

# Tomasz P. Terlikowski

---

## Antyracjonalny dogmatyzm zwolenników "in vitro"

---

Studia Elbląskie 10, 277-285

---

2009

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## ANTYRACJONALNY DOGMATYZM ZWOLENNIKÓW *IN VITRO*

### PRÓBA ANALIZY KRYTYCZNEJ

Debata nad zapłodnieniem *in vitro* należy bez wątpienia do jednej z najtrudniejszych dysput moralnych w przestrzeni społecznej. Ilość epitetów, jakie spadają na jej (nawet najbardziej ostrożnych) przeciwników trudno nawet zliczyć. Jarosław Gowin, który przygotował niezwykle ostrożny z prawnego punktu widzenia (i to nawet, jeśli za podstawę oceny przyjął polską konstytucję) i sprzeczną z doktryną katolicką projekt ustawy bioetycznej został określony mianem „katotaliba” (w debacie telewizyjnej przez Sławomira Sierakowskiego) czy hipokryty. Te, tak ostre epitety, a także całkowita niezdolność do zrozumienia argumentacji Kościoła wynika z faktu, że pragnienie posiadania dziecka tak głęboko wpisane jest w naturę ludzką, że jakakolwiek, nawet najdelikatniejsza sugestia, iż istnieją metody osiągnięcia tego celu, które są niegodziwe moralnie, jest natychmiast odbierana jako zdecydowany i jednoznaczny atak na pragnienia innych. A te ostatnie pozostają absolutnym fundamentem współczesnego myślenia o moralności i prawie. Przeciwnicy metody *in vitro* są zatem przedstawiani i odbierani jako przeciwnicy miłości, macierzyństwa i ojcostwa. Dokonuje się to zresztą przy pomocy niezwykle prostych chwytów retorycznych, które z etyką czy moralnością niewiele mają wspólnego. Każda argumentacja przeciwników pewnych form wspomaganego rozmnażania zbijana jest ze zdjęciami szczęśliwych par i ich ślicznych dzieci i uzupełniana przez dramatyczne i wyciskające łzy z oczu świadectwa osób, które na dziecko oczekują, a mieć go nie mogą.

Po podobne argumenty, a to już o wiele mniej zrozumiałe, sięgają często również etycy, filozofowie czy publicyści dyskutujący problem moralnej oceny zapłodnienia *in vitro*. Ich niezmiennie najsilniejszym argumentem pozostaje cierpienie par, które są bezpłodne, i dla których jedynym sposobem posiadania dziecka jest sięgnięcie do tego typu procedur medycznych. Prof. Jacek Hołówka stwierdza wprost, że powodem, dla którego należy się cieszyć z każdej deklaracji dotyczącej refinansowania zabiegów zapłodnienia *in vitro* jest fakt, że „posiadanie własnego,

---

\* Tomasz P. Terlikowski (ur. 1974 r.), doktor filozofii, tłumacz, komentator tygodnika „Wprost”. Autor kilku książek z dziedziny bioetyki.

podobnego do nas dziecka jest jednym z najważniejszych celów naszego życia”<sup>1</sup>. A Sławomir Zagórski chwala metody sztucznej reprodukcji, a jakże za pomocą obrazu „tysięcy dzieci”, które powstały dzięki działalności klinik reprodukcyjnych<sup>2</sup>. Przyjęta perspektywa melodramatu, a niekiedy wręcz latynoskiej telenoweli opiera się na prostym rozumowaniu, które przedstawił Zbigniew Szawarski: „Jest rzeczą zrozumiałą, że ludzie pragną mieć dzieci i cierpią, jeśli ich pragnienie nie może być zrealizowane. Naturalne jest też, że podobnie jak w wypadku wszelkich innych cierpień o podłożu organicznym (bądź psychicznym), szukają wtedy pomocy lekarza (...) Jeśli zatem źródłem cierpienia jest bezpłodność, lekarz powinien zastosować wszelkie środki umożliwiające kobiecie posiadanie dzieci. W sytuacji, gdy jedynym sposobem osiągnięcia tego celu jest zastosowanie «inżynierii prokreacyjnej» i dokonanie zapłodnienia pozaustrojowego, lekarz nie powinien mieć żadnych wahań i wątpliwości moralnych” — podsumowuje powszechny sposób myślenia Szawarski, ale konkluduje już w sposób nietypowy: „To jasne konsekwentne i na pierwszy rzut oka niepodważalne rozumowanie opiera się na trzech przeświadczeniach, które wcale nie są oczywiste. Oto zakłada się po pierwsze, że człowiek ma prawo do posiadania potomstwa, po drugie, że bezpłodność jest chorobą, i po trzecie, że powinna być zawsze leczona. Wszystkie te założenia mogą zostać sensownie zakwestionowane”<sup>3</sup>. Trzeba też dodać do tej konkluzji, że nawet, jeśli przyjąć zasadność przynajmniej części z tych założeń, to i tak zadaniem etyka nie jest stwierdzenie, czy bezpłodność jest chorobą, a to, czy proponowana metoda jego leczenia (czy zastąpienia naturalnych metod ich technicznymi surogatami) jest moralna czy też nie. Ale do takich rozważań w widoczny sposób polscy zwolennicy *in vitro* nie są gotowi. Zamiast tego wołają obrzucać błotem swoich przeciwników, określać ich mianem „bigotów”, „fanatyków” nie nadążających za zmianami w nauce itd.<sup>4</sup>.

Obelgi te, nieodmiennie zawierają w sobie potępienie „ślepiej wiary” czy „dogmatyzmu”, który rzekomo charakteryzować ma katolików (w odróżnieniu od wyznawców innych religii, co nieustannie podkreśla się w medialnych debatach<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> J. Hołó w k a, *Lek na bezpłodność*, „Rzeczpospolita” 5.12.2007.

<sup>2</sup> S. Zagórski, *Pobłogostawcie in vitro*, „Gazeta Wyborcza” 30.11.2007, s. 2.

<sup>3</sup> Z. Szawarski, *Mądrość i sztuka leczenia*, Gdańsk 2005, s. 220.

<sup>4</sup> „Postulat bezwzględnej ochrony życia przy założeniu, że komórka jajowa jest już człowiekiem, splata się tu z niezyciową wizją seksualności, według której nawet masturbacja w celu uzyskania nasienia do *in vitro* narusza godność rodziców i ich potomka. Czuje się w tym fanatyzm. Zapatrzony w «zespolenie małżonków w prawdziwie ludzkim kontekście aktu małżeńskiego» Kościół zamyka oczy na tęsknotę bezpłodnych par za dzieckiem, na wyczerpującą kurację hormonalną, na nadzieję, gdy przystępują do *in vitro* (...) Ale cóż etyka seksualna Kościoła bywa bezwzględna, jak wtedy, gdy zakazuje prezerwatyw w rejonach pandemii w Afryce”; P. P a c e w i c z, *Ręka Boga, fanatyzm biskupów*, „Gazeta Wyborcza” 20.12.2007.

<sup>5</sup> Najgorzej ma zarodek katolicki. Inne religie podchodzą do początku życia w sposób mniej dogmatyczny. Podobnie jak nauczanie Kościoła katolickiego na temat środków antykoncepcyjnych, tak i stosunek do zapłodnienia *in vitro* nie jest nauczaniem nieomylnym. Trzeba o tym pamiętać. Kościół zmienił swój stosunek do wielu koncepcji naukowych, by wspomnieć teorię kopernikańską czy teorię ewolucji. Jestem przekonany, że również na problemy związane z bioetyką Kościół spojrzy inaczej. Dostrzeże w wysiłku tysięcy naukowców, którzy dokonali prawdziwego cudu zapłodnienia *in vitro*, odbłask Bożej łaski. Tak na to patrzą inne wyznania chrześcijańskie i inne religie. Jest to czymś oczywistym dla ludzi nieodwołujących się do

Wszystkie te obelgi zawierają w sobie element potępienia ślepej wiary, jaka rzekomo charakteryzować ma katolików. Jeśli uważnie przyjrzeć się jednak tej debacie, to okaże się, że argumentacja Kościoła w sprawie *in vitro* jest racjonalna i szczegółowo uzasadniona, a obrońcy tej techniki (często są to lekarze czerpiący niemałe zyski z „konstruowania dzieci” w ten sposób) ograniczają się do pozbawionych argumentów emocji, które określić można — i jest to dość delikatne określenie — antyracjonalnym dogmatyzmem.

Tok rozumowania zwolenników *in vitro* można bowiem podsumować w kilku zasadniczych punktach, z których żaden nie wytrzymuje próby racjonalnej krytyki.

- 1) każdy ma prawo do posiadania dziecka;
- 2) jeśli istnieją techniki pozwalające to pragnienie zrealizować, to trzeba (można) to zrobić;
- 3) prawo powinno opierać się na ludzkich pragnieniach i emocjach.

## I. CZY MAMY PRAWO DO POSIADANIA DZIECKA?

Podstawowym założeniem przyjmowanym bezdyskusyjnie przez wszystkich zwolenników moralnej dopuszczalności zapłodnienia *in vitro* jest uznanie fundamentalnego prawa do posiadania dzieci przez osoby dorosłe. Prawo to stopniowo poszerza swoje obowiązywanie, bowiem choć początkowo odnoszono je tylko do par małżeńskich, później rozszerzono je do wszystkich par heteroseksualnych, z czasem zaś objęły także kobiety, które chcą mieć dzieci ze swoimi zmarłymi małżonkami (*casus* banku spermy Fairfax Cryobank, który oferuje wdowom po żołnierzach, którzy zginęli w Iraku — możliwość procedury stworzenia dziecka ze spermy ich partnerów<sup>6</sup>), a ostatnio zostaje rozciągnięta również na osoby samotne oraz pary homoseksualne. Prawo to nie generuje przy tym obowiązków. Dorosły ma prawo do posiadania dziecka, ale nie ma związanych z tym obowiązków, choćby wychowania czy zapewnienia normalnej sytuacji rodzinnej.

Tego świętego prawa do posiadania potomstwa nijak nie da się jednak wyprowadzić z racjonalnej analizy rzeczywistości czy badania ludzkich uprawnień. I nie chodzi tu o analizę wyływającą z objawienia, ale z czysto racjonalnych analiz Immanuela Kanta. Ten niemiecki filozof przypominał, odwołując się zresztą do najstarszych intuicji moralnych, że człowiek nigdy nie może być środkiem do osiągnięcia jakiegoś celu, powinien on zawsze stanowić cel sam w sobie. Przyjęcie, że dorosły posiada prawo do posiadania dziecka oznaczałoby zaś traktowanie dziecka jako środka do osiągnięcia celu, jakim jest zadowolenie, spełnienie pragnień (nawet najlepszych) czy samorealizacja innej osoby ludzkiej. Postługując się terminologią wojtyłańską można by powiedzieć, że w ten sposób dziecko z podmiotu miłości rodziców przekształciłoby się w „przedmiot użycia”<sup>7</sup>, za-

---

autorytetów religijnych”; St. Obirek, *Najgorzej ma zarodek katolicki*, „Gazeta Wyborcza” 26.02.2009, s. 18.

<sup>6</sup> B. Zwierz, *Sperma zmarłych żołnierzy w Iraku daje życie wielu ludziom*, „Dziennik” 13.10.2007.

<sup>7</sup> Używanie to można ujmować na dwóch poziomach. W pierwszym z nich „używanie” oznacza „postługiwanie się jakimś przedmiotem działania jako środkiem do celu, do tego

spokojenia własnych pragnień, zakorzenionych w — naturalnym dla człowieka — egoizmie.

Na owo uprzedmiotowanie relacji do upragnionego, potencjalnego dziecka wskazuje również to, że w realizacji mojego pragnienia nie liczą się zupełnie jego (gdy ze stanu czystej możliwości przejdzie w stan realizacji) interesy czy nawet prawa. Najbardziej podstawowym prawem, jakie jest, a przynajmniej może być, łamane przy procedurze zapłodnienia *in vitro*, jest prawo do życia i istnienia stworzonych w jej trakcie zarodków. Zgoda na to, by ceną za spełnienie mojego, nawet najszczęśliwszego pragnienia, jest zatem istnienie kilku, kilkunastu bytów, z których każdy mógłby stać się moim dzieckiem. Ale to nie jedyny dowód na uprzedmiotowienie tejże relacji. „Dziecko ma prawo do tego, by zostać poczęte, by być noszone w łonie matki i wychowywane w małżeństwie. Dzięki pewnemu i uznanemu związkowi z rodzicami może ono odkryć swoją tożsamość i wzrastać w swej ludzkiej dojrzałości”<sup>8</sup> — podkreślają autorzy „Donum Vitae”.

W relacjach międzyosobowych, a za takie uznawać trzeba wszelkie relacje międzyludzkie, nie mogą i nie istnieją prawa do przedmiotowego traktowania innych ludzi. Dlatego też trudno sobie wyobrazić, by zaakceptowane mogło być prawo do posiadania dzieci. Jako podmioty, potencjalne, a z czasem aktualne osoby ludzkie, nie mogą być traktowane jako środki do osiągnięcia celu, jako przedmioty zaspokajające zachcianki rodziców, ale powinny zawsze pozostawać celem samym w sobie. „Pragnienie dziecka nie konstituuje żadnego prawa do dziecka. Jest ono osobą, która ma godność «podmiotu». Jako takie nie może być ono chciane jako «przedmiot» prawa”<sup>9</sup> — podkreślają autorzy „Karty Pracowników Służby Zdrowia”. Jeśli zaś tak jest, to nie da się mówić o prawie do posiadania dzieci, a jedynie o prawie do podjęcia aktów, które doprowadzić mogą, ale wcale nie muszą do poczęcia dziecka. Każde rozszerzenie tego prawa, stworzenie z niego prawa do posiadania dziecka oznaczałoby uprzedmiotowanie, sprowadzenie do roli „przedmiotów użycia” innych bytów ludzkich. Pozostaje też niezwykle istotna wątpliwość, czy rzeczywiście język, narracja „praw”, typowa dla naszej cywilizacji, jest najbardziej odpowiednia do mówienia o prokreacji, która pozostaje uczestnictwem w tajemnicy przekazywania życia? Czy w takiej sytuacji nie jest bezpieczniejszym odwołanie się do języka „zobowiązań”, obowiązków, które ciążyą na osobach dorosłych, niż do ich uprawnień<sup>10</sup>?

---

mianowicie, do którego dąży działający podmiot”; na drugim poziomie natomiast „używać to znaczy przeżywać przyjemność, tę przyjemność, która w różnych odcieniach łączy się z działaniem oraz z przedmiotem działania”; K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986, s. 27, 35.

<sup>8</sup> Kongregacja Nauki Wiary, *Donum Vitae. Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania. Odpowiedzi na niektóre aktualne zagadnienia*, w: *Posoborowe Dokumenty Kościoła katolickiego o małżeństwie i rodzinie*, red. K. Lubowicki OMI, Kraków 1999, t. I, s. 327.

<sup>9</sup> Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia, *Karta Pracowników Służby Zdrowia*, Watykan 1995, par. 25, s. 33.

<sup>10</sup> Zestawienie dwóch typów narracji etycznych zaczerpnięte z R.M. Cover, *Obligation: A Jewish Jurisprudence of the Social Order*, w: „Law, Politics, and Miorality in judaism”, red. M. Walzer, New Jersey 2006, s. 3–11.

## II. CZY Z MOŻLIWOŚCI WYNIKA GODZIWOŚĆ?

Drugie założenie zwolenników *in vitro*, czyli uznanie, że samo istnienie techniki pozwalającej osiągnąć pewien cel jest wystarczającym argumentem za jej stosowaniem, także nie da się obronić. I to nawet jeśli ubierzemy je w bardziej łagodną formę, głosząc, że lekarz powinien lub wręcz musi wykorzystywać wszystkie dostępne mu metody, by pomóc (coraz częściej oznacza to nie tyle wyleczenie, ile poprawienie samopoczucia) cierpiącemu pacjentowi. W rozumowaniu filozoficznym czy etycznym takie przejście jest zaś nieuprawnione. Fakt, że mogę coś zrobić nie oznacza, że powinienem to zrobić, a nawet, że mam do tego moralne prawo. Mogę zabić, bo jestem w stanie technicznie wykonać cały proces przygotowawczy, ale nie oznacza to, że mam prawo to zrobić. Mogę kraść, ale nie oznacza to, że mam prawo to robić itd., itp. Aspekt możliwości lub nie — dotyczy techniki, a nie etyki czy moralności, która powinna rządzić relacjami międzyludzkimi. Uznanie prymatu możliwości nad godziwością oznacza ostatecznie triumf czysto technicznego stosunku do kwestii moralnych.

Oceniając godziwość działania lekarza rozpocząć trzeba od pytania o to, jaki jest jego cel oraz jakie są godziwe środki jego realizacji? A może konkretniej jaki ma być cel działania lekarza w procesie prokreacyjnym? Nie może on zostać jego kreatorem, tym bowiem — przynajmniej w doczesnym rozumieniu — są rodzice i przypadek (jako chrześcijanin powiedziałbym pierwszą przyczyną jest Bóg, przyczynami pomocniczymi rodzice). Próba zastąpienia ich oznaczałaby wejście nie w swoją sferę. Człowiek bowiem nie może wziąć na siebie odpowiedzialności za istnienie drugiego człowieka. Jak wskazuje niemiecki filozof Robert Spaemann, poczęcie jest zawsze następstwem obcowania, a nie wytwarzania. „Gdyby ktoreś z moich dzieci było na tyle nieszczęśliwe, że zapytałoby mnie: «Dlaczego daliście mi życie?», to mógłbym mu odpowiedzieć wraz z Gottfriedem Bennem: «nie sądzicie, że o was myślałem, gdy byłem z waszą matką. Kiedy kochaliśmy się jej oczy były zawsze tak piękne». I mógłbym dodać: «nie zawdzięczasz swego życia twojej matce i mnie, lecz tej samej naturze, której również ja zawdzięczam swoje życie i której Stwórca powierzył powstawanie nowego życia»”<sup>11</sup> — podkreśla Spaemann i dodaje, że nie istnieje i istnieć nie może „powód” do poczęcia dziecka. W miłości małżonkowie wcale go zresztą nie szukają. Konieczny jest on dopiero przy poczęciu *in vitro*, a jako że nie może być on znaleziony, to i sama metoda jest nie-etyczna, także z punktu widzenia lekarza.

Podobnie niedopuszczalne są próby zastąpienia „przypadku”, „chaosu” czy ujmując rzecz po chrześcijańsku Opatrzności. Fakt, bowiem, że rodzą się tacy a nie inni ludzie zależy przecież w naturalnym procesie od czystego przypadku, którego nie da się przewidzieć. Nasza natura jest zatem przygodna, przypadkowa, jej zdeterminowanie nie jest zależne od woli innych osób. „Zarówno świecka myśl europejskiej nowoczesności, jak wiara religijna mogły dotąd wychodzić z założenia, że genetyczne zadatki noworodka, a zatem organiczne warunki wyjściowe jego przyszłej biografii nie podlegają programowaniu ani rozmyślnej manipulacji ze

<sup>11</sup> R. Spaemann, *Granice. O etycznym wymiarze działania*, tłum. J. Merecki, Warszawa 2007, s. 488.

strony innych osób (...) Tymczasem dziś granice przesuują się — uchylona zostaje *niemożność rozporządzenia* przygodnym aktem zapłodnienia i wynikająca stąd *nieprzewidywalność* kombinacji dwóch zestawów chromosomów. Ta niepozorna przygodność okazuje się jednak — z chwilą, gdy możemy nad nią panować — niezbędnym warunkiem możliwości bycia sobą i zasadniczego egalitaryzmu naszych relacji interpersonalnych. Gdyby bowiem pewnego dnia pożądane wyposażenie genetyczne potomstwa stało się czymś, co można formować, i dorośli projektowaliby według własnego widzimisie odpowiedni model dziecka, to tym samym mieliby wobec swych genetycznie zmanipulowanych produktów władzę rozporządzenia, która ingeruje w somatyczne podłoże spontanicznego stosunku do siebie i etycznej wolności innej osoby — władzę, która jak dotąd się wydawało może być stosowana wyłącznie w stosunku do rzeczy, a nie w stosunku do osób. Wówczas potomkowie mogliby żądać od twórców swojego genomu rozliczeń i przenosić na nich odpowiedzialność za niepożądane ze swojego punktu widzenia skutki ograniczonej sytuacji wyjściowej. Ta nowa struktura odpowiedzialności wynika z zatarcia granicy między osobami a rzeczami — do czego dochodzi już dziś, gdy rodzice upośledzonego dziecka w drodze powództwa cywilnego obarczają lekarzy materialnymi konsekwencjami błędnej diagnozy prenatalnej i żądają «odszkodowania», jak gdyby upośledzenie, które nastąpiło wbrew medycznym rokowaniom, równoznaczne było z uszkodzeniem rzeczy<sup>12</sup> — podkreśla Jürgen Habermas.

Pozbawienie procesu tworzenia życia przypadkowości oznacza przypisanie sobie ponadludzkich uprawnień. „Z chwilą, gdy jednak osoba podejmuje nieodwracalną decyzję co do «naturalnego» wyposażenia innej osoby, powstaje nieznana dotąd relacja międzysobowa (...) Gdy ktoś podejmuje za kogoś nieodwracalną decyzję, ingerującą głęboko w organiczne zadatki tego kogoś, jest ograniczenie symetrii odpowiedzialności, zasadniczo istniejącej wśród wolnych i równych osób<sup>13</sup> — przestrzega Habermas. A przecież rozmaite działania eugeniczne czy tylko określającą treść genetyczną danego dziecka, pozostają integralną częścią procedur zapłodnienia *in vitro*. I nie chodzi tu tylko o tych, które przeprowadzane są wyłącznie ze względu na starsze, chore rodzeństwo, ale także o wielu innych, w których dokonuje się selekcji słabszych, nieodpowiednich zarodków ludzkich, którą to procedurę Jan Paweł II określał „eugenizmem selektywnym<sup>14</sup>. Najczęstszym jest wybór zdrowszych (cokolwiek to na tym etapie rozwoju znaczy) zarodków do wszczepienia, ale zdarza się również manipulowanie bardziej głębokie: w 2005 roku brytyjski Human Fertilisation and Embryology Authority wydało zgodę na stworzenie ludzkiego zarodka, który pochodziłby od trzech genetycznych rodziców: dwójki matek i jednego ojca (bez zgody na jego

<sup>12</sup> J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, tłum. M. Łukaszewicz, Warszawa 2003, s. 20.

<sup>13</sup> Tamże, s. 21.

<sup>14</sup> Jan Paweł II, *Badanie nad genomem ludzkim. Przesłanie do uczestników IV Zgromadzenia Plenarnego Papieskiej Akademii Pro Vita*, w: tegoż, *Dzieła zebrane*, Kraków 2007, t. V, s. 375.

doprowadzenie do narodzin)<sup>15</sup>. Najmocniejszym dowodem na eugeniczny charakter technik stosowanych przy okazji *in vitro* pozostaje fakt, że rodzice cierpiący na choroby genetyczne mogą wybierać zdrowe dzieci, a nawet decydować się na ich płeć, o ile — jak np. w przypadku hemofilii cierpią na nie jedynie chłopcy — to małżeństwo ma prawo zdecydować się na dziewczynkę. Zdarzają się też przypadki odwrotne, gdy zafascynowani własną ułomnością rodzice domagają się od lekarzy dziecka cierpiącego na tą samą, co oni chorobę. Candace A. McCullough i Sharon M. Duchesneau — dwie głuche lesbijki zażyczyły sobie głuchego dziecka i otrzymały je od lekarzy<sup>16</sup>.

### III. ŹRÓDŁA PRAWA

Wreszcie kwestia ostatnia: odczedzenie argumentacji prawnej zwolenników zapłodnienia pozaustrojowego od emocji, obrazów i anegdotek pokazuje, że opiera się ona na jednym, fundamentalnym założeniu: „pragnienia ludzkie powinny być spełniane”. Para pragnąca dziecka powinna mieć zagwarantowane jego posiadanie; rodzina męcząca się z ciężko chorym człowiekiem musi mieć okazję przerwać swoje (a niekiedy jego) cierpienia. Człowiek ma prawo do bycia szczęśliwym i zdrowym, a rolą prawa jest zapewnienie mu tego. Problem polega tylko na tym, że założenia tego nie da się udowodnić. Pragnienia (nawet szlachetne) nie są równoznaczne z prawem do ich spełniania. Jeszcze bardziej dyskusyjny jest pomysł, by opierać moralność na ludzkich pragnieniach. Zwolennicy zapłodnienia *in vitro*, najczęściej podkreślają, że ich działania zakorzenione są w pragnieniu spełniania marzeń bezpłodnych par (o gigantycznych zyskach właścicieli klinik leczenia bezpłodności się przy tym nie wspomina, bo to zaburzało by obraz bezinteresownych sług medycyny). Problem polega tylko na tym, że nie każda metoda zaspokajania pragnień pozostaje moralnie dopuszczalna. Pragnienie zdrowia dla męża, żony czy własnego dziecka nie usprawiedliwia na przykład porwania bezdomnych brazylijskich dzieci, by przeszczepić swoim bliskim ich wątrobę czy nerki. Analogiczną zasadę trzeba zastosować przy ocenie procedury *in vitro*. Podstawą jej odrzucenia nie jest potępienie czy brak zrozumienia dla pragnień, marzeń czy ludzkich popędów (z których najsilniejszym pozostaje pragnienie reprodukcji), ale jasne stwierdzenie, że jedna z metod zaspokajania tej biologicznej, kulturowej społecznej i religijnej potrzeby, jest nieakceptowalna z moralnego punktu widzenia.

Ten ostatni składnik antyracjonalizmu zwolenników *in vitro* wynika z przyjętego przez nich jako dogmat przekonania o tym, że celem wszelkiej moralności jest doprowadzenie do zwiększenia przyjemności (określanej mianem szczęścia) jednostek i ogółu. „...celem ostatecznym ze względu na który pożądanym są wszystkie inne rzeczy (zarówno wtedy, gdy bierzemy pod uwagę nasze własne dobro, jak i cudze)

---

<sup>15</sup> M. Henderson, *Scientists win Wright to create human embryo with three genetic parents*, „The Times” 9.10.2005.

<sup>16</sup> D.M. Shangkavi, *Wanting Babies Like Themselves, Some Parents Choose Genetic Defects*, „The New York Times” 5.12.2006.



jest istnienie jak najbardziej wolne od cierpień i jak najbardziej bogate w przyjemności (...) Moralność bowiem można odpowiednio zdefiniować jako zespół takich reguł i przepisów ludzkiego postępowania, których przestrzeganie zapewniłoby w największym stopniu opisane wyżej istnienie nie tylko całej ludzkości, lecz w miarę możliwości wszystkim istotom czującym”<sup>17</sup> — przekonywał już w XIX wieku ojciec utilitaryzmu John Stuart Mill. Jego system etyczny opierać się musi, jeśli zachować ma choćby minimalną spójność na założeniu, że cierpienia da się uniknąć, i że jest ono tylko przejściowym utrudnieniem w realizacji celu jakim jest wieczna przyjemność ludzkości. Mill wcale tego nie ukrywa. „Jednakże nikt poważny nie wątpi, że to, co stanowi największe, niezaprzeczone zło naszego świata może być w znacznej mierze usunięte — i jeśli tylko ludzkość będzie szła nadal po drodze postępu — zostanie całkowicie ograniczone”<sup>18</sup> — stwierdza brytyjski utilitarysta. I już tylko tak pobieżne zapoznanie się z fundamentem jego myślenia pokazuje, że jest ono utopijne i antyrozumowe. Wiary w to, że z życia ludzkiego da się usunąć cierpienie i ból nie da się wyprowadzić z obserwacji rzeczywistości, a pozostaje ona jedynie zgrabnym sloganem, który niestety usprawiedliwiać może rozmaite zbrodnie, o ile sprawiają one przyjemność silniejszym.

Doświadczenie ostatnich lat uczy również, że oparcie prawa o popędy czy pragnienia rozpoczyna proces nieopanowanych zmian. Warto tu przypomnieć, że obecnie prawa do dzieci poczętych w ten sposób domagają się osoby homoseksualne, pary głuchych lesbijek chcą mieć dziecko również głuche, powstają już nie tylko banki spermy, ale nawet banki embrionów (a z tego wynika, że już ludzie na najwcześniejszym etapie rozwoju podlegają handlowi) itd. Każdy zaś z nowych pomysłów nie tylko niemal natychmiast zostaje spełniony, ale także znajduje taką lub inną formę etycznego usprawiedliwienia próśb zostaje spełniona. Powodem są zawsze te same historyczno-emocjonalne argumenty: mam prawo do dziecka, mam prawo, by było ono takie jak ja, a lekarz czy naukowiec ma mi to umożliwić. W świecie, w którym moja chęci są najważniejsze argumenty przeciw takim zachowaniom niemal zawsze trafiają w próżnię. Tyle tylko, że o ile histerię u rodziców można usprawiedliwić, o tyle lekarze powinni posługiwać racjonalnym i moralnym osądem rzeczywistości, i mieć świadomość choćby tego, że pewne decyzje naukowe o charakterze moralnym, mają znaczenie społeczne, a nawet antropologiczne. „Punkt wyjścia równi — decyzja o podjęciu działania — nabiera wobec powyższego, szczególnej wagi — podkreśla siostra Barbara Chyrowicz. — Im większy jest bowiem «ciążar gatunkowy» danej decyzji, tym poważniejsze są jej konsekwencje. Z chwilą gdy ów «ciążar gatunkowy» miałby polegać na zmianie całego gatunku, decyzja o podjęciu działania jest nie tylko ryzykowna, ale i pozbawiona odpowiedzialności (...) Odpowiadać za działanie możemy bowiem tak dalece, jak dalece jesteśmy w stanie przewidzieć jej skutki. Możemy i powinniśmy odpowiadać za skutki rozumnych i wolnych decyzji, nie możemy odpowiadać za porządek natury, którego nie jesteśmy w stanie przewidzieć. Nie znaczy to, że eksperymentator, któremu eksperyment «wymknął się spod kontroli» może usprawiedliwiać się wskazując na niezależną od jego woli dynamikę naturalnych

<sup>17</sup> J.S. Mill, *Utilitaryzm*, tłum. A. Kurlandzka, Warszawa 2005, s. 16–17.

<sup>18</sup> Tamże, s. 20–21.

procesów. Odpowiada za nieprzewidziane skutki swoich poczynań stosownie do swoich stwórczych aspiracji i na miarę braku roztropności i wyobraźni”<sup>19</sup>.

Argumentacja ta stosuje się nie tylko do machinacji przy ludzkim genomie, ale w nie mniejszym stopniu do zapłodnienia *in vitro*. Nie tylko dlatego, że wiąże się ono z procedurami eugenicznymi, pozwala na redefiniowanie pewnych zapisów genetycznych, a co za tym idzie przekształcania tożsamości gatunkowej człowieka, ale również dlatego, że nie znane jest ryzyko związane z samą tą metodą zapłodnienia *in vitro*. Ryzyko dla dzieci, rodziców, ale także dla całej ludzkości. Nie mogąc zmierzyć ryzyka i znając koszty (miliony zamrożonych lub już zniszczonych bytów ludzkich) procedury — trudno wahać się z oceną moralną. Zniszczenie jednego życia, to zniszczenie całego świata. A usprawiedliwić go nie może ani cel (bo nie uświęca on środków), ani tym bardziej spodziewane skutki, bo te są po pierwsze nieznanne, a po drugie zawierają w sobie potężne niebezpieczeństwo dla ludzkości.

## ANTIRATIONALER DOGMATISMUS DER IN-VITRO-ANHÄNGER

### ZUSAMMENFASSUNG

Der Autor bemüht sich nachzuweisen, dass der Standpunkt der katholischen Kirche sowie der Gläubigen in Sachen In-vitro-Befruchtung sich nicht nur aus religiösen Überzeugungen ergibt, sondern auf rationalen Grundlagen fußt. Dieses Problem analysiert er auf der sog. Fläche des „Rechts auf Besitz von Kindern“, der Möglichkeit, die die Würde der Tat nicht sichert, und der Notwendigkeit der Achtung der Subjektivität des Kindes.

---

<sup>19</sup> B. Chyrowicz, *Bioetyka i ryzyko. Argument „równi pochyłej” w dyskusji wokół osiągnięć współczesnej genetyki*, Lublin 2000, s. 336.