

SZTUCZNA PROKREACJA I EUGENIZM¹

Sprawa ta dotyczy wszystkich technik sztucznej prokreacji [...] jako technik oddzielających wymiar prokreacyjny aktu małżeńskiego od wymiaru jednoczącego. [...] Zachowanie właściwego charakteru aktu małżeńskiego stanowi jedyną drogę wyeliminowania zewnętrznej władzy nad prokreacją, a zatem – i wszelkiego roszczenia ze strony jednego człowieka do panowania nad innym człowiekiem już od momentu poczęcia.

Gwałtowne upowszechnianie się – w ostatnim dwudziestoleciu – korzystania z technik sztucznej prokreacji wzbudziło różne problemy natury etycznej (problemy etyczno-moralne, etyczno-prawne i etyczno-ekonomiczne) związane z praktyką i społecznym zarządzaniem tym zjawiskiem. Jednakże obecna dyskusja koncentruje się wokół innych zagadnień, które moglibyśmy określić jako **p o d s t a w o w e**: chodzi o określenie statusu biologicznego, antropologicznego i aksjologicznego embrionu ludzkiego w obliczu stosowania technik sztucznej prokreacji, które mogą być przyczyną jego niszczenia bądź rodzajem manipulacji; o separację wymiaru małżeńskiego i rodzicielskiego w łonie małżeństwa i rodziny; o oddzielenie „logosu” zjednoczenia od „logosu” prokreacji w akcie małżeńskim.

Jedną z kwestii w aktualnej dyskusji dotyczącej wspomnianej problematyki, często nie ujawnianą i przemilczaną, jest kwestia eugenizmu. Zaczynając od selekcji dawców (eugenizm pierwszego stopnia), poprzez selekcję jajników i embrionów (eugenizm drugiego stopnia), aż po modyfikacje dziedzictwa genetycznego (eugenizm trzeciego stopnia) doprowadza się do wzrostu władzy człowieka nad innymi ludźmi.

Impuls do refleksji nad godnością i wartością ludzkiego życia jeszcze nie narodzonego, wartością i godnością małżeństwa i rodziny został nam dany przez *Instrukcję o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania* (22 II 1987 r.) Kongregacji Nauki Wiary. W tym ważnym dokumencie Magisterium wskazano te spośród technik sztucznej prokreacji, które można uważać za szanujące godność embrionu ludzkiego, integralność aktu małżeńskiego i instytucji rodziny oraz dopuszczalne jako drogi konkretnej pomocy tym wszystkim małżeństwom, które borykają się z problemem bezpłodności.

¹ Tekst przedstawiony na sympozjum w Sion (Szwajcaria) 28 maja 1994 r. Przyp. red.

I. HISTORIA FAKTÓW I „USPRAWIEDLIWIENÍ”

Minęło prawie pół wieku od zainicjowania praktyk sztucznego zapładniania, a piętnaście lat dzieli nas od narodzin Luizy Brown, pierwszej dziewczynki „poczętej” w probówce. Z pewnością jeszcze jest za wcześnie na to, by napisać historię sztucznego zapładniania z punktu widzenia praktyki i teorii naukowych, które je wspierają. Uważam jednak, iż jest możliwe, w świetle odnośnej literatury, poczynienie pewnych uwag odnośnie do ewolucji pojęć usprawiedliwiających tego rodzaju działania.

1. SZTUCZNA INSEMINACJA WEWNĄTRZUSTROJOWA

Przed wszystkim należy odnotować, iż sięgnięcie po techniki sztucznej inseminacji nie dało – tak w dziedzinie naukowej, jak i w odbiorze opinii publicznej – poczucia jakiegoś rewolucyjnego faktu, który mógłby zainteresować przyszłe pokolenia. Punktem odniesienia dla myśli laickiej jest medyczny punkt widzenia: sztuczną inseminację, zarówno w jej postaci homologicznej, jak i heterologicznej, pojmuje się jako **l e c z e n i e b e z p ł o d n o ś c i**, który to termin – jak wiadomo – używany jest w niewłaściwy sposób, jeśli odniesiony zostaje do technik sztucznej prokreacji, które nie tyle zajmują się leczeniem bezpłodności, ile raczej ograniczają się do stworzenia bezpłodnym małżonkom warunków dla zrodzenia dziecka.

Jakże odmienne od samego początku było stanowisko Magisterium Kościoła: już papież Pius XII wskazywał na negatywne konsekwencje stosowania techniki sztucznej prokreacji w odniesieniu do małżeństwa i rodziny. Proponował on nadto, aby od razu wprowadzić rozróżnienie na techniki o charakterze **p o m o c y** w spełnianym akcie małżeńskim (pomoc skierowana na udoskonalenie rezultatu prokreacyjnego) i na sztuczną inseminację w ścisłym tego słowa znaczeniu, dokonywaną i kierowaną poza momentem zjednoczenia małżonków, a więc przy równoczesnym rozdzieleniu tego wymiaru od wymiaru prokreacyjnego (stanowiącą zatem **z a s t ą p i e n i e** aktu małżeńskiego). Podczas gdy pierwsza forma uważana jest za akt opieki medycznej – daleki od ingerencji czy to w dynamikę, czy w końcowy rezultat aktu małżeńskiego – i stąd uznana jest za godziwą, o tyle druga jawi się w ścisłym sensie jako wynaturzenie jedności aktu jednocząco-rodzicielskiego i oceniana jest jako niegodziwa.

Myśl Piusa XII została podjęta przez Kongregację Nauki Wiary w wydanej przez nią instrukcji *Donum vitae*: „Zapłodnienie zatem jest chciane w sposób godziwy, jeśli jest rezultatem «aktu małżeńskiego przez się zdolnego do zrodzenia potomstwa, do którego to aktu małżeństwo jest ze swej natury ukierunkowane i przez który małżonkowie stają się jednym ciałem». Przekazywanie życia jest jednak pozbawione, z punktu widzenia moralnego,

właściwej sobie doskonałości, jeśli nie jest chciane jako owoc aktu małżeńskiego, to jest specyficznego aktu zjednoczenia małżonków” (*Donum vitae* – dalej: DV – II, 4)².

Podkreśla się ponadto różnicę – z punktu widzenia tak teologicznego, jak i etycznego – pomiędzy sztuczną inseminacją homologiczną i heterologiczną, zauważając, iż sztuczna inseminacja heterologiczna, która domaga się interwencji przynajmniej jednego dawcy różnego od któregoś z małżonków, narusza jedność rodzinną, oddzielając jedność małżeńską od rodzicielskiej i wprowadza w stosunku do dziecka pojęcie rodzicielstwa złożonego (pluriparentalità): „Sztuczne zapłodnienie heterologiczne sprzeciwia się jedności małżeńskiej, godności małżonków, właściwemu powołaniu rodziców oraz prawu dziecka do poczęcia i urodzenia w małżeństwie i z małżeństwa. [...] Ponadto uwłacza ono wspólnemu powołaniu małżonków wezwanych do ojcostwa i macierzyństwa oraz w sposób obiektywny pozbawia płodność małżeńską jedności i integralności. Sprawia i ujawnia rozdział pomiędzy pokrewieństwem wynikającym z ciąży i odpowiedzialnością wychowawczą” (DV II, 2). Raz jeszcze instrukcja *Donum vitae* stanowi syntezę postawy wyrażonej wcześniej w wypowiedziach Piusa XII.

Ta podstawowa różnica pomiędzy sztuczną inseminacją homologiczną i heterologiczną została zauważona i nadal jest dostrzegana, także przez świat laicki, co przybiera zwłaszcza w ostatnich latach postać braku zgody ze strony niektórych państw na sztuczną inseminację heterologiczną³. W tych krajach, w których została ona dopuszczona, technika ta uważana jest za praktykę całkowicie wyjątkową, jako ostateczna szansa i to zarezerwowana wyłącznie dla małżonków oraz dla par żyjących w wolnych związkach. W tym miejscu warto przypomnieć, że prawo norweskie i niemieckie odnośnie do sztucznego zapłodnienia udziela zgody na sztuczną inseminację heterologiczną jedynie parom małżeńskim, nie zaś parom żyjącym w wolnych związkach, podczas gdy prawo austriackie od tych ostatnich żąda, aby trwali w tym związku przynajmniej trzy lata.

Uciekanie się do sztucznej inseminacji heterologicznej zrodziło w następstwie kolejne, bardzo delikatne i złożone oraz jak dotąd nie rozwiązane (również z punktu widzenia prawnego) problemy takie, jak:

- kwestia tzw. banku nasienia;
- problemy sanitarne związane z realną, a nie tylko czysto hipotetyczną, możliwością przekazywania chorób zakaźnych i genetycznych;
- problemy prawne związane z komercjalizacją nasienia, a zatem cząstek ludzkiego ciała;

² Por. też P a w e ł VI, *Humanae vitae*, nr 12.

³ Odnośnie do tego zob. M. L. Di Pietro, *Analisi comparata delle leggi e degli orientamenti normativi in materia di fecondazione artificiale*, „Medicina e Morale” 1993, nr 1, s. 231-282.

- problemy związane ze sposobem pobierania spermy;
- możliwość zaistnienia małżeństw kazirodznych (pomiędzy dziećmi tego samego ojca albo pomiędzy ojcem i nieznana mu córką);
- problem anonimowości dawcy;
- kwestia odpowiedzialności zawodowej w zakresie medycznym, prawa karnego i cywilnego;
- kwestia szkód wynikających z braku doświadczenia, zaniedbania czy nierozwagi.

Niezależnie od tych wszystkich poważnych problemów sztuczna inseminacja, tak homo-, jak i heterologiczna, nadal jest traktowana w świecie medycznym jako sposób leczenia bezpłodności w znaczeniu już wskazanym wyżej, tzn. jako sposób umożliwiający poczęcie dziecka temu, kto nie może go począć w naturalny sposób.

2. DOMINUJĄCY EGUENIZM

Nietrudno wszakże zrozumieć, że sztuczna inseminacja heterologiczna, oprócz celu, jakim jest leczenie bezpłodności, kieruje się tym szczególnym celem, jakim jest (od momentu, w którym dzięki bankowi nasienia możliwa staje się selekcja dawców) cel eugeniczny. Celem tej selekcji jest to, aby proszącej o to parze nie tylko dać upragnione dziecko, ale aby dać jej dziecko doskonałe (*perfect child*), a w każdym razie – dziecko jak najbardziej podobne do „społecznego” ojca.

Nie jest to wcale nowy problem, wystarczy tylko za J. Testartem⁴ przypomnieć pewne propozycje eugenistyczne wysuwane już na przełomie osiemnastego i dziewiętnastego wieku przez ruch eugenistyczny z Galtonem na czele.

Ten rodzaj doboru rodziców, kiedy selekcji nie przeprowadzano jeszcze za pomocą technik sztucznej prokreacji, został nazwany przez Charlesa Richeta – laureata Nagrody Nobla w dziedzinie medycyny, w jego dziele *La selection humaine* z 1919 r. „spokojnym rasizmem”⁵. W związku z powyższą kwestią, referuje nadal Testart, również Binet-Sanglé w swoim dziele o znaczącym tytule *Les Haras humains* (1918) proponował zwerbować w świecie 40 mężczyzn nieżonatych („dobrych rodzicieli”), aby mogli oni zapłodnić niektóre niezamężne kobiety, wybrane spośród młodych kobiet przynależących do elit narodowych, przeprowadzając to w następujący sposób: 3 zapłodnienia co 10 dni, co daje liczbę 108 w roku, mogących w sumie zapewnić 3320 ciąż rocznie.

⁴ Zob. J. Testart, *Le désir du gène*, Paris 1992, s. 44n.

⁵ Zob. tamże, s. 41.

Dobrze wiemy, jak ów „spokojny rasizm” w okresie nazizmu w Niemczech wykorzystany został w celu wyłączenia ze społeczności „jednostek nieczystych rasowo” z posunięciem się aż do sterylizacji osób umysłowo chorych; tego rodzaju teorie znajdowały naśladowców także w innych krajach Europy i Stanów Zjednoczonych, przybierając coraz bardziej wyrafinowane formy. Lecz droga do prawdziwego i radykalnego eugenizmu musiała przejść, jak utrzymywali już wcześniej niektórzy genetycy, a wśród nich inny laureat Nagrody Nobla – Hermann J. Muller, przez „nowe wynalazki techniczne umożliwiające sztuczną inseminację oraz wynalazki odpowiednich biologicznych akcesoriów”⁶.

Staje się zrozumiałe, w jaki sposób – w momencie, w którym potwierdzona zostanie zasada eugeniczna, nawet jeśli będzie zastosowana tylko do selekcji dawcy (tzw. eugenizm pierwszego stopnia) – przekroczona zostaje granica tzw. terapii bezpłodności i następuje wkroczenie w obszar pewnego rodzaju finalizmu ideologicznego, pilotowanego przez technologię, w którym jednak miłość małżeńska traci swoje znaczenie i swój charakter obdarowania i zjednoczenia międzyosobowego.

3. SZTUCZNE ZAPŁODNIENIE POZAUSTROJOWE

Oczekiwanie na sztuczne zapłodnienie pozaustrojowe, a szczególnie na zapłodnienie *in vitro*, otworzyło nie tylko nowe horyzonty dla poszukiwań, lecz także pobudziło współpracę teoretyczną na rzecz sztucznej prokreacji.

Faktyczny oddźwięk o zasięgu światowym, wywołany urodzeniem się w 1978 r. Luizy Brown, zasadniczo nie dotyczył technicznych trudności procedury i najściślej z nią związanych odkryć naukowych, ile raczej faktu, że zostały przełamane naturalne granice człowieczeństwa.

Z powodu „nadprodukcji” embrionów będącej konsekwencją zwiększonej ilości owulacji (tak, iż dzisiejsze społeczeństwo można by określić jako „wielooowulacyjne”) w zapładnianiu pozaustrojowym stało się możliwe zarówno prowadzenie doświadczeń na embrionach (doświadczenia typu genetycznego, immunologicznego, onkologicznego lub planowanie jakości potomstwa), jak też pobieranie tkanek embrionalnych służących do przeszczepów bądź przemysłowe wykorzystywanie materiału embrionalnego⁷. Ponadto możliwość wyselekcjonowania komórki jajowej przed zapłodnieniem oraz selekcja embrionów za pomocą techniki diagnozy przedimplantacyjnej dodały nowych impulsów zasadzie eugenicznej.

⁶ Tamże, s. 48n.

⁷ Zob. A. Serra, *La sperimentazione sull'embrione umano: una nuova esigenza della scienza e della medicina?*, „Medicina e Morale” 1993, nr 1, s. 97-116; A. Dyson, J. Harris, *Experiments on Embryos*, London 1990; *The Status of Human Embryos*, London 1990.

Przy analizie tego problemu nadzwyczaj jasny jest osąd J. Testarta w cytowanym wyżej jego dziele *La désir du gène*⁸: wkraczamy już na drugi poziom eugeniki, dokonującej nie tylko selekcji dawców, ale selekcji gamet i embriónów, co w konsekwencji prowadzi do eliminacji tych embriónów, które nie posiadają wcześniej założonych właściwości.

W optyce eugeniki negatywnej selekcja komórek jajowych oraz embriónów przed implantacją odnosiłaby się nie tylko do osobników dotkniętych chorobami dziedzicznymi, lecz również i do tych, od których pochodzą. W tym miejscu należy przypomnieć, że idee eugeniki negatywnej zostały urzeczywistnione już dwadzieścia lat temu przez zastosowanie w sposób niewłaściwy technik diagnozy prenatalnej (postimplantacyjnej), do następstw której zalicza się również selektywne przerwanie ciąży: jest to już ostateczny sposób selekcji nowych generacji.

Podczas gdy selekcja jako konsekwencja diagnostyki prenatalnej stanowi pewnego rodzaju nadużycie i deformację techniki godziwej samej w sobie, to w sztucznej prokreacji zawarta jest już pewna wewnętrzna logika, zgodnie z którą na podstawie obserwacji i diagnozy prenatalnej wyszukuje się – przy użyciu techniki samej w sobie niegodziwej – dzieci do wyeliminowania.

Zapłodnienie in vitro daje wreszcie możliwość zrealizowania trzeciego poziomu eugenizmu, tzw. eugenizmu pozytywnego poprzez odwołanie się do technik inżynierii genetycznej, dając w ten sposób człowiekowi maksimum władzy nad innymi ludźmi, władzy, przed którą odnośne podmioty osobowe nie mogą się obronić⁹.

W konsekwencji mnogości owulacji wywoływanej farmakologicznie i wielości zapłodnień – w łonie lub w probówce – przeprowadza się także inny rodzaj selekcji embriónów, już nie jakościowy, lecz ilościowy: celem tego rodzaju interwencji „redukcyjnej” jest odsunięcie ryzyka dla matki i komplikacji wiążących się z ciążą mnogą. Aby zapobiec tego rodzaju „błędowi” związanemu z techniką, dokonuje się redukcji embriónów w łonie, zabijając, zazwyczaj za pomocą uśmiercających zastrzyków dosercowych, maleńkie i bezbronne embriony¹⁰.

W kwestii tej, obok Testarta, wypowiedzieli się równie alarmująco różni przedstawiciele laickiego świata.

Oto co pisze C. Labrusse-Riou: „Znajdujemy się w obliczu decyzji otwarcia supermarketów reprodukcji ludzkiej, w których dziecko stanie się przedmiotem mechanizmów na wzór produkcji przemysłowej, poddanym prawom wydajności

⁸ Zob. Testart, *La désir du gène*, dz. cyt., s. 90.

⁹ „Jest teoretycznie możliwe – pisze Testart – uzyskanie genetycznie zmodyfikowanego zarodka poprzez inkorporowanie weń nowych genów (transgeneza) tuż po zapłodnieniu”, tamże, s. 143.

¹⁰ Zob. np. K. Still, T. Kolata, *Early Third Trimester Selective Feticide of a Compromising Twin*, „Fetal Therapy” 1989, nr 4, s. 83-87.

i użyteczności, a wszystko to w imię wolności dysponowania sobą”¹¹. Z kolei filozof M. Serres zwraca uwagę na to, w jaki sposób nowe techniki sztucznego zapłodniania zmierzają do zatarcia granicy pomiędzy poznaniem natury człowieka i panowaniem człowieka nad naturą, co prowadzi do likwidacji pojęcia człowieka i człowieczeństwa: „Kiedy o świcie prowadzono na szafot skazanego na śmierć – zauważa Serres – niepotrzebna była żadna filozofia, by rozpoznać w nim jeszcze człowieka; można było zatem powiedzieć: «Oto człowiek!»; kiedy natomiast za plecami par, które cierpią nie z innego powodu, jak właśnie z przesyty, a niekiedy i z bezpłodności, dostrzec można miliony osób umierających z głodu oraz skazywanych na śmierć przez nasz egoizm, stwierdzić trzeba całkowite zagubienie pojęcia c z ł o w i e k a, a jednostka ludzka zostaje złożona w ofierze bez możliwości powiedzenia o niej: «Oto człowiek!»”¹². Jeszcze inny filozof, E. Edelman, mówi o „biurokratycznej dewiacji”¹³.

Jednakże, jak wiadomo, z technologicznego punktu widzenia, możliwe jest dalsze przesuwanie granic: chodzi o te granice, które bardziej wzbudzają lęk, niż te, których naruszanie już jest praktykowane. Dlatego ich przekraczanie jest już zabronione przez niektóre ustawodawstwa w oparciu o rozpoznanie wiążących się z tym zagrożeń. Wystarczy wspomnieć tu dla przykładu klonowanie, zapłodnianie międzygatunkowe, całkowitą ektogenezę czy wreszcie próbę wprowadzania nowych znaczeń do pojęcia normalności i anormalności odnośnie do struktury ciała człowieka.

4. KULTUROWO-NORMATYWNY ASPEKT ZAGADNIENIA

W niniejszej próbie rekonstrukcji historii zagadnienia za niezwykle ważne uważamy ukazanie pewnych faktów.

Pierwszym z faktów jest to, że sięgnięcie po sztuczne zapłodnienie in vitro stało się przyczynkiem do powstania nurtu filozofii utylitarystyczno-funkcjonalnej, tzw. filozofii „apologetów czternastego dnia”¹⁴, będącej odpowiedzią na istotne zarzuty wysuwane pod adresem sposobów przeprowadzania sztucznego zapłodniania, a szczególnie niszczenia embrionów w całym tym procesie¹⁵. Przyjęta selektywno-instrumentalna logika doprowadziła – jak to dalej pokażę – do obniżenia wartości embrionu ludzkiego i do wymyślenia pozbawionego jakiejkolwiek zasadności pojęcia pre-embrionu.

¹¹ C. Labrusse-Riou, *L'événement*, „La Croix” 3 XI 1987.

¹² M. Serres, *Préface*, w: J. Testart, *L'oeuf transparent*, Paris 1986, s. 17nn. (wyd. pol. *Przejrzysta komórka*, Warszawa 1990, przyp. red.).

¹³ E. Edelman, *Entretiens*, „Catholica” 1993, s. 67.

¹⁴ Zob. Testart, *Le désir du gène*, dz. cyt., s. 164 nn.

¹⁵ Zob. M. L. Di Pietro, A. Sgreccia, A. G. Spagnolo, *Meta-analisi dei dati scientifici sulla GIFT: un contributo alla riflessione etica*, „Medicina e Morale” 1990, nr 1, s. 13-40.

Znaleźli się i tacy, którzy w świetle etyki utilitarystyczno-kontraktowej stwierdzili, iż prawa embrionów oraz noworodków są ustanawiane przez tych spośród dorosłych, którzy pełnią odpowiedzialne funkcje społeczne, tworząc tzw. „wspólnotę etyczną”: jeśli ta wyraża zgodę na zanegowanie w przypadku embrionu kwalifikacji: „osoba ludzka”, taki fakt staje się „podstawą” każdego osądu etycznego¹⁶.

Rozpoczęła się w ten sposób batalia – wspierana zarówno przez filozofów, jak i przez niektórych lekarzy – mająca na celu oczywiste obniżenie wartości embrionu, czyniąca zeń pre-embryon albo pro-embryon (pojęcie będące dia-trybą uznawaną nawet przez niektórych „laicystów” za równie bezużyteczną i pustą, jak rozprawianie o płci aniołów¹⁷) od momentu, w którym dziedzictwo genetyczne zapłodnionej komórki jajowej ma decydujący wpływ na wszystkie fazy rozwoju i tożsamości jednostki. Prócz powyższych nurtów utilitarystycznych i eugenicznych spotkać można także już wspomniany nurt etyki indywidualistycznej, która uwzględnia jedynie „prawo do posiadania dziecka”¹⁸.

Kolejny aspekt włączenia technologii w dziedzinę prokreacji dotyczy różnych zachowań w wymiarze legislacyjnym w poszczególnych krajach. Są zatem kraje (jak np. Niemcy, Austria, Norwegia, stan Luizjana w USA, stan Victoria w Australii), które przedsięwzięły działania mające na celu ograniczenie niszczenia embrionów i wykorzystywania ich w celach doświadczalnych, oraz takie (jak np. Hiszpania, Szwecja czy Wielka Brytania), które nie stawiają żadnych ograniczeń w korzystaniu z embrionów, pozostawiając w mocy rodziców oraz lekarzy prawo dysponowania nimi. Warto w tym miejscu przypomnieć, że podczas gdy prawo hiszpańskie, szwedzkie i angielskie dopuszcza możliwość eksperymentów na embrionie do czternastego dnia od zapłodnienia (nie licząc okresu kriokonserwacji), to prawo niemieckie i australijskie zgadza się na eksperymenty na embrionach jedynie do fazy syngamii, tzn. do okresu 21-22. godzin od chwili poczęcia, natomiast prawo austriackie i norweskie w ogóle ich zabrania¹⁹.

W debatę wokół sztucznej prokreacji włączone zostały ostatnio także głosy pochodzące od psychologów i socjologów. Psychologowie²⁰ zwracają uwagę na negatywne skutki, jakie techniki sztucznego zapładniania mogą mieć zarówno

¹⁶ Zob. H. T. Engelhardt, *Manuale di Bioetica*, Milano 1991, s. 126nn.

¹⁷ Zob. Testart, *Le désir du gène*, dz. cyt., s. 176.

¹⁸ Na temat różnorodności myśli w tym zakresie zob. L. Palazzani, E. Sgreccia, *Il dibattito sulla fondazione etica in bioetica*, „Medicina e Morale” 1992, nr 5, s. 847-870.

¹⁹ W obronie ludzkiego embrionu wypowiedziała się kilkakrotnie poprzez różne dokumenty zarówno Rada Europy, jak i Parlament Europejski. Zob. np. C. Casini, *Obrona życia w dzisiejszej Europie*, Warszawa 1992, s. 224. (Przyp. red.).

²⁰ Zob. G. Ottavio, C. Simonelli, *Andrologia e psicopatologia del comportamento sessuale*, Roma 1990.

dla małżonków, jak i dziecka. Socjologowie²¹ natomiast z jednej strony analizują dynamizmy rodzinne i społeczno-kulturowe, które każą sięgać po zastosowanie tychże technik, z drugiej zaś wskazują na przemiany, również negatywne, jakie mogą z tego wyniknąć dla rodziny i społeczeństwa.

II. POSTAWA KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO

Jest rzeczą niezwykle trudną zilustrować pokrótce ogrom problemów etycznych związanych ze sztuczną prokreacją i długi byłby wykaz niegodziwych praktyk już podjętych bądź możliwych do podjęcia w tym zakresie. Chodzi tu nade wszystko o problemy etyczno-medyczne, etyczno-prawne, etyczno-ekonomiczne, których implikacje mogą mieć w najwyższym stopniu selektywny i eugeniczny cel wobec istoty ludzkiej.

1. Pierwsze to problemy medyczno-etyczne, które rodzą się na etapie podejmowania technik sztucznego zapłodnienia i które mogłyby zostać przewyciężone wraz z udoskonaleniem praktyki medycznej. Wystarczy wspomnieć o ryzyku stymulacji jajników, która, jeśli nie jest dokonywana w sposób uważny i z respektem dla osoby, może wywołać odpowiedni syndrom bądź spowodować ciążę mnogą, albo – o zbieraniu i przechowywaniu nasienia w banku spermy, które – o ile nie zostanie poddane skryningowi – może stać się czynnikiem odpowiedzialnym za przekazanie AIDS bądź jakiejś choroby genetycznej.

2. Drugie to problemy etyczno-prawne o tym większym ciężarze, gdy dotyczą sfery stosunków społecznych mających związek z dobrem wspólnym oraz z prawem, nawet jeśli zasadniczo wypływają z wyborów osobistych. Wśród problemów etyczno-prawnych wymieńmy m.in.: anonimowość dawcy, ustawowe prawo rodzicielskie nie będące tożsamym z biologicznym prawem rodzicielskim oraz „prawo własności” w stosunku do gamet i embrionów zamrożonych.

3. Trzecie to problemy etyczno-ekonomiczne, które w wyraźniejszy sposób zostały dostrzeżone w ostatnich czasach²². Z jednej strony wykazuje się, że stosowanie technik sztucznego zapładniania niesie ze sobą obciążenie finansowe przewyższające skromne rezultaty, jakie się uzyskuje; łatwo wszakże, z punktu widzenia optyki utilitarystycznej, dałoby się obalić tego rodzaju obiekcję, ponieważ w obliczu korzyści, jaką jest danie dziecka małżonkom bezpłodnym, nawet wielka ofiara ekonomiczna może być usprawiedliwiona. Z drugiej strony należy pokazać, iż stwarzana jest już sposobność do pewnego rodzaju merkantylizacji ciała, czego przykładem jest odpłatne pobieranie na-

²¹ Zob. P. Donati, *Trasformazioni socio-culturali della famiglia e comportamenti relativi alla procreazione*, „Medicina e Morale” 1991, nr 1, s. 117-163.

²² Zob. np. G. Berlinguer, *Questioni di vita. Etica, scienza e salute*, Torino 1991.

sienia oraz wypożyczanie narządów rodnych kobiety na zasadzie kontraktu. Należy postawić sobie pytanie, czy wobec tak nikłych sukcesów – często sztucznie wyolbrzymianych – oraz wobec tak wysokich kosztów i poważnych problemów etycznych za ideą sztucznego zapłodnienia nie kryją się po prostu wielkie interesy ekonomiczne pewnych czynników czerpiących z tego coraz większe korzyści nie tylko o charakterze naukowym, ale również profity czysto materialne?

W obliczu tak bardzo złożonych zagadnień ograniczę się w tym miejscu jedynie do przytoczenia podstawowych racji, do których odwołuje się nauczanie katolickie, a które zostały wyraźnie wyłożone w instrukcji *Donum vitae*. Racje te sprowadzają się do nakazu szacunku dla osoby ludzkiej i jej godności i odrzucenia wszelkich ideologicznych koncepcji o selektywnym i dyskryminującym charakterze, jakimi zdominowane są dziś techniki sztucznej prokreacji.

1. OBRONA ŻYCIA POCZĘTEGO

Pokazaliśmy już, w jaki sposób niektóre techniki sztucznej prokreacji przyczyniają się do niszczenia pewnej liczby embrionów, które zostają porzucone bądź też stanowią „nadwyżkę” – zamrażaną lub wykorzystywaną jako materiał doświadczalny. Przypomnijmy, że rezultaty zapłodnienia in vitro – oceniane na podstawie raportów – w stosunku do narodzin żywych dzieci nie przekraczają 5%. Lecz nie chodzi tu tylko o procenty: chodzi raczej o nową drogę prowadzącą do dobrowolnego przerywania ciąży motywowanego nie odrzuceniem dziecka, ale właśnie dążeniem do posiadania dziecka za wszelką cenę i to dziecka wyselekcjonowanego (o ustalonej z góry płci lub innych cechach).

Znaleźli się wszakże pewni teologowie moraliści, którzy usiłują powyższe fakty jakoś usprawiedliwiać. Głoszą oni m.in., że za niszczenie owych „nadliczbowych” embrionów nie należy obwiniać ani ginekologa, którego działanie jest skierowane wyłącznie na „stworzenie” życia, ani też rodziców, którzy chcieliby mieć dziecko, a potem wbrew swej woli patrzą na jego śmierć. Dodają oni ponadto, iż trudno pojąć, dlaczego nie można by usprawiedliwić poronień w przypadku sztucznej prokreacji, zważywszy, że w poważnym odsetku dochodzi do poronień samoistnych.

Tego rodzaju stanowisko reprezentują m.in. tacy moraliści, jak Ch. Curran, H. W. Jones i P. Verspieren²³: centralnym punktem ich rozumowania jest zastosowanie do obydwu przypadków zasady zamierzenia pośredniego. Tymczasem w przypadku sztucznego zapłodnienia nie da się zastosować tej zasady, ponieważ istotnym warunkiem jej stosowalności jest po pierwsze to, by dzia-

²³ Opinie powyższych autorów zostały zebrane przez A. Rodriguez Luño, R. Lopez Mondejar w książce *La fecondazione in vitro: aspetti medici e morali*, Roma 1986, s. 83-87.

łanie bezpośrednio podjęte było godziwe, a ewentualny negatywny wynik był niezamierzony i po drugie, aby negatywny wynik nie stanowił środka do osiągnięcia pozytywnego celu. Tymczasem w przypadku zapładniania *in vitro* negatywny wynik (niszczenie embrionów i ich „nadliczbowa” produkcja) jest środkiem i warunkiem osiągnięcia wyniku uważanego za pozytywny, który skądinąd rzadko kiedy jest osiągalny.

Ponadto nie wolno nigdy dobrowolnie powodować faktu ze swej natury negatywnego, podobnie jak nie można usprawiedliwiać wojny ofensywnej pochłaniającej liczne niewinne ofiary, kierując się rozumowaniem, iż przecież także trzęsienie ziemi przysparza ludzkich ofiar. Tam, gdzie wchodzi w grę przewidywanie pewnego łańcucha zdarzeń i decyzja wprowadzenia go w czyn, odpowiedzialność spada na podejmujący owo działanie rozumny podmiot.

Nie myślmY beztrosko, że ktokolwiek – patrząc z etycznego punktu widzenia – zdoła dokonać „reprodukcji” w stosunku do zniszczeń naturalnych; spowodowane w sferze natury zniszczenia można co najwyżej naprawiać, nie da się jednak natury „podrobić”. Powyższa zasada wiedzie nas do wręcz odwrotnej konkluzji niż dopiero co wypowiedziana, a mianowicie, że w granicach możliwości istnieje obowiązek zapobiegania i przeciwdziałania także poronieniom samoistnym.

Prawdziwym koniem trojańskim zwolenników sztucznego zapładniania, również pozaustrojowego, stało się wymyślenie – już o tym wspomniałem – pojęcia pre-embrionu, ogólniej mówiąc, koncepcji g r a d u a l n e j wartości życia prenatalnego. Zdegradowanie embrionu ludzkiego do prostego „zespołu komórek” w pierwszych dniach (6-14. zależnie od przyjętej teorii) jest jednym z tych wymysłów, uparcie podtrzymywanych przez niektóre ośrodki myśli tzw. laicystów, do których dołączają – obarczając się wielką odpowiedzialnością – także niektórzy teologowie i moralisci katoliccy²⁴.

Obok racji typu biologicznego (częściej odrzucanych niż akceptowanych) przytaczanych dla poparcia koncepcji pre-embrionu bądź pro-embrionu – takich, jak „podział bliźniaczy zarodka”, początek bądź koniec procesu jego zagnieżdżenia się, pojawienie się najbardziej pierwotnych i podstawowych struktur systemu nerwowego²⁵ wysuwa się także racje natury psychologicznej.

Według niektórych autorów bowiem nowo poczęte dziecko nie jest jeszcze rzeczywistością ludzką obdarzoną godnością: można wtedy co najwyżej mówić o czymś „potencjalnie” ludzkim bądź wręcz o możliwości człowieczeństwa,

²⁴ Zob. np.: R. A. Mc Cormick, *Notes on Moral Theology: Ethics*, „Theological Studies” 40(1979) s. 90-111; N. M. Ford, *When Did I Begin?*, Cambridge 1988; M. Mori, *La fecondazione artificiale: questioni morali nell'esperienza giuridica*, Milano 1988.

²⁵ Odnośnie do tego tematu zob. A. Serra, E. Sgreccia, M. L. Di Pietro, *Nuova genetica e embriopoesi umana*, Milano 1991.

ponieważ istota ta nie jest jeszcze wyposażona w organ świadomości, to znaczy w mózg²⁶. W konsekwencji więc to, co mogłoby być istotą ludzką, ale jeszcze nią nie jest, nie musi być traktowane na równi z bytem w pełni ludzkim, stąd nie ma konieczności przyznawania mu prawa do istnienia.

Analogiczna jest teoria wywodząca się od pozytywistów, a w szczególności sposób od behawiorystów²⁷, według których kryterium uznania statusu osobowego bądź indywidualności ludzkiej pochodziłoby z badania zachowania. Jednak w przypadku embrionu nie jest możliwe uchwycenie przejawów świadczących o zachowaniu ludzkim; (jedynym bowiem zachowaniem, do którego można by się odwołać, jest zachowanie matki i tylko na tej podstawie możliwe stałoby się uznanie bądź nieuznanie istnienia nowej istoty ludzkiej). Z tą filozoficzną perspektywą łączy się teoria relacji konstytutywnej²⁸, zgodnie z którą embrion stawałby się osobą dopiero w momencie, w którym wchodzi w kontakt z matką: oznacza to, że humanizacja embrionu zależna byłaby od zdolności matki do rozpoznania jego obecności i wartości.

Są i tacy, którzy podporządkowują człowieczeństwo embrionu intencji prokreacyjnej rodziców: jest on człowiekiem od momentu, w którym wyrazili oni zgodę na jego poczęcie²⁹; w konsekwencji embrion niepożądany albo będący owocem gwałtu nie mógłby być uznany za istotę ludzką.

Nietrudno w tych wszystkich teoriach dostrzec selektywną intencjonalność: w każdym przypadku tym, który decyduje, jak a istota ludzka powinna zostać przyjęta i o d k i e d y będzie mogła cieszyć się prawem do życia, jest człowiek dorosły (rodzic bądź biolog). Tak to ideologia selektywna staje się tą, która podtrzymuje badania w zakresie prokreacji i która przeradza się

²⁶ A. Bausola, *Premessa*, w: E. Sgreccia, *Il dono della vita*, Milano 1987, s. 45-49. W związku z tą propozycją, na przykład P. Singer utrzymuje, że osoba to ktoś, kto posiada samoświadomość, zmysł przeszłości i przyszłości, zdolność do wchodzenia w relacje z innymi, do troski o innych, do komunikowania się z innymi, ciekawość; a więc jeśli wartość życia zależy od faktu bycia osobą, to należałoby odrzucić – zdaniem owego autora – „teorię zgodnie z którą życie członków naszego gatunku ma wyższą wartość niż życie członków innych gatunków. Niektóre byty przynależące do gatunku innego niż nasz są osobami, niektóre zaś byty ludzkie nimi nie są. Nie można więc obiektywnie przypisywać większej wartości życiu bytów ludzkich, które nie są osobami, niż życiu bytów innych gatunków, które nimi nie są (np. istotom człekopodobnym). Przeciwnie, mamy mocne racje za tym, by nadać większą wartość życiu istot, które są osobami, niż tym istotom, które osobami nie są. Dlatego cięższym wykroczeniem wydaje się na przykład zabicie szympansa niż istoty ludzkiej w wysokim stopniu umysłowo upośledzonej, która nie jest osobą”. (P. Singer, *Etica pratica*, Napoli 1989, s. 102).

²⁷ B. Ribes, *Pour une reforme de la législation française relative à l'avortement*, „Etudes” 1973, nr 1, s. 66-69.

²⁸ Przytaczamy za: R. Di Menna, *Umanizzazione e animazione del concepimento umano*, w: *Scienza e origine della vita*, Roma 1980, ss. 36-72.

²⁹ B. Qualquejeu, *La volonté de procréer. Réflexion philosophique*, „Lumière et Vie” 1982, s. 64.

w selektywny eugenizm: prawo do życia zostaje przyznane istocie ludzkiej chcianej za wszelką cenę i zgodnie z własnym pragnieniem.

Kwestia statusu embrionu stała się przedmiotem studiów ze strony licznych ośrodków badawczych, a wśród nich także Centrum Bioetyki Uniwersytetu Katolickiego Sacro Cuore, które 22 VI 1989 r. opublikowało dokument zatytułowany *Identità e statuto dell'embrione umano*³⁰. Na tym zagadnieniu skupia się także wspomniany już dokument Kongregacji Nauki Wiary – instrukcja *Donum vitae*.

Śledząc w świetle danych genetyki i biologii wspomniane badania, należy szczególnie podkreślić, iż embrion od momentu poczęcia jest istotą ludzką, odrębną w stosunku do dziedzictwa genetycznego rodziców, i jest jednostką przynależną do rodzaju ludzkiego, aktywnym podmiotem, który rozwija się w sposób stopniowy, ciągły i skoordynowany.

Tym wszystkim, którzy jako obiekcje pod adresem tożsamości biologicznej embrionu ludzkiego wysuwają podział bliźniaczy, zakończenie procesu zagnieżdżenia bądź powstanie smugi pierwotnej, należy odpowiedzieć co następuje. Odnośnie do kwestii, że dopiero w pierwszych w dniach po zapłodnieniu dochodzi do bliźniaczego podziału – co kazało na przykład Normanowi Fordowi myśleć, iż tam, gdzie podział ów nie nastąpił, nie ma jeszcze indywiduum – trzeba powiedzieć, iż bliźniaczy podział pozostawia nienaruszoną indywidualność części, z której rodzi się bliźniak oraz że uzyskuje on własną indywidualność tak, iż stajemy w obliczu nie jednej, lecz dwóch istot. Skądinąd filozoficzna definicja jednostki zakłada po prostu byt „indivisum (a nie indivisibile) in se et distinctum a quolibet alio”.

Odnośnie do konieczności zagnieżdżenia umożliwiającego embrionowi przeżycie, nikt tego nie neguje, ale zagnieżdżenie to jest warunkiem przeżycia i rozwoju bytu już ukonstytuowanego. Ustalenie się smugi pierwotnej jest oczywiście ważnym dla rozwoju zdarzeniem, podobnie jak ważne są wszystkie inne elementy, konstytuujące organogenezę, która jednak jest zaprogramowana i określona przez sam embrion, nie jest natomiast czymś, co przychodzi z zewnątrz bądź pojawia się przypadkowo.

Tymczasem właśnie wskutek zapłodnienia dokonuje się „mutacja substancjalna i powstaje nowa istota ludzka; gradualność zaś dotyczy mutacji akcydentalnych”³¹. Ktoś, kto utrzymuje, że istota ludzka wyodrębnia się dopiero pomiędzy 14 a 40. dniem życia, powinien umieć wyjaśnić to, skąd i w oparciu o jaką aktywną zasadę jakiś „zespół komórek” staje się indywiduum i w jakim momencie to się dokonuje. Jeśli bowiem istnieje jakaś aktywna zasada, to istnieje ona od początku i stanowi jednoczącą i formującą zasadę – jest nią dusza.

³⁰ Tekst tego dokumentu został opublikowany w „Medicina e Morale” 1989, nr 4, suppl.

³¹ Zob. S. Vanni Rovighi, *Elementi di filosofia*, Brescia 1982, s. 102n.

Refleksja filozoficzna musi przyłączyć się do obserwacji biologicznej. Jej celem winno być ukazanie oczywistego stosunku, jaki zachodzi pomiędzy konstytucją biologiczną i pojęciem jednostki ludzkiej ujmowanej w całości jej bytu osobowego; nadto winna wyjaśnić relację ciągłości, jaka zachodzi pomiędzy okresem życia embrionalnego i płodowego a rozwojem osobowości w pełni dojrzałej. Tego rodzaju refleksja nie może nie wyrazić się ostatecznym wnioskiem, iż embrion ludzki od chwili poczęcia, choć przechodzi różnorakie szczegółowe fazy w swoim rozwoju, które nie ujawniają w pełni jego ludzkiego kształtu (tak, jak zwykliśmy potocznie o nim myśleć), nie jest jednakże tylko czystą potencjalnością, ale żyjącą i wyodrębnioną istotą³².

Od momentu zapłodnienia nowa istota ludzka jest w stanie kierować cielesność ku dojrzałości, która służy wyrażaniu niezmiernych wielkości ludzkiego ducha: embrion ludzki bowiem jest bytem, w którym zasada rozwoju i zmiany, podobnie jak we wszystkich istotach żyjących, zawiera się w samej istocie. Dlatego też dwuznaczne i mylące jest wyrażenie, że embrion jest człowiekiem potencjalnym (*in potentia*). Embrion jest potencjalnym dzieckiem, dorosłym bądź starcem, lecz jako jednostka ludzka nie jest potencjalną istotą: po prostu już nią jest. I jeśli z psycho-społecznego punktu widzenia realizuje się jako osobowość w czasie długiej drogi społecznych i kulturowych relacji ze środowiskiem, jej istnienie jako osoby narzuca się od momentu, w którym pojawia się ona w swej indywidualności biologicznej: Jak to możliwe, aby jednostka ludzka nie była osobą ludzką? (por. DV I, 1).

Nawet jeśli w embrionie nie dostrzega się tych cech, które uważane są za cechy właściwe osobie, trzeba brać pod uwagę to, iż embrion sam w sobie posiada strukturę i celowość osoby. Finalizm, który konstytuuje istotę ludzką jako jednostkę, nie stanowi tylko kresu pewnej drogi czy pewnego rozwoju, ale jest już obecny w tym, co go ukierunkowuje i określa.

Odnosnie do teorii relacyjnych bądź „relacji konstytutywnej” konieczne jest stwierdzenie, że to nie relacja konstytuuje istotę ludzką, ale dzieje się odwrotnie, a ponadto należy podkreślić, że to embrion od pierwszych chwil zapłodnienia na swój sposób utrzymuje aktywne relacje z organizmem matki.

Intencją instrukcji *Donum vitae* nie było w żadnym wypadku ani wypowiedzenie się w deklaracyjny sposób co do szczegółowych teorii filozoficznych odnoszących się do określenia osoby, ani też podejmowanie bądź definiowanie na nowo starego jak świat problemu dotyczącego pojawienia się duszy.

³² Spośród autorów, którzy opowiadają się za osobową obecnością od chwili poczęcia możemy wymienić: J. F. Crosby, *Are Some Human Beings not Person?*, „Anthropos” 1986, nr 2, s. 215-232; E. Sgreccia, *Manuale di Bioetica*, Milano 1994, s. 361nn.; D. Tettamanzi, *La comunità cristiana e l'aborto*, Alba 1975; tenże, *Bambini fabbricati*, Casale Monferrato 1985; I. Carrasco De Paula, *Personalità dell'embrione ed aborto*, w: *Persona, verità e morale. Atti del II Congresso Internazionale di Teologia Morale*, Roma 7-12 aprile 1986, Roma 1987, s. 277-290.

Instrukcja nie zamierzała również wchodzić w polemikę z różnymi obiekcjami wysuwanymi pod adresem statusu antropologicznego ludzkiego embrionu; pokazawszy zaś, że o nich wie, stwierdza po prostu, iż embrionowi ludzkiemu od momentu poczęcia należy się szacunek właściwy osobie ludzkiej. „Z pewnością żaden wynik nauk doświadczalnych sam w sobie nie może wystarczyć do poznania duszy rozumnej; jednak stwierdzenia naukowe dotyczące ludzkiego embrionu dostarczają cennego wskazania dla rozumowego rozpoznania obecności osobowej, od pierwszego momentu pojawienia się życia ludzkiego [...]. Magisterium Kościoła nie wypowiadało się wyraźnie na temat twierdzeń o charakterze filozoficznym, potwierdza tylko w sposób stały potępienie moralne jakiegokolwiek przerywania ciąży” (DV I, 1).

Jeżeli refleksja biologiczna i filozoficzna prowadzi nas do uznania embrionu ludzkiego za *j e d n o s t k ę* rodzaju ludzkiego, a z punktu widzenia ontologicznego za *o s o b ę* l u d z k ą, to w konsekwencji należy też uznać, iż jest on podmiotem posiadającym podstawowe prawa, w tym również prawo do życia: „Owoc przekazywania ludzkiego życia od pierwszego momentu swego istnienia, a więc od utworzenia się zygoty, wymaga bezwarunkowego szacunku, który moralnie należy się każdej istocie ludzkiej, w jej integralności cielesnej i duchowej. Istota ludzka powinna być szanowana i traktowana jako osoba od momentu swego poczęcia, dlatego od tego momentu należy jej przyznać prawa osoby, wśród nich zaś przede wszystkim nienaruszalne prawo do życia każdej niewinnej istoty ludzkiej” (DV I, 1).

I gdyby nawet znalazł się ktoś, kto byłby niewystarczająco poinformowany co do kwestii osobowej tożsamości embrionu, to jego postawa wobec poczętego dziecka nie może ulec zmianie. Już sama wątpliwość co do osobowej tożsamości nowopoczętej istoty zobowiązuje moralnie do uczynienia wszystkiego, by uchylić zagrażające jej ewentualne niebezpieczeństwo, oddalić wszelkie ryzyko zniszczenia owej istoty ludzkiej – jest to bowiem akt moralnie niedopuszczalny. Z tej też racji Magisterium Kościoła – aczkolwiek pozostawia swobodę dyskusowania na teoretyczny temat animacji – zawsze jasno i mocno podtrzymywało moralny obowiązek odnoszenia się do embrionu ludzkiego od samego poczęcia jako do osoby ludzkiej.

Jeśli więc uzna się w embrionie ludzkim jednostkę ludzką, konsekwentnie też należy uznać obowiązek jej ochrony prawnej i w pierwszym rzędzie zapewnić jej prawo do życia oraz prawo do fizycznej i duchowej integralności. Życie ludzkiego embrionu musi być rozpoznane jako *n i e n a r u s z a l n e* w związku z czym embrion nie może być wykorzystywany do żadnych zewnętrznych celów, na przykład naukowych czy medycznych eksperymentów, bądź jako materiał biologiczny dla celów farmakologicznych i trasplantacyjnych lub do produkcji nowych istot ludzkich za pomocą klonowania.

Etyczne rozważania dotyczące ludzkiego embrionu winny być rozwijane nie tylko, jak to widzieliśmy, w oparciu o ludzki rozum, ale również w świetle

Bożego Objawienia. Odnośnie do tego trzeba nam podkreślić ową prawdę, która rozświeśla zagadnienie ludzkiej i osobowej tożsamości embrionu, a mianowicie, że to sam Bóg jest Panem życia ludzkiego i Stwórcą: „U początku każdej osoby ludzkiej stoi stwórczy akt Boga; żaden człowiek nie jest powoływany do życia przypadkowo; jest on zawsze owocem stwórczej miłości Boga”³³. W konsekwencji na pytanie: „Kiedy Bóg mnie stworzył?” człowiek, chcąc odpowiedzieć w sposób rozumny, nie może powiedzieć inaczej, jak tylko, że Bóg stworzył go od samego początku jego istnienia, to znaczy w momencie jego poczęcia, ponieważ nie istnieje ani jeden moment jego życia, który nie byłby celem stwórczego aktu Boga.

Po tej krótkiej analizie obiekcji podnoszonych przeciwko tożsamości i statusowi osobowemu ludzkiego embrionu – które usiłowałem odeprzeć – należy wyciągnąć dwa wnioski:

1. Nieuznanie początku życia jednostki ludzkiej od poczęcia ma w rzeczywistości charakter instrumentalny i służy często teoretycznemu usprawiedliwianiu niszczenia embrionów, niszczenia związanego ze sztuczną prokreacją pozaustrojową oraz z innymi eksperymentami.

2. Postawa ta wyrasta z funkcjonalistycznej, fenomenologicznej i selektywnej koncepcji osoby ludzkiej: osoba oceniana jest wyłącznie w oparciu o jej działania i zewnętrzne przejawy. Zanegowany natomiast zostaje ontologiczny aspekt istoty ludzkiej i zablokowane pytanie o to, co stanowi ową aktywną i strukturalną zasadę, która wyjaśnia i kieruje rozwojem istoty ludzkiej, pozwalając jej zawsze zachować identyczność bez zrywania ciągłości rozwojowego procesu. Pytanie to prowadziłoby bowiem do koniecznego postulowania – jako racji tego procesu – czegoś, co będąc „formą”, strukturą lub duszą, jednoczy i kieruje rozwojem. Jest to jednak wyjaśnienie metafizyczne, od którego biologiczno-redukcyjnistyczny świat stara się uciec, ograniczając się jedynie do odpowiadania na pytanie – „jak?”, nie pytając zaś od strony filozoficznej – „dlaczego?”.

Ów brak filozofii o charakterze metafizycznym tłumaczy trudności dialogu pomiędzy przeciwstawnymi stanowiskami.

2. SZTUCZNE ZAPŁODNIENIE A JEDNOŚĆ RODZINY

Kolejnym problemem etycznym jest sprawa j e d n o ś c i r o d z i n y: pragnienie posiadania dziecka prowadzi niektóre pary do uciekania się do donacji gamet męskich lub żeńskich czy donacji embrionów. Sztuczna inseminacja i zapładnianie in vitro heterologiczne wprowadzają w intymność aktu małżeńskiego trzeciego lub czwartego partnera, wystawiając w ten sposób na ryzyko

³³ Jan Paweł II, *La vocazione cristiana dei coniugi può esigere anche l'eroismo*, w: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VI, 2, Città del Vaticano 1983, s. 562.

podstawowe dobro małżeństwa, to znaczy jedność pomiędzy małżonkami i naruszając ich „wyłączne prawo do stania się ojcem i matką jedynie w ramach ich małżeństwa” (DV II, 2). Oznacza to, że nawet jeśli sami małżonkowie zgadzają się na przeprowadzenie zapłodnienia heterologicznego, to jednak, wskutek wprowadzenia gamet osoby trzeciej, naruszona zostaje istotna właściwość małżeństwa, jaką jest jego jedność oraz integralność rodziny.

Zaburzenie relacji między małżonkami przyczynia się w sposób nieuchronny do zaburzenia relacji rodzic-dziecko. Przychodzące na świat dziecko będzie dzieckiem różnych rodziców: nie będzie miało jednego ojca i jednej matki, którzy rodzą go i wychowują, ale będzie na przykład dzieckiem dwóch ojców i jednej matki albo dzieckiem jednego ojca i dwóch lub trzech matek.

Taka sytuacja staje się dla dziecka przeszkodą zarówno dla określenia jego własnej tożsamości biologicznej i prawnej, jak i dla jego psychicznego dojrzewania, i sprzeciwia się w ogóle monogamicznej koncepcji rodziny oraz prawdziwemu dobru dziecka. Otwiera natomiast drogę dla „nowych” relacji ojciec-matka-dziecko: pojęcie rodziny staje się zatem jedynie sposobem interpretowania i porządkowania zespołu relacji, bez jakiegokolwiek odniesienia do więzów prawnych między dorosłymi oraz bez jakichkolwiek więzów pokrewieństwa. Można by taką rodzinę nazwać niemal „sposobem katalogowania”.

W ten sposób – oto paradoks! – to dziecko chciane za wszelką cenę, dziecko wyselekcjonowane eugenistycznie, pojawia się często w kontekście rodziny niejednorodnej i skrzywionej jako nie mające własnej tożsamości.

Istnieje jeszcze wiele innych paradoksalnych i etycznie nie do przyjęcia sytuacji związanych z heterologicznym zapładnianiem. Dla przykładu wystarczy wspomnieć o sztucznej inseminacji czy zapłodnieniu *in vitro* kobiety niezamężnej, wdowy lub lesbijki albo też o inseminacji większej liczby kobiet spermą anonimowego dawcy (co otwiera realną możliwość małżeństw pomiędzy osobami spokrewnionymi) czy wreszcie o inseminacji pośmiertnej.

Jeszcze poważniejsze w skutkach konsekwencje pojawiają się, gdy wprowadza się instytucję matki zastępczej: wyobraźmy sobie dziecko, które otrzymuje dziedzictwo genetyczne od dwóch osób, witalne oddziaływania wewnątrzmaciczne od matki zastępczej oraz wychowanie od kolejnych dwóch osób. W tym przypadku należy jeszcze wziąć pod uwagę komercyjny sposób użytkowania ciała kobiety.

„Macierzyństwo zastępcze jest obiektywnie niepełne wobec obowiązków wynikających z miłości macierzyńskiej, wierności małżeńskiej i odpowiedzialnego macierzyństwa. Obraża ono godność i prawo dziecka do poczęcia się, do okresu ciąży i wychowania przez własnych rodziców oraz, ze szkodą dla rodzin, wprowadza podział między czynnikami fizycznymi, psychicznymi i moralnymi, które je konstytuują” (DV II, 3).

Porównywanie zapłodnienia heterologicznego z adopcją, dokonywane przez wielu, jest tu bez znaczenia i nie zmienia negatywnego osądu etycznego

tego rodzaju zapłodnienia. Adopcja bowiem nie powoduje żadnego naruszenia relacji małżeńskiej w odniesieniu do dziecka, które ma dwoje rodziców, którzy wspólnie dali mu życie przez relację wzajemnego oddania się; przez adopcję natomiast dziecko zostaje powierzone innej parze jedynie w celach wychowawczych.

Uciekanie się do technik sztucznego zapładniania heterologicznego, ale nie tylko do tych technik, wywołuje kolejne poważne reperkusje w relacjach małżeńskich. Wystarczy tylko pomyśleć o roli ojca prawnego, który nie jest – i wie, że nie jest – ojcem biologicznym: człowiek ten zostaje postawiony wobec trudnych problemów psychologicznych związanych z uporaniem się z własną bezpłodnością, z ważkością pragnienia macierzyństwa u kobiety oraz ze sprawą swojego ojcostwa niebiologicznego; związek małżeński nie jest wówczas przeżywany w sposób zrównoważony, opanowany jest natomiast przez poczucie winy i frustracji³⁴.

I jak tu również nie wspomnieć o konsekwencjach dotyczących kobietę z racji tak całkowitego zdeformowania roli matki? „Macierzyństwo – pisze Jan Paweł II – zawiera w sobie szczególne obcowanie z tajemnicą życia, które dojrzewa w łonie kobiety. Matka podziwia tę tajemnicę, ze szczególną intuicją «pojmuje» to, co się w niej dzieje. W świetle «początku» matka przyjmuje i kocha dziecko, które nosi w łonie jako osobę. Ten jedyny sposób obcowania z nowym kształtującym się człowiekiem stwarza z kolei takie odniesienie do człowieka – nie tylko do własnego dziecka, ale do człowieka w ogóle – które głęboko charakteryzuje całą osobowość kobiety” (*Mulieris dignitatem*, nr 18). Macierzyństwo zawężone jedynie do okresu ciąży (wymiaru genetycznego) zafałszowuje pierwotne oblicze bycia matką niwecząc jego specyfikę. Jedność osobowa małżonków staje się tutaj „rzeczą zbyteczną”. Od kobiety oczekuje się co najwyżej „gamet” bądź w innych przypadkach – macicy; jej osoba natomiast zostaje użyta i zdehumanizowana; wiele kobiet jednak zdaje się tego zupełnie nie dostrzegać³⁵.

Rozkład rodziny oraz zafałszowanie ról rodzicielskich odbija się także na społeczeństwie, którego rodzina jest podstawową komórką.

3. JEDNOŚĆ I GODNOŚĆ AKTU PROKREACYJNEGO

Sprawa ta dotyczy wszystkich technik sztucznej prokreacji: heterologicznej i homologicznej, tak wewnątrzustrojowej, jak i pozaustrojowej (z pominięciem

³⁴ Zob. A. Isidori, *La figura del partner maschile nella inseminazione da donatore (AID)*, dokument roboczy Krajowego Komitetu do spraw Bioetyki (Comitato Nazionale per la Bioetica), maszynopis.

³⁵ Zob. M. L. Di Pietro, *Fecondazione artificiale e frammentazione della maternità: considerazioni etiche e giuridiche*, „La Famiglia” 1992, nr 154, s. 5-19.

ewentualnego zniszczenia embrionów ludzkich), traktowanych jako zastępcze w stosunku do jednoczącego aktu ukierunkowanego na prokreację lub – używając swoistego żargonu – jako techniki oddzielającej wymiar prokreacyjny aktu małżeńskiego od wymiaru jednoczącego. Jest to najdelikatniejszy punkt w pojmowaniu całego antropologicznego i etycznego charakteru sztucznej prokreacji. Zachowanie właściwego charakteru aktu małżeńskiego stanowi jedyną drogę wyeliminowania zewnętrznej władzy nad prokreacją, a zatem – i wszelkiego roszczenia ze strony jednego człowieka do panowania nad innym człowiekiem już od momentu poczęcia.

Wiadomo, że również w świecie katolickim pojawiły się głosy niezgody po opublikowaniu instrukcji *Donum vitae*³⁶, która potwierdziła zasadę nierozzerwalności znaczeń jedności i rodzicielstwa aktu małżeńskiego, zawartą już w encyklice *Humanae vitae*. „Akt małżeński, w którym małżonkowie objawiają sobie wzajemnie dar z siebie, wyraża równocześnie otwartość na dar życia; jest aktem nierozzerwalnie cielesnym i duchowym. To właśnie w swym cielesnym i poprzez swe ciało małżonkowie dopełniają małżeństwo i mogą stać się ojcem i matką. Aby uszanować język ciała i jego naturalną hojność, jedność małżeńska powinna urzeczywistniać się w szacunku wobec otwartości na rodzicielstwo. Zrodzenie osoby ludzkiej winno być zatem owocem i celem oblubieńczej miłości. Tak więc pochodzenie istoty ludzkiej jest wynikiem prokreacji «związanej nie tylko z jednością biologiczną, lecz również duchową rodziców związanych węzłem małżeńskim»” (DV II, 4).

Aby dobrze zrozumieć tę sprawę, trzeba przypomnieć teraz pewne elementarne prawdy:

1. Akt prokreacyjny człowieka jest aktem „osobowym”, a nie tylko biologicznym; jest aktem, który daje początek osobie, a nie tylko organizmowi biologicznemu.

2. Ów osobowy akt powinien być wyrażony również przez całą osobę i przez dar osób w cielesnym, w którym ten dar się objawia i zyskuje znaczenie, a co dokonuje się dzięki samej strukturze płciowej osoby.

Odnosnie do tego należy przypomnieć, iż w osobie ludzkiej mogą ujawnić się trzy poziomy aktywności: poziom biologiczny, który jest właściwy funkcjom życia organicznego „niedowolnego” (trawienie, przemiana materii, itp.), poziom produktywności, który wychodzi z osoby i ma jako przedmiot różnego rodzaju rzeczy, oraz poziom czysto personalny, który zakłada relację ducha i ludzkiego „ja” poprzez cielesny znak i język ciała, w sposób typowy dla wszystkich ludzkich relacji³⁷.

³⁶ Zob. np. J. S. Cahill, *Moral Traditions, Ethical Language and Reproductive Technologies*, „The Journal of Medicine and Philosophy” 14(1989) s. 497-522; J. W. Carlson, *Donum Vitae on homologous Interventions: is IVF-ET a Less Acceptable Gift than „GIFT”?*, tamże, s. 523nn.

³⁷ Zob. Sgreccia, *Manuale di Bioetica*, dz. cyt., s. 123nn.

Akt prokreacyjny nie może być aktem czysto biologicznym, mieszanką elementów biochemicznych, ani aktywnością typu produkcyjnego typową dla przedmiotów, lecz aby mógł być aktem personalistycznym odpowiedzialnej płciowości i międzyludzkiej wzajemności, musi realizować się poprzez dar osób, dar, który przekracza i przemienia fakt biologiczny, poprzez wymiar duchowy, którego nie można dostosować do techniki typu produkcyjnego bądź zwykłego kojarzenia gamet.

3. Ludzki akt prokreacyjny jest wyrazem stwórczego aktu Boga i to z dwóch racji: ponieważ to właśnie Bóg wyznaczył i utworzył w osobie ludzkiej i w jej strukturze płciowej i wspólnotowej miejsce prokreacji oraz ponieważ sam Bóg uczestniczy wyraźnie w stwarzaniu bezpośrednim owego duchowego „ja”, które nie może być owocem tylko ludzkiej aktywności.

Z tych racji sztuczna prokreacja, która jako taka zastępuje akt zjednoczenia małżeńskiego techniką zapładniania, jest czymś obcym i sprzeciwiającym się godności osobowej małżonków oraz dziecka, jak również sprzeciwia się woli Stwórcy, ponieważ oddziela duchowy wymiar zjednoczenia od wymiaru biologiczno-zapłodnieniowego przez wprowadzenie w relację między małżonkami kogoś obcego. Dokonuje się zaś tego za pomocą aktu o charakterze ściśle instrumentalnym i strukturze niezgodnej z ideą daru miłości małżeńskiej, a więc w sposób bardziej odpowiedni przy konstruowaniu przedmiotów.

4. Trzeba o tym wszystkim myśleć, abstrahując (aczkolwiek nie ignorując) od możliwych konsekwencji logicznych i wewnętrznych prokreacji niezgodnej z koncepcją miłości małżeńskiej: mechanicznego determinizmu, selekcji embrionów, technologizacji procesów sztucznej prokreacji, a zatem – możliwości dokonywania poważnych manipulacji na ludzkiej istocie. Tego rodzaju rzeczy nie tylko nie należy czynić, ale nadto trzeba je uniemożliwiać. „Pochodzenie osoby ludzkiej jest w rzeczywistości rezultatem daru z siebie. Dziecko winno być owocem miłości swoich rodziców. Nie może być ani chciane, ani poczęte jako rezultat interwencji technik medycznych i biologicznych; oznaczałoby to sprowadzenie go do poziomu przedmiotu technologii naukowej. Nikt nie może uzależniać przyjścia na świat dziecka od skuteczności technicznej ocenianej według parametrów kontroli i panowania” (DV II, 4). Mówiąc krótko, jedynie wzajemny dar małżonków może stanowić przeciwwagę władzy dokonywania selekcji.

W tym miejscu jednak nie można zignorować trudności, jaką często wysuwają obrońcy dopuszczalności sztucznej prokreacji, przynajmniej w jej postaci homologicznej.

Zarzuca się Magisterium Kościoła, że odwołuje się ono do koncepcji biologistycznej i fizycznej prawa naturalnego, na bazie którego uczy, iż należy szanować naturalną strukturę aktu rodzicielskiego, dodając, że zapładnianie z wykorzystaniem technologii nie jest niehumanitarne, zważywszy iż technika jako taka jest ludzka i jest owocem myśli człowieka. Utrzymuje się nadto, iż to sam

Stwórca obdarzył człowieka zdolnością do panowania nie tylko nad zewnętrzną naturą, lecz także nad swoją własną, tak jak to ma miejsce w licznych zabiegach i technologiach medycznych.

W tym kontekście chciałbym zaproponować pewne punkty do refleksji, aby temat ten podjąć w sposób jak najbardziej całościowy, wychodząc od właściwego pojmowania tego, co rozumiemy przez prawo naturalne.

Natura, o której mowa w dokumentach Magisterium Kościoła i dla której żąda się szacunku, nie jest li tylko naturą biologiczną (bios), lecz jest naturą w sensie metafizycznym, czyli cechą strukturalną osoby ludzkiej, dzięki której osoba ludzka jest tym, czym jest. Oznacza to, że osoba jest jednostką, w której duch i ciało złączone są w taki sposób, że w ciele ucieleśnia się i objawia duch, duch zaś kształtuje ciało, nadaje mu strukturę i je ożywia. Natura zatem jest tym, co konstytuuje osobę ludzką w jej istocie całościowej.

Prawo, o którym mowa w dokumentach Magisterium Kościoła, jest naturalnym prawem moralnym, nie zaś prawem fizycznym i biologicznym. Prawo biologiczne obecne jest zawsze, również w sztucznej prokreacji; gdyby nie zachowywało swej wartości w przypadku łączenia gamet męskich z żeńskimi, nie dochodziłoby w ogóle do zapłodnienia. Tym jednak, co nie jest przestrzegane, jest naturalne prawo moralne, które zobowiązuje do traktowania człowieka jako osoby w całej jej pełni, seksualnego aktu prokreacyjnego jako wyrazu ducha i miłości osobowej, która dokonuje się właśnie w ciele. Tym, co się potępia, nie jest ani technika, ani stosowanie technologii względem ludzkiego ciała, ale fakt, iż tego rodzaju zastosowanie prowadzi do dualizmu – rozdziału wymiaru biologiczno-zapłodnieniowego i wymiaru duchowego małżeństwa.

ZAKOŃCZENIE

Nie ulega wątpliwości, że niemożność posiadania dziecka przez małżonków bezpłodnych jest źródłem licznych przykrości i cierpień oraz że pragnienie dziecka jest wyrazem powołania do ojcostwa i macierzyństwa, wpisanym w małżeńską miłość. Nie można jednak w imię tego pragnienia usprawiedliwiać uciekania się do różnych technik sztucznego zapładniania ani też nie należy przekształcać pragnienia w prawo.

Wobec pragnienia posiadania dziecka, pragnienia w tym przypadku doprowadzonego do ekstremalnych konsekwencji, zaangażowanie katolików musi być nastawione z jednej strony na ocalenie godności embrionu ludzkiego i całego człowieka, z drugiej zaś – na wspieranie spójności więzów rodzinnych i na utrzymanie aktu rodzicielskiego na poziomie godnym osoby, ubogaconym duchowością i ustrzeżonym przed wypaczeniem i manipulacją. Koniecznością oczywiście jest otwarcie nowych dróg z jednej strony prowadzących do odbudowania pewnej kultury płodności, z uwzględnieniem wymiaru nie tylko bio-

logicznego, ale i afektywno-duchowego, z drugiej zaś – wspierających badania prawdziwych sposobów leczenia bezpłodności, to znaczy takich, które przywracają ludzkiemu organizmowi jego integralność i funkcje rozrodcze.

Kończąc powyższe rozważania pragnę przywołać słowa Blondela, czyniąc je swoimi: „Problem ludzkiego życia jest dla wszystkich, czy o tym wiedzą czy też nie wiedzą, problemem metafizycznym, moralnym i naukowym. Działanie jest jakąś syntezą wartości, poznania i bytu, właściwym ludzkim związkiem, którego nie można rozerwać nie niszcząc tego wszystkiego, co się oddzieliło. Ono jest tym precyzyjnym punktem, w którym zbiega się świat myśli zarówno moralnej, jak i naukowej: i jeśli one się nie łączą, wówczas wszystko jest stracone”³⁸.

Tłum. Krystyna Borowczyk

³⁸ M. Blondel, *L'azione*, Cinisello Balsamo 1993, s. 114.