

Snježana Prijić-Samaržija

Sveučilište u Rijeci, Filozofski fakultet, Slavka Krautzeka bb, HR–51000 Rijeka
prijić@uniri.hr

Kontracepcija: prirodno, umjetno, moralno

Sažetak

Opravdanost kontracepcije kao metode kontrole začeća najuže je vezana uz pitanja moralne opravdanosti prokreacijske autonomije odnosno pitanja smiju li pojedinci samostalno i slobodno odlučivati o tome hoće li imati djecu, kada i koliko. Razvoj medicinskih i znanstvenih tehnologija doveo je do mogućnosti uporabe umjetnih sredstva kontracepcije kojima je moguće u bilo kojem trenutku spriječiti začeće u cilju odgađanja i planiranja rađanja djece. U prvom dijelu pokušat ću izložiti bioetičke argumente koji se pojavljuju u raspravi o pitanjima prokreacijske autonomije, a koji se mogu mobilizirati protiv dopustivosti kontracepcije. U drugom ću dijelu te argumente pokušati usporediti s onima koji se iznose protiv uporabe umjetne kontracepcije u literaturi o filozofiji seksualnosti kako bih, u trećem dijelu, ponudila kritičku analizu istih u nadi da ću pokazati da umjetna kontracepcija nije ništa više moralno problematična od uporabe (ispravno dopuštene) prirodne metode kontrole začeća.

Ključne riječi

kontracepcija, prirodne metode, umjetna kontracepcija, namjera, intencionalan generativan čin

Kontracepcija: prirodno, umjetno, moralno

Pitanje moralnog statusa kontracepcije raspravlja se unutar dva velika filozofska područja: bioetike i filozofije seksualnosti. Opravdanost kontracepcije kao metode kontrole začeća najuže je vezana uz pitanja moralne opravdanosti prokreacijske autonomije odnosno pitanja smiju li pojedinci samostalno i slobodno odlučivati o tome hoće li imati djecu, kada i koliko. Razvoj medicinskih i znanstvenih tehnologija doveo je do mogućnosti uporabe umjetnih sredstva kontracepcije (barijerna sredstva, hormonske metode, maternični ulošci, kirurške metode i postkoitalna zaštita) kojima je moguće u bilo kojem trenutku spriječiti začeće u cilju odgađanja i planiranja rađanja djece.¹ Posljedično, došlo je do konceptualnog i moralnog razlikovanja između prirodne i umjetne metode kontrole začeća/rađanja. Pod prirodnom metodom razumijeva se izbjegavanje spolnih odnosa u vrijeme plodnih dana, odnosno planiranje i stupanje u spolne odnose samo u vrijeme neplodnih dana. Umjetne metode kontrole rađanja poglavito se odnose na upotrebu umjetnih kontracepcijskih

1

Neke od umjetnih kontracepcijskih sredstava su kontracepcijske (hormonske) pilule, kontracepcijski flasteri, kontracepcijska injekcija, kontracepcijski implantati, spermicidna sredstva, dijafragme i cervikalne kapice, muški (prezervativi) i ženski (femidom) kondomi,

unutarmaternični uložak (spirala), ali i pilula za dan poslije. Iako se sterilizacija muškaraca i žena također svrstava u umjetne kontracepcijske metode u širem smislu, u ovom ću se članku ipak poglavito referirati na umjetnu kontracepciju u užem smislu.

sredstva. U ovom članku referirat ću na kontracepciju kao postupak sprječavanja začeća/rađanja, a pritom ću ostaviti po strani postkoitalnu kontracepciju ili metodu poznatu pod nazivom ‘pilula za dan poslije’. Ova vrsta kontracepcije je zasebna po svojoj naravi i, po mnogima, moralni status ove pilule uključuje i raspravu o pobačaju jer se primjenjuje kada postoji mogućnost da je do začeća već došlo.²

Upravo zato što je neodvojivo vezan uz pitanja začeća i rađanja, moralni status kontracepcije je najuže vezan uz pitanja koja se obično postavljaju unutar bioetičkih rasprava, a vezana su uz moralni status pobačaja, liječnički potpomognutog začeća, surugatnog majčinstva i sl. Međutim, unatoč tome, pitanje kontracepcije relativno se rijetko problematiziralo unutar bioetičkih rasprava u usporedbi s ostalim pitanjima prokreacijske autonomije. Nasuprot tome, pitanje moralnog statusa kontracepcije intenzivno je raspravljano sedamdesetih i ranih osamdesetih u kontekstu rasprave o ljudskoj seksualnosti pri čemu se moralni status uporabe kontracepcije izvodio iz šire prokreacijske teorije i kritika te teorije. Ta je rasprava u novije vrijeme ponovno privukla pozornost teoretičara i to poglavito zbog razvoja rasprava o filozofiji seksualnosti i seksualnoj etici. Cilj ovog članka jest propitati općenito argumentaciju vezanu uz moralnu dopustivost kontracepcije koja je, unatoč tome što se definirala prije više od tri desetljeća, još uvijek ona o kojoj se vode gorljive rasprave. Posebice ću se usredotočiti na argumente protiv uporabe umjetne kontracepcije te kritičku analizu istih u nadi da ću pokazati da umjetna kontracepcija nije ništa više moralno problematična od (ispravno dopuštene) prirodne.³

Moralna zabrana upotrebe umjetnih kontracepcijskih sredstava najuže je vezana uz kršćanstvo i to, poglavito, stav Katoličke crkve kao institucije koja zastupa restriktivniji stav o seksualnom moralu, ali i o prokreacijskoj autonomiji. Upravo su stavovi izneseni u enciklici Pape Pavla VI pod naslovom *Humanae Vitae*, a koje su branili daljnjim teorijskim argumentima vrlo ugledni katolički filozofi poput Johna Finnis-a te posebice G. E. M. Anscombe, predmet našeg propitivanja.⁴ Enciklika je izazvala veliku pozornost teoretičara i javnosti jer je jasno zauzet stav o kontracepciji nasuprot liberalizaciji vezanoj uz seksualnu revoluciju i masovniju upotrebu hormonalne pilule.⁵ Iako je općeniti stav vezan uz prokreacijsku autonomiju određen u riječima »svi i svaki pojedini bračni čin mora biti otvoren prema stvaranju života«, tzv. prirodne metode kontrole začeća ili metode poznate kao metoda ‘plodnih i neplodnih dana’ su dopuštene. Istodobno, pogrešnim su proglašene sve umjetne kontracepcijske metode.

U prvom dijelu pokušat ću izložiti bioetičke argumente koji se pojavljuju u raspravi o pitanjima prokreacijske autonomije, a koji se mogu mobilizirati protiv dopustivosti kontracepcije. U drugom ću dijelu te argumente pokušati usporediti s onima koji se iznose protiv upotrebe umjetne kontracepcije u literaturi o filozofiji seksualnosti kako bih, u trećem dijelu, iznijela neke kritičke komentare navedenih restriktivnih stavova o umjetnoj kontracepciji.

Status kontracepcije u bioetičkim raspravama

U bioetičkoj argumentaciji problem kontracepcije nije nikada bio u žarištu interesa, već je dotican tek usputno, poglavito u raspravama vezanim uz pobačaj. To je donekle začudno budući se radi o pitanju koje je uistinu najuže vezano uz pitanja prokreacijske autonomije kakva su pobačaj ili liječnički potpomognuto začeće o kojima su, međutim, vođene gorljive rasprave. Međutim, istodobno je to i razumljivo jer su argumenti protiv moralne dopustivosti pobačaja ili liječnički potpomognutog začeća vezani uz pitanja

(ne)dopustivosti ubojstva što pitanje kontracepcije ipak čini manje moralno ozbiljnim. Treba, međutim, napomenuti da su neki kršćanski mislioci u ranim razdobljima (od 5 do 12. st.) kontracepciju općenito smatrali ubojstvom jednako kao i pobačaj.⁶ Razlog tome može se tražiti u činjenici da su vjerovali da je svaka kontracepcija po svom učinku nalik pobačaju, tj. da usmrćuje oplodeno jajašce. Međutim, kako danas znamo da to nije slučaj, teško je u literaturi naći argumente koji bi poslužili kao temelj za takvo neopravdano ekstenzivno shvaćanje pojma ubojstva.⁷ Temeljni stav iz kojeg se izvodi zahtjev za zabranom pobačaja jest onaj prema kojem život osobe sa svim pravima započinje u trenutku začeća i po kojoj je pobačaj ubojstvo. Ovaj dio rasprave o pobačaju koji je vezan uz pitanje jesu li embrio i/ili fetus živa bića i/ili osobe, iako je uvelike primjenjiv na ostala bioetička pitanja vezana uz prokreacijsku autonomiju (liječnički potpomognuto začeće, eksperimentiranje na embrijima i sl.), primjenjiv je eventualno samo na jednu kontracepciju metodu – pilulu popularno nazvanu ‘dan poslije’ koja se uzima nakon spolnog odnosa kada postoji određena mogućnost da je do začeća već došlo.

Zbog toga se argumentacija koja povezuje moralni status pobačaja i kontracepcije poglavito svodi na načelne stavove o intrinzičnoj vrijednosti života i kulturi života. Neki su autori zastupali stav da je upravo pitanje vrijednosti života, a ne ono o statusu fetusa, ključno za cjeloviti katolički nauk uključujući i pobačaj, ali i argumentacijski i metodološki dosljednije te uspješnije u objašnjenju društvenih praksi.⁸ Kako bilo, temeljni argument u prilog zabrane

2

Uključivanje ovog postupka u raspravu zahtijevalo bi dopunsku raspravu ne samo o definiranju pobačaja, nego i šire poput, primjerice, rasprave o tome smiju li liječnici i stručnjaci zbog prigovora savjesti odbiti davati pilulu na način kao što odbijaju obavljanje pobačaja. Naime, upravo se značajna debata o pitanju kontracepcije posljednjih godina vodi o tom pitanju (vidjeti u R. F. Card, 2007). Kako je cilj ovog članka poglavito propitati status uporabe umjetnih sredstva radi sprječavanja da do začeća uopće dođe, a ne sprječavanja neželjene trudnoće kada je do začeća došlo, ovo umjetno sredstvo je uistinu velikim dijelom izvan fokusa trenutnog teorijskog interesa.

3

Iako bi bilo ispravno govoriti o kontracepciji upotrebom umjetnih sredstva, upotrebljavam pojam umjetne kontracepcije radi suprotnosti s pojmom prirodne kontracepcije (koji se kao takav u literaturi široko upotrebljava).

4

Papa Pavao VI, 1968.; J. Finnis, 1970., G. E. M. Anscombe, 1968., 1972.

5

Treba napomenuti da je zabrana korištenja umjetnih kontracepcijskih sredstva bila predmetom enciklike *Casti Connubii* Pape Pija XI (hrv. »u braku krjepostan«), iz 1930. godine u kojoj se govori o svetosti braka. Papa Pio XII u govoru primaljama 1951. godine tvrdi da roditelji ne moraju imati onoliko mnogo djece koliko mogu te da je dopušteno oslanja-

ti se na prirodni ciklus plodnih ili neplodnih dana. No, unatoč tome da su prethodnici Pape Pavla VI već pisali o umjetnoj i prirodnoj metodi kontrole rađanja, *Humanae Vitae* smatra se ključnim dokumentom vezanim uz pitanje moralnog statusa kontracepcije.

6

Kontracepcija je bila poznata kao medicinska metoda koju su koristile slobodne kršćanke u Rimu. One su se, naime, udavale za robove kako bi imale kršćanski brak, ali su izbjegavale rađati jer je prema rimskom zakonu dijete kojemu je jedan roditelj rob, automatski postajalo robom. Ovaj je postupak bio od samog početka osuđivan od strane kršćanskih pisaca.

7

O tome piše i G.E.M. Anscombe, 1972.

8

R. Dworkin, 1993. Ukoliko se argumenti protiv pobačaja svode na status fetusa, a oni protiv kontracepcije na pitanje intrinzične vrijednosti života, prema Dworkinu radi se o nedosljednim i neintuitivnim stavovima. Naime, pitanje je zašto se zabranjuje kontracepcija ukoliko je ključan kriterij koji određuje prokreativne slobode – kršenje prava osobe/fetusa. S druge strane, činjenica o pobačajima koje obavljaju i katolkinje dokazuje da se ne vjeruje da je pobačaj ubojstvo, iako se prihvaća da se radi o ozbiljnoj odluci i ataku na intrinzičnu vrijednost života.

kontracepcije koji je moguće izvesti iz bioetičkih rasprava vezan je uz stav da je uporaba kontracepcije suprotna intrinzičnoj vrijednosti života. Uočimo pritom da takav argument ne radi moralno relevantnu razliku između tzv. prirodnih metoda i upotrebe umjetnih kontracepcijskih sredstva – u oba slučaja radi se o napadu na ideju intrinzične vrijednosti života jer se sprječava nastanak novog života.

Drugi argument koji se koristi protiv pobačaja, a može se primijeniti i na kontracepciju, jest onaj o potencijalnosti i usko je vezan uz prethodni. Pogrešno je svako sprječavanje postojanja potencijalne osobe koja će se, ako se proces ne prekine, prirodno razviti u racionalnu i svjesnu osobu koja će moći voljeti i osjećati bol.⁹ Pobačaj je u tom smislu pogrešan, jer čak i ako fetus nije osoba, sigurno je potencijalna osoba. Kontracepcija može, posljedično, biti također smatrana pogrešnom jer predstavlja stanovitu intervenciju u proces koji ima određeni stupanj potencijalnosti u pogledu nastanka nove osobe. Kritika ovog argumenta najčešće se vezuje uz stav da nema nikakvog razloga pretpostaviti da su potencijalne osobe bilo oštećene ili povrijeđene budući da uopće i ne postoje. Naprosto ne postoji nitko tko bi bio na bilo koji način povrijeđen.¹⁰ Ako se pak tvrdi da je već i samo ne rađanje (potencijalne) osobe neka vrsta povrede moralnog zakona, dolazi se do apsurdne posljedice da je svako ne korištenje mogućnosti za prokreaciju moralno pogrešno.¹¹

No, može se primijetiti da je u argumentu potencijalnosti ključno pitanje prava potencijalne osobe. Kontracepcija može, poput pobačaja, biti smatrana i kršenjem prava potencijalne osobe. Svaka rođena osoba može se zapitati bi li željela da su roditelji, prilikom spolnog odnosa u kojem je začeta, koristili kontracepciju ili da je majka obavila pobačaj. Ako ne bi, postavlja se pitanje imamo li prava, kao potencijalne osobe, da budemo začeti (ili da ne budemo pobačeni). Iako ovaj argument može biti osnova za raspravu kada je u pitanju pobačaj, čini se posve neprihvatljivim kada se radi o kontracepciji. Razlika je u stupnju potencijalnosti i odgovarajućim potencijalnim pravima: u slučaju embrija ili fetusa, pobačaj sprječava izvjestan razvoj osobe što znači da se uistinu može reći da se krši pravo na (budući) život potencijalne osobe (ukoliko, dakako, takvo pravo postoji), dok u slučaju kontracepcije takva potencijalna osoba još ne postoji pa, posljedično, niti njezina prava. Upravo će filozofi koji u određenom obliku koriste argument iz potencijalnosti u kritici pobačaja, povući oštru crtu između neoplođenog jajašca i spermatozoida s jedne strane i oplođenog jajašca s druge strane: John Noonan to čini u terminima vjerojatnosti razvoja osobe, a Don Marquis u terminima nepostojanja pravog subjekta. Unatoč kontinuitetu života, spermatozoid i jajašce posjeduju znatno manju vjerojatnost da će se razviti u osobu te upravo ta razlika u potencijalnosti u odnosu na oplođeno jajašce i njegovu vjerojatnost da se razvije u osobu stvara osnovu za zabranu pobačaja temeljem prava potencijalne osobe.¹² Ne želim ovdje ulaziti u raspravu koliko potencijalnost uopće povlači ikakva prava, a ako povlači koja su to prava i u kakvom su odnosu s aktualnim pravima postojećih osoba. Imajući na umu šanse ili vjerojatnost da se iz nekog spermatozoida i jajašca razvije osoba, valja samo ukazati da je gotovo besmisleno govoriti kako o potencijalnim svojstvima tako i potencijalnim pravima buduće osobe na razini spermatozoida i neoplođenog jajašca. Vjerojatnost da će se prilikom nekog spolnog odnosa, iz spermatozoida i jajašca razviti novi život je nedovoljno visoka da bismo na toj razini govorili o potencijalnoj osobi i njezinim potencijalnim pravima. Slično zaključuje i Marquis:

»U trenutku primjene kontracepcije, postoje stotine milijuna spermatozoida, jedno (oslobodeno) jajašce i milijuni mogućih kombinacija istih. Nema uopće nikakve aktualne kombinacije. Znači li to da je subjekt kojemu se nanosi šteta – samo moguća kombinacija? Koja? Ova alternativa ne uključuje aktualnog subjekta kojem se nanosi šteta. Posljedično, nemoralnost kontracepcije se ne može izvesti iz argumenta štete za buduću osobu-poput-nas jednostavno zato jer ne postoji subjekt kojeg bismo mogli ne-proizvoljno identificirati kao onog kojemu se nanosi šteta.«¹³

Rasprava o pravima buduće osobe ili budućeg života ne može se postaviti na razini pitanja o kontracepciji jer nema govora o subjektu budućeg života.¹⁴

Ukratko, jedina prihvatljiva osnova za zabranu kontracepcije iz argumenta koji su se pojavljivali u bioetičkoj raspravi vezana je uz ranije spomenuti argument intrinzične vrijednosti života. Primjena kontracepcije uistinu sprječava nastanak i život onolikog broja osoba koji bi bio moguć kada se ne bi primjenjivala kontracepcija. Međutim, za našu daljnju raspravu ključno je zapaziti da to jednako vrijedi za prirodnu i umjetnu kontracepciju. Ukoliko se, zbog kontrole začeća, spolni odnosi prakticiraju samo u vrijeme neplodnih dana kada je nemoguće začeti – sprječava se nastanak nove osobe na jednak način kao i u slučaju primjene umjetne kontracepcije u vrijeme plodnih dana. Drugim riječima, to znači da se zahtjev iz Enciklike *Humanae Vitae* – prema kojoj je dopustiva prirodna metoda sprječavanja začeća, ali ne u umjetna – ne može poduprijeti argumentima koji se pojavljuju u bioetičkim raspravama. Štoviše, čini se da iz bioetičke argumentacije slijede čak i restriktivnije zapovijedi koje su u suprotnosti s onima iz Enciklike.

Prokreacijska teorija seksualnosti i kontracepcija

Činjenica je da je sustavnija argumentacija protiv umjetne kontracepcije izvedena iz područja koje se bavi pitanjima naravi ljudske seksualnosti ili spolnosti. Argumenti protiv umjetne kontracepcije izvedeni su iz prihvaćene teorije o naravi ljudske seksualnosti i, za razliku od onih koji se pojavljuju u bioetičkim raspravama, izrijeком se referiraju na zahtjev iz Enciklike *Humanae Vitae*.

9

Don Marquis primjerice tvrdi da je pobačaj čak ravan i ubojstvu zbog toga što fetus već sadrži u potenciji sva svojstva osobe. D. Marquis, 1989.

10

L. Purdy, 1978.

11

R. F. Card, 2007. Ovaj se argument često u literaturi naziva i 'klizava padina'.

12

J. Noonan tvrdi da u svakom ejakulatu ima 200 000 000 spermija između kojih samo jedan ima šansu da se razvije u zigotu, a od 100 000 oocita kod ženskog djeteta samo 390 ovulira. S druge strane, čak i ako se uzme u obzir da postoji 20% šansi za spontani pobačaj, u otprilike četiri od pet slučajeva novo biće ima šanse da se razvije nakon začeća. Prema njemu, nakon začeća se, dakle, pojavljuje ključna promjena u vjerojatnosti, odnosno golem skok u potencijalnosti. Upravo

zbog toga treba jasno lučiti moralni status kontracepcije od moralnog statusa pobačaja (unutar kojeg možemo govoriti o pravima potencijalne osobe). J. Noonan, 1970. Vidjeti i u S. Prijic-Samaržija, 2007.

13

D. Marquis, 1989., str 202.

14

Treba napomenuti da neki filozofi kritiziraju Noonanovo i Marquisovo stajalište prema kojem iz zabrane pobačaja ne slijedi zabrana kontracepcije. Međutim, njihov zaključak nije da bi trebalo na isti način proglasiti kontracepciju pogrešnom nego, naprotiv, da argumenti za pobačaj tim više nisu prihvatljivi. Vidjeti u A. Norcross, 1990., M. Strasser, 1987. Kako je moj cilj kritički razmatrati argumente protivnika kontracepcije, ključno mi je ovdje pokazati da čak i filozofi koji su protiv moralne dopustivosti pobačaja, smatraju da kontracepcija nije na isti način pogrešna.

Kršćanski nauk, od samih svojih početaka, ljudsku seksualnost vezuje uz porsnulu ljudsku prirodu koja ne može svoje tjelesne nagone i požudu obuzdavati razumom te ih, posljedično, razumije kao pogrešne i sramne.¹⁵ Međutim, jednako tako razumije da su spolni odnosi jedini način začeća i prokreacije. Oslanjajući se na aristotelijansku terminologiju i teoriju, tvrdi se da je prirodna funkcija spolnih organa začeće i rađanje, a prokreacija ili rađanje djece prirodna funkcija ljudske seksualnosti.¹⁶ Drugim riječima, autoritet tvorca prirode određuje prokreaciju svrhom spolnih odnosa. Iz navedene tradicionalne prokreacijske teorije o ljudskoj seksualnosti izvodi se preskripcija, stav seksualne etike prema kojem su spolni odnosi legitimni i moralni samo ukoliko vode začeću, odnosno ukoliko su prokreacijski. Iako se početna stroga veza između spolnih odnosa i prokreacije oslabljuje u Enciklici *Humanae Vitae*, nema spora o tome da užitak nikada ne smije biti isključivi cilj spolnog odnosa, a prokreacija njemu žrtvovana ili podređena.¹⁷ Spolni odnosi u braku nisu vezani isključivo uz rađanje djece nego su iskaz bračne ljubavi. Istodobno, prokreacija se ne svodi samo na rađanje nego podrazumijeva i podizanje djece, a zajednica muškaraca i žene u neraskidivom braku smatra se optimalnom za taj zadatak. Unatoč ovoj dopuni u razumijevanju svrhe spolnih odnosa i prokreacije, temeljni stav seksualne etike ostaje isti: moralno su dopustivi samo oni spolni odnosi između bračnih partnera koji su takvi da je moguće začeti. Bračni spolni odnosi u kojima nije moguće začeće su suprotni prirodnom zakonu tvorca i, stoga, ne-prirodni i moralno neprihvatljivi.¹⁸ Jasno je da iz ovog stava slijedi da kontracepcija, kao sprječavanje začeća, prirodni spolni čin bračnih partnera pretvara u ne-prirodni jer nema za cilj prokreaciju, što znači i u devijantni i moralno neprihvatljivi čin.¹⁹

Kako je, prema Enciklici *Humanae Vitae*, moralno prihvatljiv spolni odnos kojim bračni partneri iskazuju jedno drugome bliskost, bračnu ljubav i brigu, logično je i dopuštanje spolnih odnosa koji ne moraju završiti začećem. U tom kontekstu treba promatrati i dopuštanje metode plodnih dana kao metode planiranja obitelji. Međutim, budući da je nedopustiva umjetna kontracepcija, iskazivanje bračne ljubavi i povezanosti kroz spolne odnose ipak ima ograničenja. Razvoj argumentacije u prilog dopustivosti prirodne metode, a zabranjivanja umjetne kontracepcije može se naći kod istaknutih teoretičara katoličkog nauka. John Finnis,²⁰ primjerice, naglašava kako je prokreacija i podizanje djece jedno od temeljnih ljudskih dobara kao što su to, primjerice, život ili znanje. Temeljna ljudska dobra nisu moralno dobro po sebi što bi značilo da su moralna obveza za sve već u smislu da ih moramo izabrati kada se nalazimo pred izborom – učiniti ili ne učiniti. To znači da prokreacija i podizanje djece nisu obveza za sve, ali ukoliko se radi o spolnom odnosu među bračnim partnerima, onda to znači da se uvijek moraju odlučiti za spolni odnos u kojem je moguće da žena zatrudni. Finnis postavlja pitanje:

»Koji postupci, prema njihovoj kauzalnoj strukturi, uključuju izbor koji je primjereno otvoren prema temeljnim vrijednostima, a koji postupci uključuju, prema njihovoj kauzalnoj strukturi, izbor protiv temeljnih vrijednosti?«²¹

I zaključuje:

»Izbor koji isključuje mogućnost prokreacije u spolnom odnosu je jasno i nedvosmisleno (ne zahtijeva kršćansko odmjeravanje vrijednosti) izbor neposredno suprotan temeljnoj vrijednosti.«²²

Iz ovog Finnisovog stava slijedilo bi da je primjena bilo koje kontracepcije opcija za koju se ne bi trebalo odlučiti jer spolni odnos uvijek mora biti otvo-

ren začeću. Međutim, Finnis u nastavku razlikuje moralni status situacija u kojima netko aktivno poduzima korake radi sprječavanja prokreacije od onih kada ih ne poduzima, ali su okolnosti takve da je začeće nemoguće. Prema njemu, drugi tip situacije je takav da prokreacijska kauzalna moć ‘potpunog’ seksualnog odnosa nije ispunjena, ali se ipak poštuje vrijednost prokreacije jer je spolni odnos primjereno otvoren prema temeljnom dobru. Primjerice, spolni odnosi između prirodno sterilnih bračnih partnera ne mogu završiti prokreacijom, ali se ne smatraju izborom protiv temeljnog dobra i stoga su primjereno otvoreni prema vrijednosti prokreacije.²³ Iako Finnis ne razmatra neposredno pitanje kontracepcije, čini se da se iz ove rasprave može zaključiti da se umjetna kontracepcija može smatrati aktivnim uplitanjem u sprječavanje začeća dok spolni odnos za vrijeme neplodnih dana nalikuje spolnom odnosu sterilnih partnera te se može smatrati nekom vrstom privremene prirodne sterilnosti. Indiferentnost prema prokreaciji u slučajevima prirodne kontracepcije nije problem sve dok je sam spolni odnos prirodan u smislu izostanka aktivne intervencije u spolni odnos.

Mnogo je jasnija G. E. M. Anscombe koja je u nekoliko glasovitih članaka pisala upravo o moralnoj dopustivosti prirodne metode braneći stavove zacrtane u *Humanae Vitae*, a na tragu distinkcije koju je postavio J. Finnis.²⁴ Anscombe, prije svega, ne želi upotrebljavati pojam prirodne kontracepcije te smatra da se isključivo uporaba umjetnih sredstva može karakterizirati kao

15

Već u Prvoj Pavlovoj poslanici Korinćanima ukazuje se potrebu samokontrole kada je u pitanju tjelesna požuda te na činjenicu da se čovjek teško suspreže da ne počinii grijeh požude. Vidjeti također u A. Augustin, 1966.

16

Toma Akvinski, 1975.

17

Sv. Augustin, 1966.; Toma Akvinski 1975.

18

Ovoj formulaciji bi se moglo ispravno prigovoriti da netočno predstavlja katoličku seksualnu etiku iznesenu u Enciklici jer slijedi da nisu ispravni spolni odnosi između sterilnih partnera budući začeće nije moguće. Dakle, kada tvrdim da iz prokreativne teorije seksualnosti slijedi da su legitimni samo oni spolni odnosi u kojima je moguće začeti, u kontekstu rasprave o moralnom statusu kontracepcije referiram na one bračne parove kod kojih postoje biološki uvjeti začeća. Zahvaljujem anonimnom recenzentu što mi je ukazao/ukazala na ovu nepreciznost.

19

Izvan je cilja ovog članka rasprava o pitanju legitimnosti upotrebe kontracepcije u spolnim odnosima partnera koji nisu u braku kao, primjerice, u predbračnim vezama. Prema prokreacijskoj teoriji, seksualna apstinencija u predbračnim vezama je jedini prihvatljivi oblik ponašanja, ali to se svakako ne može smatrati metodom kontracepcije. Također, bilo kakav izvanbračni seks je nedopustiv kao i spolni čin koji ne može završiti začećem. Me-

đutim, nije naš zadatak ovdje problematizirati općenito stavove prokreacijske teorije seksualnosti pa ni pitanje dopustivosti predbračnih ili izvanbračnih spolnih odnosa. U članku referiram isključivo na primjenu kontracepcije u bračnim spolnim odnosima u nadi da ću pokazati da, čak niti iz stajališta katoličkih filozofa, ne može slijediti zabrana umjetne kontracepcije.

20

J. Finnis, 1970.; 1997. (prevedeno i pretiskano u I. Primorac (ur.), 2003.)

21

Ibid., str. 384.

22

Ibid.

23

Istodobno, spolni odnos između homoseksualnih partnera ili masturbacija spadaju u takve postupke koji nisu otvoreni temeljnom dobru jer nisu u primjerenom odnosu prema vrijednosti prokreacije. J. Finnis se zapravo mnogo više usredotočio na moralnu neopravdanost ovih spolnih akata.

24

G. E. M. Anscombe piše o kontracepciji u dva članka: »Možete imati spolne odnose bez djece: Kršćanstvo i novi prijedlog« koji je predstavljen na Stogodišnjem kanadskom teološkom kongresu 1967. godine, a nakon toga objavljen u zborniku s toga kongresa 1968. godine; »Kontracepcija i krepost« je pročitana na susretu bristolskog Newmanovog kružoka i objavljen 1972. godine u časopisu *The Human World*.

kontracepcija. Posljedično, u raspravi o kontracepciji uspoređuje moralni status kontracepcije ili kontracepcijskih spolnih odnosa i korištenja neplodnih dana radi izbjegavanja začeća. Drži da, čak i ako u pozadini primjene kontracepcije i prirodne metode izbjegavanja začeća, postoji ista želja i namjera za izbjegavanjem začeća, upravo uporaba umjetnih sredstava prije, za vrijeme i poslije spolnog odnosa, čini onu moralno relevantnu razliku između dopustivog i nedopustivog čina. Prema njoj, prilikom uporabe kontracepcijskih sredstava, namjera izbjegavanja začeća je *integralna*, dio samog spolnog čina dok je ista namjera u slučaju prirodne metode tek – *daljnja*. Spolni odnos u neplodne dane u potpunosti je nalik onome kada je moguće začeti samo ih razlikuje vremensko određenje u ciklusu plodnih i neplodnih dana. Takav čin je intrinzično generacijski jer se ni po čemu ne razlikuje od onih u kojima je moguće zatrudnjeti, iako je *de facto* ne-generacijski.²⁵ Spolni odnos pri kojem se koristi neko kontracepcijsko sredstvo je, prema Anscombe, ključno promijenjen upravo upotrebom tog sredstva te nije usporediv sa spolnim odnosom u kojem je moguće začeti.²⁶ Upotreba umjetne kontracepcije čini spolni odnos perverzijom prirodnog poretka (u smislu izopačenog korištenja prirodne moći) jer mijenja spolni odnos u fizičkom smislu u odnosu na onaj u kojem je moguće začeti djecu: čin koji je otvoren začeću, namjerno se i ljudskom intervencijom čini ne-prokreacijskim. To je, prema Anscombe, daleko od odgovornog ponašanja za koje se prikazuje.

Iz stava G. E. M. Anscombe možemo zaključiti da odgovorni odnos prema spolnosti za čestitog kršćanina uvijek uključuje otvorenost prema rađanju djece, a ta 'otvorenost' se očituje u dva smisla: (i) u duhu koji je otvoren prema prokreaciji te (ii) u vrsti fizičkog čina koji je intrinzično prokreacijski. Prirodna kontrola rađanja, prema Anscombe, zadovoljava oba uvjeta čestitog postupanja, zbog čega nije opravdano ni govoriti o prirodnoj metodi kontracepcije nego, kao što je ranije navedeno, naprosto o izbjegavanju začeća korištenjem prirodnog ciklusa izmjene plodnih i neplodnih dana. Pokušat ću u nastavku iznijeti nekoliko kritičkih opaski na stav kojeg zastupa Anscombe. Prvo, ako je sprječavanje začeća suprotno duhu otvorenosti prema prokreaciji u smislu poštivanja intrinzične vrijednosti života, onda su jednako suprotne duhu prokreacije prirodna i umjetna kontracepcija. Drugo, ako namjera izbjegavanja začeća nije moralno dvojbena i suprotna duhu prokreacije, onda to vrijedi kako za prirodnu tako i za umjetne metode: (i) takva namjera je prisutna na isti integralni način kako kod prirodne tako i kod umjetne metode, (ii) čak i kada ne bi bilo tako, namjera ionako nije pogrešna pa je svejedno je li integralna ili nije samom činu. Treće, čini se da je jedina relevantna razlika između ovih načina izbjegavanja začeća u uporabi umjetnih sredstva te je umjetna kontracepcija moralno dvojbena zbog uporabe umjetnih sredstva i jer spolni odnos čini ne-prirodnim fizičkim činom. Međutim, u tom slučaju potrebno je ponuditi dodatno obrazloženje²⁷ (i) zašto je inherentno generativan spolni odnos (bez upotrebe umjetne kontracepcije) jedino prirodno ponašanje i (ii) čak i kada bi takav spolni odnos i bio jedini prirodan, zašto je takvo prirodno ponašanje – moralno.

Dvije vrste argumenata moguće je ponuditi u prilog stava da je spolni odnos uz uporabu umjetne kontracepcije ne-prirodno ponašanje: analitički i empirijski. Prvo, nema nikakve analitičke ili konceptualne veze između spolnog odnosa uz uporabu kontracepcijskih sredstava i ideje o prirodnom zakonu shvaćenom kao etički *cogito* o potpunom ostvarenju ljudske prirode. Bilo bi uistinu potpuno neprihvatljivo smatrati da biološka (fizikalna) struktura spolnog čina ima bilo kakve veze s njegovom moralnom strukturom. Drugo,

ne postoje nikakvi empirijski dokazi o korelaciji između uporabe umjetnih kontracepcijskih sredstva i ‘loših posljedica’ u smislu posljedica protivnih prirodnog zakonu shvaćenom kao moralni zakon (kao što su, kako se obično navodi, nevjera bračnih partnera, povećanje stope razvoda, nedostatak samokontrole, nebriga za djecu, sebičnost i sl.). Apstinencija tijekom plodnih dana i upotreba umjetnih kontracepcijskih sredstva predstavljaju *preventivne strategije* i u tom smislu na isti način uključuju planiranje i interveniranje u tijek spolnih odnosa s ciljem sprječavanja začeća. To što je apstinencija ne-činjenje ili ‘pasivna’ strategija, a upotreba umjetnih sredstva ‘aktivna’ strategija, ne mijenjaju narav preventivnog čina kao planiranog i namjernog postupanja s ciljem sprječavanja začeća. Važno je istaknuti da za obje metode vrijede isti razlozi kojima se opravdava preventivno činjenje – medicinski, eugenički, ekonomski ili društveni.

Otvorenost prema prokreaciji i intrinzična vrijednost života

Prije svega drugog, nužno je naglasiti da Anscombe ne smatra da bračni par treba imati onoliko djece koliko može te da smatra da je pobačaj daleko više pogrešan od kontracepcije. To potkrepljuje stavom da je namjera izbjegavanja začeća legitimna, tj. da je planiranje obitelji legitimno kada za to postoje dobri razlozi (zdravstveni za ženu, važan posao za muškarca (?) i sl.). Štoviše, i sama navodi Papine riječi iz Enciklike:

»Ne može se poreći da je u oba slučaja bračni par, zbog prihvatljivih razloga, savršeno čist u njihovoj namjeri da izbjegnu djecu i u sredstvu osiguravanja da se niti jedno ne rodi.«²⁸

Obzirom na to, postavljaju se dva pitanja: prvo, ako je namjera izbjegavanja začeća legitimna, ne radi li se o duhu koji nije ‘otvoren’ prema prokreaciji, i drugo, nije li pritom svejedno radi li se o izbjegavanju začeća prirodnom ili umjetnom metodom? Čini se da Anscombe ne smatra da je želja i namjera izbjegavanja začeća suprotna duhu otvorenosti prema prokreaciji. Obzirom na taj njezin stav, ali i Papin stav iz *Humanae Vitae*, postavlja se pitanje konzistentnosti stavova o kontracepciji i intrinzičnoj vrijednosti života. Naime, vidjeli smo da je jedini razlog zbog kojeg se kontracepcija zabranjuje u bioetičkoj argumentaciji upravo onaj vezan uz intrinzičnu vrijednost života: kontracepcija, iako nije ubojstvo, osuđuje se jer je protivna kulturi života i respektu prema intrinzičnoj vrijednosti života. Upravo zbog stava da je kontracepcija suprotna duhu prokreacije i, time, intrinzične vrijednosti života, kontracepcija se u bioetičkim kontekstima vezivala uz pitanja pobačaja. Neki autori, štoviše, smatraju da je upravo činjenica što je kontracepcija postala društveno prihvatljiva dovela do slabljenja duha otvorenog prokreaciji i intrinzičnoj vrijednosti života, pa je to, posljedično, dovelo i do toleriranja pobačaja.²⁹ Iako, kao i Anscombe, smatram da namjera izbjegavanja začeća nije suprotna respektu prema intrinzičnoj vrijednosti života, mora se primi-

²⁵ Vidjeti u J. Taichman, u I. Primorac, (ur.) 2003.

²⁶ G. E. M. Anscombe, 1972.

²⁷ To obrazloženje mora biti ne-religijsko, odnosno ne smije se pozivati na autoritet tvorca ukoliko žele da bude opće prihvaćeno.

²⁸ G. E. M. Anscombe, 1972., str. 21.

²⁹ Vidjeti J. Teichman, u I. Primorac (ur.), 2003.

jetiti da pojam ‘otvorenosti’ prema duhu prokreacije, na kojem insistiraju i ona i Finnis, uistinu dovodi u pitanje odobravanje namjere za izbjegavanjem začeca korištenjem prirodne metode.

Namjera i čin

Iako Anscombe ne smatra da je namjera izbjegavanja začeca suprotna prokreacijskoj svrsi, tvrdi da je »spolni odnos neispravan i sraman ako prije, za vrijeme ili poslije samog čina činite nešto za što pretpostavljate da onemogućuje začecje i činite to upravo zato da biste onemogućili začecje«. ³⁰ To znači da inače ispravna namjera izbjegavanja začeca, postaje pogrešna kada se pribroji činu uporabe umjetnih sredstva za sprječavanje začeca. J. Teichman opravdano primjećuje da nije posve jasno kako jedan čin koji je inače ispravan postaje neispravan zbog toga što kao dio svog karaktera uključuje namjeru koje je također ispravna? ³¹ Primjerice, spolni odnos u kojem žena ne može zatrudnjeti jer pije kontracepcijske pilule, prema Anscombe, je pogrešan iako pijenje tih istih pilula nije po sebi neispravno (iste pilule piju se u terapijske svrhe), niti je namjera izbjegavanja začeca neispravna. Postavlja se pitanje, što je stvarno u cijelom činu pogrešno?

Važno je također uočiti da je dvojbena koliko namjera za izbjegavanjem začeca kod primjene metode plodnih dana ostaje samo u domeni namjera (koje su ispravne), kako tvrdi Anscombe. Čini se, naime, da je namjera također integralna činu budući se spolni odnosi upravo prakticiraju u neplodne dane kada nije moguće zatrudnjeti, a ne u plodne dane kada postoji rizik od trudnoće. Spolni odnos uz upotrebu prirodne metode nikako nije, kao što sugerira Finnis, usporediv sa spolnim odnosom parova koji su neplodni jer kod njih ne postoji namjera izbjegavanja začeca, niti se može govoriti o postupku u kojem se namjerno izbjegava začecje. Upravo je bitna odrednica toga spolnog odnosa da se događa u neplodne dane, a ne u plodne, tj. da se vodi računa o ciklusu (‘broje’ dani ciklusa, mjeri bazalna temperatura i sl.). Potpuno je neprihvatljivo reći da je namjera u spolnom odnosu u neplodne dane samo daljnja ako se taj odnos događa (upravo) tada upravo zbog namjere izbjegavanja začeca. Utoliko namjera izbjegavanja začeca nije ni u slučaju prirodne metode daljnja, nego je suštinski ugrađena u radnju i određuje spolni čin. Taj je čin odabran upravo zato jer je neplodan i zato predstavlja intencionalnu radnju (namjerno uplitanje ili namjernu intervenciju). Preciznije, kao što je to kontracepcijski spolni odnos, i spolni odnos u neplodne dane kada postoji namjera izbjegavanja začeca je ne-generativan intencionalni čin. ³²

Može se, doduše, primijetiti, kao što čini Teichman, da ipak namjera kod prirodne metode nije integralna činu na isti način kao kod umjetnih sredstva. ³³ Namjera da se izbjegne začecje zaista jest prisutna kod prirodne metode, ali ne kao uzrok, što je slučaj kod umjetne kontracepcije. Držim svakako da postoji razlika između prirodne i umjetne metode u pogledu neposrednog (izvedbenog) uzroka sprječavanja začeca, ali je u oba slučaja namjera sprječavanja začeca upravo prisutna kao prvotni (motivacijski) uzrok. Kod uporabe kondoma, namjera izbjegavanja začeca je uzrok/motiv korištenja kondoma i sprječavanja začeca. Međutim, rekla bih isto tako da je namjera izbjegavanja začeca uzrok/motiv korištenja neplodnog stanja ženskog tijela.

Na kraju, još jednom treba naglasiti da čak i kada bi namjera izbjegavanja začeca bila integralna činu u slučaju umjetne kontracepcije, ali ne i prirodne metode – što ne mislim da je slučaj – ta je namjera ispravna pa je u najmanju ruku upitno kako ispravna namjera može neki neutralni čin učiniti pogrešnim.

Čini se da je to jedino moguće ako taj čin nije neutralan, tj. ako sa samim činom uporabe umjetnog sredstva, izdvojeno od namjere, nešto nije u redu.³⁴

Prirodno i umjetno

Ako, dakle, namjera izbjegavanja začeća nije po sebi nedopustiva, jedina moralno relevantna razlika između prirodne i umjetne metode za prokreacijsku teoriju može biti činjenici da se rabi umjetno sredstvo, odnosno u umjetnoj interferenciji u spolni odnos. Čini se da prihvatljiva namjera sprječavanja začeća postaje neprihvatljiva zato što se začeće sprječava uporabom umjetnih sredstava. Pitanje je sada, što je posebno nemoralno u umjetnim sredstvima, odnosno što je moralno nedopustivo u interferenciji umjetnim sredstvima u spolni čin? Jedina karakteristika umjetnog kontracepcijskog spolnog odnosa, koja bi mogla biti temelj za osudu iz perspektive prokreacijske teorije, jest da se radi o ne-prirodnom spolnom odnosu. Ako namjera izbjegavanja začeća nije sporna, umjetna kontracepcija može biti pogrešna isključivo iz razloga što to nije čin prirodnog spolnog odnosa i što se radi o stanovitom uplitanju u prirodnu formu odnosa.

Međutim, valja ovdje napomenuti i da Anscombe izriekom tvrdi da nije protiv korištenja umjetnih sredstava općenito i da puka upotreba umjetnih sredstava nije suprotna prirodnom zakonu shvaćenom kao moralni zakon.³⁵ Postoje dopustiva uplitanja u prirodni poredak stvari.³⁶ Uporaba umjetnih kontracepcijskih sredstava, međutim, nije dopustivo uplitanje i suprotno je prirodnom zakonu shvaćenom kao moralni zakon jednako kao što je nedopušteno obaviti začeće bez spolnog odnosa.³⁷ Prirodno je pitanje, sada, što je to posebno loše u umjetnim sredstvima kada se vezuju uz spolne odnose i prokreaciju. Zašto su neka radikalna uplitanja u tijelo i prirodni proces (potencijalne intervencije u pluća da bi duže moglo boraviti ispod vode) dopuštena, a neka daleko manja nisu? Zašto uplitanje umjetnim sredstvima u spolni odnos čini takav odnos ne-prirodnim na način da je moralno pogrešan?

Jedan mogući odgovor na pitanje što je moralno problematično u uporabi umjetnih kontracepcijskih sredstava možemo izvesti iz šireg konteksta prokreacijske teorije seksualnosti. Kada bi spolni odnosi u kojima se koristi umjetna kontracepcija bili moralno dopustivi, to bi impliciralo da je (između ostalog) ispravno da svi spolni odnosi budu vođeni isključivo željom za užitkom.³⁸ Prema

30

G. E. M. Anscombe, 2003.

31

Vidjeti J. Teichman, u I. Primorac (ur.), 2003., str. 50.

32

Ovu vrstu prigovora iznio je Peter Winch u pismu kojim reagira na članak G. E. M. Anscombe »Kontracepcija i krepost«, a objavljeno je u istom časopisu, *The Human World*, 1972. Vidjeti i u J. Teichman, u I. Primorac (ur.), 2003.

33

Vidjeti J. Teichman, u I. Primorac (ur.), 2003.

34

Može se, međutim, reći da je ovdje potrebno razlikovati dvije vrste namjere: (i) namjeru za izbjegavanjem začeća koja nije neisprav-

na, (ii) namjeru korištenja umjetnog sredstva koje sprječava začeće, koja je neispravna. Međutim, kako izbjegavanje začeća nije upitno, to znači da je zapravo opet upitan sam čin korištenja umjetnog sredstva u spolnom činu.

35

Ibid., str. 18.

36

G. E. M. Anscombe, 2003., str. 29.

37

Ibid.

38

Moglo bi se reći da bi upotrebom umjetne kontracepcije bilo moguće da braćni partneri iskazuju ljubav i povezanost kroz spolne odnose tijekom cijelog mjeseca, a ne samo



prokreacijskoj teoriji, međutim, užitak, sam po sebi, ne smije biti cilj spolnih odnosa, nego prokreacija. Prema stavovima iz *Humanae Vitae*, užitak u bračnim spolnim odnosima nije sraman i ne osuđuje se, ali ne smije biti svrhom spolnih odnosa. Mogli bismo zaključiti da upravo ponašanje koje omogućuje da užitak, a ne prokreacija, bude svrhom i ciljem spolnih odnosa dovodi u pitanje duh otvorenosti prema prokreaciji. Anscombe, primjerice, tvrdi da je primjena umjetnih sredstva za kontracepciju kod bračnog para toliko loša da je gora od preljuba i čak da je protivna ideji braka više nego preljub.³⁹ Brak u kojem postoji namjera uživanja u spolnim odnosima i istodobno namjera potpunog izbjegavanja začeca jest nevaljan. Odobravanje umjetne kontracepcije tako, prema Anscombe, legitimira i omogućuje nevaljane brakove. Prema tome, duh otvorenosti prema prokreaciji, kako smo vidjeli, ne treba interpretirati usko u smislu da je pogrešan svaki čin koji je namjerno ne-generativan. Naprotiv, smatram da ga Anscombe razumije šire kao odbijanje svodenja spolnih odnosa na puki užitak i uvažavanje prokreacijskog smisla seksualnosti.

U tom okviru sada možemo interpretirati razumijevanje prirodnog i ne-prirodnog spolnog odnosa kod G. E. M. Anscombe. Primjerice, Donald Levy 'neprirodno' definira u terminima temeljnih ljudskih dobara. Temeljna ljudska dobra su ona koja su nužna i koja se žele neovisno o okolnostima, poput života, zdravlja, kontrole nad fizičkim i psihičkim funkcijama, sposobnosti stjecanja znanja, ljubavi i sposobnosti za ljubav. Temeljna ljudska dobra su ona koja su u definiciji ljudskosti na način da ravnodušnost prema tim dobrima graniči s nehumanim bićima. Neprirodno je za ljudsko biće odbaciti svoja ili tuđa temeljna ljudska dobra (osim kada to ne čini da bi spasio nečija tuđa temeljna ljudska dobra). Užitak jest dobar ili barem nije pogrešan, ali nije temeljno ljudsko dobro. Kada netko žrtvuje svoje ili tuđe temeljno ljudsko dobro radi ne-temeljnog kao što je užitak, može se reći da se radi o neprirodnom ili devijantnom činu.⁴⁰ Držim da iza stava G. E. M. Anscombe stoji upravo slično razmišljanje: još je Finnis pisao da je prokreacija i podizanje djece temeljno ljudsko dobro, pa bi žrtvovanje prokreacije užitku (kao ne-temeljnog dobru) bilo ne-prirodno i objasnilo bi zašto upotreba umjetnih sredstava čini spolni odnos ne-prirodnim u neprihvatljivom smislu.

Nisam sigurna je li ovo ispravna interpretacija, to bi tražilo detaljnije ispitivanje. Međutim, čak i ukoliko se njezin stav iščitava na ovaj način, držim da nema valjanog razloga da se ne dopusti umjetna kontracepcija, ako se dopustila prirodna metoda i opravdana namjera izbjegavanja začeca. Većina ljudi ne koristi umjetnu kontracepciju da bi u potpunosti izbjegla rađanje djece i prepustila se užitku, nego radi planiranja obitelji i zato jer je prirodna metoda vrlo nepouzdana i nesigurna. Umjetna se kontracepcija upotrebljava iz istih razloga zbog kojih se primjenjuje i prirodna metoda: zdravstvenih, socijalnih i gospodarskih razloga. Na kraju, moguće je zamisliti da oni koji žrtvuju prokreacijsku svrhu užitku to čine oslanjajući se isključivo na prirodnu metodu. Drugim riječima, upotreba umjetne kontracepcije nije suštinski više devijantna i ne-prirodna u smislu žrtvovanja prokreacijske svrhe spolnosti užitku.

Umjesto zaključka

Držim da su *Humanae Vitae*, a potom Finnis i Anscombe, učinili značajan iskorak unutar katoličkog nauka u određenju naravi i svrhe spolnih odnosa. Držim, međutim, da nema konzistentnih argumenta na kojima se temelji zabrana umjetne kontracepcije, kada se prije toga opravdala prirodna kontracepcija. Pokušala sam pokazati da, ukoliko prihvatimo da namjera izbjegavanja začeca nije moralno dvojbena, ne postoji moralno relevantna razlika između

uporabe prirodne i umjetne metode izbjegavanja začeca. Iako smatram da umjetna kontracepcija nije ništa više 'ne-prirodna' od prirodne metode u smislu žrtvovanja prokreacije užitku, moram se složiti da je umjetna kontracepcija ograničila ulogu prirodnog u seksualnim odnosima.⁴¹ Ovo pitanje prirodnog u spolnim odnosima, međutim, otvara nam sada nova pitanja, temeljna za svaku raspravu o naravi ljudske seksualnosti: i) Što je to loše i ne-prirodno u užitku i zašto je upravo prokreacija prirodna? Zašto užitak nije prirodan ako je spolni odnos praćen užitkom i često je upravo užitak prirodna motivacija ljudi za spolne odnose? ii) Zašto je prirodno moralno? Što je u osnovi izvodenja moralnog autoriteta navodno prirodnog (seksualnog) ponašanja?

Neki filozofi tvrde da nema niti smisla govoriti o prirodnom i ne-prirodnom u spolnim odnosima jer ne postoji neki dio ljudskog ponašanja koji nije dio prirode ili ljudskog svijeta.⁴² No, čak i ako prihvatimo da je prokreacija prirodna, ostaje drugo veliko pitanje: zašto prirodni zakon treba shvaćati kao moralni? Katolički filozofi svoj stav o prokreaciji kao prirodnoj funkciji i moralnom zakonu nalaze poglavito u autoritetu tvorca. Međutim, moguće je odvojiti ovaj stav od religije/teizma i proglasiti prokreacijsku funkciju seksa kao zadanu od prirode, kao što je to u biologijskoj i evolucijskoj teoriji. No, nema ničega u prirodnim funkcijama što povlači moralno dobro. Može se čak iz tvrdnje da je prokreacija prirodna svrha seksualnih odnosa izvesti i stav da je ne-prokreacijski seks neprirodan i devijantan.⁴³ Međutim, neprirodnost i perverzija imaju pritom samo biologijsko značenje. Dakle, čak ako je prokreacija prirodna svrha, ne-prirodno nije nužno moralno pogrešno. Drugim riječima, čak i ako prihvatimo da je umjetna kontracepcija ograničila prirodno, doseg ove tvrdnje ne može bez posebnih dodatnih obrazloženja biti pretvoren u stav da je zato umjetna kontracepcija nemoralna, a da bude prihvatljiva i onima koje ne obvezuje religijsko stajalište.

Literatura

Anscombe, G. E. M. (2003), »Možete imati spolne odnose bez djece«, u: I. Primorac (ur.), *Suvremena filozofija seksualnosti*, Zagreb, KruZak (prva verzija 1968.).

Anscombe, G. E. M. (1997), »Contraception and Chasitivity«, *Human Sexuality*, The International Research Library of Philosophy, sv. 19, Dartmouth Ashgate, Aldershot, 29–50 (prettisak prve verzije 1972., *The Human World*, br. 7, 9–30).

Card, R. F. (2007), »Conscientious Objection and Emergency Contraception«, *American Journal of Bioethics*, 7(6), str. 8–14.

Dworkin, R. (1993), *Life's Dominion*, New York, Knopf.

za vrijeme neplodnih dana. Tada bi se uistinu potvrdili stavovi o tome da je iskazivanje bračne ljubavi punovrijedni smisao spolnih odnosa. Činjenicom da umjetna kontracepcija nije dopuštena, iskazivanje bračne ljubavi kroz spolne odnose ostaje u drugom planu. Nadalje, kako nije moguće razlučiti spolne odnose motivirane bračnom ljubavi od onih bračnih odnosa motiviranih užitkom, zabrana umjetne kontracepcije može se tumačiti upravo kao odredba kojom se želi spriječiti (manje prihvatljiva) mogućnost da budu motivirani isključivo užitkom.

39

»Stoga je kontracepcijski spolni odnos u bračnu gori – ozbiljniji napad na krepost – nego

prava požuda ili preljub. Zbog njega ne može se ni govoriti o istinskom bračnom činu.«
G. E. M. Anscombe, 1972., str. 23.

40

D. Levy, 1980.

41

A. Goldman, 1976/77., I. Primorac, 1999.

42

M. Slote, 1975.

43

S. Ruddick, 1984.

- Finnis, J. (1970), »Natural Law and Unnatural Acts«, *The Heythrop Journal*, 11, str. 365–387.
- Goldman, A. (1976/77), »Plain Sex«, *Philosophy and Public Affairs*, 6, str. 267–287.
- Gormally, L. (ur.) (1994), *Moral Truth and Moral Tradition: Essays in Honour of Peter Geach and Elisabeth Anscombe*, Dublin, Four Courts Press.
- Levy, D. (1980), »Perversion and the Unnatural as Moral Categories«, *Ethics*, 90/2, str. 191–202.
- Marquis, D. (1989), »Why Abortion is Immoral«, *The Journal of Philosophy*, LXXXVI, str. 183–202.
- Noonan, J. (1970), *The Morality of Abortion: Legal and Historical Perspectives*, Cambridge (MA), Harvard University Press.
- Norcross, A. (1990), »Killing, Abortion, and Contraception: A Reply to Marquis«, *Journal of Philosophy* 87 (5), str. 268–277.
- Papa Pavao VI (1968), *Humanae Vitae* (Enciklika o ispravnoj regulaciji poroda), Zagreb, Kršćanska sadašnjost.
- Primorac, I. (ur.) (2003), *Suvremena filozofija seksualnosti*, Zagreb, KruZak.
- Primorac, I. (ur.) (1997), *Human Sexuality*, The International Research Library of Philosophy, sv. 19, Dartmouth Ashgate, Aldershot.
- Primorac I. (1999), *Ethics and Sex*, London, Routledge.
- Prijić-Samaržija, S. (2007), »Ogled o moralnom i zakonskom statusu pobačaja«, u E. Baccharini i S. Prijić-Samaržija, *Praktična etika: ogledi iz liberalnog pristupa problemima praktične etike*, Zagreb, Hrvatsko filozofsko društvo.
- Purdy, L. (1978), »Can Having Children be Immoral?«, u R. F. Card (ur.), *Critically Thinking about Medical Ethics*, New Jersey, Prentice Hall.
- Ruddick, S. (1984), »Better Sex«, u R. Baker i F. Elliston (ur.), *Philosophy and Sex*, Buffalo, Prometheus.
- Slote, M. (1975), »Inapplicable Concepts and Sexual Perversion«, *Philosophical Studies*, 28.
- Soble, A. (1997), *Sexual Investigations*, New York, New York University Press.
- Strasser, M. (1987), »Noonan on Contraception and Abortion«, *Bioethics*, 1(2), str. 199–205.
- St. Augustine (1966), *The City of God against the Pagans*, Cambridge (MA), Harvard University Press.
- St. Thomas Aquinas (1975), *Summa Contra Gentiles*, Notre Dame, Notre Dame University Press.

Snježana Prijić-Samaržija

Contraception: Natural, Artificial, Moral

Abstract

The moral permissibility of contraception as the method of birth control or conception avoidance is closely related to the issue of procreative autonomy, that is, the question whether a person may decide freely to have or not to have children, when and how many. The development of medical and scientific technologies increases procreative autonomy in terms of conception and birth planning by biotechnological interventions before and during a sexual intercourse. In the first part of this article, I give a brief account of bioethical arguments that can be mobilized against moral acceptability of contraception. In the second part, I compare these arguments with those raised in procreative view of sexuality against the use of unnatural contraceptives. Finally, in the third part, I critically analyze the stance according to which a device employment is "sin against nature" and I argue that the approving of infertile times ("safe days") method of conception avoidance while prohibiting all others is inconsistent.

Key words

contraception, infertile times method, contraceptives, intention, intentional generative act