

ZBIGNIEW SZAWARSKI

## Wartość życia

Gdybyśmy wiedzieli, co to jest życie, gdybyśmy wiedzieli, co to jest wartość, nie mielibyśmy żadnych trudności z rozstrzygnięciem kwestii, czy życie ma wartość. Rzecz jednak w tym, że nie wiemy naprawdę, czym jest życie, podobnie jak nie wiemy naprawdę, czym jest wartość. Dociekamy, badamy, domyślamy się raczej, na czym polega wartość życia; brak nam jednak w tym względzie owej krystalicznej pewności, jaką daje np. wiedza matematyczna. Gdyby rzeczywiście istniały jakieś platońskie idee życia, wartości, dobra, gdyby można je było uchwycić w jakimś prostym akcie poznawczym, być może nie byłoby wówczas żadnej różnicy między poznaniem prawd moralnych a poznaniem prawd matematycznych. Jeśli jednak kwestionujemy istnienie świata idei absolutnych, jeśli kwestionujemy użyteczność platońskiej koncepcji definicji, wówczas nie pozostaje nam nic innego, jak zwrócić się w stronę języka. Język jest pomostem między światem myśli i światem działań oraz rzeczy. Zrozumienie sposobu użycia pewnych słów jest być może najbardziej wiarygodnym przewodnikiem w filozofii moralnej. Jeśli uda się nam więc ustalić, co, dlaczego i w jaki sposób określamy przy użyciu pewnych słów, być może będzie to stanowiło częściową choćby odpowiedź na pytanie, czy życie ma wartość samo przez się, czy też być może nie ma żadnej wartości i stanowi jedynie konieczny warunek pojawienia się oraz trwania innych wartości.

Niewykluczone jednak, że nasze rozważania mogą mieć także konkluzję negatywną i że okaże się, że życie samo przez się nie ma żadnej wartości. Ale nawet gdyby tak było, nie znaczy to, że powinniśmy zrezygnować z wszelkich prób znalezienia rozumnych odpowiedzi na dręczące nas wątpliwości moralne. W końcu zadaniem filozofii moralnej powinna być nie tylko logiczna analiza pojęć moralnych, lecz także poszukiwanie metod racjonalnego rozstrzygnięcia moralnych problemów człowieka.

## Co to jest życie?

Na pytanie to można odpowiadać rozmaicie. Dla poety „życie jest tylko przechodnim półcieniem”. Dla filozofa — tajemniczą siłą, szczególną formą ruchu materii, formą istnienia białka albo też jeszcze jednym dowodem wspaniałości Bożej. Dla uczonego jest to przede wszystkim określone zjawisko, które można badać przy użyciu metod nauki. Poszukując definicji życia przestajemy brać pod uwagę poezję i filozofię. Skoro istnieje osobna nauka o życiu, można mieć uzasadnioną nadzieję, że jej przedstawiciele potrafią wyraźnie zdefiniować przedmiot swoich badań. Zobaczmy więc jak definiują życie biologowie. Oto kilka typowych definicji spotykanych we współczesnej literaturze naukowej.

1. „X jest żywe, jeżeli jest żywym organizmem”. „Żywy zaś organizm to tyle, co hierarchiczny porządek systemów otwartych, który utrzymuje się sam przez się poprzez wymianę swoich składników dzięki właściwym mu warunkom systemowym”<sup>1</sup>. Jeżeli zatem coś jest żywym organizmem to *ex definitione* musi być żywe i na odwrót — jeśli jest żywe, to musi być żywym organizmem. Formuła ta istotnie zawiera konieczne i wystarczające warunki życia i w pełni odpowiada intuicjom potocznym. Znajdujący się w stanie rozkładu trup na pewno nie jest żywy, choć bez wątplenia zachodzą w nim określone procesy biochemiczne. Natomiast Karen Quinlan, która od 1975 r. znajduje się w stanie komatozy na pewno jest żywym organizmem, mimo że podstawowe funkcje życiowe tego organizmu zostały zredukowane jedynie do przemiany materii i szczątkowej aktywności niektórych organów wewnętrznych. (O ile mi wiadomo Karen Quinlan nie reaguje na bodźce zewnętrzne.) Mało kto we współczesnej biologii kwestionuje tezę wyjściową — życie to tyle, co żywy organizm. Zasadnicze trudności sprawia natomiast charakterystyka żywego organizmu.

2. „X jest żywe, jeżeli jest żywym systemem”. „Żywy zaś system to taki system, który rozmnaża się, podlega mutacjom oraz reprodukuje owe mutacje”<sup>2</sup>. Sama reprodukcja jednak, jak trafnie zauważa autor tej definicji, nie jest definicyjną cechą życia. Istnieją pewne zdolne do reprodukcji systemy naturalne — np. kryształ; płomień zaś spełnia nie tylko kryterium reprodukcji (jako że „rozmnaża się” za pośrednictwem iskier), lecz także kryterium metabolizmu. Chcąc zatem wyraźnie odróżnić systemy żywe od zdolnych do reprodukcji systemów nienaturalnych

<sup>1</sup> L. von Bertalanffy, *Problems of Life*, New York 1952, s. 129.

<sup>2</sup> Ph. Handler, *Biology and the Future of Man*, New York, London, Toronto 1970, s. 165.

winniśmy wprowadzić jakieś dodatkowe kryterium. Kryterium tym jest zdolność do ewolucji. Każdy system, który zdolny jest do ewolucji musi więc być *ex definitione* żywym. Zauważmy jednak, że definicja ta nie określa bliżej, jakie są biochemiczne warunki owej ewolucji. Ewolucja ziemskiego życia opiera się na postępującej komplikacji struktur białkowych. Gdyby istniały jednak zdolne do ewolucji systemy naturalne oparte na wiązaniach krzemowych, spełniałyby tym samym przyjęte w definicji kryteria życia. Potwierdza to wyraźnie kolejna charakterystyka życia.

3. „X jest żywe, jeśli zdolne jest do przechowywania oraz replikacji informacji, a także kontroli najbliższego otoczenia”<sup>3</sup>. Formuła ta — rzecz istotna — obejmuje nie tylko żywe systemy, lecz także pewne substancje nieorganiczne. Zdaniem autora tej definicji możliwe są takie substancje mikrokryształiczne, które znakomicie spełniają zawarte w definicji warunki i wcale przy tym nie muszą być żywymi organizmami. Synteza wirusa dowodzi zresztą niezbicie, że można tworzyć pewne systemy, co do których nie ma ostatecznej pewności czy stanowią przypadek systemów organicznych, czy też nieorganicznych.

4. X jest żywym systemem, jeśli spełnia następujące warunki biochemiczne:

a) „Zdolność do syntezy: żywe systemy przekształcają różne formy energii w energię chemiczną ATP (kwas adenozyntroójfosforowy), która z kolei stanowi siłę napędową reakcji syntezy makromolekuł w celu podtrzymania istnienia i rozwoju systemu.

b) Zdolność do samoregulacji: żywe systemy zawierają treść informacyjną w postaci DNA, który steruje procesami syntezy polimerów i rozkładu monomerów, zachodzącymi poprzez regulację syntezy protein.

c) Zdolność do przystosowania genetycznego: żywe systemy zachowują swą identyczność niezależnie od środowiska (choć w jego obrębie) będąc z natury zdolne do przystosowania do nowego środowiska bądź udoskonalenia swej sprawności w tym środowisku drogą przypadkowych zmian we właściwej im treści informacyjnej. Słowem, żywe systemy podlegają zmianom ewolucyjnym”<sup>4</sup>.

Definicja ta stanowiąc pewną syntezę definicji 2 i 3 wyraźnie jednak ogranicza się do podania swoistych cech organizmów żywych, biorąc za

<sup>3</sup> Jest to przekształcenie definicji „pierwotnego materiału genetycznego”, jaką zaproponował A. G. Cairns-Smith, *Synthetic Life for Industry*; w: *The Encyclopaedia of Ignorance*, R. Duncan, M. Weston-Smith (eds), Oxford, New York, Toronto 1977, s. 406.

<sup>4</sup> R. W. Korn, E. O. Korn, *Contemporary Perspectives in Biology*, New York, London, Sidney, Toronto 1971, s. 459.

podstawę biochemiczne własności organizmów ziemskich. Gdyby zatem gdzieś w przestrzeni międzygwiazdnej pojawiły się jakieś rozumne i materialne istoty, to na mocy tej definicji nie można byłoby ich uznać za żywe, chyba że rzeczywiście przekształcałyby różne formy energii w ATP, zawierałyby w sobie DNA i potrafiłyby ewoluować przystosowując swoje wyposażenie genetyczne do warunków zewnętrznych. Jest to zresztą trywialny zarzut, jako że celem tej definicji jest przede wszystkim uchwycenie tych cech swoistych życia, które należy wziąć pod uwagę wyjaśniając jego pochodzenie i rozwój w warunkach ziemskich. Nie aspiruje ona natomiast do podania swoistych cech wszelkich możliwych systemów żywych.

5. „X jest żywym systemem wtedy i tylko wtedy, jeżeli posiada co najmniej jedną cząstkę zdolnego do replikacji kwasu nukleinowego”<sup>5</sup>. Największą zaletą tej definicji jest jej zwięzłość i prostota. W przeciwieństwie do definicji poprzedniej nie wymaga ona doskonałej znajomości języka współczesnej biologii. Wystarczy wiedzieć, co to jest kwas nukleinowy i na czym polega jego replikacja, żeby mieć w miarę jasne pojęcie, czym różnią się organizmy żywe od martwych. Definicja ta ma jednak niezwykle mocne i kontrowersyjne konsekwencje teoretyczne. Wynika z niej mianowicie, iż wirusy stanowią przykład najprostszych organizmów żywych; wiadomo bowiem z całą pewnością, że zawierają zdolny do replikacji kwas nukleinowy. Teza ta jednak jest bardzo dyskusyjna i wielu biologów ma poważne zastrzeżenia czy istotnie można przyznać wirusom status żywych organizmów.

Ten pobieżny przegląd typowych i najczęściej spotykanych w literaturze przedmiotu definicji życia zapewne wystarczy, żeby uświadomić sobie beznadziejność całego przedsięwzięcia. Biologia nie dostarcza nam jednej uniwersalnej i powszechnie aprobowanej definicji życia, lecz proponuje całą gamę najróżniejszych definicji życia. Czasami ma się wrażenie, że każda poszczególne dziedzina nauk biologicznych dysponuje własną definicją życia. Inaczej więc będzie skłonna definiować życie genetyka, inaczej biochemia, jeszcze inaczej biologia molekularna lub te gałęzie biologii, które zajmują się badaniem pochodzenia życia lub możliwości istnienia życia w przestrzeni międzygwiazdnej — życia niekoniecznie opartego na strukturach białkowych. Mało tego, jak to wykazał sugestywnie A. N. Kołmogorow, z punktu widzenia matematyki i cybernetyki jest teoretycznie możliwe istnienie pełnowartościowych istot żywych opartych całkowicie na działających w sposób nieciągły (cyfrowy) mechanizmach sterowania i przetwarzania informacji i przy tym wcale

---

<sup>5</sup> I. Asimov, *Nauka z lotu ptaka*, Warszawa 1967, s. 62 - 63.

nie pozostaje to w sprzeczności z podstawowymi tezami materializmu dialektycznego<sup>6</sup>. Jasne jest, że definiując w ten sposób życie przyjmuje się wyłącznie funkcjonalne kryterium życia, lecz kryterium to jest równie uprawnione jak wszelkie inne kryteria strukturalne.

Istotny wpływ na wybór takiej lub innej definicji życia zdają się mieć także przekonania filozoficzne autora definicji i ogólny rozwój nauk ścisłych. Dziś wiemy o życiu znacznie więcej niż sto lat temu, w przyszłości będziemy wiedzieli o wiele więcej niż dziś. Zrozumiałe więc, że odpowiednio zmieniają się także funkcjonujące w nauce definicje życia.

Zalóżmy jednak hipotetycznie, że możliwa jest pewna syntetyczna formuła, w której uda się zawrzeć wszystkie znane dotychczas swoiste właściwości życia albo, że tylko jedna z proponowanych definicji wydaje się godna wyboru. Bez względu na to, jaką drogą będziemy podążać dalej problem zawsze będzie ten sam: jakie mianowicie własności tak lub inaczej zdefiniowanego życia miałyby decydować o jego szczególnej wartości? Jeśli założymy np., że jedyną właściwą definicją życia jest formuła Asimova, nasze pytanie będzie brzmiało wówczas: czy istotnie prawdą jest, że każdy organizm, który zawiera w sobie przynajmniej jedną zdolną do replikacji cząsteczkę kwasu nukleinowego ma jakąś szczególną wartość? Czy rzeczywiście prawdą jest, że bycie organizmem lub własność posiadania przynajmniej jednej zdolnej do replikacji cząsteczki kwasu nukleinowego są same przez się własnościami wartościotwórczymi? Na pytania te odpowiadam negatywnie. Jakkolwiek byśmy definiowali żywy organizm i jakkolwiek byśmy definiowali żywą materię, stwierdzenie, że przysługują im takie lub inne własności naturalne nie pociąga za sobą z logiczną koniecznością twierdzenia, że przysługuje im pewna szczególna wartość. Życie samo przez się, tj. życie stanowiące przedmiot nauk biologicznych, ma dokładnie ten sam status aksjologiczny jak tlen, woda, węgiel czy światło. Stwierdzenie, że coś jest żywe nie implikuje więc samo przez się żadnych ocen, żadnych szczególnych praw i obowiązków moralnych. Tak samo jak stwierdzenie, że jakiś gaz jest tlenem nie wystarcza, żeby przypisać mu jakąkolwiek wartość. Życie jest koniecznym warunkiem istnienia innych wartości. Nie znaczy to jednak wcale, że coś co jest koniecznym warunkiem istnienia i trwania innych wartości nabiera przez to wartości szczególnej. Tlen, wodór, węgiel, azot, fosfor należą z pewnością do tych pierwiastków, bez których nie byłoby w ogóle możliwe pojawienie się życia na ziemi oraz nasze indywidualne istnienie. Nikt jednak, jak się wydaje, nie będzie skłonny twierdzić, że pierwiastki te mają wartość szczególną, jako że ich istnie-

---

<sup>6</sup> Por. A. N. Kołmogorow, *Życie i myślenie jako szczególne formy istnienia materii*, w: *O istocie życia*, Warszawa 1967, s. 86.

nie jest warunkiem koniecznym istnienia i rozwoju wszelkich organizmów żywych.

Jeżeli prawdą jest, że życie samo przez się nie ma żadnej wartości, to czym wobec tego wytłumaczyć tak głęboko zakorzenione w nas przeświadczenie, że życie ma wartość. Odpowiedzi na to pytanie należy szukać w logicznej analizie pojęcia „życie”.

### Pojęcie życia

Pytanie „Co to jest życie?” można rozumieć co najmniej dwojako. W biologii jest to z reguły pytanie o istotę życia, o pewien układ cech swoistych dla wszelkiej materii żywej lub wszelkich żywych organizmów. Kiedy pytanie to zadaje logik, to jego intencją jest przede wszystkim wyjaśnienie logicznych osobliwości pojęcia „życie”. Pytanie „Co to jest życie?” przekształca się wówczas w pytanie o znaczenie słowa „życie” lub pytanie o logiczną funkcję tego słowa. Znakomicie wyraził tę ideę Ludwig Wittgenstein, gdy analizując istotę wyobrażenia proponował wyraźnie odróżnić od siebie trzy kwestie:

1. Co stanowi istotę wyobrażenia?
2. Co znaczy lub oznacza „wyobrażenie”?
3. Jak się używa słowa „wyobrażenie”? <sup>7</sup>

Gdybyśmy wiedzieli, co to jest życie, wiedzielibyśmy także, co znaczy lub co oznacza słowo „życie”. Ponieważ nie potrafimy adekwatnie zdefiniować istoty życia, nie potrafimy też ściśle określić znaczenia „życia”. Z kolei analiza logicznych właściwości tego słowa nie ma żadnego istotnego związku z odpowiedzią na pytanie o istotę lub znaczenie pojęcia „życie”. Wiedząc jednak, jakie są logiczne własności tego słowa, będziemy mogli wyjaśnić, dlaczego życie, choć samo przez się nie jest wartością, jest mimo to traktowane jako szczególna wartość.

Słowo „życie” bywa używane w najróżniejszych kontekstach. Kiedy ktoś powiada smętnie „Cóż to za życie!”, wyrażenie to pełni przede wszystkim funkcję emotywną — wyraża określone emocje mówcy i wzbudza podobne emocje słuchacza. Kiedy Szekspir pisze, że „życie jest tylko przechodnim półcieniem [...] powieścią idioty, głośną, wrzaskliwą i nic nie znaczącą”, to niczego właściwie o życiu nie stwierdza, lecz wyraża przede wszystkim określoną, pesymistyczną raczej ocenę życia. Podobnie Hobbes pisząc, że „życie człowieka jest samotne, biedne, bez słońca, zwie-

<sup>7</sup> Por. L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, Warszawa 1972, BKF, część I, paragraf 370.

rzęce i krótkie”<sup>8</sup>, używa tego słowa głównie w znaczeniu wartościującym. Porównajmy wypowiedź Hobbesa z którąkolwiek z podanych poprzednio biologicznych definicji życia. Różnica między nimi nie sprowadza się jedynie do orzekanych o życiu cech. Różni je przede wszystkim przedmiot. Kiedy mówimy o życiu komórki lub wirusa, używamy słowa „życie” w jego znaczeniu deskryptywnym mając na myśli określone i niezależne od nas zjawisko biologiczne. W wypowiedzi natomiast Hobbesa mówi się wyraźnie o życiu człowieka. Wyrażenie to oprócz znaczenia deskryptywnego ma także określone znaczenie wartościujące. Życie człowieka wydaje się nam bez wątpienia cenniejsze niż życie poszczególnej komórki roślinnej czy wirusa i wcale nie dlatego, że jest bardziej skomplikowane pod względem biochemicznym, lecz przede wszystkim dlatego, iż jest to życie człowieka. Słowo „człowiek” ma już określone znaczenie wartościujące; oznacza ono nie tylko osobnika należącego do gatunku *Homo sapiens*, lecz także istotę, której przysługują szczególne prawa moralne, którą chroni prawo i moralność, która zdolna jest do tworzenia i przeżywania określonych wartości. W określonych kontekstach słowo „człowiek” staje się terminem moralnym. Podobnie też termin „życie” przekształca się w termin o swoistym zabarwieniu wartościującym. Nie zawsze oczywiście, ktoś, kto mówi o życiu ludzkim używa tego wyrażenia w znaczeniu wartościującym — jako że słowo „ludzki” pełni także funkcję deskryptywną — w większości jednak kontekstów moralnych wyrażenie „życie ludzkie” pełni przede wszystkim funkcję wartościującą.

Pierwsza konstatacja elementarna brzmi więc następująco: słowo „życie” jest słowem używanym w celu opisanego pewnego zjawiska i słowo „życie” jest również używane w celu wyrażenia pewnych emocji lub wywołania w słuchaczu określonych postaw. W pierwszym wypadku słowo to ma przede wszystkim znaczenie deskryptywne i służy do opisu pewnego zjawiska, w drugim natomiast słowo to ma znaczenie wartościujące — nie tylko orzeka coś o tak lub inaczej rozumianym zjawisku, lecz także zaleca nam przyjęcie wobec tego zjawiska pewnej określonej postawy. W naukach ścisłych, a także w niektórych naukach humanistycznych, podstawowym znaczeniem słowa „życie” jest znaczenie deskryptywne. W etyce, w literaturze, w filozofii i w ogóle w języku potocznym używa się z reguły tego pojęcia w znaczeniu wartościującym. Zwykle bowiem mówiąc o życiu ma się na myśli życie ludzkie lub życie tak lub inaczej cenne dla człowieka. Analogicznie: dla fizyka termin

<sup>8</sup> Th. Hobbes, *Lewiatan*, Warszawa 1954, BKF, s. 110. Przekład Cz. Znamierowski.

„węgiel” ma przede wszystkim znaczenie deskryptywne, dla polityka i ekonomisty głównie znaczenie wartościujące.

Stwierdzenie, że słowo „życie” ma znaczenie deskryptywne w sposób naturalny niejako wiedzie do problemu definicji nominalnej tego pojęcia. Z faktu, że nie jest możliwa definicja realna życia nie wynika przecież, że tym samym niemożliwa jest także definicja nominalna. Definicja jednak, żeby była adekwatna musi podawać konieczne i wystarczające warunki użycia słowa „życie”. Wątpliwe jest jednak, aby udało się nam kiedykolwiek określić wszystkie konieczne i wystarczające warunki użycia tego słowa. Wydawać by się mogło, że podana wcześniej definicja von Bertalanffy’ego dostarcza nam koniecznych i wystarczających warunków nazwania danego zjawiska życiem. Istotnie definicja ta utożsamiając życie z żywym organizmem przedstawia konieczne i wystarczające warunki nazwania określonego układu żywym organizmem. Ale nie jest wcale wykluczone, że istnieje żywa materia, która wcale nie jest organizmem. Można sobie także pomyśleć pewne układy cybernetyczne, które spełniając wszelkie funkcje żywych organizmów, nie są jednak same żywymi organizmami<sup>9</sup>. W najlepszym więc wypadku wszystkie dotychczasowe próby zdefiniowania życia dostarczają nam co najwyżej wystarczających warunków użycia słowa „życie”: jeżeli  $X$  jest żywym organizmem albo jeżeli  $X$  jest zdolny do ewolucji, albo jeżeli zawiera w sobie przynajmniej jedną zdolną do replikacji cząsteczkę DNA, to na pewno jest życiem. I na to zgoda. Ale czyż nie jest do pomysłenia życie, które nie spełnia żadnego z tych warunków? Kiedy mówimy o „życiu po śmierci”, o „życiu wiecznym” lub tak jak to czynił Hegel o „niezniszczalnym życiu idei absolutnej”, to przecież używamy tego samego słowa „życie”, lecz nadajemy mu całkiem odmienne znaczenie. Słowniki językowe wyraźnie wprawdzie oddzielają od siebie różne znaczenia tego słowa, ale nawet najuważniejsza lektura hasła „życie” w *Oxford English Dictionary* nie rozproszy naszych wątpliwości w sprawie pojęcia „życia”. Nadal bowiem będziemy pełni wątpliwości czy istnieje tylko pojęcie „życia” i wielość odpowiadających mu znaczeń, czy też istnieje wiele pojęć „życia” i wiele odpowiadających im znaczeń.

Co do mnie, jestem skłonny twierdzić, że istnieje jedno tylko pojęcie „życia” i wielość odpowiadających mu znaczeń. Ale pojęcie to jest pojęciem otwartym. Znaczy to, że nie istnieje żaden określony i zamknięty zbiór wystarczających i koniecznych warunków użycia słowa „życie”. Tak samo — by użyć klasycznego przykładu Wittgensteina — jak potrafimy posługiwać się pojęciem „gry” na oznaczenie nowych i nie znanych nam gier, które nie mają absolutnie nic wspólnego z tym, co zwy-

<sup>9</sup> Por. A. N. Kołmogorow, *Życie i myślenie*.



kliśmy do tej pory nazywać grą, tak samo też potrafimy posługiwać się pojęciem „życia” w najróżniejszych niesprowadzalnych do siebie kontekstach. Mówiąc językiem Wittgensteina, który pierwszy zwrócił uwagę na tę osobliwość logiczną pewnych słów, swoistą cechą „życia” (podobnie jak „gry”) są podobieństwa rodzinne. Pojęcie „życia”, podobnie jak pojęcie „gry”, jest pojęciem o „rozmytych brzegach”<sup>10</sup>. W pewnym sensie więc ze względu na określone kryteria wirus jest z pewnością substancją martwą, w innym zaś — żywym organizmem. Z pewnego punktu widzenia Karen Quinlan jest na pewno żywym człowiekiem, z innego — „żywym trupem”. I nie ma sensu pytać, które z owych znaczeń lub punktów widzenia jest jedynym znaczeniem uprawnionym. Wszystkie one są jednakowo ważne i potrzebne w języku, ze względu na wielość pełnionych przezeń funkcji.

Druga konstatacja elementarna jest więc prosta: „życie” jest pojęciem otwartym. Wszelkie próby definicyjnego zamknięcia tego pojęcia mają charakter pragmatyczny bądź perswazyjny. Nie odkrywają, lecz raczej wyznaczają granice pojęcia „życie”. Bo różni ludzie ze względu na różne cele w rozmaity sposób definiują „życie”. Nie należy więc pytać, która z proponowanych definicji jest jedyną adekwatną definicją życia. Otwartość pojęcia „życie” sprawia, że zbiór możliwych definicji życia jest także zbiorem otwartym.

I w tym punkcie docieramy wreszcie do kwestii ściśle moralnych. Kiedy uczony wybiera taką lub inną definicję życia, to kierują nim określone względy badawcze. Sądzi on, że ze względu na takie a takie stwierdzane przezeń własności życia lepiej jest definiować je raczej tak niż inaczej. Pojęcie życia ma wówczas charakter neutralny. Wybór takiej lub innej definicji życia nie implikuje ani też nie zakłada żadnej decyzji moralnej. Kiedy jednak lekarz poszukuje definicji śmierci po to, żeby w ten sposób lepiej określić czy pacjent jest jeszcze żywy, to w kontekście tym „życie” traci właściwą mu neutralność aksjologiczną. Jeżeli człowiek ten żyje jeszcze, to powinniśmy czynić wszystko, aby go utrzymać przy życiu. Dopóki nie umarł — jest żywy. A dopóki jest żywy, mamy wobec niego określone obowiązki moralne. Wybór określonej definicji życia lub śmierci wyznacza więc w pewien sposób zakres powinności moralnych lekarza.

Istnieją oczywiście języki, w których programowo eliminuje się wszelkie wartościowanie — takim językiem jest język nauki. Ale pamiętajmy, że nawet to swoiste dla nauki dążenie do obiektywizmu nie pozbawia pewnych słów zawartych w nich treści aksjologicznych, lecz jedynie bierze je w nawias i dopóki dane słowo funkcjonuje na terenie nauki ocze-

<sup>10</sup> Por. L. Wittgenstein, *Dociekania*, paragrafy 66 - 71.

kuje się, że nie będziemy po prostu przyjmowali do wiadomości zawartego w nim przesłania aksjologicznego. Ten sam biolog, który w laboratorium próbuje rozwiązać problem molekularnych podstaw życia nie widzi, bo nie musi widzieć aksjologicznych treści tego pojęcia. Kiedy jednak próbuje wyjaśnić swemu synowi, na czym polega sens życia, to chociaż używa tego samego pojęcia, nadaje mu jednak całkowicie odmienne znaczenie. Nie interesuje go wówczas deskryptywny aspekt tego słowa. Ważne są ukryte w nim wartości.

Zwróćmy uwagę na czym polega osobliwość problemu. Jeżeli rozpatrujemy życie jako czysty fakt — niejako *sub specie aeternitatis* — to istotnie jest ono takim samym faktem jak Księżyc, Ziemia czy kropla wody i może być opisywane w obiektywnym języku nauki. Ale kiedy wprowadzamy do rozważań moment wyboru, moment subiektywnej decyzji, nagi fakt nabiera nagle szczególnego blasku. Pozornie bezosobowe zdanie „Dobrze jest, że istnieje życie” zawiera już w sobie moment subiektywnego osądu. Bo mając do wyboru świat, w którym jest życie i świat, w którym życia nie ma, wolelibyśmy mimo wszystko świat, w którym jest życie. I to nie ze względu na sam fakt jego istnienia, lecz dlatego, że gdyby nie istniało, to trudno byłoby nam w ogóle mówić o naszym indywidualnym istnieniu. Jeśli rad jestem, że żyję, to muszę tym samym przyznać, że dobrze jest, że w ogóle istnieje życie.

Trzecia konstatacja elementarna jest zatem również oczywista: w języku nauki pojęcie „życia” funkcjonuje przede wszystkim jako pojęcie neutralne. W miarę jednak jak oddalamy się od rygorów nauk ścisłych pojęcie to traci stopniowo swoją neutralność stając się w naukach humanistycznych pojęciem wyraźnie zabarwionym aksjologicznie, a w kontekstach moralnych — po prostu pojęciem moralnym. W kontekstach zaś moralnych wybór takiej lub innej definicji życia jest wyborem moralnym.

### „Życie” w kontekstach moralnych

Mówiąc o kontekstach moralnych mamy na myśli te wszystkie sytuacje, w których nasz stosunek do życia staje się przedmiotem oceny moralnej. Nie zawsze jednak odpowiedź na pytanie: „Jak powinienem się zachować wobec tego oto żywego organizmu?” ma charakter moralny. Jest ona rozstrzygnięciem moralnym, lecz tylko wtedy, jeżeli w naszym pojęciu moralności mieści się ochrona tego rodzaju żywych istnień. Właściwa nam tradycja moralna jednoznacznie potępia np. zabicie niewinnego człowieka przyzwalając zarazem na zabijanie i zjadanie zwierząt.

Dżinizm każe natomiast chronić życie każdej istoty nie wyłączając insektów. Niektórzy filozofowie współcześni posuwają się nawet tak daleko, że pragną objąć zakresem moralności także nasz stosunek do roślin i w ogóle środowiska naturalnego. Unikając na razie jakichkolwiek deklaracji w kwestii moralnej wartości życia, spróbujmy przedstawić typowe konteksty moralne, w których pojawia się spór o moralną ocenę naszego stosunku do tak lub inaczej pojmowanego życia. Być może pozwoli nam to lepiej określić, jakiego rodzaju organizmom żywym przysługuje wartość i co powoduje, że skłonni jesteśmy przypisywać im taką wartość. Zaczniemy od spraw, które wydają się najbardziej niewątpliwe, mianowicie od wartości życia ludzkiego.

### **Czy i dlaczego zabicie człowieka jest złe?**

Należymy do tego kręgu kulturowego, w którym życie ludzkie należy do najbardziej chronionych dóbr. Mówimy, że każdy, kto zabija człowieka popełnia zbrodnię. Mówimy, że każdy człowiek ma niezbywalne prawo do życia. Mówimy, że norma „nie zabijaj” z jednakową mocą obowiązuje wobec każdego, kto należy do rodziny człowieczej. Z drugiej jednak strony kategoryczny charakter tej normy wcale nie wyklucza rozlicznych od niej wyjątków. Wolno zabić człowieka w obronie własnej. Wolno zabić człowieka w obronie własnego narodu. Wolno zabić człowieka, gdy został na niego wydany wyrok śmierci. Nawet samobójstwo zdaniem wielu filozofów nie stanowi czynu złego, jako że każdy z nas ma pełne prawo do decydowania o swoim życiu. Zataczający coraz szersze kręgi ruch na rzecz dobrowolnej eutanazji opiera się właśnie na przeświadczeniu, że każdy z nas winien być panem swojego losu.

Wydawać by się mogło, że wszystkie te wyłomy w powszechnie obowiązującej normie „nie zabijaj” znajdują swe wytłumaczenie w różnej wartości życia ludzkiego. Życie wroga zdaje się mieć znacznie mniejszą wartość niż życie naszych najbliższych. Wartość życia notorycznego przestępcy zdaje się być bliska zeru. I jeśli ktoś decyduje się skończyć z życiem lub prosi o „dobrą śmierć” czyni to z reguły dlatego, że życie przestało mieć dlań jakąkolwiek wartość. Tak jednak nie jest. Życie notorycznego mordercy, życie przypadkowego napastnika lub śmiertelnego wroga ma dokładnie taką samą wartość jak życie niewinnego człowieka. Nawet w przypadku potencjalnego samobójstwa z faktu, iż ktoś uważa, że jego życie przestało mieć dlań jakąkolwiek wartość, wcale nie wynika jeszcze, że życie to przestało rzeczywiście mieć wartość. Może on przecież mylić się w ocenie wartości swojego życia. Można oczywiście dowodzić, tak jak to czynił Kant, że zbrodniarz zabijający niewinnego człowieka

pozbawia się tym samym prawa do życia. Ale nie przestaje on przez to być człowiekiem i — jak powiada Kant — ma takie samo prawo do pozostawienia swej ludzkiej godności jak każdy niewinny człowiek<sup>11</sup>. Życie ludzkie ma bowiem wartość — powiadają niektórzy — niezależnie od tego, jak żyje i postępuje w swoim życiu człowiek. Jak trafnie zauważył św. Tomasz „grzesznik pod względem natury nie różni się od ludzi sprawiedliwych”<sup>12</sup>. Być może dlatego zwykliśmy przyjmować jako rzecz oczywistą powiedzenie, że życie ludzkie jest święte. Twierdzenie to dalekie jest jednak od oczywistości. Nadal bowiem uzasadnione jest pytanie: cóż jest w życiu ludzkim takiego, co nadaje mu tak wyjątkową wartość? Dlaczego zabicie człowieka jest złe? Na pytania te odpowiada się zwykle następująco:

1. Życie ludzkie ma wartość przez to, że jest to życie człowieka; X jest zaś człowiekiem wtedy, jeżeli należy do gatunku ludzkiego. Sam fakt posiadania w swych komórkach pewnej unikalnej struktury chromosomalnej wystarcza, aby posiadający ją organizm nabrał nagle szczególnej wartości. Ale teza ta nie da się utrzymać, ponieważ każdy gatunek biologiczny posiada pewną unikalną, swoistą dla niego strukturę genetyczną, tak że stwierdzenie unikalności ludzkiej struktury genetycznej nie jest stwierdzeniem czegoś wyjątkowego. A jeśli ktoś będzie obstawał, że to właśnie fakt, iż jest to ludzka struktura genetyczna, decyduje o jej wyjątkowej wartości, to używa bardzo niebezpiecznego w skutkach argumentu: tego samego, który pozwala rasiście domagać się szczególnych praw tylko dlatego, że jest członkiem określonej rasy.

<sup>11</sup> Por. I. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Königsberg 1798, s. 229. Odpowiedni fragment wywodów Kanta brzmi: „Jeżeli [...] ktoś popełnił morderstwo, musi umrzeć. Nie istnieje w takim wypadku żaden inny środek, który mógłby zadowolić wymagania wymiaru sprawiedliwości. Czym innym jest śmierć, a czym innym pozostawanie przy życiu, choćby nawet w najbardziej opłakanych warunkach; nie może tedy istnieć równość między zbrodnią a odpiątą (karą), dopóki przestępca nie został osądzony i skazany na śmierć. Jednakże śmierć przestępcy nie może łączyć się ze złym traktowaniem go; byłoby to bowiem pogwałcenie tkwiącego w cierpiącej istocie człowieczeństwa. Gdyby nawet doszło do tego, że społeczeństwo obywatelskie miało się rozwiązać samo przez się za zgodą wszystkich jego członków (np. gdyby ludzie zamieszkujący jakąś wyspę zdecydowali się rozdzielić i rozproszyć po całym świecie), to należałoby najpierw wykonać wyrok śmierci na ostatnim znajdującym się w więzieniu mordercy, ażeby mógł on bez zwłoki otrzymać to, co mu się za jego czyny należy i aby winą za przelaną krew nie obciążać ludzi tylko dlatego, że przestali domagać się ukarania przestępcy; bo gdyby to uczynili, mogliby być traktowani jako współnicy w tym jawnym naruszeniu sprawiedliwości”.

<sup>12</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, 2-2, qu. 64, a. 3. Cytuję według przekładu F. W. Bednarskiego, London 1970, s. 111.

2. Życie ludzkie ma wartość przez to, że zostało stworzone przez Boga. Jeśli przyjmie się, tak jak to czyni Kościół, że każda istota poczęta i zrodzona przez ludzkich rodziców jest człowiekiem, to tym samym życie jej jest święte; człowiek został stworzony bowiem na obraz i podobieństwo Boga, ma nieśmiertelną duszę, Bóg tchnął w niego życie i tylko Bóg ma je prawo odebrać. Nie ma nic złego w zabijaniu zwierząt, bo zwierzęta nie mają duszy. Źle natomiast postępuje ten, kto zabija innego człowieka lub popełnia samobójstwo; jeśli zabity przezeń człowiek znajduje się w stanie grzechu, to tym samym czeka go wieczyste potępienie; targnięcie się zaś na własne życie jest równoznaczne ze sprzeciwieniem się woli Boga. Zasada „nie zabijaj” ma charakter bezwzględny, ale nie znaczy to oczywiście, że nigdy nie wolno zabić człowieka. Wolno zabić człowieka w obronie własnej, wolno zabić człowieka w wojnie sprawiedliwej i wolno zabić grzesznika. „Człowiek przez grzech odstępuje od prawa Bożego i dlatego zatracą swą godność ludzką [...] Dlatego chociaż zabicie człowieka wiernego swej godności ludzkiej stanowi samo przez się zło, niemniej zabicie grzesznika może być dobre, podobnie jak zabicie zwierzęcia. Zły człowiek bowiem gorszy jest od zwierzęcia i bardziej szkodliwy”<sup>13</sup>.

Stanowisko to — proste, jasne i zdecydowane — wymaga jednak uznania określonych założeń teologicznych. Jeśli jednak ktoś odrzuca tezę o nieśmiertelności duszy i wątpi w istnienie Boga, to nie pozostaje mu nic innego, jak dalsze poszukiwanie racji szczególnej wartości życia ludzkiego.

3. Życie ludzkie ma wartość przez to, że człowiekowi przysługuje przyrodzona godność i właśnie ze względu na ową godność każde zabójstwo człowieka jest złe. Pojęcie godności ludzkiej można jednak pojmować na różne sposoby. W tradycji religijnej o szczególnej godności człowieka decyduje fakt, iż został on stworzony na obraz i podobieństwo Boże. W tradycji racjonalistycznej miarą godności ludzkiej jest właściwy człowiekowi rozum i wolna wola. Skoro każdy człowiek jest istotą rozumną, wolną i świadomą własnej tożsamości, to tylko on sam może decydować o własnym życiu. Jeśli nadto dodamy, że człowiek właśnie dlatego, że jest istotą rozumną i wolną, jest zarazem wartością najwyższą (celem samym w sobie), to wynika z tego — jak to sugestywnie okazał Kant — że zabicie człowieka jest zawsze złe i to co najmniej z trzech powodów: po pierwsze, ktoś, kto zabija mnie wbrew mojej woli narusza moją autonomię moralną; po drugie, ktoś, kto zabija mnie po to, by uzyskać z tego jakieś określone korzyści, traktuje mnie w sposób instrumentalny — nie jako cel, lecz właśnie jako środek — naruszając

<sup>13</sup> Ibid., a. 2; s. 109.

w ten sposób przyrodzoną mi godność; po trzecie wreszcie, zabójstwo jako powszechna praktyka nie daje się w żaden sposób (sądzi Kant) pogodzić z klasyczną formułą imperatywu kategorycznego: „przyroda, której prawem byłoby niszczenie samego życia przez to samo uczucie, którego celem jest pobudzanie do popierania życia, popadałaby sama ze sobą w sprzeczność, a więc nie mogłaby istnieć jako przyroda”<sup>14</sup>.

Niepodobna kwestionować głębokiego humanizmu Kantowskiej formuły. Istotnie, każdy, kto jest człowiekiem winien być zawsze traktowany jako cel, nigdy zaś jako środek. Ale formuła ta zawodzi w przypadkach granicznych, gdy nie wiadomo czy dana istota spełnia Kantowskie kryterium człowieczeństwa — czy jest istotą rozumną, wolną i świadomą samej siebie. Tak jest w przypadku dzieci urodzonych z głębokimi wadami genetycznymi, o których z całą pewnością można orzec, że nigdy nie będą myślały i nigdy nie uzyskają poczucia własnej tożsamości ani też możliwości autonomicznego wyboru. Tak jest również w przypadku istot ludzkich znajdujących się w embrionalnej fazie rozwoju — choć w tym przypadku rzecz jest bardziej skomplikowana — tak wreszcie dzieje się w przypadku istot ludzkich całkowicie pozbawionych zdolności myślenia (Karen Quinlan) czy też osób sędziwych, u których dokonał się niemal całkowity rozpad elementarnych funkcji psychicznych. W sensie biologicznym są to niewątpliwie ludzie. Na czym jednak miałyby polegać właściwa im człowiecza godność?

4. Życie ludzkie ma wartość przez to, iż człowiek jest osobą. „Człowiekowi wiele wprawdzie brakuje do świętości — pisał Kant — ale człowieczeństwo w jego osobie musi być dla niego święte”<sup>15</sup>. Ktoś, kto jest osobą, nie jest rzeczą. Rzeczy mają zawsze wartość względną. Osobom natomiast przysługuje wartość bezwzględna. „Tylko człowiek — powiada Kant — a [wraz] z nim każde rozumne stworzenie jest celem samym w sobie”<sup>16</sup>. W ujęciu Kantowskim nie ma właściwie żadnej różnicy między byciem osobą a posiadaniem godności ludzkiej. Jednakże użycie terminu „osoba” w sposób naturalny niejako wiedzie do kwestii następującej: czym mianowicie różni się osoby od rzeczy? co sprawia, że rzeczy mają jedynie cenę, osobom natomiast przysługuje swoista godność lub, jak się niekiedy powiada, swoista wartość wewnętrzna? dla czego osobom i tylko osobom zwykło się w naszej tradycji przypisywać wszelkie uprawnienia moralne i legalne?

Nie wnikając w subtelne spory filozoficzne dotyczące statusu logicz-

<sup>14</sup> I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Warszawa 1953, BKF, s. 52. Przekład M. Wartenberga.

<sup>15</sup> I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, Warszawa 1972, BKF, s. 144. Przekład J. Galeckiego.

<sup>16</sup> Ibid.

nego i definicji osoby<sup>17</sup>, zwróćmy jedynie uwagę na te cechy wszelkich bytów osobowych, które zdają się odróżniać osoby od rzeczy. Otóż nie można być osobą i nie być przy tym istotą myślącą. Poczynając od Boecjusza i jego klasycznej formuły („osoba jest to substancja indywidualna natury rozumnej”) niemal wszystkie bardziej znane charakterystyki „osoby” zgodnie podkreślają, iż myślenie jest swoistą cechą życia osobowego. Ale nie można też być osobą nie będąc przy tym świadomym własnej tożsamości. Konkretnie indywiduum ludzkie tym się m.in. różni od kamienia, że ma świadomość własnej odrębności, że wie, iż jest tym oto jedynym w swoim rodzaju indywiduum ludzkim. Znakomicie scharakteryzował owe właściwości osób John Locke pisząc, iż wyraz „osoba” oznacza „istotę myślącą i inteligentną, obdarzoną rozumem i zdolnością refleksji, istotę, która może siebie ujmować myślą jako samą siebie, to znaczy: jako tę samą w różnych czasach i miejscach myślącą rzecz”<sup>18</sup>. Dalsze konsekwencje tej formuły są jednak zgoła nieoczekiwane. Jeśli bowiem życie człowieka ma wartość przez to, iż jest on istotą myślącą, inteligentną, obdarzoną rozumem i zdolnością refleksji, która nadto ma świadomość własnej tożsamości, to wynika z tego, że życie każdej istoty, która spełnia podane w definicji warunki będzie miało także wartość. Wiadomo zaś z całą pewnością, że istnieją zwierzęta (inne niż człowiek), którym niepodobna odmówić ani myślenia, ani inteligencji, ani nawet poczucia własnej tożsamości. Należą do nich szympansy, a być może także delfiny. Z drugiej jednak strony, istnieją bez wątpienia takie egzemplarze gatunku *Homo sapiens*, które na pewno nie myślą i nie są świadome same siebie. Tak dzieje się w przypadku ludzi znajdujących się w stanie nieodwracalnej komatozy, ludzi w podeszłym wieku, u których dokonał się rozpad funkcji psychicznych, a także noworodków. Okazuje się więc, że na mocy proponowanej koncepcji wartości życia ludzkiego niektórzy ludzie należący do gatunku ludzkiego nie są osobami i nie znajdują się wobec tego pod ochroną moralności, pewni zaś przedstawiciele innych gatunków spełniają wszelkie istotne kryteria bycia osobą i wobec tego zabicie ich z pewnością jest złe. Jest to konkluzja zaskakująca, lecz bynajmniej nie paradoksalna. I wielu współczesnych filozofów i moralistów skłonnych jest okazywać szczególne względy moralne zwierzętom właśnie ze względu na właściwe im dyspozycje psychiczne<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> Por. np. klasyczną już analizę Ph. Strawsona, *Indywidua*, Warszawa 1980, rozdz. „Osoby”.

<sup>18</sup> J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, Warszawa 1955, t. 1, BKF, s. 471. Przekład B. J. Gaweckiego.

<sup>19</sup> Por. zwłaszcza P. Singer, *Animal Liberation*, London 1976 oraz tenże, *Practical Ethics*, Cambridge 1979, rozdz. V, a także „Etyka” 1980, t. 18.

5. Życie ludzkie ma wartość przez to, iż człowiek zdolny jest doświadczać określonych wrażeń zmysłowych i jeśli istotnie doświadcza on w swoim życiu takich wrażeń, to życie jego ma wartość. Bycie osobą i zdolność doznawania zmysłowego jest w myśl tej koncepcji zaledwie warunkiem koniecznym wartości życia ludzkiego. Nie jest natomiast warunkiem wystarczającym.

Stanowisko to o wyraźnym rodowodzie utylitarystycznym ma jednoznaczne konsekwencje moralne. Zabicie człowieka nie jest złem samym przez się. Ktoś, kto nie żyje, nie doświadcza przecież ani przyjemności, ani cierpienia. Zabójstwo człowieka jest złe, ponieważ ma określone negatywne konsekwencje dla innych osób. Gdybyśmy odrzucili normę zakazującą zabijania, każdy z nas poczułby się natychmiast zagrożony w swym istnieniu, co jest oczywiście uczuciem niezbyt przyjemnym. Jeżeli zatem istotnie mamy dążyć do maksymalizacji przyjemności i minimalizacji cierpienia, winniśmy bezwzględnie respektować zasadę „nie zabijaj”. Gdy jednak ktoś ma dość życia, bo cierpienie wyraźnie przeważa w nim nad przyjemnością, nie ma żadnych podstaw, aby odmawiać mu prawa do śmierci. Samobójstwo nie jest więc moralnie złe i Bentham był całkowicie wierny swojej doktrynie, gdy w podeszłym już wieku, znękany chorobą prosił o „dobrą śmierć”. Podobnie też nie jest moralnie zła eutanazja ani też przerywanie ciąży (przynajmniej we wczesnych stadiach rozwoju płodu, gdy nie wykształcił się w nim wrażliwy na bodźce zmysłowe system nerwowy).

6. Życie ludzkie ma wartość przez to, że człowiek jest jedyną istotą, która myśli, czuje i zarazem pragnie żyć. Koncepcja ta, którą w literaturze współczesnej reprezentuje głównie Peter Singer<sup>20</sup>, stanowi próbę przezwyciężenia słabości utylitarystyki klasycznej. Według Benthama zdolność doznawania zmysłowego jako kryterium moralnej oceny naszego stosunku do życia odnosi się nie tylko do ludzi, lecz także i do zwierząt<sup>21</sup>. Różnicując więc moralnie ocenę zabicia zwierzęcia i zabicia człowieka, musimy wskazać tę swoistą dla życia ludzkiego cechę, która odróżnia je od życia zwierzęcego. Cechą tą — twierdzi Singer — są pragnienia. Jeśli ktoś pragnie żyć, a jest to naturalne pragnienie większości ludzi, to tym samym ma prawo do życia i nie wolno go zabijać. Zdolność żywienia pragnień jest bowiem koniecznym warunkiem przypisywania praw. Zwierzęta niższe, płody ludzkie, a nawet nowo narodzone dzieci nie żywią żadnych pragnień, nie ma zatem żadnych podstaw, aby przypisy-

<sup>20</sup> Por. M. Singer, *Practical Ethics*, oraz tenże, *Killing Humans and Killing Animals*, „Inquiry” 1979, nr 1-2.

<sup>21</sup> J. Bentham, *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, Warszawa 1958, BKF, s. 419-420.



wać im jakiegokolwiek prawo do życia i traktować zabicie ich jako czyn moralnie zły<sup>22</sup>.

Można oczywiście uniknąć tak drastycznych konkluzji moralnych dowodząc, że poczęty zaledwie embrion lub nowo narodzone dziecko, choć nie żywią w tej chwili żadnych pragnień, są jednak potencjalnymi osobami i żywią potencjalne pragnienia. Wcale jednak nie uchyla to niepokojących konsekwencji moralnych tego stanowiska. W myśl tej koncepcji zabicie potencjalnego człowieka jest znacznie mniejszym złem niż zabicie dorosłego człowieka. Powiązanie zaś pojęcia prawa do życia z pragnieniem życia przesuwają jedynie dyskusję na problem, komu i ze względu na jakie cechy można przypisać pragnienia.

7. Życie człowieka ma wartość przez to, że jest człowiekiem: „istoty ludzkie zaś mają wartość przyrodzoną, ponieważ każdy człowiek jest — będąc logicznie niezależnym od interesów innych — podmiotem życia, które jest dlań gorsze lub lepsze. Ze względu na tę właśnie wartość przysługującą istotom ludzkim niesłuszne jest traktowanie ludzi (jest to oznaka braku szacunku i pogwałcenia praw) tak, jak gdyby mieli oni wartość jako środek (np. używanie ludzi w celu sprawienia przyjemności jakiejś grupie)”<sup>23</sup>. Koncepcja ta łączy w sobie zalety i wady kilku wcześniejszych stanowisk. Najbliższa jest tradycji kantowskiej i określaniu wartości życia ludzkiego przez odwołanie się do pojęcia osoby. Nie można bowiem być podmiotem własnego życia, nie będąc jednocześnie podmiotem samego siebie. Z drugiej jednak strony, gdy mówi się o życiu, które może być dla danego człowieka „gorsze lub lepsze” nawiązuje się wyraźnie do tradycji utylitarystycznej bądź — jeszcze dalej — do eudajmonistycznej. Kiedy więc człowiek będący podmiotem własnego życia dojdzie do wniosku, że jest ono dlań raczej gorsze niż lepsze, nie ma — jak się wydaje — powodu, żeby uporczywie się go trzymał. Samobójstwo nie byłoby więc w pewnych sytuacjach moralnie złe. Nie wydaje się też, aby na gruncie tej koncepcji należało potępić zabijanie tych istot ludzkich, które nie stały się jeszcze, nie są bądź też przestały już być podmiotami życia, które mogłoby dla nich być gorsze lub lepsze. Dotyczy to przede wszystkim ludzkich płodów, wszelkiego rodzaju potworków ludzkich, osób znajdujących się w stanie nieodwracalnej komatozy lub tych, którzy bezpowrotnie stracili zdolność podmiotowego postrzegania i oceny własnego życia.

Spróbujmy zwięźle podsumować nasze rozważania. Pytanie wyjściowe brzmiało: cóż jest w życiu ludzkim takiego, co nadaje mu tak wyjątk-

<sup>22</sup> Najostrzej wyraził to przekonanie M. Tooley, *Abortion and Infanticide*, „Philosophy and Public Affairs” 1971, ale por. też M. Singer, *Practical Ethics*.

<sup>23</sup> T. Regan, *Prawa i krzywda zwierząt*, „Etyka” 1980, t. 18, s. 110-111.

kową wartość? Na pytanie to nie znaleźliśmy jednej tylko i jedynie prawdziwej odpowiedzi. O wartości życia ludzkiego miały przesądzać następujące jego własności: 1) zawiera w swoich komórkach ludzki kod genetyczny, 2) zostało stworzone przez Boga, 3) przysługuje mu człowiecza godność, 4) jest życiem istoty, która jest osobą, a więc myśli i ma poczucie własnej tożsamości, 5) jest życiem, które mogą wypełniać inne wartości (np. przyjemność), 6) jest życiem istoty, która pragnie żyć, 7) jest życiem istoty, która jest podmiotem własnego życia i życie to może być dla niej lepsze lub gorsze.

Myślę, że ze względów zasadniczych należy uchylić rozwiązanie drugie. Jeżeli życie ludzkie ma mieć wartość przez to, że zostało stworzone przez Boga, to na tej samej zasadzie wszelkie życie i w ogóle wszystko, cokolwiek istnieje ma także pewną wartość, bo zostało stworzone przez Boga. Św. Augustyn pisał zresztą wprost: „Wszystko, co istnieje jest dobre”<sup>24</sup>. Jeśli przyjmie się rozwiązanie religijne nasza teza, że życie samo przez się nie ma żadnej wartości, jest *a priori* fałszywa. Pozostają zatem dalsze możliwości.

Trzy cechy wydają się godne szczególnej wagi: „godność”, „osoba”, „pragnienia”. Najmniejsze wątpliwości budzi pojęcie pragnienia. Każdy z nas doskonale wie, kiedy czegoś pragnie. Nie wiemy co najwyżej, jakiego rodzaju istotom można przypisać pragnienia. Pojęcie godności natomiast, podobnie jak pojęcie osoby definiowało się z reguły przez odniesienie do rozumności, wolnej woli, świadomości samego siebie, czucia itd. Zauważmy, że ilekroć mówiło się o myśleniu, poczuciu własnej tożsamości, doznawaniu zmysłowym, swobodzie wyboru itd., mówiło się o pewnych procesach psychicznych, zakładając milcząco istnienie pewnego podmiotu owych procesów. Jedynie koncepcja Regana odwoływała się wprost do pojęcia podmiotu życia. Ale pojęcie podmiotu życia ma sens tylko wtedy, jeżeli istnieje logicznie wcześniejsze pojęcie podmiotu, który *ś w i a d o m* jest własnej podmiotowości. Innymi słowy, jeżeli *w i e m*, że myślę, pragnę, czuję, pamiętam, przewiduję, jeżeli *w i e m*, że jestem właśnie tym, czym jestem, pewnym jednym w swoim rodzaju indywiduum, które świadome jest własnej historii i własnego miejsca w czasie i przestrzeni, jeśli mogę wybierać i *w i e m*, że wybieram, działam, tworzę to wtedy też i tylko wtedy, *w i e m*, że żyję. Nie wystarcza to jednak, aby życie moje miało samo przez się wartość. Ma ono wartość wtedy i tylko wtedy, jeżeli dobrze jest, że myślę, pragnę, czuję, doświadczam, pamiętam, wybieram, tworzę, jestem. Ma ono wartość tylko wtedy, gdy dobrze jest, że żyję. Jeżeli sądzę zaś, że dobrze jest, że żyję, to tym samym na mocy zasady uogólnialności muszę uznać,

<sup>24</sup> Św. Augustyn, *Wyznania*, Warszawa 1978, s. 121. Przekład Z. Kubiaka.

że dobrze jest, że żyją także inni ludzie. Jeżeli moje życie ma wartość ze względu na pewne określone dyspozycje psychiczne, to ma także wartość życie innych ludzi ze względu na te same dyspozycje psychiczne. Jeżeli sądzę, że unicestwienie moich pragnień jest złe, to tym samym przyznać muszę, że jest także złe unicestwienie pragnień każdej istoty ludzkiej znajdującej się w podobnej jak ja sytuacji. Dlatego też mogę uczciwie powiedzieć, że zabójstwo człowieka jest złe, bo pozbawia go życia, ja zaś nie mam najmniejszej ochoty godzić się na obowiązywanie zasady, na mocy której można by mnie również pozbawić życia. Mogę jednak dojść do przekonania, że moje życie przestaje mieć dla mnie wartość. Nie znaczy to oczywiście, że tym samym twierdzę, że nie ma także wartości życie innych ludzi. Twierdząc, że w określonej sytuacji winienem wybrać raczej śmierć niż życie (przypomnijmy sobie sytuację Sokratesa), powiadam jedynie, że każdy, kto znajdzie się w podobnej sytuacji powinien wybrać raczej śmierć niż życie. Z faktu, że moje życie stanowi dla mnie wartość nie wynika, że mam moralny obowiązek życia lub że unicestwienie mojego życia jest zawsze złe. Wprawdzie życie ludzkie jest wartością, ale nie wszelkie życie jest godne życia i nie zawsze też unicestwienie życia jest moralnie złe.

Życie ludzkie ma zatem wartość w tej mierze, w jakiej przysługują mu te dyspozycje psychiczne, jakie skłonni jesteśmy cenić. Jeśli jednak ktoś, kto należy do gatunku *Homo sapiens* pozbawiony jest owych dyspozycji, to nie ma powodu uznawać, iż życie jego ma wartość. Mając do wyboru kilkadziesiąt lat trwania w nieodwracalnej komatozie i nagłą śmierć nie ma znaczenia co wybiorę<sup>25</sup>. Wartość życia ludzkiego nie polega więc na biologicznym trwaniu. Moje życie ma dla mnie wartość, jeśli nie tylko wiem, że żyję, lecz także rad jestem z tego. Pragnąc zatem wziąć pod ochronę te wszystkie istoty ludzkie, które trwale pozbawione są pewnych swoistych dla człowieka dyspozycji psychicznych lub znajdują się niejako na granicy człowieczeństwa, musimy szukać innego uzasadnienia moralnego niż powoływanie się na zasadę świętości życia ludzkiego. To samo zresztą dotyczy życia potencjalnych istot ludzkich i życia przyszlých pokoleń.

#### **Czy i dlaczego zabijanie zwierząt jest złe?**

Rozwiązanie problemu wartości życia ludzkiego ma zasadniczy wpływ na rozwiązanie problemu wartości życia zwierząt. Wydaje się, że można wyróżnić w tym względzie trzy stanowiska: 1) stanowisko antropocentryczne, 2) koncepcję praw i interesów zwierząt, 3) rozstrzygnięcie utylitarystyczne.

<sup>25</sup> Por. Th. Nagel, *Death*, w: tenże, *Mortal Problems*, Cambridge 1979, s. 2

**Stanowisko antropocentryczne.** Bóg tworząc świat stworzył także zwierzęta. Ale w hierarchii bytów zwierzęta zajmują niższe miejsce, przeto winny być podporządkowane człowiekowi. Nie ma nic złego więc, gdy człowiek zabija zwierzę na swój użytek, traktując je po prostu jako swego rodzaju żywą rzecz. Jeśli można żywić w ogóle jakiegokolwiek zastrzeżenia wobec zabijania zwierząt, to tylko pośrednio; okrutne traktowanie zwierząt może przyczynić się do wykształcenia w człowieku okrutnych skłonności także wobec ludzi. Jeśli zatem życie zwierząt ma jakąkolwiek wartość, to jest to wyłącznie wartość instrumentalna. Zwierzę ma swoją cenę, lecz nie ma swojej godności. Poglądy te swoiste przede wszystkim dla tradycji chrześcijańskiej<sup>26</sup>, podzielał również Kant<sup>27</sup>. Są to zresztą poglądy dominujące w naszej kulturze.

**Prawa oraz potrzeby i pragnienia zwierząt.** Tym i tylko tym istotom przysługują prawa moralne, które mają jakieś potrzeby i pragnienia (*interests*). Niektóre zwierzęta mają określone potrzeby i pragnienia, a zatem przysługują im określone prawa moralne. Tak można w największym skrócie przedstawić stanowisko Joela Feinberga<sup>28</sup>. Skoro zwierzę, podobnie jak człowiek, ma określone potrzeby i pragnienia i działa dla własnego dobra, to wynikają z tego określone obowiązki dla człowieka. Obowiązki te są jasne w przypadku zwierzęcego prawa, żeby nie być traktowanym okrutnie. Wszelkie okrucieństwo, wszelkie dręczenie i znęcanie się nad zwierzętami jest złe i tego chyba nikt nie kwestionuje. Trudno jednak na podstawie koncepcji Feinberga rozstrzygnąć jednoznacznie na czym polega zwierzęce prawo do życia i jakiego rodzaju obowiązki nakłada na człowieka. On sam nie ma żadnych wątpliwości: jeśli zwierzętom przysługuje w ogóle prawo do życia, to z pewnością jest ono znacznie słabsze niż prawo człowieka i wywodzi się faktycznie z bardziej podstawowego prawa zwierzęcia, by nie być traktowanym okrutnie. Nie znaczy to jednak, że życie zwierzęcia samo przez się nie ma żadnej wartości. „Gdyby życie zwierzęce nie miało jako takiej żadnej wartości lub gdyby zwierzę nie mogło domagać się od nas zachowania swego życia, wówczas każdy cel ludzi (a nawet brak takiego celu) stanowiłby dostateczne usprawiedliwienie zabicia zwierzęcia, jeśliby zostało dokonano możliwie bezboleśnie. Faktycznie jednak zabicie konia, psa czy lwa jedynie dla bezmyślnej zabawy, gdy nie wynika z tego żaden poży-

<sup>26</sup> Por. np. *Księga Rodzaju* 1, 26-28 lub św. Tomasz, *Suma teologiczna*, 2-2, qu. 64, a. 1.

<sup>27</sup> I. Kant, *Krytyka*, s. 127: „zwierzęta nigdy jednak nie mogą wzbudzać w nas szacunku”.

<sup>28</sup> Por. przede wszystkim J. Feinberg, *Obowiązki człowieka i prawa zwierząt*, „Etyka” 1980, t. 18, oraz tenże, *The Rights of Animals and Unborn Generations*, w: *Philosophy and Environmental Crisis*, W. Blackstone (ed.), Athens, Georgia 1974.

tek dla innych zwierząt, byłoby bezpodstawnym zaprzeczeniem najprawdziwszego roszczenia i przeto naruszeniem zwierzęcego prawa jakkolwiek słabe wydaje się ono w powszechnym mniemaniu. Absolutnie nie usprawiedliwione bezbolesne zabijanie byłoby bez wątpienia o wiele większym naruszeniem praw ofiary, aniżeli zabijanie dla sportu czy zabawy”<sup>29</sup>. Życie pojedynczego zwierzęcia ma więc pewną wartość, ale jest to wartość o wiele mniejsza niż wartość jednostkowego życia ludzkiego. O większej wartości życia ludzkiego decydują te jego własności, które przysługują jedynie członkom gatunku ludzkiego. Wprawdzie autor nie charakteryzuje bliżej owych własności, biorąc jednak pod uwagę proponowaną przezeń koncepcję interesów należy przypuszczać, iż wiążą się one przede wszystkim z życiem psychicznym człowieka. „Niepodobna być człowiekiem i potwierdzać to, co w życiu ludzkim cenne, nie będąc jednocześnie żywą istotą”<sup>30</sup>.

**Rozwiązanie utylitarystyczne.** Rozwiązanie to przedstawia się następująco. Z zasady użyteczności wynika, że zabicie wszelkiej istoty zdolnej do doznawania zmysłowego jest złe w tej mierze, w jakiej przyczynia się do zmniejszenia sumy przyjemności w świecie. Jednakże istnieją dwa rodzaje istot zdolnych do doznawania zmysłowego — istoty, które mają świadomość samych siebie i pragną żyć oraz istoty, które są zdolne jedynie do doświadczenia przyjemności i bólu, lecz trudno przypisać im jakiegokolwiek pragnienie życia. Człowiek i zwierzęta wyższe należą do pierwszego rodzaju. Natomiast zwierzęta niższe (typowym przykładem kury) należą do rodzaju drugiego. Zabicie człowieka jest złe, ponieważ pragnie żyć. Ale niepodobna przypisać żadnego pragnienia życia kurze. Wolno zatem zabić kurę, jeżeli na miejsce zabitego osobnika pojawi się jakiś inny egzemplarz danego gatunku; nie może się bowiem zmniejszyć ogólna suma przyjemności w świecie. Zasada użyteczności powiązana z tzw. zasadą wymienności pozwala więc usprawiedliwić moralnie zabijanie zwierząt niższych<sup>31</sup>.

Rozwiązanie to — rzecz istotna — zakłada, że argument odwołujący się do wymienności pojedynczych egzemplarzy danego gatunku odnosi się także do małych dzieci. Nie można bowiem przypisać dzieciom pełnej świadomości samych siebie oraz wyraźnego pragnienia życia. Jeżeli zatem jakaś matka urodzi dziecko z tzw. syndromem Downa (mongolizm), to nie stanie się nic złego, gdy dziecko to zostanie unicestwione. Ale na mocy zasady wymienności musi ona zdecydować się na poczęcie i uro-

<sup>29</sup> J. Feinberg, *Obowiązki*, s. 31.

<sup>30</sup> *Ibid.*, s. 33.

<sup>31</sup> Szerzej na ten temat: P. Singer, *Killing Humans* oraz tenże, *Practical Ethics*.

dzenie kolejnego dziecka. To samo rozumowanie stosuje się także w odniesieniu do dzieci zdrowych. Nie można więc mieć za złe matce, która pozbawia życia wszystkie rodzące się dziewczynki tylko dlatego, aby urodzić wreszcie upragnionego chłopca, byleby tylko nie zmniejszyła się ogólna suma przyjemności w świecie.

A jednak rozumowanie to budzi istotne repulsje moralne. Zwierzęta niższe znajdują się niejako na granicy pomiędzy światem rzeczy i światem ludzi. W pewnym sensie są to „żywe rzeczy”, zdolne zaledwie do odczuwania zmysłowego. Kilkudniowe niemowlę być może wcale nie różni się pod względem aktualnych dyspozycji psychicznych od kury, ale nie jest jedynie „żywą rzeczą”. Jest żywym człowiekiem, pełnoprawnym członkiem gatunku *Homo sapiens*, który w odpowiednim czasie rozwinię w sobie wszelkie umiejętności i dyspozycje swoiste dla wszystkich członków tego gatunku, stając się jedynym w swoim rodzaju indywiduum ludzkim. unicestwienie nawet potencjalnej indywiduowości ludzkiej wydaje się czymś bez porównania gorszym niż unicestwienie kury. Idea wymiennosci nowo narodzonych istot ludzkich jest ideą niepokojącą. Można wymieniać rzeczy, lecz nie wolno wymieniać ludzi — nawet, jeśli ludzie ci nie mają na razie świadomości własnego człowieczeństwa, własnych pragnień, własnej indywidualności.

Ten skrótowy i z konieczności pobieżny przegląd podstawowych stanowisk w kwestii wartości życia i zabijania zwierząt ujawnia jedną niewątpliwą prawdę. Życie zwierząt skłonni jesteśmy z reguły cenić niżej niż życie ludzi. Różnice zdań pojawiają się co najwyżej w sytuacjach granicznych, gdy abstrahując od wyposażenia genetycznego i racji teologicznych, nie potrafimy wskazać żadnych istotnych różnic pomiędzy dyspozycjami psychicznymi człowieka i zwierzęcia, bądź gdy odpowiednie dyspozycje psychiczne zwierzęcia znacznie przewyższają podobne dyspozycje jakiegoś konkretnego osobnika należącego do gatunku *Homo sapiens*. Jeżeli jednak pozostawimy na uboczu sytuacje graniczne, nikt — jak się wydaje — nie będzie miał najmniejszych wątpliwości: w sytuacji konfliktu życia człowieka i życia zwierzęcia winniśmy *ceteris paribus* zawsze wybierać życie człowieka. Zasadnicze kontrowersje budzą natomiast kwestie praktyczne. Czy rzeczywiście życie człowieka wymaga zabijania, torturowania i zjadania milionów zwierząt? Czy możliwe jest w ogóle pokojowe współistnienie człowieka i wszelkich gatunków zwierzęcych. Czy nie jest przypadkiem tak, że czasami właśnie dobro zwierząt wymaga pewnej ofiary ze strony człowieka? Fakt, że w ogóle zadajemy takie pytania i poszukujemy na nie sensownej odpowiedzi świadczy wymownie, iż nie jesteśmy skłonni traktować naszych ewolucyjnych krewniaków wyłącznie jako „żywe rzeczy”.

### Czy i dlaczego niszczenie roślin jest złe?

Jeżeli o wartości życia ludzkiego decyduje szczególne miejsce w hierarchii bytów, określone racje teologiczne bądź też posiadanie szczególnych dyspozycji psychicznych, to wydawać by się mogło, że problem naszego stosunku do roślin został definitywnie rozwiązany. Skoro przyroda została przez Boga oddana we władanie człowiekowi, skoro roślinom nie przysługują żadne dyspozycje psychiczne (wszelkie rewelacje na temat życia duchowego roślin wydają się czczym wymysłem), to nie ma żadnego powodu, aby przypisywać im jakiegokolwiek interesy, jakiegokolwiek własne dobro. Mają one jedynie wartość instrumentalną. Stuletni dąb wart jest bez wątpienia więcej niż roczne drzewko. Krzewy kawowe chronimy ze względu na oczekiwane zyski lub rozkosze picia kawy. A kwiaty dostarczają nam wzruszeń estetycznych. Ktoś jednak, kto zrywa kwiaty, depta bezpieczną łąkę lub wycina niczyje lasy nie popełnia żadnej zbrodni. Nie jest to także akt okrucieństwa wobec roślin, jako że pozbawione są one zdolności odczuwania zmysłowego. I jeśli w górach nie wolno zrywać krokusów, to wcale nie dlatego, że „życie krokusów jest święte” lub że mają one jakieś szczególne prawo do życia. Jest to po prostu gatunek ginący i znajduje się pod ochroną prawa. W interesie zaś człowieka leży ochrona ginących gatunków roślin i zwierząt. Zauważmy przy tym, że nie mówi się o „zabijaniu” roślin, lecz tylko o „niszczeniu”. Słowo „zabijanie” zdaje się być używane wyłącznie w stosunku do ludzi i zwierząt. Rośliny, mimo że są niewątpliwym przejawem życia, znajdują się już poza granicami moralności.

A jednak są filozofowie, którzy skłonni byliby objąć zakresem moralności nie tylko nasz stosunek do roślin, lecz także do skał, strumieni, łąk, pagórków, bagien i w ogóle wszelkiego rodzaju elementów przyrody. Nie ma żadnych podstaw, powiada Ch. Stone w swym głośnym eseju *Should Trees Have Standing: Toward Legal Rights for Natural Objects*, abyśmy nie przyznali także pewnych uprawnień „przedmiotom naturalnym”<sup>32</sup>. Skoro przyznaje się pewne prawa państwu, stowarzyszeniom, korporacjom, a nawet statkom, tym bardziej powinniśmy je przyznać poszczególnym elementom i całym segmentom przyrody. Narażona na smog sosna z pewnością „nie chce” oddychać zatrutym powietrzem. Należy zatem tak zreferować prawo, by rozciągnęło opiekę nie tylko nad wybra-

<sup>32</sup> Ch. Stone, *Should Trees Have Standing: Toward Legal Rights for Natural Objects*, New York 1975. Praca ta jest praktycznie nieosiągalna w Polsce. Obszerne jej omówienie zawiera szkic J. Rodmana, *The Liberation of Nature? „Inquiry”* 1977, nr 1.

nymi gatunkami roślin lub zwierząt, lecz w ogóle nad całą przyrodą. Obowiązkiem zaś człowieka jest być powiernikiem i pełnomocnikiem interesów przyrody.

Rozumiem i w pełni podzielam intencje Stone'a, aby objąć zakresem prawa i moralności także nasz stosunek do przyrody w ogóle. Zasadnicza trudność polega jednak na racjonalnym uzasadnieniu owego postulat. Kiedy mówimy o ochronie życia ludzkiego, powołujemy się na wolę Boga lub określone dyspozycje człowieka, które sprawiają, iż życie to ma szczególną wartość. Podobnie przebiega nasza argumentacja w stosunku do zwierząt. Dlaczego jednak mielibyśmy chronić rośliny, skały, strumienie? Czy dlatego jedynie, że jest to w naszym interesie, czy też może z jakichś innych, bliżej nie określonych powodów?

Staraliśmy się tutaj przedstawić typowe konteksty, w których pojawia się spór o moralną ocenę naszego stosunku do różnych form życia. Rezultaty naszych poszukiwań są skromne. Nikt nie kwestionuje, że życie ludzkie ma wartość. Spór dotyczy jedynie tego, czy je życie ma wartość i ze względu na jakie cechy ma wartość. Rozpatrując problem wartości życia ludzkiego skłonni jesteśmy przyjmować istnienie pewnego paradygmatycznego członka gatunku *Homo sapiens*. Ponieważ określenie owego paradygmatu człowieczeństwa budzi istotne kontrowersje moralne, stąd też niepewność co do stosowania normy „nie zabijaj” wobec ledwie poczętych istot ludzkich czy też osób znajdujących się w stanie nieodwracalnej komatozy. Im dalej oddalamy się od paradygmatu w pełni rozwiniętego pod względem fizycznym i psychicznym człowieka, tym bardziej staje się dyskusyjna obowiązująca moc tej normy. Dotyczy to zarówno stosunku do naszych bliźnich, jak również przedstawicieli innych gatunków zwierzęcych. W opinii potocznej zabicie człowieka jest bez porównania gorsze niż zabicie niedźwiedzia. Zabicie niedźwiedzia jest o wiele gorsze moralnie niż zabicie kury. Z kolei zabicie kury budzi z reguły o wiele większe opory moralne niż zabicie muchy lub zerwanie kwiatu. A przecież i niedźwiedź, i kura, i mucha, i kwiat są ewidentnymi przejawami życia. Nasz stosunek do życia nie ma charakteru totalnego. Jeśli zatem przypisujemy pewnym organizmom żywym określoną wartość, to nie dlatego, że są one żywe, lecz dlatego, że przysługują im pewne określone cechy; w im większym stopniu są one rozwinięte i zdolne do wykształcenia określonych dyspozycji psychicznych, tym bardziej skłonni jesteśmy je cenić. Natomiast życie samo przez się, życie pozbawione wszelkich cech wartościotwórczych jest co najwyżej koniecznym warunkiem życia godnego życia lub życia godnego poszanowania i ochrony. Ale samo przez się nie ma żadnej wartości.



## „Mieć wartość”

W tym miejscu docieramy wreszcie do kwestii o fundamentalnej doniosłości filozoficznej. Czy może być w ogóle tak, aby istniało życie pozbawione jakichkolwiek cech wartościotwórczych? Czym są owe wartościotwórcze właściwości życia? W jaki sposób przysługują życiu — obiektywnie czy subiektywnie? Co znaczy w ogóle wyrażenie „życie samo przez się nie ma żadnej wartości”. Spróbujmy na zakończenie odpowiedzieć zwięźle na te pytania.

Mówiąc o życiu samym przez się miało się na myśli to życie, które stanowi przedmiot zainteresowania biologów. Kiedy poszukują oni istoty życia, to poszukują pewnego kompleksu cech, który przysługuje wszystkim bez wyjątku organizmom żywym. Załóżmy hipotetycznie, że istnieje pewien taki ściśle określony kompleks cech, który przysługuje wszystkim bez wyjątku organizmom żywym i nazwijmy go *B*. Otóż stwierdzenie, że jakiś organizm wyposażony jest w kompleks cech *B*, wcale nie jest logicznie równoznaczne ze stwierdzeniem, że jest on wartością lub ma wartość. Zdanie „*X*-owi przysługuje w sposób obiektywny kompleks cech *B*” wcale nie implikuje ani też nie jest równoznaczne ze zdaniem „*X* ma wartość”. Kiedy twierdzimy, że coś ma wartość, zawsze czynimy to ze względu na pewne cechy ocenianej rzeczy. Podobnie też jest w przypadku życia. Ale jeśli twierdzimy, że życie ma wartość, to wcale nie czynimy tego ze względu na fakt, iż jest ono życiem (tzn. że ma ono pewne określone właściwości biofizyczne *B*), lecz czynimy to ze względu na pewien inny kompleks własności (nazwijmy go *Q*), który sprawia, iż sądzimy, że życie ma wartość. Zbiór własności należących do *Q*, podobnie jak w przypadku kompleksu *B*, jest zbiorem otwartym. Równie dobrze możemy uznać za *Q* „fakt bycia stworzonym na obraz i podobieństwo Boga”, „posiadanie rozumu, wolnej woli i zdolności doznawania zmysłowego” albo też „pragnienie życia” lub jakieś inne własności. Cechy te — rzecz jasna — mogą występować w różnych kombinacjach i wcale nie jest wykluczone, że w miarę rozwoju cywilizacji pojawiają się jakieś inne nie uwzględniane dotychczas przez filozofów własności. Ale rzecz istotna, podobnie jak w przypadku kompleksu *B*, stwierdzenie obecności kompleksu *Q* nie implikuje ani też nie jest logicznie równoznaczne ze stwierdzeniem wartości danego organizmu.

Porównajmy oba typy własności. Kompleks *B* to zbiór definicyjnych cech życia. Są to pewne obiektywne cechy wszelkich organizmów żywych, których obecność jest warunkiem koniecznym uznania organizmu za żywy. Kompleks *Q* z kolei to wartościotwórcze cechy życia. Są to te psychiczne lub metafizyczne własności życia, które skłaniają nas do

przypisania mu określonej wartości. Istnienie określonego kompleksu własności  $B$  jest warunkiem ewolucyjnego pojawienia się i trwania pewnych wyżej zorganizowanych organizmów, które mogą wykształcić w sobie zdolność do posiadania własności typu  $Q$ . Życie samo przez się, życie jako pewna forma przemiany materii jest więc warunkiem koniecznym pojawienia się i trwania tych form życia, którym skłonni jesteśmy przypisać określoną wartość. Coś jednak, co jest warunkiem koniecznym pojawienia się i trwania cech typu  $Q$  nie musi być samo przez się wartością. Innymi słowy, organizm wyposażony w cechy  $Q$  musi być zarazem wyposażony w cechy  $B$ , lecz nie na odwrót. Z faktu, że coś jest żywe, wcale nie wynika logicznie, że ma ono tym samym pewne cechy, które w sposób konieczny przesądzają o jego wartości.

Zasadnicze natomiast wątpliwości budzi kwestia, jakim formom życia i ze względu na jakie cechy należy przypisać wartość. Co do mnie nie mam żadnych wątpliwości, że winniśmy przypisać wartość życiu człowieka. Ale mówiąc, że życie ludzkie ma wartość, wypowiadamy swoiste uogólnienie naszych indywidualnych doświadczeń. Bo to właśnie fakt, że doświadczam określonych wrażeń, emocji, przeżyć, że myślę, czuję, pamiętam, przewidyuję i cieszę się życiem sprawia, że skłonny jestem cenić dodatkowo sam fakt swego biologicznego istnienia. Jeśli dobrze jest, że ja żyję, to tym samym dobrze jest, że i on żyje. Jeśli dobrze jest, że my żyjemy, to dobrze jest także, że nie przerwano naszego istnienia w embrionalnym stadium naszej egzystencji. Dobrze jest więc, że i ja i ty i on zostaliśmy poczęci, urodzeni, wychowani i teraz w pełni możemy się cieszyć życiem doświadczając zarówno właściwych mu przyjemności, jak i cierpień. Lecz to nie koniec, jeśli dobrze jest, że ja mogę doświadczać przyjemności życia, to tym samym muszę przyznać takie samo prawo k a ż d e j istocie zdolnej do doznawania zmysłowego. Jeśli moje cierpienie jest złe, to tym samym złe jest także cierpienie każdej istoty, która cierpi. Nie ma więc żadnego powodu, abym ciesząc się swoim życiem odmawiał tego samego prawa wszelkim istotom współrodzajowym lub osobnikom należącym do innych gatunków. I wreszcie konkluzja najogólniejsza: jeśli dobrze jest, że ja istnieję, jeśli tym samym dobrze jest, że istnieją inni ludzie, inne gatunki zwierzęce, inne rośliny, to tym samym dobrze jest, że istnieje w ogóle życie. Jeśli można więc przypisać życiu wartość, to wcale nie ze względu na takie lub inne obiektywne cechy wszelkich bez wyjątków organizmów żywych. Fundamentalną racją wartości życia w ogóle jest wartość mego indywidualnego istnienia. Jako takie życie nie ma żadnej wartości. Ma ono jednak wartość szczególną, jeśli jest moim życiem, życiem drugiego człowieka, życiem, które jest świadome samego siebie, życiem koniecznym do tego, abym ja sam i każdy z nas mógł doświadczać radości i cierpień życia.

Rysują się zatem dwa wyraźne porządki myślenia o życiu — porządek logiczny i porządek aksjologiczny. Porządek logiczny to porządek faktów i znaczeń. W porządku tym życie jest zwykłym faktem biologicznym i tylko faktem. Dociekając genezy, badając ewolucję i wszelkie formy życia nadajemy temu pojęciu coraz to nowe znaczenie, proponując taką lub inną definicję życia. Lecz bez względu na głębię i zasięg naszego poznania fenomenu życia stwierdzenie, że ma ono takie lub inne obiektywne własności, nie jest stwierdzeniem żadnej wartości. Nie jest bowiem zadaniem nauki poszukiwanie zasad wartości życia.

Porządek aksjologiczny to porządek wartości. Jeśli coś ma wartość, to zawsze ma ją ze względu na określone cechy. Dociekając wartości życia zaczynam więc zawsze od mojego życia, badając, co jest w nim takiego, co nadaje mu wartość. Czy chciałbym żyć np. będąc zupełnie pozbawiony pamięci lub zdolności doznawania zmysłowego? Czy chciałbym żyć jedynie życiem wegetatywnym, takim w jakim trwa już od 1975 r. nieszczęsna Karen Quinlan? Czy chciałbym żyć nie wiedząc w ogóle po co żyję? Co nadaje naszemu życiu wartość? Każdy z nas odpowiada na to pytanie odmiennie. Nasze odpowiedzi zależą oczywiście i od epoki i od kultury, w której żyjemy — inaczej odpowie na to pytanie Papuas z Nowej Gwinei, inaczej mieszkaniec starożytnej Sparty, a jeszcze inaczej współczesny hippis. Zawsze jednak będzie to wskazanie na takie lub inne własności naszego indywidualnego życia, które sprawiają, że skłonni jesteśmy je cenić. Otóż twierdzę — i to jest najistotniejsza konkluzja tych wywodów — że nie istnieje żaden zamknięty i ściśle określony zbiór takich własności, które w sposób logicznie konieczny decydowałyby o wartości naszego życia. Pewne własności mogą się oczywiście powtarzać, pewne inne mogą pojawiać się permanentnie w życiu każdej istoty ludzkiej, ale zawsze przecież może być tak (i jest to nie tylko logicznie możliwe), że ja sam uznaję, że życie moje nie ma dla mnie żadnej wartości. Nie znaczy to oczywiście, że tym samym neguję wartość życia innych osób lub wątpię w sens istnienia świata. To tylko moje życie straciło dla mnie wartość. Bo może się przecież zdarzyć, że zachowując właściwą wszystkim ludziom zdolność doznawania zmysłowego zostanę nagle całkowicie sparaliżowany i na dodatek rozwinie się we mnie straszliwa i nieuleczalna choroba. Nie widzę wówczas w swoim życiu nic, co mogłoby mu nadawać jakąkolwiek wartość. Samo nieruchome trwanie biologiczne oraz świadomość dojmującego bólu i totalnej bezradności nie wydają mi się same przez się godne pożądania<sup>33</sup>.

<sup>33</sup> Jednym z najbardziej typowych nieporozumień w dyskusji o wartości życia jest utożsamianie wartości życia z sensem życia. Są to dwie różne rzeczy — moje życie może nie mieć wartości, a mimo to może mieć pewien sens i na odwrót:

W życiu konkretnego człowieka dokonuje się swoiste przecięcie obu porządków. Z jednej strony nasze indywidualne życie jest jedynie przemianą materii, pewną formą biologicznego trwania, sumą takich lub innych reakcji biochemicznych. I jako takie nie ma żadnej wartości szczególnej. Można co najwyżej obliczyć dokładnie jego wartość rynkową, jak to czynili eksperci III Rzeszy w odniesieniu do życia więźniów obozów koncentracyjnych. Z drugiej jednak strony, jest to życie człowieka świadomego samego siebie, tworzącego nowe wartości, doznającego takich lub innych wrażeń. I to właśnie życie i tylko to ma wartość. Nie jest to jednak „wartość obiektywna”, którą raz na zawsze można by przypisać życiu wszystkich członków gatunku ludzkiego. Jest to raczej „wartość subiektywna”, wartość, którą każdy z nas za każdym razem na nowo odkrywa w swoim życiu. Jeśli więc rad jestem z tego, że żyję, to życie moje ma dla mnie wartość. Jeśli natomiast nie ma w moim życiu nic, co skłonny byłbym cenić, jeśli w życiu tym nie ma mnie w ogóle jako podmiotu swojego życia, jeśli nie mogę nawet i nigdy nie będę pragnąc żyć, to nie ma ono żadnej wartości. Nie wierzę jednak, aby istniał jakiś taki ściśle określony zbiór własności mojego życia, którego stwierdzenie byłoby logicznie równoważne ze stwierdzeniem wartości tego życia. Prawdą jest natomiast, że w życiu codziennym zachowujemy się tak jakby zbiór taki naprawdę istniał. Bo lepiej jest, zdaje się myśleć każdy z nas, że jestem ja, ty, on i świat wokół nas. Jednakże racje owego przekonania nie są dla wszystkich jednakowo jasne i wyraźne. I chyba z natury rzeczy nie mogą być.

*Uniwersytet Warszawski*

może to być życie wartościowe, lecz zupełnie pozbawione sensu. Nawet gdybym był śmiertelnie chory i gdyby życie moje nie miało dla mnie żadnej wartości, mimo to mogłoby mieć ono pewien sens: mógłbym bowiem żyć dalej niejako z obowiązku — nie dla siebie, lecz dla innych. W sprawie sensu życia por. przede wszystkim T. Czeżowski, *Jak rozumieć „sens życia”?* w: tenże, *Odczyty filozoficzne*, wyd. II, Toruń 1969, ss. 157 - 161 oraz tenże: *Sens i wartość życia w jego Filozofii na drodze*, Warszawa 1965. Stanowisko religijne przedstawia I. M. Bocheński, *O sensie życia*, „Znak” nr 328, (3) 1982. Por. też hasło P. Edwardsa, *Life, Meaning and Value of*, w: *Encyclopaedia of Philosophy*, P. Edwards (ed.), New York 1967 oraz klasyczne studium K. Baiera, *The Meaning of Life, w: 20-th Century Philosophy: The Analytic Tradition*, M. Weitz (ed.), New York, London 1966. Nie należy także mylić kwestii wartości życia z kwestią jego jakości: por. hasło W. T. Reicha, *Life: Quality of Life*, w: *Encyclopaedia of Bioethics*, New York 1978.

### Ценность жизни

Статья состоит из двух частей. В первой части автор рассматривает возможность построения реальной и номинальной дефиниции жизни, констатируя, что это безнадежная задача. Во второй части он излагает и подвергает критической оценке различные концепции ценности человеческой жизни. Автор утверждает, что жизнь сама по себе не имеет никакой ценности. И если мы наделяем ее ценностью, то прежде всего потому, что ей присущи определенные признаки высшего порядка (иные, чем биохимические свойства живых организмов), которые склоняют нас признать, что у жизни есть ценность. Однако нет никакой замкнутой совокупности черт, присущих живым организмам, констатация которой была бы всегда логически равнозначной констатации, что они наделены определенной ценностью.

### The Value of Life

In the first section, the author considers the possibility of creating a real and a nominal definitions of life and concludes this is a hopeless endeavor. He says life has no value by itself. If we attribute value to life, then primarily on account of some supreme qualities (other than biochemical properties of living bodies) which make us believe life has value. Yet, there is no closed system of properties pertaining to living bodies, stating the existence of which would always be logically equivalent to stating that any definite value pertains to living organisms.