

Marian Machinek MSF

Katedra Teologii Moralnej i Katolickiej Nauki Społecznej
Uniwersytet Warmiński-Mazurski w Olsztynie

Prokreacja versus reprodukcja. Istotna czy nieistotna różnica?

Współcześnie, w społeczeństwach euroatlantyckich nie ma już śladu po znanej z antycznych świadectw literackich stygmatyzacji kobiet niepełnych jako tych, którym bogowie zamknęli łono, kładąc je, jak sądzono, za osobiste grzechy bądź winy przodków. Mimo to dla wielu par, a szczególnie dla kobiet nie mogących urodzić własnego dziecka, jego brak stanowi nadal źródło głębokiego cierpienia. Można, jak się wydaje, mówić o naturalnej potrzebie rodzicielstwa, szczególnie macierzyństwa, którego przeżywanie jest odczuwane przez kobiety jako osobiste spełnienie, ale i szerzej – jako nadanie sensu własnemu bytowaniu, wypełnienie życiowej pustki czy bardzo istotny element szczęśliwego życia. Wobec wagi tych pragnień jest zrozumiałym, że zwiększająca się liczba par dotkniętych niepełnością staje się wyzwaniem dla medycyny, poszukującej skutecznych sposobów leczenia dysfunkcji w tym zakresie. Do metod, dzięki którym usiłuje się rozwiązać te problemy należy zapłodnienie pozaustrojowe – i właśnie jego szeroki, antropologiczno-etyczny kontekst jest tłem poniższych rozważań.

Zagadnienie przekazywania życia drogą zapłodnienia *in vitro* zwykle się zwyczajowo rozważa w kontekście warunków fizjologiczno-higienicznych, jakie muszą być spełnione, by powstał nowy człowiek. Jest to niewątpliwie istotny wymiar tej kwestii – ciekawy poznawczo i – przynajmniej dla zwolenników tej metody – użyteczny praktycznie. Odpowiada on także punktowi widzenia medycyny, jeżeli rozumieć ją jako naukę empiryczną. Czy to jednak oznacza, że inne aspekty tego zagadnienia stają się drugorzędne? Czy można sformułować tezę, że wobec niezwykle silnej potrzeby urodzenia własnego dziecka wszelkie inne aspekty związane z rodzicielstwem, mogą co najwyżej pełnić rolę uzupełniającą, dodatkową, w żadnym jednak razie decydującą? I – co stanowi kluczowe pytanie niniejszego tekstu – czy z etycznego punktu widzenia pragnienie dziecka stanowi ostateczną przesłankę uprawomocniającą każdy sposób realizacji tego pragnienia?

Zagadnienie przekazywania życia należy niewątpliwie do tematów w ścisłym sensie bioetycznych, a przy tym wzbudza ogromne kontrowersje. Koncen-

trują się one zazwyczaj wokół problematyki statusu embrionu ludzkiego i to od jego określenia bywa uzależniana etyczna ocena metod technicznie wspomagających płodność. Ta niewątpliwie kluczowa kwestia będzie jednak w niniejszym rozdziale pełniła rolę drugorzędną. Przedmiotem analiz stanie się raczej etyczny wymiar relacji międzyosobowych, jakich dotyka zapłodnienie pozaustrojowe¹. Najpierw jednak warto zadać zasadnicze pytanie...

... czy „jak?” stanowi w kontekście przekazywania życia okoliczność doniosłą etycznie?

Na to pytanie można udzielić diametralnie odmiennych odpowiedzi. Twierdząco odpowiedzą ci, którzy wskazują na radykalnie niegodne okoliczności poczęcia dzieci, jak lekkomyślnie (bądź zbyt wcześnie) podejmowana aktywność seksualna lub też przemoc (gwałt). Za niegodne i moralnie naganne może tu być uznane nie tylko wzajemne (bądź jednostronne) odniesienie partnerów, ale także ich relacja do mogącego się począć dziecka. Przeczaco będą odpowiadali na powyższe pytanie ci, którzy stwierdzą, że wobec samego faktu powołania do życia sposób jego przekazania stanowi okoliczność drugorzędną. Jest po prostu składającym się z szeregu etapów i czynników procesem biologicznym, dla którego powodzenia niezbędne są dojrzałe gamety, znajdujące się na tyle blisko siebie, by doszło do zapłodnienia. Żeby nowo powstała istota miała szansę rozwoju, musi być dodatkowo zapewnione odpowiednie środowisko, jakim jest przygotowana na przyjęcie zarodka macica. Proces ten jest u ludzi mniej lub bardziej podobny do procesów rozrodczych innych ssaków. Skoro więc na jakimś etapie procesu rozrodu mechanizmy biologiczne zawiodą, nic nie stoi na przeszkodzie, by uzupełnić je, albo nawet zastąpić techniką medyczną. Etyczna doniosłość owego „jak?” ludzkiego rozrodu będzie odnosiła się zatem co najwyżej do powinności zachowania wymogów sterylności i fachowości całego procesu. Dodatkowym czynnikiem będzie oczywiście sama decyzja podjęcia działań prowadzących do poczęcia, która nie może być w żadnym wypadku wymuszona bądź motywowana jakimiś niegodnymi zamiarami.

Czy to jednak wszystko? Czy to, że proces poczęcia staje się procesem laboratoryjnym, który zastępuje specyficzną ludzką aktywność, jaką jest akt miłosny rodziców, może tu odgrywać jakąś rolę, wykraczającą poza rangę swoistej romantycznej otoczki, drugorzędnego – i dlatego zbędnego dodatku? Odpowiedź

¹ Zob. analizę tego zagadnienia od strony teologii w: Z.N. Brzózny. *Więź pomiędzy rodzicami a dzieckiem. Teologiczny kontekst problemu*. Wydawnictwo WT UAM, Poznań 2009, s. 112-164.

na to pytanie zależy od tego, jakie znaczenie przypisuje się ludzkiej cielesności, a więc od koncepcji człowieka.

Wystawiając się na ryzyko znacznego uproszczenia, można we współczesnej dyskusji bioetycznej wskazać na trzy zasadnicze sposoby postrzegania ludzkiej cielesności. Pierwszy z nich, który można określić jako *dualistyczny*, ma swoją długą historię, sięgającą swoimi korzeniami antycznego dualizmu. Ciało było tu postrzegane jako jedynie luźno związana z ludzkim duchem materialna powłoka, „wdziewana” u progu jednostkowej egzystencji i w ten sam sposób „zezuta” u kresu ziemskiej wędrówki. Wizja rozdwojonego człowieka, w którym sfera cielesna i sfera ducha stanowią odmienne elementy, została podjęta ma nowo przez Kartezjusza (1596-1650) i właśnie w takiej formie wpłynęła znacząco na postrzeganie ciała w ramach rozwijających się nauk empirycznych aż po współczesność. Zgodnie z tą koncepcją człowiek różni się od zwierząt tym, że obok biologicznego mechanizmu, jakim jest jego ciało, ma dodatkowo jeszcze umysł. To właśnie w nim, w ludzkim duchu, wyrażającym się aktywnością umysłową, tkwi istota człowieczeństwa. Ciało należy do świata biologicznej mechaniki, funkcjonuje zgodnie z prawami przyrody².

Dualistyczna koncepcja Kartezjusza została zmodyfikowana i zradykalizowana przez Juliana Offray de La Mettriego (1709–1751), którego refleksje są przykładem drugiego, *materialistycznego* podejścia do cielesności. Ten francuski filozof i lekarz znany jest przede wszystkim ze swego dzieła o programowym niemalże tytule: *L'homme machine* (człowiek–maszyna). Odrzuciwszy egzystencję czynnika niematerialnego, de La Mettrie widział w człowieku twór wyłącznie materialny, a jego aktywność duchową wyjaśniał jako wynik złożonych procesów cielesnych. Abstrahując od radykalnie ateistycznej koncepcji samego de La Mettriego, od której dystansowało się nawet wielu myślicieli materialistycznych, a Ludwig Feuerbach określił ją pogardliwie jako „pasztet z truflii” (*Trüffelpastete*), podejście do człowieka jako do biologicznej maszyny głęboko naznaczyło rozwijającą się intensywnie w epoce nowożytnej medycynę i pozostaje istotne aż do czasów współczesnych. Opierając się na nim przeprowadza się np. wymianę wadliwych tkanek i organów, począwszy od terapii genowej aż po transplantację płuco-serca. I w takim kontekście podejście to jest jak najbardziej uzasadnione i uprawnione. Z drugiej jednak strony – i tu bez wątpienia tkwi sedno kontrowersji – jeżeli staje się ono podstawą opcji światopoglądowej

² R. Spaemann. Kommentar. W: *Die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens. Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre zu ethischen Fragen der Biomedizin*. Freiburg-Basel-Wien 1987, s. 90.

wej, prowadzi do redukcjonistycznego rozumienia człowieka. Rozumienie istoty ludzkiej jako biologicznego mechanizmu, użyte jako ontologiczny klucz do tajemnicy człowieczeństwa, prowadzi do powstawania takich określeń, jak np. „grudka komórek”. Wyrażenie to, które zrobiło karierę w ramach dyskusji nad statusem ludzkiego embrionu, należałoby w ramach optyki redukcjonistycznej konsekwentnie odnieść do każdej ludzkiej istoty: człowiek jest niczym więcej, jak tylko specyficzną postacią nagromadzenia materii organicznej, misternie zorganizowaną i wyposażoną, ale w zasadzie podobną do innych postaci życia, składającą się z miliardów elementów – „grudką komórek”.

Trzecia wizja ludzkiego ciała, którą można by określić jako *personalistyczna*, a którą w swoich zasadniczych elementach można znaleźć już u Tomasza z Akwinu (1225-1274), odbiega znacznie od dwóch przedstawionych powyżej. Ciało jest tu rozumiane jako równorzędny i nierozdzielny, chociaż odmienny od duchowego, wymiar osoby. Przy zachowaniu pewnej *dualności*, wyrażającej się w uznaniu nieredukowalnych do siebie wymiarów: cielesnego i duchowego, pogląd ten nie może być jednak określony jako *dualizm*, gdyż postrzega człowieka jako cielesno-duchową jedność. Różni się on zarówno od koncepcji postkartezjańskich (uznających i podkreślających różnicę i luźny związek sfer cielesnej i duchowej w człowieku), jeszcze bardziej jednak dystansuje się od poglądów materialistycznych, w myśl których wszystkie przejawy aktywności duchowej to fenomeny natury czysto materialnej, wytwór biochemicznych i bioelektrycznych procesów, zachodzących w ludzkim ciele. W ramach personalistycznej koncepcji ludzkiej cielesności nie istnieje żadne doświadczenie siebie, które nie byłoby jednocześnie doświadczeniem własnego ciała³. Nie istnieje też żadna międzyludzka relacja cielesna, która mogłaby abstrahować od wymiaru duchowego.

Znaczenie, jakie nadaje się ciału, jest tu o tyle ważne, że wprost warunkuje rozumienie relacji międzyosobowych, jakie zachodzą w kontekście przekazywania życia. Można nawet mówić o dwóch „logikach”, jeżeli pojęcie to odnieść do pewnego konsekwentnego sposobu rozumowania: *logice reprodukcyjnej*, właściwej dla koncepcji dualistycznych i materialistycznych oraz *prokreacyjnej*, charakterystycznej dla podejścia personalistycznego. Należy od razu zaznaczyć, że w przypadku pojęć „reprodukcyjny” i „prokreacyjny”, sednem problemu nie jest sama terminologia. Oba pojęcia bywają zresztą używane zamiennie. W niniejszym rozdziale użyte one zostaną jednak jako określenia dla dwóch znacznie się od siebie różniących podejść do procesu przekazywania życia.

³ K. Demmer. *Angewandte Theologie des Ethischen*. Verlag Herder, Freiburg im Breisgau, 2003, s. 195.

Logika reprodukcyjna

W świetle dualistycznego i materialistycznego widzenia ludzkiej cielesności, nie sposób podejść do aktywności seksualnej człowieka inaczej, jak do określonej fizjologicznymi prawami cielesnej gry, zmierzającej do przedłużenia gatunku. Owszem, człowiek może jej nadać pewne poza-biologiczne znaczenie, bywa ona też związana z całą gamą psychicznych przeżyć i emocjonalnych wzruszeń. W swoim sednie pozostaje jednak procesem cielesnym, fizjologicznym. Kiedy zatem pojawi się jakiś problem w procesie przekazywania życia, może weń bez ograniczeń wkraczać technika, gdyż on sam nie jest niczym innym, jak tylko biomechanicznym procesem.

Zawarte w słowie „reprodukcja” odniesienie do procesu wytwarzania dóbr wskazuje na kierunek, w jakim zmierza ten sposób postrzegania ludzkiej rozrodczości, gdy pojawi się problem niepłodności. Jego sednem jest zastosowanie techniki zapłodnienia z pominięciem całego relacyjnego kontekstu ludzkiej rozrodczości. Proces biologiczny zostaje oderwany od kontekstu osobowego i poddany rygorom, jakie zwykło się stosować do każdego procesu produkcyjnego⁴. Musi to mieć wpływ na relację między rodzicami a mającym się począć i urodzić dzieckiem. Zostaje ono bowiem u zarania swojej egzystencji potraktowane przedmiotowo, analogicznie do innych dóbr, wytwarzanych na życzenie czy za mówienie osób zainteresowanych.

Kiedy mówi się o przedmiotowym traktowaniu ludzkiego zarodka, reakcją jest czasami irytacja ze strony zwolenników współczesnych technik reprodukcyjnych, którzy czują się osobiście dotknięci taką supozycją. Czyż motywy podejmowanych przez nich działań nie są szlachetne? Czyż nie chodzi o złagodzenie ludzkiego cierpienia oraz eliminację skutków dysfunkcji organizmu, do czego medycyna jest przecież powołana? Nie sposób zaprzeczyć, że motywacje skłaniające pary do sięgania po techniki zapłodnienia pozaustrojowego, jak i lekarzy wykonujących te zabiegi, mogą być różne: zarówno szlachetne, jak i bardzo egoistyczne. Paleta możliwych motywacji po stronie rodziców sięga od zasługującego na szacunek pragnienia obdarzenia istnieniem i wychowania nowego człowieka aż do postaw egocentrycznych, analogicznych do pozyskania (zakupu) pewnego dobra, niezbędnego, by uzupełnić gamę dóbr już posiadanych. Również po stronie lekarzy wachlarz motywacji może obejmować zarówno szlachet-

⁴ U. Eibach. *Experimentierfeld: Werdendes Leben. Eine ethische Orientierung*. Vandenhoeck und Rupprecht, Tübingen 1983, s. 152.

ne pragnienie wykorzystania wiedzy medycznej, by pomagać potrzebującym, jak i chęć intratnych zysków. Motywacje te stanowią niewątpliwie etycznie do-
niosły, jednak zasadniczo dodatkowy czynnik. Problem bowiem dotyczy samej
metody. Nie sposób stosować metod rozrodu pozaustrojowego, nawet kierując
się wzniosłą motywacją, nie traktując jednocześnie zarodków analogicznie do
tego, jak się traktuje produkty przemysłowe.

W tym miejscu warto przywołać jeden z ciekawych tekstów Immanuela
Kanta (1724-1804), chociaż oczywiście problematyka związana z medycznie
wspomaganiem przekazywaniem życia w żadnym wypadku nie mogła mu być
znana. W kontekście rozważań na temat prawa rodzicielskiego znajdujemy
w jego *Metafizyce moralności* następujący wywód: „Życie poczęte przez rodzicie-
li jest przeto osobą, przy czym poczęcia istoty obdarzonej wolnością niepodobna
sobie wyobrazić przez odwołanie się do jakichkolwiek zjawisk natury fizycznej,
zatem z praktycznego punktu widzenia wydaje się to nader słusznym i zgoła ko-
niecznym pomysłem, abyśmy w akcie poczęcia upatrywali powołanie na świat
osoby (bez udziału jej woli) i zarazem wprowadzenie jej do świata ludzkiego. Do
tego właśnie uczynku zobowiązani są rodziciele, którzy starają się zaspokajając
potrzeby potomka na miarę swojego stanu i możliwości. – Nie wolno im trakto-
wać dziecka w taki sposób, jakby było zabawką (wszakże istnienie obdarzone
wolnością nie może być zabawką) lub też własnością, zdaną na ich łaskę i nie-
łaskę; nie wolno też pozostawić jego losów ślepemu przypadkowi; wraz z nim
przychodzi bowiem na świat nie tylko nowa istota, ale także obywatel świata,
i nie do pomyślenia jest, żeby jego losy były im obojętne, jeśli tylko mają oni
jakikolwiek pojęcie o prawie”⁵.

Niewątpliwie byłoby błędem zbyt pospieszne odnoszenie stwierdzeń Kanta
do współczesnego sporu o techniczne wspomaganie przekazywania życia i usi-
łowanie wyczytania z nich odpowiedzi na takie szczegółowe pytania, jak np. czy
zygota jest już osobą. Biorąc pod uwagę, że natura i struktura komórki jajowej
została odkryta przez Karla Ernsta von Baera dopiero w 1827 r., mamy wszelkie
prawo sądzić, że wiedza embriologiczna Kanta, zmarłego w 1804 r. nie różniła
się istotnie od żarliwie bronionych jeszcze w XVII w. wyobrażeń preformistycz-
nych, zgodnie z którymi bądź to w jajach („owisci”), bądź też w nasieniu („animal-
kuliści”) znajduje się gotowy załążek nowej istoty ludzkiej⁶. Mógł też Kant po-

⁵ I. Kant. *Metafizyka moralności*. Tłum. E. Nowak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, s. 113-114

⁶ Zob. skrócone przedstawienie tego etapu rozwoju embriologii wraz z odnośną literaturą w: M. Machinek. *Spór o status ludzkiego embrionu*. Wydawnictwo UWM, Olsztyn 2007, s. 67-69.

działać pochodzące jeszcze od Arystotelesa poglądy, że moc obecna w nasieniu formuje bezkształtną matczyną materię, by stać się ostatecznie ciałem płodu, dzięki czemu może on zostać animowany (obdarzony duszą). Te szczegółowe pytania nie są tutaj jednak istotne. Chodzi o zasadnicze odniesienie rodziców do mającego się począć dziecka. Charakteryzując niewłaściwe, niegodne odniesienie rodziców do swojego potomka, Kant używa dwóch kluczowych pojęć. Jednym z nich jest słowo *Gemächsel*, które w cytowanym przekładzie polskim zostało trochę nieszczęśliwie przetłumaczone jako „zabawka”. Ten Kantowski neologizm pochodzi bowiem od czasownika *machen* (czynić, robić) i oznacza wytwór, produkt, konstrukt, artefakt, coś powstałego w wyniku ludzkiej aktywności, coś „zrobionego”. Nie chodzi zatem o brak wartości, co może sugerować polskie tłumaczenie jako „zabawka”, ale o element konstruowania, wytwarzania przez producenta. Zdaje się to również sugerować drugie z kluczowych pojęć tego tekstu, mianowicie słowo *Eigentum* – „własność”. Wytwórca ma prawo do swojego wytworu, który stanowi jego własność. Tego rodzaju odniesienie, zdaniem Kanta, nigdy nie może mieć za przedmiot człowieka. W odróżnieniu od mierzalnej *wartości*, jaka cechuje rzeczy, ma on bowiem niewyraźną w kategoriach kwantytatywnych *godność*, która sprawia, że „musi on być traktowany zawsze także jako cel (zarówno dla innych, jak i siebie samego)”⁷, nigdy wyłącznie jako środek do osiągnięcia innych celów.

W ramach logiki reprodukcyjnej nie znika patos odnoszący się do aktu rodzenia. Wydaje się, że odniesienie rodzicielskie pozostaje niezmiennione: to samo pragnienie ofiarowania życia, ta sama radość macierzyństwa, ta sama miłość wobec już urodzonego dziecka. Jednak odniesieniom tym brak tu, rzec by można, „cielesnego zakotwiczenia”. Początek życia spoczywa w rękach zespołu dokonującego zapłodnienia i w tym celu monitorującego cały przebieg tego procesu. Poszczególne czynności, chociaż dokonywane w mikroskali i w sterylnych warunkach laboratoryjnych, nie różnią się w swej istocie od tych, jakie wykonuje się w każdej hali produkcyjnej: pozyskiwanie, a następnie przygotowanie i selekcja surowca, monitorowanie procesu produkcyjnego, a wreszcie kontrola jakości wraz z nieodzownymi procedurami selekcyjnymi, by wytworzony produkt odpowiadał oczekiwaniom klientów.

Istotnym aspektem takiego postępowania jest to, że relacja rodzicielska, obejmująca całość egzystencji (a więc także sferę cielesną) osób w nią zaangażowanych, staje się tu drugorzędna. Owszem, gdy zapłodnieniu pozaustrojowemu

⁷ I. Kant, *Metafizyka moralności*, dz. cyt., s. 347.

poddaje się para osób związanych ze sobą, wydaje się, że istnieje przynajmniej jakaś forma wirtualnego (moralnego) związku między poczęciem dziecka a cielesno-duchową jednością rodziców. Związek ten jest jednak w ramach logiki reprodukcyjnej drugorzędny. Nic się w niej nie zmienia, gdy o zapłodnienie *in vitro* poprosi osoba samotna albo para osób tej samej płci, gdy wytwarzane zarodki będą przeznaczone dla par niepłodnych albo dla celów pozareprodukcyjnych: do badań naukowych czy też w celu pozyskania embrionalnych komórek macierzystych.

Problematyka rozumienia znaczenia cielesności, a także etycznej doniosłości relacji w kontekście rodzicielskim zaostroża się jeszcze w kwestii macierzyństwa zastępczego. W ramach dokonywanej tu transakcji w jaskrawym świetle ukazują się dwa zakreślone powyżej obszary problemowe. Z jednej strony ciało kobiety wraz z jego biologicznie uwarunkowanymi możliwościami prokreacyjnymi zostaje wypożyczone w ramach płatnej usługi⁸. Trudno nie dostrzec tu radykalnie dualistycznej lub materialistycznej logiki: ciało staje się narzędziem, które, jak wiele innych narzędzi, służy celom usługowym i pozyskiwaniu środków do życia. Można odnieść wrażenie, jakby to, co dzieje się z ciałem człowieka jedynie drugorzędnie (albo nawet w ogóle nie) dotyczyło jego samego. Z drugiej strony relacja do mającego przyjść na świat dziecka ustępuje funkcji, jaką ma on do spełnienia jako ucieleśnienie prawa zamawiających je rodziców do posiadania go. Ciąża jest tu traktowana wyłącznie jako proces fizjologiczny.

Logika prokreacyjna

Pora, by przyjrzeć się drugiemu z tytułowej pary pojęć, mianowicie pojęciu prokreacji. Nie da się zaprzeczyć, że tkwiące w pojęciu „prokreacja” odniesienie do kreacji, stworzenia zdaje się przenosić dyskurs na płaszczyznę teologiczną, a przynajmniej dodawać doń element teologiczny. Kreacja zakłada przecież Kreatora, przynajmniej w powszechnym rozumieniu tego pojęcia. Wydaje się jednak, że pojęcie to z powodzeniem może zostać użyte także poza kontekstem argumentacji teologicznej, i tak też nierzadko się dzieje.

Logika prokreacyjna nie ogranicza się jedynie do określonego rozumienia etycznego wymiaru przekazywania życia, ale dotyczy rozumienia człowieka w ogóle, a przede wszystkim jego cielesności. Procesy przekazywana życia nie

⁸ K. Hilpert. *In-vitro-Fertilisation. 3. Ethisch*. W: Lexikon der Bioethik, W. Korff i in.(red.). T. 2, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2000, s. 296.

są tu pojmowane wyłącznie jako pewne fizjologicznie uwarunkowane mechanizmy. Rodzicielstwo jest wyrazem osobowej, a więc obejmującej wszystkie sfery człowieka, relacji, a rodzice są kimś więcej, niż tylko dostarczycielami gamet, czyli surowca do wytworzenia zarodka. Jak to kiedyś sformułował kard. Joseph Ratzinger, „biologiczny proces «reprodukcji» zostaje włączony w osobowe wydarzenie cielesno-duchowego obcowania ze sobą dwojga ludzi”⁹. Prokreacja to nie tylko akt prowadzący do poczęcia, ale to najpierw relacja miłości między dwojgiem ludzi, która dojrzewa ku byciu relacją rodzicielską. Chociaż biologiczno-fizjologiczne oraz psychologiczne uwarunkowania odgrywają w tym procesie znaczącą rolę, nie sposób postrzegać go jedynie jako gry hormonów, procesu analogicznego i jakościowo identycznego ze zwierzęcymi zachowaniami godowymi. Mamy tu do czynienia ze specyficznym ludzkim aktem komunikacji. Cieleśność (w swoim biologicznym wymiarze nie odbiegająca od animalnej) odgrywa w nim wprawdzie zasadniczą rolę, gdyż staje się językiem, za pomocą którego ta głęboka komunikacja duchowa się dokonuje¹⁰. Właśnie jednak przez to proces przekazywania życia nie wyczerpuje się w aktywności czysto cielesnej i będzie w takim samym stopniu dotyczył ludzkiego ducha. W takim integralnym znaczeniu może on też być określony jako „naturalny” dla człowieka.

Jako taki nie będzie mógł być zastąpiony przez technikę, gdyż ona może zastąpić wyłącznie jego biomechaniczną stronę. Prokreacja będzie oznaczała stworzenie pewnej cielesno-duchowej przestrzeni, która dopiero stanowi w pełni adekwatny kontekst, odpowiadający godności istoty, która ma przyjść na świat: ludzkiej osoby. Chociaż wiemy dziś na temat embriogenezy nieporównanie więcej, niż wiedział Kant, to jednak nie sposób nie podzielać jego zdumienia prowadzącego do cytowanego już wyżej stwierdzenia, że „poczęcia istoty obdarzonej wolnością niepodobna sobie wyobrazić przez odwołanie się do jakichkolwiek zjawisk natury fizycznej”. Intymność aktu poczęcia, która zostaje naruszona przez ingerencję reprodukcyjną z zewnątrz, powinna być rozumiana nie tyle w aspekcie emocjonalnym, ile raczej jako przestrzeń ochronna dla relacji rodzicielskiej.

W tym miejscu trzeba zmierzyć się z dwoma poważnymi zarzutami wobec nastawienia, które zostało tu określone jako logika prokreacyjna. Pierwszym i podstawowym jest zarzut biologizmu, a więc nieuprawnionego nadawania

⁹ J. Ratzinger. *Człowiek – reprodukcja czy stworzenie? Teologiczne pytania dotyczące początku życia ludzkiego*. W: Kardynał Joseph Ratzinger. *Dwa ważne wykłady*. Wydawnictwo Alleluja, Kraków 2005, s. 9.

¹⁰ M. Spieker. *Menschenwürde und In-vitro-Fertilisation. Zur Problematik der Zertifizierung der Zeugung*. Zeitschrift für medizinische Ethik, 2005, nr 51, 351-352.

procesom biologicznym rangi wydarzeń etycznie doniosłych. Miałyby ona być religijnie motywowaną metafizyką, co tym samym miałyby ją dyskwalifikować jako nieuprawnioną w zsekularyzowanym i postmetafizycznym świecie. Czy jednak – można odpowiedzieć krytycznym pytaniem – oparta na apriorycznej eliminacji metafizyki wizja człowieka jest w stanie do końca uzasadnić jego godność i tym samym jakościową odmienność od innych bytów? W takiej optyce jedynym, co pozostaje, jest przedstawiona powyżej materialistyczna (lub co najwyżej radykalnie dualistyczna) wizja człowieka, która nie przypisuje ludzkiej cielesności żadnej antropologicznej doniosłości poza nagą faktycznością istnienia. Żyjące ciało stanowi tu wprawdzie podstawę wszelkich innych zdolności i doświadczeń człowieka, jednak jego znaczenie nie wykracza poza bycie biologicznym substratem dla umysłowych procesów. Logika prokreacyjna nie oznacza arbitralnego konstruowania pozaempirycznej wizji ludzkiej natury, ale pogląd oparty na szacunku wobec całościowej struktury tej rzeczywistości, jaką jest ludzka osoba. Oczywiście racją uzasadniającą prawomocność logiki prokreacyjnej nie może być jedynie jej argumentacyjna „przydatność”. Wydaje się jednak, że lepiej odpowiada ona najgłębszej ludzkiej intuicji, która przeczuwa, jak dalece nie uprawomocnione jest bagatelizowanie ludzkiej cielesności, a szczególnie znaczenia ciała i relacji cielesnych w kontekście rodzicielskim. „Naturalne” dla człowieka nie jest bowiem to, co spontaniczne, bezrefleksyjne, wręcz „animalne” (zwierzęce) – wtedy wszystkie świadome i dobrowolne decyzje musiałyby zostać określone jako poza- bądź ponadnaturalne¹¹. Niewłaściwa jest opozycja: działanie świadome *albo* wydarzenie naturalne. Kiedy w odniesieniu do człowieka mówimy o „naturze”, mamy na myśli całą osobę, a nie tylko jej biologiczny komponent, jakim jest ciało. Dla człowieka działania „naturalne” są zawsze cielesno-duchowe i dopiero, gdy oba wymiary zostają uwzględnione – oczywiście na miarę ich rangi i znaczenia – człowiek działa zgodnie ze swoją naturą, czyli moralnie dobrze.

Drugi zarzut dotyczy odniesienia rodziców do mającego zaistnieć dziecka. Czy logika prokreacyjna nie unieważnia samej siebie własnymi zarzutami? Czyż sama decyzja o poczęciu dziecka, nawet gdyby się to miało odbyć na drodze naturalnej, nie oznacza pre-determinacji? Przecież jest to podstawowa decyzja o jego istnieniu, podjęta bez (niemożliwej do uzyskania) zgody tego, który ma przyjść na świat. Nie da się zaprzeczyć, że przekazywanie życia nie może się dokonać całkowicie bez decyzji woli innych ludzi, a więc też bez jakiejś formy predetermi-

¹¹ H.-P. Schreiber. *Ethische Probleme technischer Eingriffe in die menschliche Fortpflanzung*. W: *Medizinische Ethik im ärztlichen Alltag*, A. Bondolfi, H. Müller (red.). EMH Schweizerischer Ärzteverlag AG Basel-Bern 1999.

nacji. Jednak – co należy podkreślić – warunki naturalne zmniejszają zakres tej predeterminacji do minimum. Choć również w warunkach naturalnych szereg zarodków nie zagnieżdża się i ginie, to jednak każdy z poczętych tą drogą zarodków otrzymuje (na poziomie woli rodziców) szansę kontynuacji życia i każdy jest traktowany jako chciane dziecko. Nie dokonuje się tu też selekcji, począwszy od wyboru komórek rozrodczych aż po decyzję o implantacji konkretnych zarodków, a tym samym pozostawieniu na później bądź całkowitym odrzuceniu innych.

Kultura rodzenia

Istnieje niewątpliwie biologia i technika rodzenia. Czy istnieje także „kultura rodzenia”? Owszem, i to nie tylko w odniesieniu do samego aktu wydania na świat dziecka; aktu, który zostaje zapisany w jego metryce jako data urodzenia. Kulturą rodzenia można określić sposób odniesienia do przekazywania życia, który wynika ze sposobu rozumienia człowieczeństwa. Wskazując jeszcze raz na „naturalny” wymiar aktu przekazywania życia, można powiedzieć, że jest on dogłębnie przeniknięty ludzką kulturą. W kontekście stwierdzenia, że naturą człowieka jest tworzenie kultury, można zaryzykować twierdzenie, że jeżeli ta kultura ma pozostać głęboko ludzka, aktywność kulturotwórcza i to, co naturalne (w sensie biologiczne) nie mogą stać w opozycji, ale muszą zostać splecione w harmonijną całość.

Odnosi się czasem wrażenie, że w zakresie przekazywania życia mamy do czynienia z dziwną i trudną do uzasadnienia luką. Nie brak refleksji dotyczących okresu przedrodzielskiego. W tym kontekście mówi się z jednej strony o potrzebie „posiadania” własnego dziecka, o głębokim znaczeniu, jakie zaspokojenie tej potrzeby odgrywa w dążeniu do osobistego szczęścia i spełnienia, ale także o osobistych dramatach, jakie wynikają z niemożności jej zaspokojenia. Z drugiej strony zwraca się uwagę na ciężę i etap bezpośrednio po urodzeniu, które odgrywały zawsze znaczącą rolę w każdej bodaj kulturze, a i dzisiaj są istotnym czynnikiem kształtującym samoświadomość społeczeństw. Sam jednak akt poczęcia rozważany jest co najwyżej od strony fizjologii, może jeszcze seksuologii (i w jej ramach – psychologii), nie jest natomiast postrzegany jako element kultury, tzn. jako wyraz odniesienia międzyosobowego nie tylko wzajemnej relacji rodziców, ale także odniesienia do dziecka, które ma się pojawić. Właśnie jednak akt przekazywania życia zasługuje na pogłębioną analizę, gdyż w nim skupia się, jak w soczewce, sposób rozumienia człowieczeństwa.

Dietmar Mieth, niemiecki etyk, który wprawdzie nie wyklucza generalnie zapłodnienia pozaustrojowego jako metody etycznie dopuszczalnej, zadaje szereg retorycznych pytań odnoszących się właśnie do kulturowych skutków jej upowszechnienia: „Jeżeli traktujemy samotne wychowywanie dzieci jako pewien brak, dlaczego mielibyśmy liczbę takich i im podobnych sytuacji technicznie pomnażać? Nawet jeżeli jesteśmy w stanie technicznie rozdzielić biologiczne rodzicielstwo, erotyczną jedność [*erotische Homologie*] i dziecięce ciepło rodzinnego gniazda, dlaczego mielibyśmy to czynić, sprowadzając zagrożenie dla naszych standardów kulturowych i stwarzając specyficzne sytuacje społeczne, które zazwyczaj usiłujemy kompensować; zgadzając się na rozdzielenie tego, co należy do zintegrowanej kultury?”¹².

Pytania Mietha wskazują pośrednio na niewątpliwy wpływ, jaki na kulturę relacji międzyludzkich wywiera logika reprodukcyjna. Oczywiście w kontekście globalizacji świata (a świat medycyny jest tym zjawiskiem szczególnie dotknięty), tego typu rozważania wydają się zbędne, drugorzędne, a nawet szkodliwe, jeśli miały negatywnie wpłynąć na postęp nauki, jak się podkreśla. Tymczasem zwrócenie uwagi na kluczowe zagadnienia kultury stanowi przypomnienie tego, co fundamentalne dla globalnego społeczeństwa. Kontekst globalizacji, która oznacza postępujące przenikanie i zazębianie się przestrzeni życiowych poszczególnych społeczeństw, wpływa na dyskusję dotyczącą etycznego wymiaru przekazywania życia nie tylko przez ścieranie się wielu koncepcji antropologicznych, co może być ubogacające i poszerzające perspektywę dyskusji. Pojawia się tu jeszcze jeden czynnik, który – gdyby stał się dominującym – może stanowić poważne zagrożenie. Jest nim z jednej strony nacisk ekonomiczny, związany z rozwojem medycyny reprodukcyjnej i zyskami, jakie ona generuje. Nacisk ten wynika ze specyfiki samych metod, które, by mogły być coraz bardziej efektywne i z powodzeniem spełniać pokładane w nich oczekiwania, muszą być jak najszerszej rozpowszechnione i uznane za etycznie dopuszczalne, by można było zapewnić im odpowiednie nakłady finansowe¹³. Nacisk ten, zazwyczaj połączony z patosem powinności przynoszenia ulgi w cierpieniu, sprawia, że wszelkie antropologiczne zastrzeżenia postrzegane są jako nieuzasadnione przeszkody w realizacji szczytnych celów medycyny. Z drugiej strony istnieje także nacisk ideologiczny, polegający na forsowaniu pragmatycznej wizji świata i człowieka, a co za tym idzie – także logiki reprodukcyjnej, nie tylko w otwartej dyskusji,

¹² D. Mieth. *Was wollen wir können? Ethik im Zeitalter der Biotechnik*. Herder Verlag, Freiburg-Basel-Wien 2002, s. 106.

¹³ J. Römel. *Theologische Ethik und In-Vitro-Fertilisation*. *Studia Moralia*, 1999, nr 37, s. 363.

ale także za pomocą narzędzi instytucjonalnych i prawnych¹⁴. W tym kontekście mówi się o standardach, do których muszą dostosować się społeczeństwa, a także wyklucza się arbitralnie z dyskusji, jako partykularne, podejście inspirowane religią, forsując z drugiej strony, jako jedynie uprawnione, podejście areligijne (a więc w praktyce agnostyczne lub ateistyczne). Tego typu naciski mogą tylko zubożyć i wypaczyć globalną kulturę, także, a może szczególnie, w zakresie tego, co można określić jako „kultura rodzenia”. Opiera się ona na głębi ludzkich relacji, najpierw między dwojgiem osób decydujących się na przekazanie życia. Decyzja ta obejmuje całe ich jestestwo, stając się relacją rodzicielską, dotyczącą oboje rodziców, ale także dziecka, które ma się począć. Spajającej tą relację siłą, jaką jest miłość, nie da się zastąpić i nie powinna ona być zastępowana żadnym działaniem technicznym. Dla Dietmara Mietha podstawowa etyczna przesłanka podjęcia lub zaniechania określonych działań mieści się w zasadzie: Nie powinniśmy czynić czegoś, czego skutek przyniesie większe problemy, niż te, które chcieliśmy rozwiązać, podejmując dane działanie¹⁵. Adaptując tą zasadę do przedstawionej powyżej analizy tylko jednego aspektu etycznej oceny zapłodnienia pozaustrojowego, można stwierdzić, że technika ta nie stanowi godziwego rozwiązania bolesnego problemu niepłodności.

¹⁴ K. Demmer. *Das ethische Umfeld der assistierten Zeugung. Ein interpretierender Bericht*. Gregorianum, 2001, nr 82, vol. 1, s. 126-127.

¹⁵ D. Mieth. *Was pollen wir können?...*, dz. cyt., s. 9.