

Dynamizm
dynamizm ludzki
dynamizm osoby
Studia i rozprawy

Redakcja naukowa
Piotr Stanisław Mazur

Akademia Ignatianum
Wydawnictwo WAM

Kraków 2014

© Akademia Ignatianum, 2014
31-501 Kraków, ul. Kopernika 26

Recenzenci:
dr hab. Henryk Kiereś, prof. KUL
ks. prof. Jan Sochoń, UKSW

Publikacja dofinansowana ze środków przeznaczonych
na działalność statutową
Wydziału Filozoficznego Akademii Ignatianum

Redakcja: Katarzyna Stokłosa
Projekt okładki: Joanna Panasiewicz
Opracowanie techniczne: Jacek Zaryczny

ISBN 978-83-7614-177-0 (Ignatianum)
ISBN 978-83-277-0141-1 (WAM)

WYDAWNICTWO WAM
ul. Kopernika 26 • 31-501 KRAKÓW
tel. 12 62 93 200 • faks 12 42 95 003
e-mail: wam@wydawnictwowam.pl
www.wydawnictwowam.pl

DZIAŁ HANDLOWY
tel. 12 62 93 254-255 • faks 12 62 93 496
e-mail: handel@wydawnictwowam.pl

KSIĘGARNIA WYSYŁKOWA
tel. 12 62 93 260, 12 62 93 446-447
faks 12 62 93 261
e.wydawnictwowam.pl

Druk: K&K • Kraków

Spis treści

PIOTR STANISŁAW MAZUR	
<i>Wprowadzenie</i>	7
TOMASZ DUMA	
<i>Podstawy dynamizmu bytowego w ujęciu Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu</i>	11
PIOTR STANISŁAW MAZUR	
<i>Spór o źródła dynamizmu bytu ludzkiego</i>	29
JAROSŁAW PASZYŃSKI SJ	
<i>Źródło dynamizmu rzeczywistości i człowieka w perspektywie jego wychowania</i>	53
RAFAŁ KUPCZAK	
<i>Źródła ludzkiego dynamizmu technicznego z perspektywy śladów działań narzędziowych zwierząt i plio-plejstocenyckich hominidów</i>	63
ENRIQUE MARTÍNEZ	
<i>Życie osoby a komunikacja interpersonalna</i>	83
TADEUSZ BIESAGA SDB	
<i>Potencjalność wewnętrzna i uprawnienia etyczne embrionu ludzkiego</i>	95
GRZEGORZ HOŁUB SDB	
<i>Dyskusje wokół potencjalności osoby w naturalizmie</i>	109
ARKADIUSZ GUDANIEC	
<i>Miłość jako zasada dynamizmu bytów (analiza argumentów św. Tomasza z Akwinu)</i>	123

ARTUR ANDRZEJUK	
<i>Dynamizm relacji osobowych</i>	145
BORIS WANDRUSZKA	
<i>Dynamika, przyczynowość i czasowość ducha</i>	157
DAMIAN LESZCZYŃSKI	
<i>Świadomość i przestrzeń. Kilka uwag na marginesie filozofii Henriego Bergsona</i>	185
Ks. TADEUSZ ZASĘPA, Ks. ANDRZEJ BACZYŃSKI	
<i>Człowiek i media w kontekście moralnym</i>	203

TADEUSZ BIESAGA SDB

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Akademia Ignatianum w Krakowie

Potencjalność wewnętrzna i uprawnienia etyczne embrionu ludzkiego

1. Zasadnicze zarzuty stawiane argumentowi z potencjalności

W bioetyce angloamerykańskiej wiele pisze się o potencjalności embrionu ludzkiego, ale czyni się to powszechnie z pozycji filozofii pewnych faktów biologicznych, filozofii nauki czy też precyzacji logicznej języka, co prowadzi do wyróżniania różnych znaczeń językowych potencjalności, być może przydatnych dla logiki i filozofii nauki, mniej przydatnych jednak dla rozstrzygnięć antropologicznych i metafizycznych. Mimo odrębności tych dwóch płaszczyzn refleksji filozofowie nauki w swych konkluzjach formułują rozstrzygnięcia antropologiczne, etyczne – w sumie metafizyczne, dotyczące statusu ontycznego embrionu ludzkiego w jego początkach. Wprawdzie w polskich publikacjach dotyczących tej tematyki wspomina się w kilku słowach o wewnętrznej potencjalności bytu przedstawionej w metafizyce Arystotelesa, ale bez dyskusji porzuca się ją na rzecz referowania stanowisk filozofii analitycznej, w której mamy do czynienia z zakładaną metafizyką scjentystyczną, redukcjonistyczną¹. Czyni się to bez konfrontacji odmiennych metafizyk

¹ R. Różyńska, *Od zygoty do osoby. Potencjalność, identyczność i przerywanie ciąży, słowo/obraz terytoria*, Gdańsk 2008, s. 9-10, 27-29.

czy odmiennych koncepcji człowieka, bez ujawniania zakładanej przez siebie metafizyki, co sprawia, że proponowane w ten sposób znaczenia potencjalności embrionu są dla autonomicznej filozofii realistycznej mało przydatne, mylące, a rozstrzygnięcia normatywne nieuzasadnione. Proponowana bowiem terminologia filozofii analitycznej, uwikłana w bliżej nieokreśloną, zawężoną metafizykę i antropologię, może być inspirująca dla rozwoju nauk ścisłych, ale nie dla filozofii chcącej adekwatnie wyjaśnić istnienie i naturę człowieka. Przez brak w niej wyjaśnień metafizycznych może ona prowadzić do sofistycznego, nadmiernego mnożenia znaczeń i odpowiednio do tego – do nadmiernego mnożenia bytów lub w tendencjach monizujących do zamazywania różnic między odmiennymi substancjami i ich wewnętrzną dynamiką rozwoju.

Wypracowana na terenie empiryczno-scjentystyczno-logicznej analizy siatka różnych znaczeń potencjalności zasadniczo nie nadaje się do użycia na terenie metafizyki realistycznej, gdyż u podstaw tak wypracowywanej terminologii wymieszane są różne koncepcje bytu, koncepcje substancji, koncepcje zmian i trudno dostrzec, czy mamy do czynienia z monizmem, procesualizmem, materializmem czy idealizmem oraz różnymi stanowiskami na terenie antropologii. W takim myśleniu może dochodzić do pomieszania potencjalności bytów realnych z potencjalnościami bytów pomyślanych, idealnych, a także do pomieszania wewnętrznej potencjalności substancji z potencjalnością materialną umożliwiającą jej zaistnienie. Stąd argumenty „za” czy „przeciw” potencjalności embrionu ludzkiego wypracowane w tym nurcie myślenia, bez ujawnienia założeń i wyjaśnień metafizycznych, przy ukrytej metafizyce i antropologii redukcjonistycznej, nie są rzeczową argumentacją, wymaganą na terenie realistycznej antropologii czy etyki. Przykładem takiego „filozofowania” są tzw. zarzuty wobec klasycznego rozumienia potencjalności embrionu ludzkiego, w których zrównuje się potencjalność gamet rozrodczych, plemnika i jaja z potencjalnością zygoty ludzkiej, twierdząc, że wszystkie one mogą stać się osobą ludzką.

Ów pierwszy zarzut nazywa się zarzutem poszerzalnego zakresu. Stwierdza się w nim, jak pisze Włodzimierz Galewicz, „że jeśli o moralnym statusie ludzkiego zarodka miałaby stanowić jego możliwość rozwinięcia się w osobę, to moralny status przysługiwałby również takim twórcom, którym wolelibyśmy go nie przypisywać, np. ludzkim komórkom rozrodczym; bo przecież

i one mogą zapoczątkować proces ludzkiej osoby”². Już w samym tym sformułowaniu można zauważyć, iż czym innym jest zapoczątkowanie procesu, a dokładniej zaistnienia ludzkiej osoby przez gamety rozrodcze, a czym innym rozwój zygoty, która nie zapoczątkowuje, ale już realizuje rozwój owej istoty ludzkiej. Różnice te są jednak zamazywane przez zastępowanie realistycznie pojętej potencjalności, będącej wewnętrzną dynamiką i celowością danego bytu, potencjalnością zewnętrzną albo potencjalnością materialną, którą względem embrionu ludzkiego posiadają inne rzeczy.

Tak np. John Harris twierdzi, że gameta, tak samo jak płód ludzki, dzięki swej potencjalności też może stać się ludzką istotą (osobą). Przy takim rozumieniu potencjalności musielibyśmy przypisać gametom prawo do ochrony właściwe dla ludzkiego bytu (lub osoby), co wydaje się niedorzeczne. Przez zrównanie potencjalności gamet z potencjalnością embrionu ludzkiego wyprowadza on wniosek, że potencjalność embrionu nie wydaje się znaczącym czynnikiem moralnym³.

Owo zrównanie potencjalności gamet rozrodczych z potencjalnością embrionu ludzkiego Michael Lockwood formułuje następująco:

Jeśli X ma aktywną potencjalność, aby powołać do życia Y, a Y ma aktywną potencjalność, aby powołać do życia Z, to musi z tego wynikać, że sam X ma aktywną potencjalność do powołania do życia Z⁴.

A zatem jeśli ludzkie gamety mają aktywną potencjalność, aby powołać do życia ludzką zygotę, a ludzka zygota ma aktywną potencjalność, aby powołać do życia ludzką osobę, to musi z tego wynikać, że same ludzkie gamety mają potencjalność powołania do życia ludzkiej osoby.

Drugi zarzut przeciwko argumentowi z potencjalności nazywa W. Galewicz zarzutem wątpliwego znaczenia. Twierdzi się,

² W. Galewicz, *Status ludzkiego zarodka a etyka badań biomedycznych*, UJ, Kraków 2013, s. 145.

³ J. Harris, *The Value of Life*, Routledge, London 1985, s. 11.

⁴ M. Lockwood, *Warnock versus Powell (and Harradine): When does potentiality count?*, „Bioethics” 2(1988), nr 3, s. 197.

że jeśli nawet potencjalną osobowość przysługującą zarodkom da się jakoś odróżnić od niewłaściwej czy też mniej właściwej potencjalności, której nie brakuje również gametom, to i tak pozostaje wątpliwe, czy właściwa potencjalność ma jakieś etyczne znaczenie, a więc sama przez się wystarcza do tego, aby nadawać posiadającym ją bytom szczególnie status moralny⁵.

Zarzut ten H.T. Engelhardt wyraża w następujący sposób:

Jeśli X jest potencjalnym Y, to z tego wynika, że X nie jest Y. Jeśli płód jest potencjalną osobą, to jasno z tego wynika, że płód nie jest jeszcze osobą. W konsekwencji X nie ma aktualnych praw Y, ale ma je tylko potencjalnie. Jeśli płody są tylko potencjalnymi osobami, nie posiadają one praw przynależnych osobom⁶.

Argumentację tę wzmacnia, odwołując się do potencjalności objęcia pewnych funkcji społecznych:

Jeśli X jest potencjalnym prezydentem, to z samego tego faktu wnika, że X nie posiada jeszcze praw i prerogatyw przysługujących aktualnemu prezydentowi⁷.

W sumie H.T. Engelhardt proponuje zamienić termin *potentiality* na termin *probability*. Zamiast mówić „X jest potencjalnym Y”, lepiej jest mówić, „że ma on pewne prawdopodobieństwo rozwinięcia się w Y”⁸.

W obu tych argumentach zastępuje się wewnętrzną potencjalność danego bytu, w tym wypadku bytu ludzkiego, potencjalnością zewnętrzną innych bytów (np. gamet rozrodczych) lub redukuje się tę potencjalność do warunków zewnętrznych, które mogą sprzyjać lub nie sprzyjać rozwojowi. W zastąpieniu potencjalności przez prawdopodobieństwo dalszego rozwoju zakłada się z góry, że embriion ludzki nie jest istotą ludzką, a taką może się stać, jeśli stwierdzimy

⁵ W. Galewicz, *Status ludzkiego zarodka a etyka badań biomedycznych*, dz. cyt., s. 145.

⁶ H.T. Engelhardt, *The Foundations of Bioethics*, Oxford University Press, New York 1996, s. 142.

⁷ Tamże.

⁸ Tamże. Zob. W. Wolbert, *Argument potencjalności w dyskusji wokół początków życia*, w: *Etyczne aspekty diagnostyki genetycznej*, red. A. Marcol, WT UO, Opole 1998, s. 32n (ss. 31-40).

określone prawdopodobieństwo jego przeżycia i nabycia określonych cech. W tym kontekście embriony ludzkie o wyższym prawdopodobieństwie przeżycia i rozwoju uzna się w jakiejś przyszłości za istoty ludzkie, a o niższym prawdopodobieństwie przeżycia i rozwoju wykluczy się obecnie i w przyszłości z grona istot ludzkich.

W propozycji tej zawiesza się czy wyklucza człowieczeństwo embrionu ludzkiego na początku i uzależnia się je od odpowiedniego stopnia faktycznego, statystycznego prawdopodobieństwa rozwinięcia pewnych cech charakterystycznych dla dorosłej istoty ludzkiej. W tej perspektywie przeprowadza się dość dziwne badania, a więc obliczanie, ile milionów plemników jest w jednym ejakulacie, ile z nich będzie miało szansę rozwinąć się w zygotę, ile milionów oocytów możemy stwierdzić w organizmie osobnika płci żeńskiej, ile z nich będzie podlegać owulacji, by stać się komórkami jajowymi, ile z nich może zostać zapłodnionych, a później ile zygot mimo zapłodnienia zginie. Zgodnie z taką statystyką prawdopodobieństwa trzeba by przebadać, ile noworodków umiera po urodzeniu, ile umiera później, jaka jest umieralność w poszczególnych nacjach, jakie jest prawdopodobieństwo przeżycia do dorosłości.

Pomijając przydatność takich badań dla rozwoju nauki, przeniesienie ich na teren metafizyki człowieka, antropologii czy etyki wprowadza niepotrzebne zamieszanie, rozmywa bowiem nasze rozumienie rzeczywistości, nasze uprawnienia etyczne, co szczególnie uderza w człowieka w okresie prenatalnym. Zdradliwe jest również powoływanie się w takich deliberacjach na autorytet nauki, na to, jakoby nauka podważała status ontyczny i etyczny embrionu ludzkiego. Z historii nauki wiemy bowiem, że może być ona wykorzystana do realizacji różnych ideologii, m.in. do selekcji eugenicznej i aborcyjnej likwidacji człowieka w początkach jego istnienia lub do dyskryminacji ze względu na pewne cechy biologiczne czy kulturowe. Zakładana w takich rozumowaniach gradualistyczna koncepcja człowieka sprzyja właśnie degradacji i dyskryminacji człowieka we wcześniejszych stadiach jego życia.

Na błędnej antropologii można zbudować jedynie błędne zasady etyczne i prawne. Gdybyśmy prawo do życia uzależnili od stopnia prawdopodobieństwa przeżycia, to ludzi o niższej, faktycznej, statystycznej średniej wieku życia oraz obciążonych biologicznie, żyjących w trudnych warunkach społecznych czy ekonomicznych trzeba by wykluczyć z grona osób. W sumie statystyczne

prawdopodobieństwo nie nadaje się do interpretacji wewnętrznej potencjalności substancjalnej embrionu ludzkiego, do ustalenia jego statusu antropologicznego i etycznego.

W przypisaniu potencjalności bytu ludzkiego gametom rozrodczym mamy do czynienia, mówiąc językiem Arystotelesa, z monizmem witalistycznym, w którym miesza się potencjalność materialną, czyli to, że pewne rzeczy nadają się jako materia, by być kształtowane przez formę substancjalną w nową substancję, z potencjalnością substancjalną, istotową dla danego bytu. W ten sposób zamazuje się różnice między różnymi substancjami. Nietrudno bowiem poszerzyć owo monistyczno-witalistyczne myślenie, twierdząc, że przy klonowaniu owcy Dolly przez wprowadzenie komórki somatycznej do enukleowanej gamety rozrodczej sprawiono, że od tego czasu każda komórka somatyczna organizmu ma potencję, by powołać życie danej istoty, a w związku z tym, przypisując embrionowi ludzkiemu status ochrony etycznej, musielibyśmy taki status przypisać każdej komórce somatycznej naszego organizmu.

W monizmie witalistycznym nie tylko komórki rozrodcze można potraktować jako potencjalne osoby ludzkie, ale w ogóle materię ożywioną, a być może martwą, przypisując jej możliwość wytworzenia życia istoty ludzkiej. Takie rozdęte pojęcie potencjalności nie jest doprecyzowaniem tego terminu, ale wprost przeciwnie jest rozmyciem rozumienia potencjalności substancjalnej bytu ludzkiego, rozmyciem rozumienia człowieka zarówno w okresie prenatalnym, jak i postnatalnym. W miejsce myślenia konkretami, czyli pluralizmem bytów, wprowadza się myślenie kategoriami monizmu materialistyczno-witalistycznego.

Odpowiadając zdroworozsądkowo na powyższe niedorzeczności, można wprost stwierdzić, że żaden plemnik, choćby podskakiwał, nie rozwinie się sam w sobie w organizm i osobę ludzką, a komórka somatyczna nawet nie może podskakiwać w tym kierunku, gdyż ma przypisane, wyspecjalizowane funkcje w określonej tkance naszego organizmu. To, że komórka somatyczna czy gameta rozrodcza mogą być użyte do zapoczątkowania życia istoty ludzkiej, nie znaczy, że komórki te są potencjalną istotą ludzką. W prokreacji uczestniczą różne przyczyny powstania nowej istoty. Arystoteles wymienia cztery przyczyny bytu: przyczynę sprawczą, materialną, formalną i celową, które wyjaśniają istnienie nowej substancji.

2. Embrion aktualną istotą ludzką z potencjami czy potencjalną istotą ludzką?

Zasadniczą kwestią, ważną dla ontycznego, antropologicznego i etycznego statusu embrionu ludzkiego, jest odpowiedź na pytanie, czy jest on aktualnym, konkretnym bytem realnym, substancją posiadającą określoną naturę z jej potencjami do jej urzeczywistnienia, czyli aktualizacji tego, co w niej już jest, czy też jest procesem, który sterowany przyczynami zewnętrznymi dopiero w dalszej przyszłości zostanie przysposobiony i użyty do powstania jednostki ludzkiej, posłuży do zaistnienia człowieka, osoby. Chodzi o to, aby ustalić, co jest, co istnieje, a co dopiero będzie, co zaistnieje, jaki charakter mają owe zmiany.

Bez tego rozstrzygnięcia filozofowie, rozwijający filozofię jako filozofię nauki, dość łatwo wymyślają różne kryteria człowieczeństwa, biorąc jakiś wybrany etap rozwoju człowieka w okresie prenatalnym lub postnatalnym. Kryteria te można mnożyć, zaczynając od tych, które obejmują wcześniejsze etapy, np. implantację embrionu ludzkiego, lub późniejsze, np. zdolność odczuwania bólu, lub jeszcze późniejsze, jak zdolność świadomej odpowiedzialności za siebie i dążność do realizacji swoich interesów (P. Singer).

Tomaszowa zasada: *agere sequitur esse* stawia *esse*, istnienie bytu danego gatunku, jako podstawowe, a jego przejawy jako wtórne. W księdze IX *Metafizyki* Arystotelesa czytamy: „Z naszych badań nad różnymi znaczeniami wyrazu «wcześniejszy» wynika jasno, że akt jest wcześniejszy od potencji”⁹. W innym miejscu stwierdza: „Jasne jest, że substancja czy forma jest aktem”¹⁰. W tym ujęciu poszukiwane przez nas właściwe pojęcie potencjalności związane jest z aktualnie istniejącą substancją i jej wewnętrzną celowością rozwinięcia wszystkich swoich możliwości i przejawów.

W porządku istnienia *esse* jest na początku, ale w porządku działania, poznania i opisania przejawów owego działania jest na końcu. To, co w metafizyce realistycznej stawia się na początku, to w filozofii tzw. naukowej stawia się na końcu. Jeśli weźmiemy pewne opisy przejawów dorosłego człowieka za kryterium bycia człowiekiem, to

⁹ Arystoteles, *Metafizyka*, w: tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 2, tłum. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1990, ks. IX, 1050 b.

¹⁰ Tamże.

oczywiście wielu ludzi – nie tylko w okresie prenatalnym, lecz także postnatalnym, dzieciństwa i młodości, różnych niepełnosprawności, chorób – wykluczmy z grona osób. Nietrudno dostrzec, że na terenie takiej empiryczno-deskryptywno-funkcjonalistycznej antropologii zarówno pewni ludzie zostaną wykluczeni z grona osób, jak też pewne zwierzęta przejawiające zachowania podobne do człowieka zostaną zaliczone do grona istot osobowych. Można jeszcze iść dalej i powiedzieć, że w przyszłości sprawne i imitujące zachowania ludzi roboty należy włączyć do grona istot osobowych, a w porównaniu z nimi niesprawnych ludzi wykluczyć z grona osób.

Popołnione na początku błędy w metodzie uprawiania metafizyki, mimo wysiłków, okazują się niepokonalne, gdyż kręcimy się wkoło tych samych z góry przyjętych niewłaściwych założeń metafizycznych. Myślenie konkretnymi bytami wraz z ich wewnętrzną celowością i myślenie mechanistyczne procesami materii, które tworzą dany byt, to różne metafizyki. Uzależnienie człowieczeństwa wcześniejszych etapów ludzkiego życia od kryteriów modelowanych na późniejszych etapach życia ludzkiego jest nieuprawnionym deprecjonowaniem człowieczeństwa nie tylko embrionu ludzkiego, lecz także noworodka, dziecka, nastolatka i człowieka młodego.

W pismach Arystotelesa mamy dość obszerne analizy potencjalności substancjalnej, istotowej dla danego bytu¹¹. W II księdze *Fizyki* opisuje on rzeczy naturalne, czyli takie, w których to ich natura jest wewnętrznym źródłem zmian zmierzających w określonym kierunku, czyli do aktualizacji posiadanych potencjalności. Nie chodzi tu o zmiany w sensie wytworzenia nowego bytu, ale o zmiany wewnątrz tego samego bytu, które ujawniają się w różnych przejawach rozwojowych. W księdze tej Arystoteles odróżnia substancje naturalne od rzeczy sztucznych. Różnica zasadnicza między naturalnymi rzeczami (np. człowiek, zwierzę, roślina) a sztucznymi (ubranie, łóżko) jest ta, że te pierwsze posiadają w sobie źródło ruchu, zmian, które są aktualizacją ich wewnętrznej potencjalności. Arystoteles stwierdza:

¹¹ Zob. Ch. Megone, *Potentiality and Persons: An Aristotelian Perspective*, w: *Bioethics. Ancient Themes In Contemporary Issues*, red. M.G. Kuczewski, R. Polansky, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London 2002, s. 155-178.

Rzeczy naturalne to te, które będąc w ciągłym ruchu dzięki zasadzie wewnętrznej, dochodzą do pewnego celu. Każda z tych zasad prowadzi do końcowego celu różnego dla poszczególnej rzeczy i nieprzypadkowego. To dążenie do celu jest stałe dla każdej rzeczy, jeśli tylko nic nie stanie na przeszkodzie¹².

Każdy przedmiot naturalny

nosi w sobie zasadę ruchu i spoczynku. (...) Natura jest zasadą i wewnętrzną przyczyną ruchu oraz spoczynku w rzeczach, w których istnieje z istoty, a nie akcydentalnie¹³.

Poszukując odpowiedzi na pytanie, czy to materia, czy forma jest źródłem wewnętrznej potencjalności danej substancji, Arystoteles akcentuje formę. Materia jest czymś przyporządkowanym formie, a więc trudno w niej samej szukać zapoczątkowania ukierunkowanych przemian danej substancji.

Wśród zmian, jakim podlegają naturalne substancje, można zauważyć zmiany, które zdarzają się regularnie, czyli przynależą do regularnego cyklu zmian danej substancji. Nietrudno zauważyć te zmiany, obserwując rozwój rośliny, zwierzęcia czy człowieka. Nie chodzi w tym o prawdopodobieństwo statystyczne zmian, lecz o zmiany bezpośrednie i cykliczne, którym podlegał i podlega ten, którego możemy określić jako dobrego członka danego gatunku. W zmianach tych zewnętrzne warunki są tylko warunkami, ale to wewnętrzne źródło przemian jest w istniejącym bycie zasadniczym wyjaśnieniem tego, co się z nim dzieje.

Zewnętrznych przyczyn nie musimy lekceważyć, ale trzeba je odróżnić od wewnętrznych, celowościowych źródeł zmian danego bytu. Żołędź dębu może być zjedzony przez zwierzęta, może być porwany przez wiatr, może zgnić i użyźnić ziemię, ale może stać się młodym drzewkiem, może uschnąć albo stać się silnym dębem. Cyklicznie i w większości staje się to ostatnie. Żołędź rozwija się jako sadzonka, młode drzewko itd. Na pytanie, jakie jest źródło aktualizacji potencjalności tkwiącej w żołędziu, w sadzonce, w młodym dębnie, odwołujemy się do natury tej rośliny i celowości owej natury. To nie zewnętrzne warunki stanowią o tym, że dąb jest dębem,

¹² Arystoteles, *Fizyka*, w: tegoż, *Dziela wszystkie*, dz. cyt., ks. II, 8, 199 b.

¹³ Tamże, ks. II, 1, 192 b.

a nie wierzbą czy innym drzewem. To właśnie wewnętrzny dynamizm tego bytu jest tą mocą, która prowadzi do określonych zmian rozwojowych. Jego rozwój nie jest przypadkowy, lecz rozgrywa się zgodnie z cyklem rozwojowym charakteryzującym dobrego, tzn. bez przeszkód, właściwie rozwiniętego członka danego gatunku.

Jeśli nic nie stanie na przeszkodzie, to zarodek ludzki, *conceptus, nasciturus*, ujawni się jako noworodek, nastolatek, dorosły. We wszystkich tych etapach aktualizacja potencjalności bytu ludzkiego celowo zmierza do następnych aktualizacji, które możemy zaobserwować w rozwoju natury ludzkiej, w normalnym cyklu rozwojowym istot ludzkich. Przeszkody, działania człowieka czy przyrody mogą zniekształcić aktualizację wewnętrznej potencjalności natury ludzkiej, mogą nawet uniemożliwić realizację następnych etapów tej aktualizacji. Przez pozbawienie życia zarodka ludzkiego, noworodka, nastolatka czy dorosłego pozbawiamy go możliwości realizacji posiadanych przez niego potencjalności, ale z tego, że to my przerwaliśmy jego istnienie, nie możemy wyciągnąć wniosku, że z braku aktualizacji wielu potencjalności nie był on człowiekiem.

Można poszukiwać ilustracji owej realizacji potencjalności i celowości za pomocą faktów opisywanych przez embriologię. Inaczej mówiąc, przy pierwszych podziałach zarodka, kiedy jądro dzieli się na 2, 4, 8 itd. blastomerów, nie mamy do czynienia ze stwarzaniem blastomerów, ale z ich powstawaniem na mocy wewnętrznego dynamizmu zarodka ludzkiego, dynamizmu ukierunkowanego celowościowo, gdyż nie mamy tu do czynienia z chaotycznym namnażaniem się komórek, lecz namnażaniem się i różnicowaniem się komórek w celu tworzenia tkanek i układów w pełni rozwiniętego organizmu ludzkiego. Możemy zewnętrznie ingerować w ową celową aktualizację bytu ludzkiego, ale bez tych zewnętrznych determinantów człowiek od poczęcia rozwija się własnym dynamizmem w określonym kierunku.

W związku z tym embriion ludzki nie jest potencjalnym człowiekiem czy potencjalną osobą, ale jest aktualną istotą ludzką, o charakterystycznych dla natury ludzkiej potencjach. Każdy etap jego rozwoju jest ludzki i osobowy. Nie stajemy się człowiekiem, ale od początku rozwijamy się jako człowiek. Człowiek nie rozwija się inaczej, tylko jako byt indywidualny, osobny, osobowy. To, że embriion ludzki nie jest od razu noworodkiem czy dorosłym, nie znaczy, że nie jest człowiekiem z potencjalnością bycia noworodkiem czy

dorośli. Brak aktualnych cech człowieka dorosłego nie dyskwalifikuje nastolatka, noworodka, *nasciturusa*, *conceptusa* w jego człowieczeństwie, gdyż w każdym z tych etapów ujawniają się wcześniej posiadane potencjalności natury ludzkiej. Nie ma uzasadnienia pogląd, aby jeden etap przejawów natury ludzkiej traktować jako bardziej ludzki niż drugi. W przypadku śmierci na jakimś etapie ludzkiego życia mówimy, że ktoś zmarł nie w wieku dorosłym, ale jako człowiek w okresie prenatalnym lub w dzieciństwie czy młodości. Embrion ludzki jest aktualną istotą ludzką, człowiekiem, osobą z potencjalnością ujawnienia cech charakterystycznych dla wszystkich etapów życia ludzkiego. Jego potencjalność nie jest potencjalnością stania się człowiekiem, ale potencjalnością wyłonienia wszystkich właściwości, które mogą opisać nauki w poszczególnych etapach naszego życia.

Powyższej argumentacji stawia się zarzut, że chce się dla embrionu ludzkiego tych samych praw co dla człowieka dorosłego. Twierdzi się, że potencjalność wyłonienia cech człowieka dorosłego, czyli posiadanie tych właściwości w możliwości, nie uprawnia do przypisania embrionowi ludzkiemu tych samych praw co dorosłemu. Jest to zarzut błędny, ponieważ nie ma potrzeby przypisywać embrionowi ludzkiemu tych samych uprawnień, jakie ma człowiek dorosły, gdyż wystarcza, że ma prawo do życia i swego rozwoju. Na każdym etapie rozwoju dochodzą dalsze uprawnienia, które człowiek może w tym etapie podjąć. Te uprawnienia będą modyfikowane przez potrzeby rozwojowe noworodka, młodzieńca, dorosłego czy człowieka starego przy końcu życia. Człowiek o różnych formach niesprawności, człowiek psychicznie chory nie przestaje mieć prawa do życia i rozwoju, czyli do odpowiedniej opieki medycznej, by mu pomóc na ile to jest możliwe, a jeśli to niemożliwe, by mu towarzyszyć w tym, co dla niego jest faktycznie osiągalne.

3. Potencjalność materialna i status ontologiczny gamet

Można przypuszczać, że wielu bioetyków w nurcie filozofii analitycznej zbliża się w swych wywodach o potencjalności raczej do tego, co Arystoteles określał jako potencjalność materii, czyli podłoża przemian. Jest to potencjalność różna od potencjalności

naturalnej substancji, czyli potencjalności związanej z aktem, formą, istotą danej rzeczy.

Potencjalność materii rozumiała jest przez wyjaśnienie tego, jak rzeczy powstają. Ponieważ coś może być materią dla czegoś innego, i jeśli owa materia może przyjąć nową formę określonej substancji, można mówić również o tego typu potencjalności. Cegłę można nazwać potencjalnym domem z punktu widzenia planu posiadanego przez architekta, który zaplanował dom z cegieł. W poszukiwaniu różnych form potencjalności materialnej Arystoteles w księdze IX *Metafizyki* pyta: „Czy ziemia jest potencjalnie człowiekiem?”. W wyjaśnieniu tych zmian czytamy:

Skrzynia nie jest „z ziemi” ani „ziemią”, lecz jest z drzewa, bo drzewo jest potencjalną skrzynią i drzewo *w ogóle* jest materią skrzyni *w ogóle*, a to konkretne drzewo jest materią tej oto skrzyni¹⁴.

Forma skrzyni została narzucona drzewu przez stolarza z wykorzystaniem pewnych właściwości drzewa, ale przez narzucenie tej formy zmieniono drzewo w drewno, czyli drzewo wraz z jego wewnętrzną potencjalnością do rozwoju przestało istnieć, ale drewno z jego właściwościami zostało użyte przez stolarza do zbudowania skrzyni. Skrzynia nie jest drzewem, nie jest też naturalną, żywą substancją, ale taką, której celowość została nadana materii drewna przez stolarza.

Przypisując gametom rozrodczym potencjalność bycia człowiekiem, bioetycy analityczni posługują się potencjalnością materii, a nie potencjalnością substancji posiadającą określoną formę substancjalną, która jest potencjalnością istotową danego bytu. Pomieszanie obu potencjalności to pomieszanie zmian, w których powstają i giną substancje, ze zmianami wewnątrz naturalnych substancji, które to zmiany nie prowadzą do zanikania i powstawania nowych bytów, czyli utraty tożsamości danej substancji, ale do aktualizacji wewnętrznej teleologii w rozwoju tego samego bytu.

Potencjalność istotowa, wewnętrzna danych gamet to ich pełne dojrzewanie, by nadawały się do zapoczątkowania życia ludzkiego. Stąd ich ochrona etyczna przed modyfikacjami genetycznymi, aby nie zniszczyć przekazywanego przez nie dziedzictwa

¹⁴ Arystoteles, *Metafizyka*, dz. cyt., ks. IX, 1049 a.

genetycznego. W swym dojrzewaniu gamety rozrodcze nie są potencjalnym człowiekiem, ale odpowiednio ukształtowaną materią biologiczną, która ma swoją formę. Ta forma nie jest formą człowieka, ale formą ukierunkowującą gametę do pełni jej rozwoju, przez co może się nadać do zapoczątkowania życia ludzkiego. Trzeba tylko, oprócz przyczyny materialnej, by zadziałały również odpowiednio do powołania nowej substancji przyczyny sprawcza, formalna i celowa. Wiadomo, że przez techniczne sprawstwo człowieka, metodą *in vitro* albo metodą klonowania, czyli wszczepienia jądra komórki somatycznej do komórki jajowej, z której usunięto jej jądro, można zapoczątkować nowe życie zwierząt czy ludzi. W obu wypadkach zapoczątkowanie takie jest możliwe dzięki materialnej potencjalności użytych gamet czy też ukrytej potencjalności komórek somatycznych odpowiednio modyfikowanych przez komórkę jajową. Nie można mieszać potencjalności substancjalnej, związanej z naturą, formą danej substancji, czyli potencjalności istotowej, stanowiącej o tym, czym coś jest, z potencjalnością materialną, do czego ta rzecz się nadaje, do czego może być użyta. Embryon ludzki też posiada potencjalność materialną, można go użyć, czyli zniszczyć jego istnienie, przez rozparcelowanie go na komórki macierzyste czy przetworzenie go na bioprodukty. Na podstawie różnych typów potencjalności materialnej nie można twierdzić, że wszelka materia żywa jest potencjalnym człowiekiem. W takim podejściu ignorujemy pluralizm substancjalny na rzecz być może metafizyki monistycznej, procesualnej, mechanistycznej.

THE INNER POTENTIALITY AND ETHICAL RIGHTS OF A HUMAN EMBRYO

Summary

The author comes to a conclusion that the current discussions in the field of analytic philosophy concerning the potentiality of a human embryo, possibly useful for the development of the philosophy of science, are not useful for a realistic understanding of a human being and its ethical rights. Methodological reductionism, which is used in scientism, does not entitle to the justification of any standpoints in the field of metaphysics, anthropology and ethics. Contrary to it, all the analytical normative standpoints, which are formulated by bioethicists and in

which the ontological and ethical status of a human embryo is either challenged or reduced, result from using potentiality, which already Aristotle described as the material, external potentiality of changes, instead of the inner potentiality of the given substance. The article presents a proper understanding of the inner potentiality of a human embryo, which is essentially related to the form of a human being, and through a teleological dynamism of its own nature, brings up to date its whole life and development. In this perspective a human embryo is not a potential human being, but an actual human being, who realizes its inner potentiality from the first moments of its existence.

LITERATURA

- Arystoteles, *Fizyka*, w: tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 2, tłum. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1990.
- Arystoteles, *Metafizyka*, w: tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 2, tłum. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1990.
- Engelhardt H.T., *The Foundations of Bioethics*, Oxford University Press, New York 1996.
- Galewicz W., *Status ludzkiego zarodka a etyka badań biomedycznych*, UJ, Kraków 2013.
- Harris J., *The Value of Life*, Routledge, London 1985.
- Lockwood M., *Warnock versus Powell (and Harradine): When does potentiality count?*, „Bioethics” 2(1988), nr 3, s. 187-213.
- Megone Ch., *Potentiality and Persons: An Aristotelian Perspective*, w: *Bioethics. Ancient Themes In Contemporary Issues*, M.G. Kuczewski, R. Polansky ed., The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London 2002, s. 155-178.
- Różyńska R., *Od zygoty do osoby. Potencjalność, identyczność i przerywanie ciąży, słowo/obraz terytoria*, Gdańsk 2008.
- Wolbert W., *Argument potencjalności w dyskusji wokół początków życia*, w: *Etyczne aspekty diagnostyki genetycznej*, red. A. Marcol, WT UO, Opole 1998, s. 31-40.

