedy tylko korzyść własną lub także zbiorowości, kiedy indziej nienaruszalne prawa człowieka lub osoby ludzkiej, spierających się o istotę i granice wolności, warunki bezpieczeństwa i relacje ich do wolności jednostkowej oraz „dobrostanu” wspólnoty politycznej (etopolitycy w rodzaju Nikolasa Rose’a przekonują jednak, że w centrum namysłu biopolityków znajduje się dzisiaj nie tyle ciało ludności, ile genetyczna kondycja jednostek skądinąd ludzką naturę coraz częściej zastępuje się terminem „kondycja ludzka”, co ułatwia realizację postulatu jej poprawy: już nie „socjalizacja biopolityczna” jest istotna, lecz „ulepszanie siebie” przez jednostki, dbanie o własne zdrowie i poprawę jakości; etopolityka wypiera tym samym biopolitykę czy ją tylko uzupełnia?).

Niekiedy korzysta się w sporach o pojmowanie życia czy człowieka z dystynkcji, które nie są honorowane przez wyborców uznających, że życie człowieka jest święte od poczęcia i nie wolno niszczyć zarodków (skoro „potencjalnie” tkwią już w nich ludzie), jak w zakazanym na poziomie międzynarodowym klonowaniu reprodukcyjnym, choć można korzystać nie w celu prokreacji, lecz dla celów leczniczych lub badawczych z zarodków uśmierconych na etapie blastocysty, jak w klonowaniu terapeutycznym. W dyskusjach wspomina się niekiedy o zarodku ludzkim znajdowanym poza ustrojem kobiety jako różnym od płodu w nim istniejącego, jakby nie były one bytami zdolnymi do samodzielnego rozwoju. Coraz częściej przyjmuje się, że winny je wieńczyć rozstrzygnięcia prawodawcy albo sądów, gdyż to bioprawo, w którego ustalaniu biorą udział głównie reprezentanci wyborców o różnych zapatrywaniach, określa, jak pojmowany jest człowiek, ono też wyznacza granice poszukiwań bioetycznych i stosowania nowych rozwiązań technologicznych. Niepodobna

nie dostrzegać, że pojawia się nowe niebezpieczeństwo: ongiś ciałem lub jego organami mogło rozporządzać państwo, coraz częściej jednak w imię „deregulacji” wycofuje się ono z tej również aktywności i zostawia ustalenie początku i kresu życia oraz jego „wartości” „w gestii naukowych metod definiowania, ekonomicznych motywacji zysku i cywilno-społecznych procesów negocjacyjnych w ramach rad etyki, komisji eksperckich i konferencji obywatelskich”. Prowadzi to do przesuwania kompetencji regulacyjnych z obszaru publicznoprawnego do prywatnoprawnego, co znać już choćby w przypadkach, gdy państwowe regulacje zastępują „dyspozycje pacjentów i stosunki oparte na umowach” (Lemke, 2010, s. 74) albo gdy dawna „polityka emancypacji” gwoili zwiększenia szans życiowych zastępowana jest „polityką życia” przez jednostki pragnące realizować subiektywnie ustalone i wymagające usuwania przeszkód zewnętrznych „style życie” (Giddens, 2008, s. 111).

Fundamentalne przesunięcie mechanizmów biopolitycznych, jakie ma się dokonywać od przełomu XX i XXI w., rozszerzające możliwość udoskonalania poza granice wiązane z wyglądem ciała i zachowaniami ku korygowaniu lub optymalizacji „substancji organicznej”, jaką jest również człowiek, coraz bardziej zacierają granice między tym, co normalne, a tym, co patologiczne, leczeniem i ulepszaniem (*enhancement*). Zwykle (choć nie zawsze) państwo nie ma już doskonalic „ciała narodu”, lecz ma wspomagać jednostki, wsłuchując się w postulaty coraz liczniejszych grup działających na rzecz pozyskiwania środków publicznych dla walki „przeciwko materialnym i ideowym ograniczeniom dostępu do korzystania z technologii medycznych i wiedzy bionaukowej” (Lemke, 2010, s. 114). Członkowie takich grup, a także szersze kręgi społeczne, powodują się często nieznaną sobie, lecz „intuicyjnie przyjmowaną” koncepcją „kapitału ludzkiego”, zgodnie z którą człowiek ma zmierzać do maksymalizacji korzyści, ustalając preferencje na rynkach wzajemnej gry podaży i popytu. Dążą oni tedy do wykazania, że należy powiększać kapitał, by umocnić swą pozycję w walce konkurencyjnej. Przy takim podejściu decyzje o posiadaniu dziecka lub poprawie kondycji psychofizycznej coraz częściej oglądane są z perspektywy celu i następstw czynu, a nie powinności określającej podstawy bądź granice zachowań dopuszczalnych moralnie. Wielkie znaczenie ma też sposób pojmowania „naukowości”, bowiem, wobec dominacji empiryzmu, tracą znaczenie odesłania do nieuchwytnej zmysłowo

natury gatunkowej, zyskują natomiast behawioryzm i ewolucyjna psychologia, które skrywają pretensje polityczne: behawioryści marzą o stanie, w którym nauka – po rozpoznaniu warunków społecznych i procesów fizjologicznych zachodzących w mózgu – doprowadzi do utworzenia rządu mającego na względzie pomyślność obywateli, wskazującego i realizującego właściwą hierarchię wartości; ewolucjoniści mający ludzi za gatunek zwierzęcy (najwyżej rozwinięty) o wrodzonym instynkcie do agresywnego zachowania, mają nadzieję, że rozum ludzki poprowadzi we właściwym kierunku ewolucję po rozpoznaniu przyczyn instynktu agresji. Formatowanie „doskonalszego” człowieka przez uczonych wspierane będzie przez polityków, bo idzie o „komfort” czy jakość życia tutaj, w doczesności, w której jedynie toczy się gra polityczna.

Obywatele poszczególnych państw będą się zapewne przemieszczać ku ośrodkom o najbardziej zaawansowanym rozwoju, uchodzącym za najlepsze w dziele poprawiania jakości życia. Czy w dobie globalizacji restrykcje w danym kraju mogą jeszcze powstrzymać przed zachowaniami je przełamującymi, o ile uznane są one za korzystne przez rozpatrującego skorzystanie z nich? Czynienie życia wygodniejszym, bardziej komfortowym, przewidziane jest w pewnym zakresie nawet w dawnym projekcie Locke’a, dającym podstawę mniemaniu, że jednostka – swobodnie korzystająca ze swych zasobów – może wedle własnego życzenia łożyć na udoskonalanie swego życia i sponsorować badania pozwalające podnosić jego jakość, nie tylko je wydłużać, ale także zmieniać jego lub innych kod, usuwać cierpienie, poprawiać zdolności poznawcze i kształtować emocje. Także liberalna, jak przekonuje Foucault, „racjonalność rządu” wymaga uwzględniania ekonomii, a nie etyki jako głównego punktu odniesienia: nie legalność, ale skuteczność staje w centrum refleksji politycznej i prawnej, a w pewnym zakresie także refleksji etycznej (jak przekonuje etnolog medycyny Didier Fassin, analiza biopolityk zawsze uwzględniać winna „ekonomię moralną” leżącą u ich podstaw). Również wzmagająca się „technologia bezpieczeństwa” zmierza do optymalizacji mających zapewniać trwanie zbiorowości środków, które niekiedy uznawane są za krytyczne wobec praw jednostek i wobec ludzi żyjących, wyłączanych jednak spod ochrony prawa, prowadzących jeno „nagie życie” nawet we współczesnych demokracjach liberalnych zestawianych z koncentracyjnymi obozami nazistów (Agamben, 2008; Szlachta, 2016).

## BIBLIOGRAFIA

- Agamben, G. (2008). *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*. Przeł. M. Salwa, Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Esposito, R. (2015). *Pojęcia polityczne. Wspólnota, immunizacja, biopolityka*. Przeł. K. Burzyk i in. Kraków: TAIWPN Universitas.
- Foucault, M. (1998). *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady w Collège de France, 1976*. Przeł. M. Kowalska. Warszawa: „KR”.
- Giddens, A. (2008). *Konsekwencje nowoczesności*. Przeł. E. Klekot. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Gierycz, M. (2017). *Europejski spór o człowieka. Studium z antropologii politycznej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW.
- Grabowiec, P. (2022). Totalitarny wymiar gnozy politycznej transhumanizmu i posthumanizmu. *Myśl Polityczna*, 2(13), 71–92.
- Harris, J. (2007). *Enhancing Evolution. The Ethical Case for Making Better People*. Princeton: Princeton University Press.
- Huxley, J. (1968). Transhumanism. *Journal of Humanistic Psychology*, 8(1), 73–76.
- Lemke, T. (2010). *Biopolityka*. Przeł. Tomasz Dominiak. Warszawa: Wydawnictwo sic!.
- Roskal, Z.R. (2015). (Astro)humanistyka w transhumanistycznym świecie. *Ethos*, t. 28, 3(111).
- Sandel, M. (2014). *Przeciwko udoskonalaniu człowieka. Etyka w czasach inżynierii genetycznej*. Przeł. O. Siara. Warszawa: Kurhaus Publishing.
- Soniewicka, M. (2015). Transhumanizm: kilka uwag na temat filozoficznych źródeł sporu o ideę biomedycznego ulepszania moralnego. *Ethics in Progress*, 6(1), 38–55. Poznań: Adam Mickiewicz University.
- Stevenson, L., & Haberman, D.L. (2001). *Dziesięć koncepcji natury ludzkiej*. Przeł. U. Wieczorek. Wrocław–Warszawa–Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Szlachta, B. (2016). Liberalna demokracja jako obóz koncentracyjny? Kilka uwag o mnożących się (skandalicznych?) opiniach. *Studia nad Autorytaryzmem i Totalitaryzmem*, 38(4), 57–67.

Literatura uzupełniająca do innych haseł

- Agar, N. (2008). *Liberal Eugenics. In Defence of Human Enhancement*, Malden: Blackwell.
- Aszyk, P. (2004). *Bioetyka*. W: A. Bugajska & P. Świercz (red.), *Etyka współczesna* (Słowniki Społeczne, t. XV). Kraków: Wydawnictwo WAM.

- Balthasar, H.U. von (2001). *Teologia Misterium Paschalnego*. Przeł. E. Piotrowski. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Biesaga, T. (b.d.). *Bioetyka*. Powszechna Encyklopedia Filozofii. Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu. Pobrano z: <https://ptta.pl/pef/pdf/b/bioetyka.pdf> (dostęp: 11.04.2025).
- Biesaga, T. (2006). Europejska Konwencja Bioetyczna, *Medycyna Praktyczna*, 11-12, 24–28. Bomba, J. (2009). Dylematy bioetyczne. Badania naukowe, metodologia. *Psychiatria i Psychologia Kliniczna*, 9, 35–38.
- Bołoz, W. (2003). Bioetyka. Jej historia i sposoby ujmowania. *Studia Ecologiae et Bioethicae*, 1, 161–175.
- Bołoz, W. (2007). *Bioetyka i prawa człowieka*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Chyrowicz, B. (2000). *Bioetyka i ryzyko. Argument „równi pochyłej” w dyskusji wokół osiągnięć współczesnej genetyki*. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Ciszek, M. (2010). Postulat czwartej generacji praw człowieka w politycznym systemie międzynarodowej ochrony – próba filozoficznego uzasadnienia z perspektywy personalizmu etycznego. *Studia Ecologiae et Bioethicae*, 8, 105–116.
- Collins, F.C. (2006). *The Language of God. A Scientist Presents Evidence for Belief*. New York: Free Press.
- Cyrzan, H. (red.) (1997). *Życie jako wartość w kulturach świata*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Deklaracja Genewska Światowego Stowarzyszenia Lekarzy (WMA). Przyjęta przez 2. Zgromadzenie Ogólne Światowego Stowarzyszenia Lekarzy (WMA). Genewa, Szwajcaria, wrzesień 1948 r. Przeł. M. Czarkowski & R. Krajewski. Warszawa: Ośrodek Bioetyki Naczelnej Rady Lekarskiej.
- Drozdowska, D. (2007). *Cywilnoprawna ochrona praw pacjenta w ustawodawstwie polskim*. Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck.
- Durrwell, F.X. (2006). *La mort du Fils*. Paris: Cerf.
- Ellos, J.W. (2004). *Ethical practice in clinical medicine*. London: Taylor & Francis e-Library.
- Ferry, L. (1995). *Nowy ład ekologiczny. Drzewo, zwierzę i człowiek*. Przeł. H. Miś i A. Miś. Warszawa: Centrum Uniwersalizmu przy Uniwersytecie Warszawskim i Polski Oddział Międzynarodowego Towarzystwa Uniwersalizmu przy współpracy z Wydawnictwem Naukowym Scholar.
- Fukuyama, F. (2014). *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*. Przeł. B. Pietrzyk. Kraków: Znak.

- Ganowicz-Bączyk, A. (2009). *Spór o etykę środowiskową*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Gert, B., Culver, Ch.M., & Clouser K.D. (2009). *Bioetyka. Ujęcie systematyczne*. Przeł. M. Chojnacki. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Greshake, G. (2010). *Życie silniejsze niż śmierć. O nadziei chrześcijańskiej*. Poznań: W drodze.
- Gribbin, J. (2013). *Dlaczego jesteśmy, Cud powstania życia na Ziemi*. Przeł. A. Tuz. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Guardini, R. (2004). *O rzeczach ostatecznych. Chrześcijańska nauka o śmierci, oczyszczeniu po śmierci, zmartwychwstaniu, sądzie i wieczności*. Przeł. T. Grodecki. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Haberko, J. (2012). Wyrządzenie szkody prenatalnej w kontekście zdolności prawnej dziecka poczętego. W: M. Nesterowicz (red.), *Czyny niedozwolone w prawie polskim i prawie porównawczym*. Materiały IV Ogólnopolskiego Zjazdu Cywilistów, Toruń, 24–25 czerwca 2011 r. (s. 163 i n.). Warszawa: Wolters Kluwer Polska.
- Hryniewicz, W. (2001). *Nad przepaściami wiary*. Kraków: Znak.
- Ignaczewski, J. (2010). *Kodeks rodzinny i opiekuńczy. Komentarz*. Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck.
- Jan Paweł II (1995). *Evangelium vitae. O wartości i nienaruszalności życia ludzkiego*. Watykan: Libreria Editrice Vaticana.
- Kaczkowski, J. (2020). *Jak umiera ciało człowieka. Ostatnie godziny przed śmiercią*. Pobrano z: <https://www.zwrotnikraka.pl/jak-umiera-cialo-czlowieka/> (dostęp: 15.01.2025).
- Kolarska, W. (2003). Majmonides i jego modlitwa poranna. *Wiadomości Akademickie*, 1(9), 13–14.
- Kongregacja Nauki Wiary (1980). *Iura et bona*. Watykan: Libreria Editrice Vaticana.
- Kongregacja Nauki Wiary (2020). *Samaritanum bonus. O opiece nad osobami w krytycznych i końcowych fazach życia*. Watykan: Libreria Editrice Vaticana.
- Krzemiński, Z. (1993). *Ojcostwo i alimenty*, Warszawa: Wydawnictwo Kamino.
- Legocki, A.B. (2020). Hipotezy i dylematy na temat powstania i unikatowości życia. *Nauka*, 3, 7–16. DOI: 10.24425/nauka.2020.132642
- Maciejewski, M. (2013). Teoretyczne aspekty ochrony wolności i praw jednostki. W: A. Bator, M. Jabłoński, M. Maciejewski, & K. Wójtowicz (red.), *Współczesne koncepcje ochrony wolności i praw podstawowych* (s. 9–23). Wrocław: Prawnicza i Ekonomiczna Biblioteka Cyfrowa.
- Michałowska, K. (2005). Artykuł 446<sup>1</sup> k.c. jako podstawa dochodzenia roszczeń z tytułu szeroko rozumianych szkód prenatalnych

- powstałych w wyniku działań medycznych. W: L. Ogiełta, W. Popiołek, & M. Szpunar (red.), *Rozprawy prawnicze. Księga pamiątkowa profesora Maksymiliana Pazdana* (s. 1190). Kraków: Zakamycze.
- Morgan, P., & Lawton, C. (red.) (2007). *Problemy etyczne w tradycjach sześciu religii*. Przeł. D. Chabrajska. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Nesterowicz, M. (1985). Problemy prawne nowych technik sztucznego poczęcia dziecka. *Państwo i Prawo*, 2, 40.
- Paś, A. (2013). O pojęciu bioetyki. Refleksja nad jej genezą i statusem metodologicznym. *Studia Metodologiczne*, 30, 267–278.
- Persson, I., & Savulescu, J. (2012). *Unfit for the Future: The Need for Moral Enhancement*. Oxford: Oxford University Press.
- Piątek, Z. (1998). *Etyka środowiskowa. Nowe spojrzenie na miejsce człowieka w przyrodzie*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Piechocki, S. (1953). Aspekty prawne sztucznego zapłodnienia i implantacji embrionu. *Nowe Prawo*, 6, 62–68.
- Schooyans, M. (1991). *Aborcja a polityka*. Przeł. K. Deryło. Lublin: Instytut Jana Pawła II KUL.
- Sobański, P., & Kmiecik, B. (2020). “When law forgets about dignity”: selected historical and modern contexts of sterilisation of people with disabilities. *Interdyscyplinarne Konteksty Pedagogiki Specjalnej*, 28, 129–148.
- Sobczak, J. (2009). Godność pacjenta. *Medyczna Wokanda*, 1, 31–47.
- Sokołowski, T. (2010). W: H. Dolecki, T. Sokołowski (red.), *Kodeks rodzinny i opiekuńczy. Komentarz*. Warszawa: C.H. Beck.
- Stinissen, W. (2002). *Ja nie umieram – wstępuję w życie. Rozważania o śmierci i wieczności*. Przeł. J. Iwaszkiewicz. Poznań: W drodze.
- Stojanowska, W. (2008). Postulowany model procesu o ustalenie ojcostwa jako konsekwencja wprowadzenia do praktyki sądowej dowodu z badań DNA. W: M. Andrzejewski i in. (red.), *Księga jubileuszowa prof. dr. hab. Tadeusza Smyczyńskiego* (s. 317–328). Toruń: Towarzystwo Naukowe Organizacji i Kierownictwa „Dom Organizatora”.
- Strzebinczyk, J. (2010). *Prawo rodzinne*. Kraków: Kantor Wydawniczy Zakamycze.
- Walaszek, B. (1969). O niektórych aspektach prawnych *inseminatio artificialis*. *Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny*, 1, 55–76.
- Wnuk, M., & Świeżyński, A. (2016). Życie. W: Z.E. Roskal (red.), *Encyklopedia filozofii przyrody* (s. 373–394). Lublin: Wydawnictwo KUL.

### Źródła internetowe

Encyklopedia PWN (b.d.). *Ewolucja organizmów*. Pobrano z: <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/ewolucja-organizmow/;3899377.html> (dostęp: 12.01.2025).

Encyklopedia PWN (b.d.). *Narodziny życia*. Pobrano z: <https://encyklopedia.pwn.pl/materialy-dodatkowe/Narodziny-zycia;202563.html> (dostęp: 12.01.2025).

Encyklopedia PWN (b.d.). *Życie*. Pobrano z: <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/;4003248> (dostęp: 12.01.2025).