



Co wynika z nierozstrzygalności sporu o status ludzkiego embrionu?

*Wokół Stanowiska Komitetu Bioetyki przy Prezydium
PAN w sprawie preimplantacyjnej diagnostyki genetycznej*

Marian Machinek MSF

1. Głos w dyskusji

Pragnę zwrócić uwagę na kilka fragmentów *Stanowiska Komitetu Bioetyki przy Prezydium PAN w sprawie preimplantacyjnej diagnostyki genetycznej* [dalej: *Stanowisko*]. Dotyczą one najpierw p. 6 *Stanowiska*, a więc przedstawienia sporu o status ludzkiego embrionu. Wyrażając pogląd, że *ludzki organizm powstaje dopiero jakiś czas po zapłodnieniu* (który, jak się zdaje, dzielają sygnatariusze *Stanowiska*), należałoby koniecznie bliżej dookreślić ów "jakiś czas po". Chodzi przecież nie o bagatelę, ale - w ostatecznym rozrachunku - o pozostawienie przy życiu bądź unicestwienie embrionu. Gdzie następuje to biologiczne, a co za tym idzie także ontyczno-normatywne "kliknięcie", które z rzekomego aglomeratu komórek czyni ludzki organizm? Czy współczesna embriologia w ogóle dostarcza podstaw do tego typu rozróżnień? Kształt ustawodawstwa w różnych krajach świata pokazuje, jak płynna i uznaniowa staje się tak ustanowiona granica - po zgodę na aborcję aż do urodzenia bądź eutanazję upośledzonych noworodków. Wyrażony w *Stanowisku* pogląd, iż *ze stwierdzenia, że zarodek jest organizmem należącym do gatunku Homo sapiens, nie wynika logicznie ocena, że unicestwienie zarodka jest moralnie dopuszczalne ani też ocena, że jest to działanie moralnie naganne*, ma swoje daleko idące konsekwencje. Pogląd ten będzie

prawdziwy jedynie wówczas, gdy uprzednio założy się, iż są takie organizmy ludzkie (= istoty ludzkie), którym nie należy się pełnia praw, jakimi cieszy się każdy człowiek. Czy jednak nie to właśnie jest przedmiotem sporu?

Największe moje zastrzeżenia budzi p. 7 *Stanowiska*, jak się wydaje, kluczowy dla całego tekstu. Sygnatariusze formułują w nim wniosek, iż sporu o moralną dopuszczalność PGD nie sposób raz na zawsze rozstrzygnąć. Wniosek ten - sądząc po układzie tekstu - wynika bezpośrednio z nierozstrzygalności sporu o status ludzkiego embrionu. W jaki sposób jednak nierozstrzygalność ta prowadzi do stwierdzenia, że *wyrażając stanowisko w sprawie preimplantacyjnej diagnostyki genetycznej, Komitet Bioetyki powinien więc kierować się zasadą szacunku dla pluralizmu wartości i światopoglądów, która stanowi fundament każdego prawdziwie demokratycznego i liberalnego państwa*, pozostaje niezrozumiałe. Nawet, gdyby zgodzić się ze stwierdzeniem o nierozstrzygalności sporu o status ludzkiego embrionu, to przecież stwierdzenie nierozstrzygalności zakłada, że obie strony mają poważne argumenty i że prawdopodobieństwo, iż któraś ze stron ma rację, rozkłada się co najmniej po równo. To z kolei oznacza, że obok argumentów negujących moralny status embrionu istnieją równie poważne przesłanki za jego przyjęciem. Skąd więc wniosek, że nagle rację należy przyznać przeciwnikom statusu moralnego embrionu, skoro istnieje uzasadnione prawdopodobieństwo, że może to doprowadzić to selekcji i eliminacji ludzi (używam tu tego pojęcia w znaczeniu wartościującym) w fazie embrionalnej? Jeżeli, będąc na polowaniu, nie mogę z jakichś powodów rozstrzygnąć, czy poruszający się w zaroślach brunatny kształt jest tropionym zwierzęciem, czy też ubranym w brązową kurtkę człowiekiem, czy wolno mi pociągnąć za spust? Sformułowany przez sygnatariuszy wniosek sprawia, że *Stanowisko* począwszy od p. 8 jest stanowiskiem jedynie jednej strony sporu.

Na zakończenie należy postawić pytanie natury ogólniejszej: co pozostaje, gdy raz przyjmie się diagnostykę preimplantacyjną jako etycznie i prawnie dopuszczalną? Pozostaje dyskusja o kryteriach jej dopuszczalności. Wyznaczone w *Stanowisku* kryteria (p. 13-14) zdają się nieco zacieśniać spektrum przypadków, w których PGD byłoby dopuszczalne, ale pewnie sami sygnatariusze nie wierzą w to, że uda się je w takich kształcie utrzymać (komentarze prof. Szewczyka oraz dr

Michałowskiej/dr Turek potwierdzają to przypuszczenie w pełni). Nacisk na liberalizację tych kryteriów jest po prostu wpisany w oczekiwania i mechanizmy rynkowe, jakie wiążą się z zapłodnieniem *in vitro*. Skoro akceptuje się *selekcję zarodków* (p. 10 *Stanowiska*), a zatem faktycznie podporządkowuje status embrionów interesom tych, w których rękach się znajdują, dlaczego nie miałyby się dopuścić do eliminacji tych, które ze względu na niechcianą płeć, potrzebę terapii już urodzonego rodzeństwa bądź też wady, które ujawnią się dopiero po latach, nie zostaną zaliczone do ekstraklasy w zawodach o implantację w macicy? Symptomatyczne jest, że w *Stanowisku* nie uzasadnia się racji, dla których w wymienionych przypadkach nie rekomenduje się legalizacji PGD, ograniczając się do sugestii, że nie są to racje medyczne (zdrowotne). Przynajmniej przy ostatniej z wymienionych trzech okoliczności sugestia ta jest problematyczna. Ale i w pozostałych można bardzo łatwo pod racje medyczne (zdrowotne) podciągnąć kondycję psychiczną rodziców (kobiety), którzy - nie uzyskawszy zgodnego genetycznie materiału do transplantacji dla swojego już urodzonego chorego dziecka, bądź też nie uzyskawszy pewności co do chcianej płci oczekiwanego dziecka - zostają narażeni na psychiczne cierpienie. Skoro podobnymi argumentami w niektórych krajach uzasadnia się aborcję, dlaczego nie miano by ich zastosować do PGD? Nie można się oprzeć wrażeniu, że umieszczenie w p. 14 *Stanowiska* listy trzech kryteriów, w przypadku których Komitet nie rekomenduje PGD, jest raczej rodzajem "listka figowego", mającego sprawić wrażenie wyważonej, a nawet nieco restrykcyjnej rekomendacji.

Sygnatariusze *Stanowiska* używają argumentu spójności aksjologicznej prawa (p. 12), by z obecnego kształtu Ustawy o planowaniu rodziny i ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży wyprowadzać wnioski normatywno-prawne w odniesieniu do PGD. Może jednak w kontekście wspomnianej wyżej nierozstrzygalności sporu o status ludzkiego embrionu należałoby zapytać, czy zawarta we wspomnianej ustawie zgoda ustawodawcy na aborcję upośledzonych w oparciu o wynik diagnostyki prenatalnej może być w ogóle etycznie uzasadniona?

W mojej opinii *Stanowisko* otwiera drzwi do selekcji i eliminacji wielu istot ludzkich w fazie prenatalnej, co musi się kojarzyć z negatywną eugeniką. Owidiusz by powiedział „*Principiis obsta*” ...

2. Dyskusja z innymi głosami w debacie

Chciałbym odnieść się także do niektórych tez zawartych w komentarzach prof. Kazimierza Szewczyka oraz dr Moniki Michałowskiej/dr Joanny Turek, przede wszystkim dotyczących statusu embrionu. Twierdzę, że w prowadzonej przez nas debacie jest to zasadnicza kwestia, której nie można pominąć. Suponowanie powszechnej zgody na rozróżnienia między pojęciami "człowiek" (przedstawiciel gatunku ludzkiego) oraz "osoba" (członek moralnej społeczności) jest po prostu nieprawdziwe. Właśnie o to rozróżnienie toczy się spór, trudno więc mówić o powszechnej zgodzie! Jego rozstrzygnięcie nie nastąpi na pewno ani poprzez arbitralne przyjęcie tego stanowiska ("Będziemy jednak konsekwentnie stosować powszechnie przyjęte rozróżnienie...."), ani też poprzez sentencje typu "jajka nie są omletem, a żołądź nie jest dębem". Od tego rozstrzygnięcia będzie zależało, czy decyzję (moim zdaniem jak najbardziej odpowiedzialną) o modyfikacji zachowań seksualnych, by uniknąć poczęcia dziecka obciążonego niepełnosprawnością, będzie można zrównać z (moim zdaniem niedopuszczalną) selekcją negatywną embrionów - i obydwie typy zachowań określić jako ten sam wyraz reprodukcyjnej autonomii.

Krytycznego komentarza wymaga też przytoczony przez prof. Szewczyka (a przedstawiony przez Güntera Ragera¹) trójpodział modeli oceny statusu ludzkiego embrionu. Chodzi o model przedmiotowy (*Sachmodell* - status embrionu podobny do statusu przedmiotu), model osobowy (*Personmodell* - osobowy status embrionu) oraz trzeci - *Respektmodell*. Ten ostatni został określony przez prof. Szewczyka jako unikający skrajności dwóch poprzednich podejść i dlatego najlepiej nadający się jako

¹ G. Rager, Drei Ethikmodelle für den Umgang mit dem menschlichen Embryo: Sachmodell, Respektmodell, Personmodell, „Zeitschrift für Medizinische Ethik“ 2008, nr 2, s. 307- 313;
http://www.kath.ch/news/upload_agbioethik/01_rager_zfme04_2008.pdf

podstawa rozstrzygnięć legislacyjnych. Pierwsza uwaga dotyczy tłumaczenia. Nazwanie ostatniego modelu "godnościowym" jest co najmniej nieprecyzyjne, jeżeli nie mylące. Raczej trzeba by pozostać przy określeniu "model szacunku". Owszem, w jego ramach używa się pojęcia godności, jednak bardzo specyficznym, definiowanej. Jest to bowiem "godność", która rośnie w miarę rozwoju, a więc jest bezpośrednio powiązana z wielkością, stopniem skomplikowania struktur oraz stopniem zdolności do samodzielnego życia. Przyrost tej "godności" musi osiągnąć pewną "masę krytyczną", żeby embrion/płód/novorodek mógł zostać zaliczony do wspólnoty osób. Kiedy zostaje przekroczona owa "masa krytyczna", pozostaje niejasne. Takie wyobrażenie godności (a co za tym idzie statusu osobowego), którą można by wyrazić w procentach, musi być uznane za kuriozalne. Szacunek wobec embrionu w suponowanej "fazie przedosobowej" jest tu porównywalny do szacunku przysługującego zwierzętom. Problem, który sygnalizowałem już powyżej, pozostaje: kiedy to ludzkie zwierzę, jakim miałby być embrion, staje się członkiem wspólnoty osób? Czy dzieje się to po prostu w oparciu o decyzję ustawodawcy bądź większościową decyzję jakiegoś gremium? Czy ustawodawca (gremium) może decydować o byciu pełnowartościowym człowiekiem? Sam Rager zauważa wprawdzie, że model szacunku oznacza istotny postęp wobec modelu przedmiotowego, jednak wskazuje na jego zasadnicze wady, do których należy przede wszystkim brak ścisłości i klarowności definicyjnej. Bezpośrednim skutkiem tego braku jest używanie tego modelu niemalże jako "wytrychu" na uzasadnienie różnych, czasami nawet przeciwstawnych stanowisk: posługują się nim zarówno ci, którzy pragną chronić embriony od momentu implantacji w macicy, jak też ci, którzy postulują eutanazję upośledzonych noworodków. Nawiasem mówiąc artykuł Ragera (który nie jest bynajmniej wyjątkiem), jest przykładem braku wspomnianej powyżej powszechnej zgody na rozróżnienie między "istotą ludzką" a "osobą ludzką".

I jeszcze jedna uwaga w kwestii neutralności światopoglądowej (czyli bezstronności) demokratycznego państwa oraz zbiorowych ciał bioetycznych. Neutralność ta nie oznacza "aksjologicznej sterylności", ale jest wyrazem poszanowania godności (niemierzalnej, nie wyrażanej w procentach!) każdego człowieka, niezależnie od tego, czy jest wierzący czy też niewierzący i niezależnie od

jakichkolwiek innych czynników. Oba sposoby postrzegania świata mają mieć rację bytu w demokratycznym państwie, pod warunkiem, że tę podstawową godność oraz fundamentalne wartości współżycia społecznego respektują (zob. Preambuła do Konstytucji RP). Jak nie można narzucać całemu społeczeństwu światopoglądu katolickiego, tak samo nie wolno mu narzucać światopoglądu ateistycznego. Pryncypialne wykluczenie poglądów katolickich (taka supozycja pojawia się miejscami w omawianych komentarzach) jako uwikłanych światopoglądowo nie jest niczym innym, jak tylko próbą ateizacji przestrzeni społecznej, tak jakby stanowiska ateistyczne/agnostyczne miałyby być wolne od uwikłania światopoglądowego i "neutralne". Zamiast pytać, czy jakiś pogląd ma podłoże katolickie czy też ateistyczne, pytajmy raczej, czy lepiej bądź gorzej chroni godność wszystkich (również tych najsłabszych) członków społeczeństwa.

Sądzę, że również komisje bioetyczne powinny odzwierciedlać bezstronnie argumenty obu stron, co powinno być też widoczne w doborze ich członków (nawiasem mówiąc w komentowanym przez nas *Stanowisku* jakoś nie widać tej tak piętnowanej dominacji światopoglądu katolickiego). W przeciwnym razie mogą się one stać elementami legislacyjnego nacisku. Ich zadaniem powinno być przedstawianie racji i argumentów (i w tym sensie merytoryczna pomoc wobec gremiów legislacyjnych), a nie lobbowanie na rzecz stanowiska jednej ze stron sporu.