

Spór o początek i koniec ludzkiego życia, red. A. Maryniarczyk, A. Gudaniec, Z. Pańpuch, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2015, ss. 399-410.

IN VITRO I EUTANAZJA. NOWY PARADYGMAT POCZĄTKU I KOŃCA ŻYCIA?

Grzegorz Hołub

Wprowadzenie

Zainteresowanie procedurą in vitro czy działaniami eutanatycznymi jest zasadniczo uwarunkowane kwestiami praktycznymi. Można tu wskazać na takie problemy, jak wzrastające zjawisko bezpłodności i pojawiające się trudności z naturalnym powołaniem do istnienia nowego życia. W przypadku eutanazji staje przed nami zmaganie się ze stanami terminalnymi i chęć usunięcia nieznośnego cierpienia. Jednak w tle tych zagadnień są również problem natury teoretycznej. Bowiemy tak zapłodnienie pozaustrojowe, jak i eutanazja wskazują na nowe uwarunkowania w rozumieniu początku i końca ludzkiego życia. Możemy powiedzieć, że poniekąd procedury te wkraczają na teren pewnego tabu, które naturalnie łączy się z granicami ludzkiego istnienia doczesnego. To ich wkroczenie skłania do namysłu, czy faktycznie stanęliśmy przed nowymi paradygmatami początku i końca ludzkiego istnienia. W punkcie wyjściach naszych rozważań istnieje skłonność, aby udzielić odpowiedzi pozytywnej. Procedura in vitro i eutanazja wyznaczają nowe sposoby rozumienia granic ludzkiego istnienia, albo przynajmniej radykalnie modyfikują te tradycyjne. Jednak sprawa jawi się jako niejednoznaczna i wymaga uważniejszego przeanalizowania.

Nowy paradygmat

Spojrzenie na nowe możliwości w zainicjowaniu ludzkiego życia i jego zakończeniu, prowadzi nas do konkluzji, że już zapanowaliśmy nad tymi istotnymi sytuacjami granicznymi. To poczucie panowania umacnia się, kiedy weźmiemy pod uwagę odwieczne pragnienia człowieka, aby uzyskać stosowną wiedzę, co do tych momentów i zdolność zaingerowania w nie. Spróbujmy więc prześledzić ten aspekt nowości i postępu w odniesieniu do początku i końca ludzkiego istnienia.

In vitro u początku życia

Człowiek od zawsze pragnął poznać to, dlaczego istnieje. Problem ten nurtował go tak w znaczeniu metafizycznym, związany z podstawowym pytaniem o rację istnienia, jak i w znaczeniu uwarunkowań empirycznych, które przyczyniają się do jego narodzin. Przez długi czas wiedza na temat mechanizmów ludzkiej prokreacji była niedostępna. To bardzo często prowadziło do mylnych interpretacji filozoficznych, co do całego życia człowieka. Wystarczy popatrzeć na poziom wiedzy empirycznej na ten temat u tak wielkich filozofów, jak Arystoteles czy Tomasz z Akwinu, i konsekwentnie na ich teorie na temat animacji. Elementarne braki wiedzy dotyczące komórek rozrodczych i rozwoju wczesnego embrionu miały duży wpływ na tezę o opóźnionej animacji, przynajmniej u Arystotelesa i niektórych interpretatorów Tomasza z Akwinu¹.

Zdobycie wiedzy na ten temat prowadziło nie tylko do zrozumienia mechanizmów prokreacji, ale także do tworzenia technik ingerencji w nie. Pierwsze skuteczne zastosowanie techniki in vitro w odniesieniu do istoty ludzkiej w 1978 roku było efektem tego długiego okresu badania i poszukiwania. Ukazało ono, że człowiek nie tylko jest zdolny do zrozumienia procesu rozrodu, ale także do przejęcia daleko idącej kontroli nad nim. Przeniesienie procesu powstawania życia na teren, gdzie eksperymetatorzy czuli się pewnie, czyli do laboratorium, było oznaką, że jesteśmy na granicy nowego paradygmatu. In vitro bowiem otworzyło przed medycyną i naukami biologicznymi całkiem nowe możliwości.

Skoro bowiem życie może być zainicjowane w laboratorium, to można je poddać wszystkim innym procedurom, które są możliwe w tym środowisku. Wskażmy tu na procedury diagnostyczne stosowane w ramach diagnostyki prenatalnej: badanie kariotypu czy budowy anatomicznej wczesnego embrionu. Wskażmy także na procedury badawcze i eksperymentalne, jak klonowanie, tak poprzez enukleację jądra, jak i przez rozerwanie wczesnego embrionu; dalej – próby hodowania embrionów w różnych

¹ Arystoteles przyjmując koncepcję następstwa dusz, a szczególnie tego że dusza rozumna pochodzi z zewnątrz i „wchodzi” w ludzkie istnienie dopiero na pewnym etapie jego rozwoju, zainicjował myślenie w kategoriach opóźnionej animacji. Na poglądach tego starożytnego filozofa zaciążył też brak stosownej wiedzy, co do mechanizmów powstawania nowego ludzkiego życia. Tomasz z Akwinu nie był w znacząco lepszej sytuacji, jeśli idzie o wiedzę embriologiczną, jednak inaczej rozumiał duszę. Była ona dla niego podstawowym aktem istnienia, bez której człowiek nie może w ogóle istnieć. Stąd Akwinac nie można przypisać poglądu o opóźnionej animacji (zob. A. Maryniarczyk, *Spór o opóźnioną animację. Prawdziwy czy pozorny problem?* [w:] *Wokół genezy człowieka*, red. P. S. Mazur, Akademia Ignatianum. Wydawnictwo WAM, Kraków 2013, 55-89). Jednak część jego kontynuatorów nie ujęła tej różnicy i interpretowała go przez pryzmat poglądów arystotelesowskich.

środowiskach jak na przykład organizm zwierzęcy, czy też niszczenie embrionów w celu uzyskania komórek macierzystych embrionalnych.

W dalszej kolejności procedura *in vitro* sprzyja działaniom, które o wiele mocniej dotkną początku ludzkiego istnienia. Jako przykład podajmy tu ingerencję w ludzki genom już nie w celach diagnostycznych, ale ulepszających. Następnie wskażmy na pojawiającą się ideę tworzenia komórek rozrodczych z indukowanych komórek macierzystych, czyli tych które zostały uzyskane z komórek somatycznych, drogą ich odróżnicowania². Działania te to już nie tylko wyjście naprzeciw potrzebom terapeutycznym, ale głęboka ingerencja w człowieka, a nawet próba jego „produkcji”.

Eutanazja jako wzór odchodzenia człowieka

Choć eutanazja nie jest wynalazkiem naszych czasów, ponieważ była praktykowana już o wiele wcześniej, to jednak możliwości, jakie oferuje współczesna medycyna w jej przeprowadzeniu mogą sugerować, że stoimy przed czymś nowym. Świadomość nieuniknionej śmierci rodziła od zawsze pragnienie, aby przejąć kontrolę nad życiem w ostatnich momentach jego trwania. Chodziło szczególnie o wyeliminowanie zaawansowanych stanów cierpienia i niedołężności. I choć eutanazja w praktyce zawsze przyjmowała formę samobójstwa lub zabójstwa, to jednak współczesne techniki medyczne czy specyfiki farmakologiczne mogą sprawiać większe wrażenie, że chodzi tu o koniec człowieka, który jest ostatnią ekspresją wolności człowieka.

Inną okolicznością, która sprawia, że eutanazja może wyznaczać nowy paradygmat końca życia, jest pojawienie się dyskusji wokół tak zwanej uporczywej terapii. Jedno i drugie działanie jest formą skrócenia ludzkiego istnienia, choć zarazem ich moralna ocena jest odmienna. Jeśli jednak weźmie się pod uwagę różne definicje śmierci człowieka, to wydanie moralnej oceny dotyczącej eutanazji może być złożone. Zwróćmy uwagę na trzy ujęcia: koncepcja śmierci całego organizmu, koncepcja śmierci pnia mózgu i koncepcja śmierci kory mózgowej. W świetle tych dwóch pierwszych, śmierć człowieka wiąże się z zanikiem istotnych funkcji witalnych. Natomiast w przypadku śmierci kory mózgowej dochodzi tylko do zaniku funkcji, które wspierają wyższe własności psychiczne. Jednostka taka przeżywa swoistą zapaść osobowości, jak

² Chodzi tutaj o komórki macierzyste pluripotenne, które uzyskuje się wtórnie z komórek zróżnicowanych, np. komórek skóry. Są one efektem tak zwanego cofnięcia potencjalności, gdzie za pomocą interwencji w materiał genetyczny zawarty w jądrze komórki skóry, sprawia się efekt, że zaczynają się one zachowywać jak komórki macierzyste. I wówczas można podjąć próbę hodowania, na ich podłożu, innych komórek wyspecjalizowanych, na przykład gamet rozrodczych.

na przykład w zaawansowanych stanach choroby Alzheimera, jednak trudno tu mówić o jej faktycznym zgonie.

Jeśliby przyjąć, jak czynią bioetycy naturalistyczni, że osoba to wiązka własności psychicznych, mamy tu do czynienia z żyjącym ludzkim organizmem, ale nie ludzką osobą. Eutanazja może więc jawić się jako przerwanie ludzkiego istnienia, dokonującego się na poziomie subosobowym, albo też uśmiercenie ludzkiego organizmu, ale nie osoby. Wówczas będzie to forma unicestwienia „pozostałości” pełnego ludzkiego istnienia, które stało się uciążliwe, zarówno dla danej jednostki, jak i społeczeństwa. Spowodowana śmierć może być postrzegana jako wyzwolenie ze stanu niegodnego człowieka jako człowieka. Biorąc pod uwagę sytuację zdrowotną, w której człowiek pozbawiony jest świadomości – a więc dla niektórych przestał być osobą – eutanazja może jawić się jako nowy sposób wyznaczania przynależności do świata ludzkiego.

Działania *in vitro* i eutanazja są w pewnym sensie wyznacznikami nowych paradygmatów w odniesieniu do początku i końca ludzkiego życia. W świetle wiedzy naukowej i odpowiadających jej technik, stajemy przed nieznanym dotąd sposobem uzyskania kontroli nad powstaniem i końcem, jak również na jakością tych wydarzeń. Empiryczna skuteczność odnosi tu swój tryumf ukazując, że człowiek może poddać procesowi inżynierii nie tylko świat zewnętrzny względem *homo sapiens*, ale także swój własny ludzki świat.

Czy na pewno nowy paradygmat?

Aby rozstrzygnąć czy *in vitro* i eutanazja faktycznie wyznaczają nowe paradygmaty w odniesieniu do początku i końca życia, musimy jednak wykroczyć poza sferę technicznej wykonalności. Ludzkie narodziny i śmierć, choć nierozdzielnie wiążące się z biologią i jej funkcjami, wydają się czymś więcej niż same wydarzenia naturalne, w znaczeniu przyświecającym naturalistom. Paradygmat ludzkiego trwania, wyznaczony swoim początkiem i końcem, to coś przekraczające logikę rozrodu biologicznego czy logikę zmagania się z procesami patologicznymi i degeneracyjnymi wieku starczego.

Próba określenia ludzkiego istnienia w ramach paradygmatu naukowego jest formą jego uprzedmiotowienia. Nauki empiryczne bowiem, aby coś zbadać czy dokonać eksperymentu, muszą posługiwać się logiką redukcji i uprzedmiotowienia. W orbicie ich zainteresowania nie ma takich kwestii, jak duchowość istoty ludzkiej czy jej subiektywność. Uprzedmiotowienie jakiejś rzeczy czy aspektu, odwołujące się do idei

naturalizmu metodologicznego, jest konieczne, aby uzyskać wymierny efekt. Jednak w przypadku istoty osobowej postępowanie to wydaje się nieadekwatne.

Pojęcie paradygmatu, choć swymi korzeniami sięga filozofii starożytnej, zostało zasadniczo przyjęte w obrębie nauk przyrodniczych i filozofii empirycznej, uprawianej w ostatnich stuleciach. Duże zasługi w rozpowszechnieniu tego terminu wniósł Thomas Kuhn, głównie dzięki swej książce „Struktura rewolucji naukowych”³. Paradygmat jest tu rozumiany jako „wzorcowy przykład pracy badawczej, będący zbiorem założeń pojęciowych, metodologicznych i metafizycznych, który podzielany jest przez wspólnotę naukową i który organizuje jej działania wiedzotwórcze”⁴. W rozszerzonej postaci, termin ten może oznaczać ogólny pogląd na coś⁵, w naszym przypadku – na człowieka. Tę ogólność należy jednak rozumieć nie jako typ uproszczonego, redukcyjnego uogólnienia, ile raczej jako integralność spojrzenia. Tak więc paradygmat człowieka nie jest równoznaczny z jego naukowym obrazem. Aby uniknąć pułapek myślenia redukcyjnego i scjentystycznego, paradygmat odniesiony do istoty ludzkiej powinien uwzględniać wszystkie istotne sfery jej istnienia i aktywności. I dopiero taki wzorzec człowieka-osoby może stać się narzędziem, dzięki któremu będziemy mogli porządkować kwestie szczegółowe i pojedyncze doświadczenia ludzkie⁶.

In vitro widziane inaczej

Początek życia człowieka może być zinstrumentalizowany na wiele sposobów. I być może stosunkowo łatwo jest je dostrzec i zidentyfikować. Trudniej natomiast wskazać, jak skutecznie się im przeciwstawić. Oczywiście obrońcy nowej technologii rozrodu zawsze mogą odwoływać się do faktu, że człowiek – w przeciągu swojego życia – nie może się całkowicie uchylić od instrumentalizacji: zawsze jest środkiem do

³ T. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, tłum. H. Ostromęcka, Fundacja Aletheia, Warszawa 2011.

⁴ A. Lekka-Kowalik, *Paradygmat*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 8, red. A. Maryniarczyk, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2007, 17.

⁵ Tamże, 18.

⁶ Tę zależność między paradygmatem, jako ogólnym wzorcem a kwestiami szczegółowymi określa Alina Motycka, kiedy stwierdza, że „paradygmat jako wzorzec widzenia i sposób organizowania (porządkowania) materiału doświadczenia odnosi się do myślenia w ogóle, które w obszarze gnoseologicznym, a więc zorientowanym na uzyskiwanie wiedzy, wymaga zadanej (przyjętej niejako z góry) ogólności, aby poprzez to, co ogólne, móc trafić do tego, co konkretne: trzeba najpierw dysponować wzorcem-modelem porządkowania materiału doświadczenia, aby materiał taki zgodnie z przyjętym wzorcem ułożyć i aby wedle tego ogólnego wzorca rozumieć świat”, A. Motycka, *Rozum i intuicja w nauce*, Wydawnictwo ENETEIA, Warszawa 2005, 121-122.

uzyskania czegoś innego. Przyznając temu pewną rację, nie można jednak zapominać, że – odwołując się do języka Immanuela Kanta – człowiek-osoba zawsze jest celem samym w sobie. W działaniach *in vitro* dostrzegamy jednak daleko posunięte uprzedmiotowienie i to takie, które nie łączy się z uszanowaniem tej wsobnej celowości. Wystarczy wskazać na sposób traktowania embrionów *in vitro*. Dopóki nie nastąpi ich pozytywna implantacja w organizmie kobiety są one traktowane jako materiał eksperymentalny. Jeśli weźmiemy jeszcze pod uwagę możliwość manipulowania na ich materiale genetycznym (np. w celu zaszczepienia im pożądanym przez rodziców skłonności) czy selekcję ze względów eugenicznych, nie ulega wątpliwości, że są one sprowadzone do jakiejś rzeczywistości przed-osobowej⁷. Wyznaczony przez *in vitro* paradygmat nie jest więc adekwatnym wzorem dla początków ludzkiego życia.

Jeśli podejmiemy próbę wskazania na taki właściwy paradygmat, to z pewnością musi on uwzględniać istnienie człowieka, jako istoty obdarzonej godnością. Człowiek nawet w swoich początkach jest już „kimś” a nie „czymś”; stanowi coś więcej niż wskazuje na to suma organów i systemów neurobiologicznych⁸. Gwarantami tego statusu wczesnego embrionu są szczególnie rodzice. Chodzi o to, że powstałe nowe życie nie tylko w swoim wymiarze biologicznym, ale i w wymiarze duchowym jest chronione przez rodziców. Ich intymne spotkanie i wzajemna miłość, dokonująca się w relacji Ja-Ty, jest pierwszą gwarancją nienaruszalności tego czegoś „więcej” w nowym ludzkim istnieniu⁹. Wyprowadzenie początków nowego życia poza kontekst intymnego spotkania rodziców, do laboratorium, pozbawia je tej „strefy ochronnej” i łatwo prowadzi do potraktowania na modłę innych przedmiotów przeznaczonych do badań.

⁷ *In vitro* jako forma uprzedmiotowienia człowieka jest dostrzegana przez coraz większą grupę bioetyków i to nie koniecznie związanych z nurtem personalizmu. Na przykład Lawrence Hinman wprost stwierdza: „niebezpieczeństwo, przed którym stoimy, jeśli chodzi o rozwój technologii reprodukcyjnych, polega na tym, że wzrosła tendencja czynienia z wszystkiego towaru. Zbliżamy się niebezpiecznie do linii – a według niektórych już ją przekroczyliśmy – kupowania i sprzedawania plemników, komórek jajowych i nawet udostępniania macicy”. Cyt. za: B. Mephram, *Bioetyka. Wprowadzenie dla studentów nauk biologicznych*, tłum. E. Bartnik, P. Golik, J. Klimczyk, Wydawnictwo PWN, Warszawa 2008, 125.

⁸ Ważne jest, aby wskazać że embrion ludzki nie może stać się osobą „kimś”, jeśli nią nie jest od początku, czyli wcześniej jest „czymś”. Przejście od stanu rzeczowego do osobowego z wielu względów jest trudne do wykazania. Jeśliby nawet przyjąć taką możliwość, to status osobowy jawiłby się wówczas jako wtórny, przelotny i w istocie byłby jakimś stanem nadzwyczajnym. Takie wnioski można wyciągnąć z lektury niektórych filozofów naturalistycznych, jak Peter Singer czy H. Tristram Engelhardt. Jednak bycie osobą nie jest przypadłościową cechą człowieka, uzależnioną od sprzyjających warunków, tylko należy do jego istoty – człowiek zawsze istnieje na sposób osobowy. Z drugiej strony oznacza to, że nie ma czegoś takiego jak żyjący ludzkim organizm, przed-osobowy czy po-osobowy. Zob. R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tłum. J. Merecki, Wydawnictwo Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, 302.

⁹ G. Hołub, *Some Ethical Reflections on the In vitro Fertilization*, „Intus-Legere Filozofia” vol. 5, no. 1 (2010), 116.

Eutanazja – spojrzenie krytyczne

Nie ulega wątpliwości, że koniec ludzkiego życia jest czymś mało wyraźnym. I chodzi tu nie tak bardzo o określenie warunków empirycznych, w których następuje zmierzch człowieczego istnienia, ale o koncepcyjne ujęcie tej kwestii. Możemy bowiem zapytać dlaczego istota ludzka umiera kiedy już „nauczyła się” żyć: zdobyła szeroką wiedzę życiową i doświadczenie. Być może właśnie teraz powinien nastąpić jakiś nowy początek. Thomas Nagel omawia tę kwestię wskazując, że z subiektywnego punktu widzenia człowiek nie dostrzega jakiegoś limitu dla swojego życia. Posiada ono dla niego otwartą formułę. Przyszłość jawi mu się jako pełna różnych możliwości, a śmierć jest formą przerwania i unicestwienia jego uczestnictwa w tym rozległym wachlarzu dóbr¹⁰.

Eutanazja – paradoksalnie – jest formą obietnicy, że przynajmniej niektóre z tych dóbr można uratować. Pozbycie się bólu, który upokarza, a w konsekwencji obrona subiektywnego poczucia godności, czy promocja autonomii wydają się być celami działania eutanatycznego¹¹. Wątpliwość, która tu jednak powstaje dotyczy tego, czy skracając życie człowieka rzeczywiście można uratować coś, co jest istotnym dobrem. Jeśli tak było, wówczas istotnie stawalibyśmy w obronie tego, co decyduje o adekwatnym paradygmacie człowieka.

Problem leży w sposobie rozumienia godności i autonomii. Jeśli weźmiemy pod uwagę godność wrodzoną, ontyczną, to przedwczesne uśmiercenie człowieka ewidentnie się jej przeciwstawia. Eutanazja nie jest żadną formą jej potwierdzenia czy ochrony. W świetle godności osobowościowej i osobistej, eutanazja pozwala uniknąć jednostce, na przykład, stanu załamania osobowości (jak to ma miejsce w demencji starczej) i możliwego uszczerbku na honorze¹². Podobne wnioski możemy uzyskać patrząc na wpływ procesów degeneracyjnych na autonomię. Generalnie wydaje się, że wydarzenia te osłabiają autonomię osoby, tak więc uwolnienie się od nich może być znakiem swoistego wyzwolenia.

Jednak z drugiej strony, tak godność osobowościowa jak i autonomia nie są tylko jakimś cennym depozytem przekazany jednostce, które ta ma strzec i ochraniać. Godność tego typu, jak i autonomię człowiek całe życie zdobywa. I to zdobywa je nie

¹⁰ T. Nagel, *Mortal Questions*, Cambridge University Press, Cambridge 1979, 9-10. (Polskie tłum. *Pytania ostateczne*, tłum. A. Romaniuk, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997.)

¹¹ G. Hołub, *Eutanazja: promocja czy deprecjacja człowieczeństwa?* „Cywilizacja” 49 (2014), 82nn.

¹² Ten podział godności na godność osobową, osobowościową i osobistą został wprowadzony i rozwinięty przez Adama Rodzińskiego. Zob. A. Rodziński, *U podstaw kultury moralnej*, „Roczniki Filozoficzne” t. 16, z. 2, (1968), 43-49.

wskutek braku przeciwności, ale właśnie poprzez próbę ich przewyciężenia. Tak więc przeciwności, które mogą prowadzić do decyzji o eutanazji, mogą równie dobrze prowadzić do ukształtowania się postaw charakteryzujących się zintensyfikowaniem godności osobowościowej i wzmocnienia autonomii osoby. Umiejętność przyjęcia bólu i cierpienia – oczywiście z całym wsparciem oferowanym przez współczesną medycynę – daje szansę na uzyskanie dojrzałości ludzkiej, która nie mogłaby się zaktualizować w innych warunkach. Eutanazja, która eliminuje ten moment zmagania się człowieka z sobą samym jest pozornym paradygmatem końca życia.

Zakończenie

Paradygmat początku ludzkiego życia łączy się z paradygmatem końca. Jeden i drugi odnosi się do tego samego człowieka, wyznaczając ramy jego ziemskiej egzystencji. Co więcej, ów początek ma już w sobie zapowiedź końca, a koniec jest formą dopełnienia zaistniałego kiedyś początku¹³. Jedno i drugie przypomina, znaną człowiekowi od dawna prawdę, o jego czasowości i skończoności. Uświadomienie sobie naturalnych ograniczeń ludzkiego istnienia nie oznacza jednak, że może ono być poddane radykalnej inżynierii czy nawet manipulacji.

Działania *in vitro* i eutanazja wydają się być takimi formami ingerencji w początek i koniec ludzkiego istnienia, w których te istotne momenty stają się przedmiotem różnych zmian i modyfikacji. Wielokrotnie podejmowane są one w świetle powierzchownie rozumianego dobra człowieka, a nawet są w funkcji rzekomego dobra innych jednostek czy społeczności. Nie można więc ich uznać za działania służące adekwatnemu dobru osoby ludzkiej, która znajduje się w stanie granicznym. *In vitro* i eutanazja są więc pseudo-paradygmatami początku i końca człowieka.

¹³ Andrzej Szczeklik tak oto łączy początek ludzkiego trwania z jego zmierzchem: „jeśli krąg życia zmierza ku domknięciu, zbliżając nas przez starość – owo „nowe dzieciństwo” – do początków, to śmierć idzie jeszcze dalej, sięga jeszcze wcześniej i znacząc kres, przywołuje pierwsze chwile naszego istnienia. Wtedy bowiem, paradoksalnie, objawia się ona w nas po raz pierwszy. W życiu zarodkowym, w łonie matki, jedne komórki płodu rosną, lecz inne giną. Śmierć tych ostatnich nie jest kwestią przypadku. To rzecz *stricte* przygotowana, zaplanowana”. Zob. A. Szczeklik, *Kore. O chorych, chorobach i poszukiwaniu duszy medycyny*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2007, 201.

Summary

This article undertakes a question whether in vitro fertilization as well as euthanasia can be considered as new paradigms of the beginning and the end of human life. It seems, *prima facie*, that new techniques enabling us to initiate and terminate human life radically change new understandings of borderlines of human existence. But attentive analyses of these technical possibilities reveal that they draw upon a reductionist view of human being. In mentality generated by in vitro fertilization procedures, early human embryo is a pre-embryo and experimental material. In thinking through a prism of euthanasia, human life is reduced to a set of painful experiences, which should be got rid of. Nonetheless, paradigms concerning the beginning of human life as well as its end should stem from such an integral picture of human being that there is nothing pre-human and post-human in it. All stages of human existence, including these borderline ones, have their equal share in a basic good that is human life.

Bibliografia

- Hołub G.**, *Eutanazja: promocja czy deprecjacja człowieczeństwa?* „Cywilizacja” 49 (2014), 81-87.
- Hołub G.**, *Some Ethical Reflections on the In vitro Fertilization*, „Intus-Legere Filosofia” vol. 5, no. 1 (2010), 107-120.
- Kuhn T.**, *Struktura rewolucji naukowych*, tłum. H. Ostromęcka, Fundacja Aletheia, Warszawa 2011.
- Lekka-Kowalik A.**, *Paradygmat*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 8, red. A. Maryniarczyk, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2007, 17-19.
- Maryniarczyk A.**, *Spór o opóźnioną animację. Prawdziwy czy pozorny problem?* [w:] *Wokół genezy człowieka*, red. P. S. Mazur, Akademia Ignatianum. Wydawnictwo WAM, Kraków 2013, 55-89.
- Mepham B.**, *Bioetyka. Wprowadzenie dla studentów nauk biologicznych*, tłum. E. Bartnik, P. Golik, J. Klimczyk, Wydawnictwo PWN, Warszawa 2008.
- Motycka A.**, *Rozum i intuicja w nauce*, Wydawnictwo ENETEIA, Warszawa 2005.
- Nagel T.**, *Mortal Questions*, Cambridge University Press, Cambridge 1979. (Polskie tłum. *Pytania ostateczne*, tłum. A. Romaniuk, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997.)
- Rodziński A.**, *U podstaw kultury moralnej*, „Roczniki Filozoficzne” t. 16, z. 2 (1968), 43-49.

Spemann R., *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tłum. J. Merecki, Wydawnictwo Oficyna Naukowa, Warszawa 2001.

Szczekliak A., *Kore. O chorych, chorobach i poszukiwaniu duszy medycyny*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2007.