

Dorota Wiśniewska
Koszalin

Czy zabieg sztucznego zapłodnienia jest czynem wewnętrznie złym? Próba odpowiedzi w świetle encykliki Jana Pawła II *Veritatis splendor*

Wstęp

W ostatnich miesiącach 2012 r. byliśmy świadkami medialnej burzy, którą wywołał wywiad udzielony przez ks. prof. Franciszka Longchamp de Bérier, członka zespołu ekspertów ds. bioetycznych Konferencji Episkopatu Polski, dla tygodnika „Uważam Rze”¹. Powodem oburzenia i gwałtownej krytyki, stała się ocena moralna zabiegów sztucznego zapłodnienia, a zwłaszcza ta część wypowiedzi, która wskazywała na zwiększone ryzyko wystąpienia chorób genetycznych przy tego rodzaju zabiegach. Krytyka została skierowana również przeciwko stanowisku, iż akt sztucznego zapłodnienia z punktu widzenia moralnego jest czynem wewnętrznie złym, którego nie usprawiedliwia intencja osób decydujących się na taki zabieg czy też okoliczności zewnętrzne.

1. Czyn wewnętrznie zły

Zagadnienie etycznej koncepcji czynów wewnętrznie złych stanowi jeden z głównych tematów encykliki papieża Jana Pawła II *Veritatis splendor*. W dokumencie tym papież wyraził zdecydowaną krytykę teorii etycznych wywodzących się z utilitaryzmu. Bezpośrednio przy tym odniósł się do kierunku określanego proporcjonalizmem, w którym wartość moralna czynu zawsze zależy od bilansu – proporcji – dobrych i złych skutków czynu. Według proporcjonalistów można popełnić nawet zły czyn, o ile w konsekwencji przyniesie on więcej dobrych niż złych skutków².

¹ Por. *In vitro niczego nie zalałwia*, „Uważam Rze” 6 (2013), s. 82–85.

² Por. J. Kupczak, *W stronę wolności. Szkice o antropologii Karola Wojtyły*, Kraków 1999, s. 78; por. także J. Seifert, *Blask prawdy jako fundament działania moralnego. O encyklice papieża*

Encyklika zwalczając koncepcje teleologiczne i proporcjonalistyczne, odwołuje się bezpośrednio do systemu etyki tomistycznej, będącej etyką obiektywistyczną, przedmiotową³. Przedmiotem czynu nazywa tomizm jego cel bezpośredni, istotnie związany z samą treścią czynu, bez którego czyn nie jest możliwy (np. przedmiotem kłamstwa jest podanie fałszywej informacji). Jak referuje I. Bocheński: „Przedmiot ten może z kolei być użyty, jako środek do dalszego celu, np. kłamstwo może być użyte do ratowania życia itp., – ale wartość moralna czynu zależy w pierwszym rzędzie nie od owych dalszych celów, lecz od przedmiotu bezpośredniego”. W encyklice myśl ta zostaje wyrażona w sposób następujący: „Pierwszym i decydującym elementem oceny moralnej jest przedmiot ludzkiego czynu, który decyduje o tym, czy można go przyporządkować ostatecznemu dobru i celowi, którym jest Bóg [...]. Tradycyjna nauka moralna Kościoła mówi o czynach, które są wewnętrznie złe (*intrinsece malum*): są zawsze złe i same z siebie, to znaczy ze względu na swój przedmiot, a niezależnie od ewentualnej intencji osoby działającej i od okoliczności”⁴.

Konsekwencją przyjęcia przedmiotowej koncepcji etyki jest uznanie za fałszywe twierdzenia, iż „cel uświęca środki” – „cel może bowiem uświęcać tylko środki obojętne, natomiast nie może sprawić, by czyn z racji swego przedmiotu, bezpośredniego celu, zły, stał się dobry. Tak więc dobra intencja, dobry cel dalszy, nie może sprawić, by kłamstwo, mające zły przedmiot, stało się dobre, choć może sprawić, że śpiew, sam w sobie obojętny, jest dobry lub zły, zależnie od celu dalszego”⁵. Zauważyć w tym miejscu należy, że w wypadku ustalenia, iż określony akt jest czynem wewnętrznie złym, bezprzedmiotowym staje się prowadzenie „rachunku dóbr” celem ustalenia moralnego znaczenia czynu⁶. W tym miejscu dyskusja o intencji kierującej podmiotem aktu czy okolicznościach zewnętrznych, nie może doprowadzić do zmiany wartości przedmiotowego czynu.

Określenie przedmiotu czynu musi być przy tym, według etyki tomistycznej, odniesione do natury ludzkiej. Dopiero bowiem w odniesieniu do niej, „każdy przedmiot może nabrać wartości moralnej przez to, że jej sprzyja i prowadzi do przeznaczonego jej celu, lub też od niego odwodzi, a przez to skrzywia jej rozwój”⁷. W encyklice, myśl ta zostaje w następujący sposób rozwinięta: „Pierwszym

Jana Pawła II „*Veritatis splendor*”, [w:] A. Szostek [red.], *Jan Paweł II. Veritatis splendor. Tekst i komentarze*, Lublin 2001, s. 174–179.

³ I. Bocheński, *ABC Tomizmu*, „Znak” 07–09 (1950), s. 346.

⁴ Jan Paweł II, *Encyklika Veritatis splendor (VS)*, nr 79.

⁵ I. Bocheński, *ABC Tomizmu*, s. 346.

⁶ Por. VS nr 80: „W rzeczywistości [...] chociaż wolno niekiedy tolerować mniejsze zło moralne dla uniknięcia jakiegoś zła większego lub dla osiągnięcia większego dobra, to jednak nigdy nie wolno, nawet dla najpoważniejszych przyczyn czynić zła, aby wynikało z niego dobro”. Jan Paweł II cytuje tu encyklikę Pawła VI *Humanae vitae (HV)* nr 14.

⁷ J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, Lublin 1925, s. 130.

i decydującym elementem oceny moralnej jest przedmiot ludzkiego czynu, który decyduje o tym, czy można go przyporządkować ostatecznemu dobru i celowi, którym jest Bóg. To przyporządkowanie, rozum dostrzega w samym byciu człowieka, rozpatrywanego w świetle całej prawdy o nim, czyli w jego naturalnych skłonnościach, jego dążeniach i celach, mających zawsze także wymiar duchowy: to właśnie one stanowią treść prawa naturalnego, a więc tego uporządkowanego zespołu «dobr dla osoby», które służą «dobru osoby» – dobru, jakim jest ona sama i jej doskonałość⁸.

2. Sztuczna prokreacja

Po tych wstępnych uwagach, można w tym miejscu postawić zasadnicze pytanie: czy zabieg sztucznego zapłodnienia jest czynem wewnątrznie złym? W wypowiedziach licznych teologów spotkać można nader często kategorycznie sformułowane twierdzenie o wewnętrznym, nieodwracalnym złu aktu sztucznego zapłodnienia⁹. Podaje się przy tym kilka zasadniczych argumentów przesądających o takiej ocenie zabiegu *in vitro*, z których najczęściej podnoszone to:

- zabieg zapłodnienia pozaustrojowego prowadzi w wypadku zapłodnienia heterogenicznego do wytworzenia większej liczby zarodków, z których część narażona jest na uszkodzenie (w wyniku mrożenia) lub na zniszczenie w wypadku zarówno zapłodnienia heterogenicznego jak i zapłodnienia homogenicznego, również do narażenia embrionu na zwiększone ryzyko uszkodzeń genetycznych¹⁰,

⁸ VS nr 79.

⁹ Por. S. Warzeszka, *Bioetyka. W obronie życia człowieka*; Kraków 2011, s. 270–276; T. Ślipko, *Bioetyka. Najważniejsze problemy*; Kraków 2009, s. 180. W encyklice *Veritatis splendor* choć zostają wymienione przykłady czynów wewnątrznie złych, nie ma bezpośredniego odniesienia do kwestii sztucznego zapłodnienia. Najważniejszymi dokumentami nauki Kościoła poświęconymi kwestii sztucznej prokreacji są: Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Donum vitae. O szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania* z 22. 02. 1987 r., oraz Kongregacja Nauki Wiary Instrukcja *Dignitas personae dotycząca niektórych problemów bioetycznych* z 12. 12. 2008 r. W Polsce 5 marca 2013 roku na 361. Zebraniu Plenarnym Konferencji Episkopatu Polski został przyjęty dokument *O wyzwaniach bioetycznych przed którymi stoi współczesny człowiek*.

¹⁰ Por. Jan Paweł II, *Encyklika Evangelium Vita (EV)*, nr 14: „Także techniki sztucznej reprodukcji, które wydają się służyć życiu i często są stosowane z tą intencją, w rzeczywistości stwarzają możliwość nowych zamachów na życie. Są one nie do przyjęcia z punktu widzenia moralnego, ponieważ oddzielają prokreację od prawdziwie ludzkiego kontekstu aktu małżeńskiego, a ponadto stosując te techniki do dziś notują wysoki procent niepowodzeń: dotyczy to nie tylko samego momentu zapłodnienia, ile następnej fazy rozwoju embrionu wystawionego na ryzyko rychłej śmierci. Ponadto, w wielu przypadkach wytwarza się większą liczbę embrionów, niż

- przez zastosowanie biotechnologii naruszona zostaje jedność aktu prokreacji z aktem miłości małżeńskiej, a tym samym naruszona osobowa struktura małżeństwa,
- dochodzi do sprzecznego z godnością osobową pobrania gamet męskich i żeńskich (np. w wyniku masturbacji)¹¹.

Wyżej przytoczone argumenty z pewnością dają podstawę do oceny zapłodnienia pozaustrojowego, jako czynu będącego złem. Odwołanie do zamysłu Boga, twórcy natury ludzkiej, stanowi dla chrześcijanina mocny punkt oparcia w rozumowym odrzuceniu dopuszczalności stosowania technologii sztucznego zapłodnienia. Rozdzielenie aktu prokreacji od osobowego aktu miłości, niegodziwe metody pozyskiwania materiału genetycznego w świetle argumentacji teologicznej wydają się oczywistymi argumentami za niedopuszczalnością moralną technik *in vitro*¹². Problem polega jednak na tym, iż w dyskursie społecznym, tego rodzaju argumentacja zazwyczaj nie przekonuje osób niewierzących – od których przekonani w procedurach demokratycznych w dużej mierze zależy kształt regulacji prawnej dotyczącej zabiegów pozaustrojowego zapłodnienia. By „blask prawdy”, stał się światłem również dla tych, którzy osąd moralny czerpią z prawa natury, rozpoznawanego światłem rozumu, wydaje się ze wszech miar koniecznym poszukiwanie takich argumentów, które uzasadnią wewnętrzne zło sztucznej prokreacji w języku prawno-naturalnym. Dlatego też celem niniejszego opracowania jest próba znalezienia takiej linii obrony twierdzenia o wewnętrznym złu zabiegów pozaustrojowego zapłodnienia, która będzie mogła przekonać te osoby, które nie podzielają wiary w Stwórcę¹³.

jest to konieczne dla przeniesienia któregoś z nich do łona matki, a następnie te tak zwane «embriony nadliczbowe» są zabijane lub wykorzystywane w badaniach naukowych”; por. K. Banko, *Postulat obrony życia u Jana Pawła II a moralna ocena zapłodnienia pozaustrojowego*, [w:] K. Gryz [red.], *Człowiek drogą Kościola. Moralne aspekty nauczania Jana Pawła II*, Kraków 2004, s. 330–332.

¹¹ Z uwagi na temat i charakter opracowania, poza zakresem analiz pozostawione zostaną argumenty etyczne inne niż te, które związane są z ryzykiem wad genetycznych; spory etyczne wokół technik *in vitro* szeroko zostały omówione [w:] B. Chyrowicz, *Bioetyka i ryzyko*, Lublin 2000; M. Gałązka, *Prawo karne wobec prokreacji pozaustrojowej*, Lublin 2005; T. Ślipko, *Bioetyka. Najważniejsze problemy*; Kraków 2009, Ł. Szymański, *In vitro, Życie za życie*, Kraków 2009; A. Katolo, *Contra in vitro*, Gliwice 2010; A. Sikora, *Życie ludzkie w fazie przedimplementacyjnej w dokumentach Rady Europy w aspekcie moralnym*, Poznań 2011.

¹² W niniejszym opracowaniu pominięta zostanie nader rozbudowana argumentacja *stricte* teologiczna, odwołująca się do praw nadprzyrodzonych – omówienie możliwości aplikacji takiej argumentacji w sporach bioetycznych zostało dokonane w artykule A. Muszala, *Istota argumentacji teologicznej w bioetyce*, „Teologia i moralność” 10 (2011), s. 7–23.

¹³ Odwołując się do rozróżnienia typów argumentacji wprowadzonego przez A. Laun w zakresie dyskursu bioetycznego należy zauważyć, iż przedmiotem analiz w niniejszym opracowaniu będzie pragmatyczna, a nie pryncypialna argumentacja etyczna w zakresie oceny sztucznego

3. Przedmiot czynu, jakim jest zapłodnienie pozaustrojowe

Terminem *in vitro* określa się wiele różnych „technologii wspomagania rozrodu”. Zapłodnienie w swej przeważającej postaci jest aktem naturalnym, osiąganym przez stosunek seksualny¹⁴. Nie zawsze jednak w wyniku stosunku płciowego pomiędzy osobnikami odmiennej płci może dojść do poczęcia dziecka. Z powodu różnych czynników biologicznych takich jak np. niedrożność jajowodów, zmiany w szyjce macicy, problemów immunologicznych, oligospermii, braku nasieniowodu, ejakulacji wstecznej lub innych, niektóre osoby w przeszłości nie mogły posiadać potomstwa¹⁵. Dopiero na skutek rozwoju biotechnologii otrzymały one szanse pokonania ograniczeń natury i zostania rodzicami. Wraz z wykorzystaniem technik polegających na zewnętrznej ingerencji w celu doprowadzenia do połączenia męskiej i żeńskiej komórki płciowej, stało się możliwe utworzenia genomu nowego organizmu.

W niniejszym opracowaniu ocenie poddana zostanie technika zdobywająca obecnie szeroką popularność a polegająca na iniekcji plemnika do cytoplazmy komórki jajowej (*Intra-Cytoplasmic Sperm Injection*)¹⁶. Bezspornym wydaje się fakt, iż przedmiotem tak ujętej technologii *in vitro*, jest utworzenie nowej istoty ludzkiej.

W tym miejscu należy zatem postawić, pytanie: czy utworzenie nowej istoty ludzkiej jest z punktu widzenia moralnego czynem moralnie dobrym, złym czy też moralnie obojętnym?

Jeżeli za wyznacznik wartości powszechnie przyjętych w cywilizowanych społeczeństwach przyjmując aksjologię prawa międzynarodowego praw człowieka, to nie może budzić wątpliwości, iż podstawowym, fundamentalnym prawem istoty ludzkiej jest prawo do życia. Nie sposób zatem sprzeciwić się twierdzeniu, iż „życie fizyczne, dzięki któremu bierze początek istota ludzka w świecie [...] stanowi w pewnym sensie jego wartość «podstawową», ponieważ właśnie na życiu fizycznym opierają się i mogą rozwijać wszystkie inne wartości osoby ludzkiej”¹⁷. Stąd powszechnie przyjmuje się konieczność istnienia reguł chroniących dobro w postaci życia istoty ludzkiej, bo, jak retorycznie pyta słynny

zapłodnienia – por. A. Laun, *Współczesne zagadnienia teologii moralnej. Teologia moralna – zagadnienia szczegółowe*, Kraków 2002, s. 113.

¹⁴ R. Tokarczyk, *Prawa narodzin, życia i śmierci*, Warszawa 2012, s. 182.

¹⁵ A. Muszala, *Sztuczne zapłodnienie*, [w:] tenże [red.], *Encyklopedia bioetyki. Personalizm chrześcijański. Głos Kościoła*, Radom 2005, s. 428.

¹⁶ Por. S. Cebrat, *Biologiczne argumenty przeciwko zapłodnieniu pozaustrojowemu*, [w:] T. Reroń [red.], *Świętość ludzkiego życia. Wokół instrukcji Dignitas personae*, Wrocław 2009, s. 101–104.

¹⁷ Kongregacja Nauki Wiary, *Quaestio de abortu. Deklaracja o przerywaniu ciąży*, nr 9; zob. także Kongregacja Nauki Wiary, *Donum vitae. Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania. Odpowiedzi na niektóre aktualne zagadnienia*, nr 4.

teoretyk prawa H. Hart: „gdyby nie było takich reguł, po co mielibyśmy posiadać jakiegokolwiek inne”¹⁸? Wydaje się zatem, iż stosowanie technologii mającej doprowadzić do utworzenia istoty ludzkiej, jest czynem dobrym, dzięki niej może bowiem zaistnieć istota żywa, będąca podmiotem podstawowych praw przynależnych człowiekowi.

W aksjologii międzynarodowego prawa człowieka, nie tylko jednak życie jest wartością objętą ochroną prawną. Tak samo podstawową wartością jest zdrowie, od którego uzależniona jest możliwość korzystania z wielu innych praw i wolności. Tak jak podstawową regułą w relacjach międzysobowych jest zakaz zabijania, tak też równie fundamentalną zasadą jest zakaz naruszania lub narażania zdrowia i integralności cielesnej człowieka¹⁹. Szczególny obowiązek ochrony zdrowia spoczywa na rodzicach względem ich dzieci²⁰.

Wyniki, prowadzonych w ostatnich latach badań medycznych, nie pozostawiają wątpliwości, iż embriony powstające w wyniku zastosowania technologii *in vitro* znacznie częściej narażone są na wystąpienie defektów genetycznych²¹. Obecny stan wiedzy nie pozwala przy tym, w sposób jednoznaczny określić przyczyn zwiększonego ryzyka pojawienia się deformacji genetycznej w wypadku stosowania biotechnologii.

Wobec powyższego, należy zatem doprecyzować opis przedmiotu wiązki zachowań określanych, jako zapłodnienie pozaustrojowe. Przedmiotem tych

¹⁸ H. L. A. Hart, *Pojęcie prawa*, Warszawa 1998, s. 263.

¹⁹ Minimalny standard ochrony tej wartości wyznacza wolność od tortur, okrutnego, niehumanitarnego lub poniżającego traktowania, który po raz pierwszy we współczesnym prawie międzynarodowym prawa człowieka pojawił się w art. 5 Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka. Znacznie szerzej wartość ta chroniona jest w instrumentach międzynarodowego prawa, regulujących zagadnienia bioetyczne, konwencjach zawieranych na wypadek wojny czy instrumentach krajowego prawa karnego normujących przestępstwa przeciwko zdrowiu, por. *Prawa człowieka i ich ochrona*, T. Jasudowicz [red.], Toruń 2005, s. 249–251; L. Niedzielski, *Rozważania o konstrukcji przestępstw przeciwko zdrowiu w kodeksie karnym*, „Państwo i Prawo” 12 (1977), s. 87–92; M. Gałązka, *Prawo karne wobec prokreacji pozaustrojowej*, Lublin 2005.

²⁰ Por. I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa*, Kęty 2006, s. 92: „Z praktycznego punktu widzenia całkiem słuszną i konieczną jest idea, aby akt płodzenia uważać za akt, przez który pewną osobę powołaliśmy do życia bez jej zgody i z własnej inicjatywy; za ten czyn na rodzicach spoczywa obowiązek starania się w miarę możliwości o to, aby ich dziecko było zadowolone ze swojego stanu”.

²¹ Por. T. Wasilewski, *Medyczne i etyczne aspekty programu in vitro*, „Życie i płodność” 2 (2009). „Medycznymi powikłaniami programu *in vitro* są powikłania dotyczące dzieci. Obserwuje się u tych dzieci zwiększoną częstotliwość występowania anomalii chromosomowych, mikrodelecji – w porównaniu do dzieci poczętych w sposób naturalny. W jednej z naukowych prac opublikowanych w 2005 r. w *Human Reproduction* – piśmie lekarzy zajmujących się leczeniem niepłodności – autorzy, stosując metaanalizę (narzędzie statystyczne akceptowane przez cały świat medyczny, opierające się na wynikach badań w wielu ośrodkach na świecie), wykazali, że u dzieci związanych z technikami wspomaganego rozrodu o 30–40% wzrasta ryzyko jakiegokolwiek wad wrodzonych w stosunku do dzieci, które zostały poczęte drogą naturalną”.

zabiegów jest zatem doprowadzenie do powstania genomu nowego organizmu, przy jednoczesnej zgodzie na to, iż tak wykreowany genom narażony jest na ryzyko defektów genetycznych (prowadzących do śmierci lub stanu powodującego poważne i intensywne cierpienie) w stopniu większym niż genom powstały w wyniku stosunku seksualnego między osobnikami przeciwnej płci. Tym samym nie można uznać, iż zabieg pozaustrojowego zapłodnienia – choć prowadzi do powstania istoty ludzkiej – jest czynem z samej swej istoty dobrym. Wręcz przeciwnie – narażenie mającej powstać w wyniku zewnętrznej interwencji istoty ludzkiej na deformacje genetyczne jej genomu, które nie powstałyby w wyniku naturalnego zapłodnienia – jest czynem samym w sobie złym²². W wypadku sztucznego zapłodnienia mamy do czynienia z sytuacją, w której osoby uczestniczące w procedurze sztucznego zapłodnienia stają się moralnie odpowiedzialne za pojawienie się wad genetycznych związanych immanentnie z ryzykownym zabiegiem medycznym. Jak zasadnie zauważa Adam Sikora: „Wiele działań medycznych, zarówno diagnostyczno-terapeutycznych, jak i eksperymentalnych, związanych jest z ryzykiem. Zwolennicy techniki *in vitro* zwracają uwagę, że przecież w praktyce medycznej jest zgoda na podejmowanie takich właśnie interwencji niezwykle ryzykownych, których powodzenie szacuje się nawet na kilka procent. Jednak tego sposobu myślenia nie można przenieść na technikę *in vitro*. Zwrócić bowiem należy uwagę na to, że w przypadku niebezpieczeństwa śmierci i ryzykownej ingerencji medycznej, to nie człowiek (lekarz, czy pacjent) wywołał tę sytuację. Ona pojawiła się niezależnie od ludzkich decyzji. Lekarz podejmuje ryzykowną próbę, która być może nie przyniesie spodziewanych skutków, ale podejmują ją, gdyż nie ma innej możliwości ratowania ludzkiego życia, a tu jest ileś procent szansy. Tymczasem w technice *in vitro* to człowiek kreuje sytuację, w której życie embrionu jest zagrożone. Takiego ryzyka podejmować, a raczej stwarzać nam nie wolno”²³. W wypadku wykorzystywania technik wspomaganej prokreacji, dochodzi do przekroczenia granic, które uniemożliwiały naturalne poczęcie. W sytuacji zatem poczęcia dziecka przy użyciu technik sztucznego zapłodnienia, należy stanowczo podkreślić, iż

²² Argument ten przedstawiany jest przez R. Spaemanna w następujący sposób: „Powstanie życia jest dziełem natury, nie rodziców. Rodzice są tylko autorami aktu płciowego, swe istnienie zawdzięcza płód naturze. Na podstawie tego faktu rodzice nie są zobowiązani do usprawiedliwiania się wobec dziecka – kaleki za powołanie go do egzystencji. Inaczej ma się sprawa w wypadku *in vitro*. Dziecko z retorty zostało przez decyzję rodziców i biotechnika zmuszone do życia. Za taką decyzję są oni odpowiedzialni przed dzieckiem kalekim, choć niestety nie mają żadnych kryteriów usprawiedliwienia”, cyt. za H. Dobiosch, *Sztuczne zapłodnienie. Ocena moralna manipulacji wokół powstającego życia*, Opole 1991, s. 46.

²³ A. Sikora, *Dylematy w bioetyce – in vitro – rodzina – medycyna – etyka*, <http://www.archidiecezja.wroc.pl/pliki/wd-invitro06092008.pdf> (1.04.2013); zbliżoną argumentację przytacza również T. Ślipko, *Bioetyka. Najważniejsze problemy*, Kraków 2009, s. 188–196.

dawca materiału genetycznego staje się moralnie i sprawczo odpowiedzialny nie tylko za to, że dziecko jest, ale również za to, jakie jest²⁴.

Dokonanie rozstrzygnięcia w zakresie dotyczącym oceny moralnej przedmiotu czynu, jakim jest zabieg sztucznego zapłodnienia, umożliwi adekwatne ujęcie wszelkich okoliczności zewnętrznych (tak obiektywnych jak i subiektywnych) związanych z tym czynem. W takim ujęciu, nawet w wypadku gdyby z zabiegiem sztucznego zapłodnienia nie wiązało się powstanie „embrionów nadliczbowych” (i w konsekwencji ryzyko ich uśmiercenia), a do zabiegu dochodziłoby w wyniku połączenia komórek płciowych mężczyzny i kobiety, pozostających w związku małżeńskim i oczekujących z miłością potomstwa, a jednocześnie metoda pobrania gamet nie budziłaby zastrzeżeń moralnych (nie wymagałaby czynów związanych z masturbacją), to sytuacja taka nie powodowałaby zmiany oceny moralnej czynu będącego z racji swojego przedmiotu czynem w samym sobie złym.

4. Nie wolno czynić zła by wynikało z niego dobro

Ocena zabiegów sztucznego zapłodnienia, jako czynów wewnętrznie złych, tworzy właściwą płaszczyznę dla dyskursu wokół oceny intencji osób biorących udział w tej procedurze. Są to z jednej strony osoby/osoba, od których pobierany jest materiał genetyczny, osoba, która ma urodzić dziecko oraz osoby, które zajmują się techniczną stroną przedsięwzięcia. W dyskusjach najczęściej pojawia się zarzut, iż każda z tych osób kieruje się moralnie dobrą intencją. Osoby, od których pochodzi materiał genetyczny, a także kobieta, która ma urodzić dziecko, podkreślają, iż celem ich działania jest urodzenie człowieka²⁵. Czasami wręcz przytaczany jest (przewrotnie) za nauczaniem Kościoła argument, iż dzieci są najcenniejszym darem małżeństwa i rodzicom przynoszą najwięcej dobra²⁶. Osoby te powołują się na swoiste „prawo do dziecka”²⁷.

²⁴ Por. O. Nawrot, *Ludzka biogeneza w standardach bioetycznych Rady Europy*; Warszawa 2011, s. 169.

²⁵ Szerzej na temat doświadczenia niepłodności w małżeństwie por. J. Orzeszyna, *Teologiczno – moralny aspekt niepłodności w małżeństwie*, Kraków 2005, s. 15–17; D. Kornas-Biela; *Zdobywane macierzyństwo: doświadczenia matek związane ze wspomaganą prokreacją*, [w:] także [red.], *Oblicza macierzyństwa*, Lublin 1999, s. 216–217.

²⁶ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego (KKK)*, nr 1652.

²⁷ Takie stanowisko reprezentuje np. Z. Szawarski, *Mądrość i sztuka leczenia*, Gdańsk 2005, s. 220, oraz Z. Piątek, *O śmierci, seksie i metodzie in vitro*, Kraków 2011, s. 50. Polemikę z tym stanowiskiem podejmują m.in. K. Lubowiecki, *Kontekst kulturowy Instrukcji Dignitas personae*, [w:] T. Reroń [red.] *Świętość ludzkiego życia. Wokół Instrukcji Dignitas personae*, Wrocław 2009, s. 164–166; M. Gałązka, *Prawo wobec prokreacji pozaustrojowej*, Lublin 200, s. 42–43; M.

„Z samej zaś natury swojej, instytucja małżeństwa oraz miłość małżeńska nastawione są na rodzenie i wychowanie potomstwa, co stanowi jej szczytowe jakby osiągnięcie”, czytamy w konstytucji *Gaudium et spes* nr 48. Skoro zatem, celem poddania się procedurze *in vitro* jest uzyskanie potomstwa, będącego największym darem i skarbem dla przyszłych rodziców czy godzi się zakazywać stosowania technologii umożliwiającej osiągnięcie tak cennego dobra?

Odpowiedź na to pytanie pozostaje jedna: procedura *in vitro* będąca – jak wyżej wskazano czynem wewnątrznie złym – nawet w wypadku słusznej intencji jego podmiotów od strony przedmiotowej pozostaje nadal takim czynem. Zła tego czynu nie są w stanie usunąć również zmiany technologiczne, które pozwoliłyby na uniknięcie uśmiercania „nadliczbowych” embrionów czy godziwe pobieranie materiału genetycznego, jak zauważa Jan Paweł II: „Tak, więc okoliczności lub intencje nie zdołają nigdy przekształcić czynu ze swej istoty niegodziwego ze względu na przedmiot w czyn «subiektywnie» godziwy lub taki, którego wybór można usprawiedliwić”²⁸. Doprowadzenie w wyniku użycia technik sztucznego zapłodnienia do zaistnienia człowieka przy jednoczesnym narażeniu jego zdrowia – w stopniu większym niż wypadku naturalnego poczęcia – nie może służyć do osiągnięcia celu, jakim jest realizacja upragnionego rodzicielstwa²⁹.

Zakończenie

Obserwując burzę medialną, wywołaną wokół wypowiedzi ks. prof. F. Longchamp de Bérier, nie sposób nie zauważyć, iż to argumenty dotyczące podwyższonego ryzyka wystąpienia wad genetycznych u dziecka poczętego pozaustrojowo wzbudziły u adwersarzy najwięcej emocji i oporów. Ta reakcja staje się zrozumiałą, gdy prześledzi się argumentację osób krytykujących stanowisko Kościoła katolickiego w obszarze bioetyki. Osoby te starają się za wszelką cenę ominąć problem związany z prawną kwestią odszkodowania za uszczerbek na zdrowiu, doznany przez dziecko w okresie prenatalnym. Symptomatyczną jest

Machinek, *Etyczne dylematy medycznie wspomaganey prokreacji*: [w:] W. Sinkiewicz – R. Grabowski [red.], *Zapłodnienie in vitro – szansa czy zagrożenie*, Bydgoszcz 2011, s. 10–11.

²⁸ VS nr 81.

²⁹ W tym miejscu odnajdujemy punkt styyczny z argumentacją personalistyczną, która sprzeciwia się uprzedmiotawianiu człowieka, traktowania osoby jako środka do osiągnięcia celu. Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986, s. 42: „Norma personalistyczna, jako zasada o treści negatywnej stwierdza, że osoba jest takim dobrem, z którym nie godzi się używanie, które nie może być traktowane jako przedmiot użycia i w tej formie jako środek do celu. W parze z tym idzie treść pozytywna normy personalistycznej: osoba jest takim dobrem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi tylko miłość”; J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą*. *Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Kęty 2000, s. 249–256.

tu wypowiedź Z. Piątek, który w swojej krytycznej analizie nauczania Kościoła katolickiego pomija kwestię ryzyka wad genetycznych, a jedynie przy kwestii statusu embrionu zauważa, że „Przyznanie embrionom i płodom statusu osoby od momentu poczęcia prowadzi do absurdu. I tu właśnie należałoby zastosować argument równi pochyłej. Ten postulat prowadzi bowiem do przyznania embrionom i płodom prawa do zadośćuczynienia krzywd doznanych w rozwoju prenatalnym. Noworodek po urodzeniu mógłby *per procura* dochodzić od matki zadośćuczynienia za krzywdy doznane w okresie prenatalnym, np. w trakcie nieudanego zabiegu aborcji lub innej próby spędzenia płodu. Mógłby także żądać zadośćuczynienia za wady spowodowane zażywaniem szkodliwych leków w czasie ciąży, paleniem papierosów, piciem alkoholu lub zarażeniem wirusem HIV”³⁰. Niepokój autora budzi zatem możliwość prawnego dochodzenia przez dziecko, urodzone w wyniku zabiegu *in vitro*, roszczeń z tytułu cierpienia związanego z chorobą genetyczną. Wydaje się, że tylko kwestią czasu jest pojawienie się procesów o odszkodowanie z tytułu urodzenia dziecka obciążonego wadami genetycznymi, których ryzyko powstania zwiększone jest z zabiegiem *in vitro*. W tym zakresie doświadczenia związane z procesami z tytułu *wrongful life*³¹ pokazują, iż odpowiedzialność za szkodę może ponosić osoba wykonująca zabieg, a gdy zabieg stosowany jest za zgodą rodziców, jego odpowiedzialność będzie miała charakter solidarny z odpowiedzialnością rodziców³². Stąd nawet dla osób prezentujących utylitarystyczne podejście w problematyce bioetyki, argument z ryzyka wad genetycznych stanowić może punkt zwrotny do ponownego przemyślenia stanowiska wobec technik sztucznej prokreacji.

Streszczenie

Niniejszy artykuł stanowi próbę etycznej oceny procedur sztucznego zapłodnienia z punktu widzenia koncepcji czynu wewnętrznie złego, stanowiącej przewodni temat encykliki Jana Pawła II *Veritatis splendor*.

Odpowiedź na pytanie, czy sztuczna prokreacja jest z punktu widzenia przedmiotu czynem wewnętrznie złym, jest warunkiem adekwatnej oceny argumentów podnoszonych tak przez zwolenników jak i przeciwników metod sztucznej prokreacji.

³⁰ Z. Piątek, *O śmierci, seksie i metodzie in vitro*, Kraków 2011, s. 70.

³¹ Zwolennicy idei „niesprawiedliwego życia” (*wrongful life*), którzy głoszą, że dziecko może być skrzywdzone, jeśli powołuje się je do życia związanego z tego rodzaju fizyczną bądź psychiczną kondycją, której ani ono, ani otoczenie nie mogłoby uznać za satysfakcjonującą, winni konsekwentnie przyjmować moralną i prawną odpowiedzialność osób uczestniczących w procedurze sztucznej prokreacji w wypadku urodzenia dziecka obciążonego wadami genetycznymi, por. B. Chyrowicz, *Bioetyka i ryzyko*, Lublin 2000, s. 79–82.

³² Por. M. Nestorowicz, *Prawo medyczne*, Toruń 2000, s. 159–169, 182.

W artykule został poddany analizie przedmiot czynu, określony jako zabieg sztucznego zapłodnienia oraz wpływ okoliczności leżących po stronie podmiotowej na jego etyczną ocenę.

SŁOWA KLUCZOWE: bioetyka, sztuczne zapłodnienie, podmiot, przedmiot.

Summary

Is the artificial fertilisation inwardly wrong act? The attempt of answer from the perspective of *Veritatis splendor* the encyclical by John Paul II

The article is an attempt at ethical evaluation of the artificial fertilisation procedures from the perspective of absolutely inwardly wrong act – the conception which is the main theme of *Veritatis splendour* – the encyclical by John Paul II.

The answer for the question if the artificial procreation is an act – from the perspective of the subject – inwardly wrong is necessary for adequate evaluation of arguments exercised by followers as well as opponents of the artificial procreation methods.

The subject matter of the act which is determined as artificial fertilisation and the impact of circumstances – which lay on its subjective side – on its ethical evaluation have been analyzed in the article.

KEYWORDS: bioethics, artificial fertilization, subject, object.

