

Michael Lockwood

Status moralny ludzkiego zarodka: implikacje dla zapłodnienia in vitro¹

Uważa się, w moim przekonaniu słusznie, że istoty ludzkie są w pewien sposób wyjątkowe – cechuje je coś, co w moralnie istotny sposób odróżnia je od innych zwierząt. Filozofowie zazwyczaj określają ową wyjątkowość za pomocą terminu „osobowość”. Według znakomitego siedemnastowiecznego filozofa i lekarza Johna Locke’a, *osoba* to „myśląca, inteligentna istota, posiadająca rozum oraz zdolność refleksji, jak również zdolność ujmowania siebie jako siebie – czyli jako tę samą istotę w różnych czasach i miejscach” (Locke 1694).

Tak rozumiane osoby posiadają bardzo wyraźne pojęcie własnej jaźni, w tym także samych siebie jako trwających w czasie i, jako istoty rozumne, nie są zwykłymi niewolnikami swoich pragnień i namiętności. Mogą kształtować swoje zachowanie stosownie do planów wybiegających poza najbliższą przyszłość oraz działać w sposób oparty na wartościach i celach wykraczających poza zwykły zwierzęcy instykt. To prawda, że są inne zwierzęta, które przejawiają tak scharakteryzowane elementy osobowości. Niemniej jednak pomiędzy normalną ludzką istotą, która przekroczyła najwcześniejszy wiek dziecięcy, a nawet tak bardzo rozwiniętymi ssakami, jak szympansy czy delfiny, rozciąga się prawdziwa przepaść. Choć zwierzęta te posiadają swoje własne złożone sposoby komunikowania się, to jednak temu, co moglibyśmy określić w ich przypadku mianem języka – i temu, czego moglibyśmy je być może nauczyć – daleko jest do naszych własnych zdolności lingwistycznych. Znaczna część bogactwa normalnego ludzkiego życia wywodzi się bezpośrednio lub pośrednio z języka – nie tylko ze względu na to, że konwersacje przyczyniają się

¹ Lockwood 2005.

do pogłębiania naszych relacji z innymi, lecz także dlatego, że język uwalnia wyobraźnię i ułatwia myślenie abstrakcyjne.

Rozważania te mogą przyczynić się do powstania trudnego dylematu w przypadku prób ustalenia, w którym punkcie rozwoju ludzkiego organizmu pojawia się stworzenie posiadające ważne prawo do życia. Pojawia się bowiem pytanie, czy to wyłącznie rzeczywiste posiadanie osobowości jest źródłem takiego prawa, czy też może sama potencjalna możliwość stania się [przez organizm] osobą wystarczy, by uczynić moralnie złym zduszenie rozwoju [takiego organizmu] w zarodku – przy czym żadna z ewentualności nie wydaje się tu przekonująca. Jeśli za czynnik nadający ważne prawo do życia uzna się tylko rzeczywistą osobowość, to należałoby przyjąć, iż nie robimy niczego złego, zabijając w bezbolesny sposób całkowicie zdrowego, ale niechcianego noworodka. Nowo narodzone ludzkie dziecko nie jest bowiem osobą w sensie zaproponowanym przez Locke'a.

Przypuśćmy z drugiej strony, że to czysto potencjalna zdolność stania się osobą ma nadawać ważne prawo do życia. W takim razie przerwanie ciąży byłoby usprawiedliwiane wyłącznie przez (i) konieczność ochrony życia lub zdrowia matki lub przez (ii) nieuleczalny defekt płodu, który pozbawiałby go potencjalnej możliwości stania się osobą albo czyniłby jego życie niewartym przeżycia. Tej potencjalnej możliwości płód mógłby zostać pozbawiony bądź to na skutek choroby, która niewątpliwie spowodowałaby jego śmierć, jeszcze zanim zdołałby on rozwinąć się w osobę, bądź też na skutek pewnej nieusuwalnej dysfunkcji, która uniemożliwiałaby taki rozwój. Przy braku możliwości odwołania się do któregośkolwiek z podanych wyżej usprawiedliwień, nawet zastosowanie pigułki „dzień po” stanowiłoby w efekcie odpowiednik zabójstwa, oczywiście przy założeniu, iż doszło do poczęcia i zażyta pigułka zapobiegła implantacji.

Oba stanowiska mają swoich obrońców. Wielu filozofów argumentowało, że dzieciobójstwo dokonane na noworodku jest moralnie dopuszczalne oraz stoi na równi z wczesną aborcją (lub nawet z antykoncepcją) – twierdzili tak na przykład Tooley (1972, 1983), Glover (1977), Singer (1979) i Harris (1985); natomiast pogląd, zgodny z którym ważne prawo do życia przysługuje od momentu zapłodnienia, głoszony jest przez większość katolików. Jednakże wielu czytelników, podobnie jak ja sam, uznaje oba te poglądy za nazbyt skrajne; to zaś skłania nas do poszukiwania pewnej „drogi środka”, która byłaby możliwa do moralnej obrony i unikałaby skrajnych postaw w obliczu opisywanego dylematu. Wierzę, że taka droga istnieje. Dlatego też wróćmy do pytania o przyczynę, dla której zwykle wzdrygamy się na samą myśl o zabiciu całkowicie normalnego, aczkolwiek niechcianego, nowo narodzonego dziecka. Owej przyczynę upatruję w tym, iż w interesie owego dziecka leży, aby pozwolić mu żyć, przy-

mując że ma ono wszelkie szanse, by we właściwym czasie uzyskać osobowość. Bowiem życie, które dana osoba jest w stanie przeżyć, ma dla swego posiadacza wielką wartość. Dlaczego jednak ten sam argument nie znajduje zastosowania od momentu zapłodnienia, przy założeniu, że [to w tym momencie] pojawia się potencjalna zdolność nabycia osobowości? Aby odpowiedzieć na to pytanie, należy wprowadzić potrójne rozróżnienie: pomiędzy żyjącym organizmem ludzkim, osobą oraz istotą ludzką. Ważne są tutaj nie tyle dobrane przeze mnie słowa, lecz rozróżnienia, które one opisują; zaś pytanie brzmi, którą z owych rzeczy jesteśmy w sposób zasadniczy lub z samej naszej istoty (*essentially*). To, czym ty i ja jesteśmy z samej naszej istoty, można opisać jako coś, czym nie moglibyśmy nie być, przy założeniu, że ty czy ja w ogóle istnieliśmy.

Zacznijmy od rozważenia, czy z samej naszej istoty jesteśmy osobami w sensie Locke'a. Innymi słowy, czy ty lub ja moglibyśmy nie stać się lub też w pewnym momencie przestać być osobami? Odpowiedź na to brzmi – tak. Sugeruję, że jeśli noworodek, z którego wyrosłem, umarłby we wczesnym wieku niemowlęcym, prawdą byłoby, że przez krótki czas istniałem, mimo iż nigdy nie osiągnąłem osobowości. Podobnie, gdybym w podeszłym wieku dotknięty został przez chorobę Alzheimera, możliwe byłoby, iż moje umysłowe zdolności uległyby uwstecznieniu, aż do punktu utraty osobowości. Lecz w dosłownym sensie to nadal byłbym ja. W rzeczy samej, gdybym to nie był ja, to z mojego obecnego punktu widzenia łągodziłoby to nieco przerażający charakter takiej perspektywy!

Jeśli zatem ty i ja nie jesteśmy z samej naszej istoty osobami, to czy jesteśmy w taki sposób żyjącymi organizmami ludzkimi? Przyjmuję, że żyjący ludzki organizm powiązany ze mną lub z tobą będzie istniał tak długo, jak długo zachodzą będą procesy oddychania, trawienia, metabolizmu, itd. Ale czy to wystarczy, abyśmy istnieli my? Z pewnością nie. Kontynuacja samego życia biologicznego to zbyt mało.

Przypuśćmy, że cierpisz na poważną chorobę serca – na tyle poważną, by stanowiła zagrożenie życia. W takich okolicznościach byłbyś zachwycony, gdyby nadarzyło się „kompatybilne” z twoim sercem, dostępne dla transplantacji. Załóżmy teraz dla odmiany, iż cierpisz na nienadający się do zoperowania guz mózgu. Także w tym przypadku pozostające ci dni życia wydają się być policzone. Jednakże w ostatniej godzinie życia dowiadujesz się, że na skutek wyjątkowego przełomu w chirurgii możliwe stało się usunięcie twojego mózgu i zastąpienie go innym; taki nadający się do transplantacji mózg właśnie się nadarzył wskutek tragicznego wypadku samochodowego. Jaka byłaby twoja reakcja? Trudno mi sobie wyobrazić, aby była to wielka radość czy ulga. Taką operację widziałbyś nie jako ratującą

twoje życie, lecz jako ratującą życie dawcy [mózgu]: to nie ty podlegałbyś operacji transplantacji mózgu, lecz jego rzekomy dawca podlegałby operacji transplantacji ciała. Taka reakcja współgra z tym, że w myśl prawa śmierć jest obecnie utożsamiana ze śmiercią mózgową – dlatego też sama kontynuacja biologicznego życia (czy to podtrzymanego ze sztuczną pomocą, czy to bez niej) jest niewystarczająca do tego, aby mówić o trwaniu egzystencji ludzkiej istoty. Kiedy zrozpaczony członek rodziny pacjenta sprzeciwia się sugestiom lekarza, dotyczącym przerwania zabiegów podtrzymujących życie pacjenta, uzasadnione jest, aby lekarz – przy założeniu, że w mózgu pacjenta nastąpiły uszkodzenia – odpowiedział na owe obiekcje w następujący sposób: „Jest mi niezmiernie przykro, pani Brown, ale pani Harry’ego nie ma już wśród nas”.

Śmierć mózgową przerywa istnienie czegoś, co ja określam mianem ludzkiej istoty i, jak będę argumentował, owa istota stanowi to, czym jesteśmy w sposób zasadniczy. Ja w sensie zasadniczym to moje mentalne ja, ulokowane w moim mózgu. Reszta mojego ciała stanowi zaledwie system wspierający, zestaw narzędzi, generator energii oraz wehikuł służący do przemieszczania się (przy czym twierdzą tak nie tylko dlatego, że jestem filozofem – opis ten jest w takim samym stopniu adekwatny w odniesieniu do funkcjonariuszy policji, listonoszy, fizyków, hydraulików czy pediatrów). Znaczna część procesów zachodzących w mózgu nie ma wszakże bezpośrednio nic wspólnego z naszym życiem umysłowym: jedną z takich funkcji jest regulowanie temperatury naszego ciała. Dla naszej istoty centralne znaczenie mają [jednak] te struktury mózgu, które oddziałują na sferę świadomości. Przystajemy istnieć, kiedy te struktury ulegają nieodwracalnemu uszkodzeniu w taki sposób, że mózg nie jest już w stanie podtrzymywać jakichkolwiek form świadomej umysłowości (*conscious mentality*). Analogicznie, nasza egzystencja zaczyna się wraz z początkiem czegoś, co ja nazywać będę *życiem mózgu* – w momencie, w którym wspomniane struktury osiągają poziom rozwoju wystarczający do tego, by generować świadomość. W ślad za amerykańskim filozofem Thomasem Nagelem (1974) uznaję coś za świadome lub zdolne do odczuwania (terminy te traktuję jako synonimy) tylko wtedy, gdy zasadne jest pytanie, jak to jest *być* taką rzeczą. Często zastanawiałem się, jak to jest być kotem lub psem. Nie zadaję sobie natomiast pytania, jak to jest być drzewem, gdyż zakładam, iż nie ma nic takiego, jak bycie drzewem – chyba że chciałoby się opisać bycie w stanie snu pozbawionego marzeń sennych. Drzewa w moim rozumieniu nie są istotami zdolnymi do odczuwania; z tej samej przyczyny nie zastanawiam się, jak to jest być jednomiesięcznym płodem.

Nie bronię tutaj poglądu, zgodnie z którym ważne prawo do życia dawałaby już sama potencjalna zdolność posiadania osobowości; chodzi tu o potencjalność wraz z tożsamością. Normalne nowo narodzone dziecko posiada ważne prawo do życia, bo chociaż nie jest jeszcze osobą, pozostaje tą samą istotą ludzką, która, o ile nie zajdzie jakiś nieszczęśliwy wypadek, w odpowiednim czasie będzie posiadała osobowość. Tego jednak nie można orzec we wczesnej fazie ciąży, gdy nie wykształciły się jeszcze struktury mózgu, których trwanie w czasie umożliwiają jednostce zachowanie tożsamości.

Dlatego też stoję na stanowisku, iż przerwanie ciąży przed rozpoczęciem życia mózgu należy oceniać jako nie bardziej problematyczne moralnie niż stosowanie antykoncepcji. Nie sprzeciwiałbym się także badaniom przeprowadzanym na ludzkich zarodkach lub płodach przed osiągnięciem przez nie owego etapu [czyli przed początkiem życia mózgu], o ile rozpoczęcie tego etapu będzie można wiarygodnie wyznaczyć. W mojej opinii żadna rzeczywista istota ludzka nie byłaby wówczas narażona na uszkodzenie bądź zniszczenie. Za błędne uznaję wspólne stanowisko katolickiego Episkopatu Wielkiej Brytanii, według którego to, co istnieje od chwili poczęcia „(...) nie jest życiem potencjalnej ludzkiej istoty, lecz życiem ludzkiej istoty posiadającej pewien potencjał”. Z zaproponowanym przez arcybiskupów rozróżnieniem zgadzam się i uważam je za kluczowe dla tego obszaru etyki medycznej. Uważam jednak, że zostało ono niewłaściwie użyte. Zgodnie z przyjętą przeze mnie linią argumentacji, w momencie zapłodnienia zaczyna istnieć zaledwie potencjalna ludzka istota. Dopiero początek życia mózgu stanowi punkt, w którym pojawia się autentyczna istota ludzka posiadająca pewien potencjał – chodzi tu przede wszystkim o potencjalną zdolność stania się osobą.

Jeśli chodzi o praktyczne zastosowanie, niezbędne jest posiadanie wiedzy na temat tego, kiedy następuje początek życia mózgu. Być może najlepszy obecnie dostępny dowód wiąże się z ostatnimi badaniami nad bólem u płodu. W roku 1997 zespół powołany przez Królewskie Kolegium Położników i Ginekologów [*Royal College of Obstetricians and Gynaecologists* – RCOG] i kierowany przez dr Anne McLaren wydał artykuł przygotowany przez profesor Marię Fitzgerald, w którym znalazła się następująca konkluzja: „(...) przed 26 tygodniem do mózgu rozwijającego się płodu dociera nieznaczny wkład sensoryczny. Dlatego reakcje na bolesną stymulację nie mogą być interpretowane jako czucie lub doznawanie bólu”. To stwierdzenie oparte jest na badaniach, częściowo przeprowadzonych przez Fitzgerald (1998), które wykazały, iż przed 26 tygodniem połączenia nerwowe pomiędzy wzgórzem a korą mózgową nie są jeszcze wykształcone (Mrzljak et al., 1988, 1992). W oparciu o wyniki owych badań, a zarazem biorąc pod uwagę brak pewności co do przedstawionych

w nich dat, RCOG rekomendowało lekarzom, aby w trosce o dobro płodu rozważali przeprowadzanie zabiegów przerywania ciąży w 24 tygodniu i później przy użyciu środków znieczulających.

Ustalenia zespołu RCOG zostały zakwestionowane przez dr Vivette Glover oraz prof. Nicholasa Fiska. W trakcie badań nad płodami poniżej 26 tygodnia ciąży prof. Fisk stwierdził, że po nakłuciu ciała płodu igłą w celu pobrania próbki krwi, następuje gwałtowny wzrost stężenia hormonu stresu, kortyzolu. Co więcej, Glover zaobserwowała, że brakowi znieczulenia towarzyszy aktywność kory mózgowej [płodu], która także wydawała się związana ze stresem (przeгляд wyników badań dostępny w: Glover, Fisk 1999). Z tego powodu Glover zasugerowała kobietom poddającym się aborcji w 17 tygodniu ciąży i później, aby rozważyły przeprowadzenie tego zabiegu pod znieczuleniem.

W sierpniu 2000 roku w wypowiedzi dla telewizji BBC powiedziała ona: „Moim zdaniem są dowody na to, że system zaczyna się kształtować przed 20, a być może przed 17 tygodniem. Biorąc pod uwagę, że odczuwanie bólu przez płód jest możliwe, powinniśmy rozstrzygnąć wątpliwości na korzyść płodu. Natomiast zupełnie nieprawdopodobne jest odczuwanie przez płód czegokolwiek przed 13 tygodniem” (Glover, 2000).

W rozmowie z Jeremy Laurencem z *The Times* Glover stwierdziła, że percepcja bólu wymaga świadomości, która w przypadku dorosłych zależy od elektrycznej aktywności w korze mózgowej, i dodała: „Do 13 tygodnia ciąży płód nie posiada takiej aktywności. Po 26 tygodniu istnieje już pełny system anatomiczny i jest wysoce prawdopodobne, że płód jest w stanie odczuwać ból. Wątpliwości dotyczą natomiast okresu pomiędzy 13 a 26 tygodniem” (Glover 1999).

Dowody uzyskane na podstawie badań Fiska i Glover są przekonujące, lecz z pewnością nie rozstrzygające. Zwiększenie obecności kortyzolu jest związane z fizjologiczną reakcją na stres, która jednak nie ma psychologicznego odpowiednika; jeśli zaś chodzi o aktywność kory mózgowej, należy pamiętać, iż wiele z tego, co dzieje w korze, w ogóle nie pojawia się w świadomości. Niezależnie jednak od tego, bezsporny wydaje się fakt, że przed drugim trymestrem ciąży nie jest odczuwany ani ból, ani też przypuszczalnie żadne inne sensacje. W świetle powyższych ustaleń, jak również w oparciu o stanowisko filozoficzne, którego tu broniłem, spróbuję sformułować dwa wnioski: po pierwsze – przerywanie ciąży przed końcem pierwszego trymestru powinno być moralnie i prawnie zrównane z antykoncepcją, oraz po drugie – choć opinia publiczna może nie chcieć się z tym pogodzić, nie ma nic niewłaściwego w prowadzeniu eksperymentów na zarodkach przed końcem pierwszego trymestru, który to termin stanowi granicę wyraźniej dalszą, niż granica 14 dni zaproponowa-

na w raporcie Warnock i włączona do [brytyjskiej] ustawy o płodności i embriologii z roku 1990. Nie musimy koniecznie kwestionować nieco niespójnych ram prawnych, które dopuszczają niszczenie zdrowych płodów aż do momentu osiągnięcia przez nie rzeczywistej zdolności do samodzielnego życia, zakazując zarazem hodowania i badania skupisk mikroskopijnych zarodków po 14 dniach od ich powstania, lecz możemy wyrazić co do nich nasze wątpliwości. Wraz z doskonaleniem intensywnej terapii noworodków, coraz skuteczniejszej w ratowaniu i podtrzymywaniu noworodków, które po przyjsciu na świat znajdowały się na granicy zdolności do życia, staje się jasne, iż potrzeba nam więcej dobrze zdefiniowanych kryteriów służących rozróżnieniu pomiędzy prawami „chcianego” 24-tygodniowego płodu, który będzie się cieszył pełną opieką służącą podtrzymaniu jego istnienia, a prawami płodu w identycznym wieku, który miał to nieszczęście, że został poczęty przez przypadek lub w czasie niedogodnym dla jego matki. Moralny status ludzkiej istoty nie może się przecież z pewnością sprowadzać do stopnia jej moralnego szczęścia lub pecha.

Jeśli technologia pozwalająca na dojrzewanie płodu poza organizmem [matki] rozwinie się kiedyś na tyle, by przerwanie ciąży nie musiało pociągać za sobą zniszczenia płodu, wówczas możemy być zmuszeni do rozdzielania dwóch pragnień ewentualnej przyszłej matki: pragnienia niebycia w ciąży oraz pragnienia, by na świecie nie pojawiło się jej dziecko. Wiadomo obecnie, że na skutek delikatności ludzkiego genomu i wzrostu liczby poronień związanych z wiekiem matki, jedynie 50 % naturalnie poczętych zarodków rozwija się aż do etapu przyjścia na świat dziecka. Spróbujmy przeprowadzić myślowy eksperyment: oto mamy możliwość „ratowania” i przenoszenia „straconych” zarodków, które były normalne pod względem chromosomalnym (*chromosomally normal*), a mimo nie zdołały zagnieździć się w endometrium macicy. Jaki byłby ich moralny status?

W kwestii aborcji interesujący jest słynny werdykt Sądu Najwyższego Stanów Zjednoczonych Ameryki w sprawie *Roe vs Wade*, w którym uznano za niekonstytucyjny zakaz przerywania ciąży w pierwszym trymestrze – orzeczenie to jest całkowicie zgodne z tezami niniejszego artykułu. Jaką postawę należałoby zająć wobec kwestii przerywania ciąży po rozpoczęciu życia mózgu? Mam poważne obawy co do moralności późnych aborcji całkowicie zdrowych płodów w sytuacjach, gdy zdrowie matki nie jest zagrożone. Traktuję to jako równoznaczne z zabiciem ludzkiej istoty, w której interesie, biorąc pod uwagę cechującą ją potencjalną zdolność stania się osobą, leży jej dalsze życie. Jednak takie późne przerwanie ciąży lub wręcz wczesne dzieciobójstwo nie powinny być moim zdaniem moralnie zrównane z zabójstwami rzeczywistych osób. Rzeczywiste osoby cechuje

bowiem posiadanie pragnień i aspiracji, które wykraczają poza najbliższą przyszłość i które zostałyby przekreślone przez przedwczesną śmierć (dotyczy to w szczególności silnego pragnienia dalszego życia) – tego wszystkiego nie da się natomiast powiedzieć o płodach czy noworodkach. Co więcej, moje wątpliwości budzi zasadność skazywania kobiet na niezwykle trudny wybór pomiędzy oddawaniem do adopcji narodzonego już dziecka, a rezygnacją z własnych ambicji, niedających się w żaden sposób pogodzić z aktywnym macierzyństwem. Dlatego też, mimo moich moralnych skrupułów, nie jestem wcale przekonany, że powinniśmy bezwzględnie zakazać aborcji z przyczyn czysto społecznych w tej fazie ciąży, w której rozpoczęło się już życie mózgu. Podejrzewam, że nawet jeśli zapewni się w ten sposób właściwą wagę interesom płodu, to ogólne konsekwencje prawnego zakazu późnych aborcji mogą być gorsze niż konsekwencje ich dopuszczenia. Bowiem prawo w roli egzekutora osobistej moralności sprawdza się nadzwyczaj słabo.

LITERATURA

- Catholic Archbishops of Great Britain 1980. *Abortion and the Right to Life*. Catholic Information Services. Abbots Langley, Hertfordshire.
- Fitzgerald M. 1998. The birth of pain. *MRC News* (London), Summer, 20–23.
- Glover J. 1977. *Causing Death and Saving Live*, Harmondsworth: Penguin Books, s. 159–163.
- Glover V. 1999. Unborn children respond early to pain. <http://www.bcrtl.org/ViewStory.asp?ID=5>. Zob także: Into the mind unborn. *New Scientist* 19 October 1996, s. 40.
- Glover V. 2000. Abortion causes foetal pain, <http://news.bbc.co.uk/1/hi/health/900848.stm>.
- Glover V. Fisk NM 1999. Fetal pain: implications for research and practice, *British Journal of Obstetrics and Gynecology* 106: 881–886.
- Harris J. 1985. *The Value of Life*, Routledge and Kegan Paul, London.
- Locke J. 1694. *An Essay Concerning Human Understanding*, 2nd edn. Awnsham and John Churchill, and Samuel Manship, London.
- McLaren A. (drafted by Fitzgerald M) 1997. *Fetal Awareness*. POST note 94. February 1997. Parliamentary Office of Science and Technology; na stronie: <http://www.parliament.uk/post/pn094.pdf>.
- Mrzljak L. Uylings HBM. Kostovic I, van Eden CG 1988. Prenatal development of neurons in prefrontal cortex, I. A qualitative Golgi study, *Journal of Comparative Neurology* 271: 355–386.

- Mrzljak L. Uylings HBM, Kostovic I. van Fiden CG 1992. Prenatal development of neurons in prefrontal cortex, II. A quantitative Golgi study, *Journal of Comparative Neurology* 316: 485–496.
- Nagel T. 1974. What is it like to be a bat? *Philosophical Review* 83. Przewodnik: *Mortal Questions*, Cambridge University Press, Cambridge, s. 165–180.
- Singer P. 1979. Killing humans and killing animals, *Inquiry* 22: 145–156.
- Tooley M. 1972. Abortion and infanticide, *Philosophy and Public Affairs* 2: 37–65.
- Tooley M. 1983. *Abortion and Infanticide*, Oxford University Press, Oxford.

tłum. Michał Strąkow