

- **Ontyczny status poczętego człowieka**
- **Moralna ocena a.**

---

**ABORCJA** (łac. abortio, abortius — poronienie [także wywołane], od: aboriri, abortire — ginąć, niknąć) — dobrowolne i bezpośrednie uśmiercenie człowieka przed urodzeniem (należy odróżniać a. od samorzutnego poronienia oraz od niezamierzonego dopuszczenia do śmierci dziecka przed narodzeniem, spowodowanej działaniem przyczyn niezależnych od sprawcy — abortus indirectus).

Zagadnienie to jest szczególnie aktualne w XX w. z powodu dostępności technik ułatwiających dokonanie a., oraz rozpowszechnienia się mentalności aprobującej a.

Filozoficzne aspekty a. dotyczą zwł. moralnej oceny tego czynu. Ocena moralna a. uzależniona jest z jednej strony od określenia ontycznego statusu poczętego człowieka, z drugiej zaś, od rodzaju przyjmowanego kryterium moralnej oceny (normy moralności).

**Ontyczny status poczętego człowieka.** W starożytności i średniowieczu zajmowano kilka różnych stanowisk dotyczących początku ludzkiego bytu. Platon — wg Tertuliana — miał uważać, że uduchowienie człowieka następuje dopiero w momencie urodzenia: z pierwszym oddechem dziecka zostaje wprowadzona z zewnątrz, spoza macicznego łona, dusza (Tertulian, *O duszy*, 25, 2–4). Tertulian twierdził, iż Platon przyjmować miał także inną koncepcję: „Teraz już doprawdy nie wiem, któremu z dwóch poglądów Platona mam wierzyć, skoro przecież w tym ostatnim daje on wyraźnie do poznania, że dusza nie bywa wprowadzana w noworodka dopiero wraz z pierwszym jego oddechem, lecz zostaje mu przekazana razem z nasieniem” (tamże). Platon nakazywał otaczać szczególną opieką dzieci nie narodzone (*Leg.*, VII, 789 A — 790 A). Zdaniem Tertuliana podobnie sądzili stoicy (Enezydemos). Szczególnie wpływowy (aż do końca średniowiecza) był pogląd Arystotelesa, iż płód staje się ludzki czterdzieści dni po poczęciu, jeżeli jest to płód męski, a dziewięćdziesiąt dni po poczęciu w przypadku płodu żeńskiego (*Gen. an.*, 2, 3). Uważa się, że terminów tych Arystoteles nie traktował jako momentów uduchowienia płodu (pojawienia się duszy intelektualnej). Stagiryta nie miał pewności, czy ten problem jest rozwiązywalny i nie określał, kiedy dusza intelektualna wchodzi w ciało. Filon przyjął za Księgą Wyjścia (21, 22), że płód jest człowiekiem, jeśli jest uformowany, natomiast Tertulian twierdził, że embrión ma duszę od momentu poczęcia, ponieważ zarówno „substancja ciała”, jak i „substancja duszy” „powstają równocześnie poczęte, utworzone i ukształtowane” (Tertulian, *O duszy*, 25, 2; 37, 2). Zdaniem Tertuliana uznanie poczęcia ciała za wcześniejsze od poczęcia duszy prowadziłyby do konieczności odróżnienia także czasu ich zapłodnienia; ponadto, „odróżniając czas zapłodnienia, musielibyśmy także przyjąć dwie różne materię zapłodniające” (tamże, 25, 2; 37, 7). Tertulian uważał płód za potencjalną osobę ludzką: „Człowiekiem jest i ten, kto ma nim być. Przecież wszelki owoc istnieje już w nasieniu” (*Apologetyk*, IX, 8). Św. Hieronim natomiast twierdził, że zarodki są stopniowo formowane w macicy (*Listy*, 121, 4). Hieronim i Augustyn deklarowali niewiedzę co do tego, kiedy rozumna dusza dana jest przez Boga. Augustyn wprawdzie przyjmował za

Septuagintą rozróżnienie „fetus formatus” i „fetus informatus”, to jednak nie utożsamiał uformowania płodu z jego uduchowieniem. Dopuszczał możliwość, że płody nieuformowane obdarzone są duszą rozumną. Nie rozstrzygnął jednak, czy uduchowienie ma miejsce w momencie poczęcia, czy wtedy, gdy płód przybierze ludzkie kształty, czy też w momencie wystąpienia jego pierwszych ruchów.

Tomasz z Akwinu znał pogląd Arystotelesa o późniejszej animacji i z racji jego autorytetu naukowego niekiedy go przytaczał, twierdząc, że skoro tylko ciało jest przystosowane, Bóg wlewa w nie rozumną duszę (*S. th.*, I, q. 100, a. 1). Wg tej teorii embriion przechodziłby przemiany substancjalne: najpierw posiadałby formę substancjalną, będącą duszą wegetatywną, na jej miejsce wkracza dusza zmysłowa, tę zaś zastępuje dusza rozumna. Można jednak interpretować stanowisko Tomasza w ten sposób, że „owe kolejne generationes et corruptiones [...] dokonują się na jakimś niezmiernie małym odcinku czasowym lub zgoła pozaczasowo, a ściślej — w momencie czasowym in instanti. Zgodnie z tą ewentualnością teoria kolejnych przemian substancjalnych w embrionie mogłaby się w zupełności zgadzać z tezą, że dusza obdarzona umysłem bywa stwarzana przez Boga w momencie poczęcia, a więc w chwili pierwszego uformowania się ludzkiego zarodka” (Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, oprac. S. Swieżawski, Pz 1956, 734). Uwzględnienie dzisiejszych wyników badań przyrodniczych nie pozwala jednak podtrzymać poglądu o zachodzeniu przemian substancjalnych w trakcie życia płodowego człowieka.

Współczesna filozoficzna argumentacja dotycząca początku ludzkiego osobowego bytu odwołuje się do danych nauk przyrodniczych, które wskazują, że wraz z połączeniem się plemnika z jajem zostaje utworzona pierwsza żywa komórka, która posiada ludzki kod genetyczny, kierujący całym psychofizycznym, nieprzerwanym rozwojem człowieka. Ta tożsamość systemu działania człowieka od samego poczęcia wskazuje na jedno i to samo źródło tych działań, które nazywamy ludzką duszą. Odrzucić należy stanowisko, że ludzka dusza pojawia się dopiero w momencie odpowiedniej organizacji ciała, ponieważ „dostrzegamy tożsamość systemu działania wg odziedziczonego kodu. A dusza, będąc w sobie czymś niezłożonym, nie jest zdolna do sukcesywnej wymiany; albo jest cała, albo jej nie ma. Jeśli jest jedno i to samo źródło działania, to jest w nim jedna i ta sama dusza ludzka, która jest duszą intelektualną, przygotowującą sobie [...] swój własny, odrębny od ojca i matki, organizm, ludzkie ciało, które w odpowiednim momencie pozwala na wyzwolenie się intelektualnych czynności poznawczych i wraz z nim całego zestawu czynności duchowych człowieka” (Krapiec Dz XX 302). Dusza jako akt istnienia bytu nie może być późniejsza od samego bytu.

Wskazuje się też, że koncepcje początku ludzkiego istnienia, lokujące go w jakimś późniejszym momencie niż moment poczęcia, nie respektują elementarnych zasad bytu i myślenia. Skoro bowiem życie człowieka jest ciągłym, a zarazem jednorodnym (tożsamym) procesem (na co wskazują nauki przyrodnicze), i jego punktem dojścia jest człowiek, to wszystkie próby umiejscowienia początku zaistnienia człowieka w czasie innym, niż w momencie poczęcia, mają przeciw sobie zasadę racji dostatecznej, a wraz z nią zasadę niesprzeczności i tożsamości. Ponadto, wszelkie teorie uznające późniejszy niż w momencie poczęcia początek ludzkiego istnienia (np. oparte na kryterium momentu narodzin,

zdolności do samodzielnego istnienia, posiadania świadomości, rozwoju tkanki nerwowej, zdolności do ruchu itp.), wybierają arbitralnie jakiś etap w ludzkim rozwoju jako decydujący o byciu człowiekiem. Prowadzi to do absurdalnych konsekwencji konieczności nie uznania za ludzi tych, którzy z pewnością ludźmi są.

Niektóre wyniki embriologii (fakt, że do czasu implantacji z jednego zarodka mogą wyłonić się dwa lub więcej organizmy lub też dwie zygoty mogą scalić się w jednego osobnika) skłaniają pewnych myślicieli do przyjęcia teorii sukcesywnej animacji (np. K. Rahner, W. Ruff, T. Ślipko). Niektórzy uważają tę teorię za bardziej prawdopodobną, niż teorię animacji równoczesnej. Niektórzy wskazują, że fenomen bliźniąt jednojajowych wcale nie wystarcza do odrzucenia teorii animacji równoczesnej (w momencie poczęcia). Szczególny charakter epistemologiczny i metodologiczny tych twierdzeń (są to twierdzenia z zakresu nauk eksperymentalnych, a zatem przysługuje im tylko hipotetyczny charakter) powoduje, iż ich etyczne konkluzje są te same, co przy założeniu animacji równoczesnej.

**Moralna ocena a.** W starożytności grecko-rzymskiej powszechnie akceptowano a., natomiast żydzi i chrześcijanie jednoznacznie i powszechnie ją potępiali. Seneka odnotował jako powszechny, i uważany za właściwy, zwyczaj uśmiercania i topienia ułomnych i niekształtnych nowo narodzonych płodów oraz dzieci, uważając to za właściwą decyzję, skoro „istoty chore wyłączamy od zdrowych”, jednak negatywnie ocenił a. Z uznaniem przywołał fakt, że wbrew panującym obyczajom jego matka „nie udaremniła poczętych w swoich wnętrznościach nadziei potomstwa” (Seneka, *O pocieszeniu do matki Helwii*, XVI).

Platon dopuścił a. — tak jak i dzieciobójstwo — dla celów zarówno eugenicznych, jak i kontroli liczby ludności idealnego państwa: „żeby najlepiej ani jeden owoc takiego stosunku (nie uznanego przez władze) nie ujrzał światła dziennego, jeżeliby się załagał, a gdyby jednak na świat przyszedł jakoś wbrew usiłowaniom, to położyć go gdzieś tak, żeby nie było pożywienia dla takiego” (*Resp.*, 5, 461 c). W *Prawach* (5, 740 D) Platon uznawał jednak jedynie kolonizację — a nie aborcję i dzieciobójstwo — za ostateczny środek uniknięcia przełudnienia: w przypadku „nadmiernego przyrostu obywateli [...] wysłać się po przyjacielsku, tak jak przyjaciół w drogę wyprawiają przyjaciele, w charakterze osadników dla zakładania nowych kolonii”. Arystoteles także usprawiedliwiał a., twierdząc, że „winno obowiązywać prawo, by nie wychowywać żadnego dziecka wykazującego kalectwo [...], liczbę urodzin prawem ograniczyć, jeśli ponad miarę, to spowodować poronienie, zanim jeszcze czucie i życie w nie wstąpi” (*Polit.*, 7, 16, 1335 b).

Filon uważał zabójstwo własnych dzieci za morderstwo największego rodzaju, bo to przecież morderstwo własnych potomków. Klemens z Aleksandrii twierdził, że chrześcijanie, w celu ukrycia cudzołóstwa, nie „powinni podeptać ludzkiej natury utworzonej przez Bożą Opatrzność, wywołując aborcję czy stosując leki w celu zabicia płodu, a wraz z nim — ludzkiej miłości” (*Pedagogus*, 2, 10, 96). Atenagoras także potępił aborcję (*Legatio pro christianis*, 35; PG 6, 950). Tertulian uważał, że „uniemożliwienie porodzenia jest przyspieszeniem zabójstwa. I nie ma różnicy, czy ktoś uśmierca życie już narodzone, czy dopiero rodzące się” (*Apologetyk*, IX, 8). Hieronim i Augustyn, deklarując niewiedzę

odnośnie tego, kiedy następuje moment animacji (uduchowienia płodu), negatywnie oceniali a. — nie wspominając nawet wieku płodu — jako zabójstwo (homicidium) swojego dziecka. Augustyn potępił „zabicie przed narodzeniem” „poczętego płodu w łonie” (*De nuptiis et concupiscentiis*, 45). Bazyli z Kapadocji określił a. jako morderstwo, niezależnie od rozróżnienia pomiędzy płodem „uformowanym” i „nieuformowanym” (*Listy*, 188, PG 32, 672).

W *Sentencjach* Piotr Lombard (4, 31) dowodzi, że uduchowienie płodu ma miejsce dopiero wtedy, gdy jest uformowany, a zabójstwem jest spowodowanie a. wtedy, kiedy płód jest uduchowiony. Tekst jednak nie podawał oceny moralnej spędzenia płodu „nieuformowanego”. W komentarzach do *Sentencji* (*In IV Sent.*, 4, 31, 18) św. Tomasz traktuje stosowanie środków poronnych jako grzech „przeciwko naturze”. W *Sumie teologicznej* Tomasz — komentując Księgę Wyjścia (21, 22) — określa jako „zabójstwo przypadkowe” („homicidium casuale”) spowodowanie poronienia płodu przez uderzenie kobiety ciężarnej (*S. th.*, II-II, q. 64, a. 8, resp.). Zarówno Tomasz, jak i Albert Wielki uważali współżycie seksualne we wczesnym okresie ciąży za poważne moralne zło (grzech ciężki) z powodu możliwości zaistnienia poronienia. Tomasz odrzuca również dopuszczalność a. ze względu na dobro dziecka (*In IV Sent.*, 1, 1, 3, ad 4). Jego zdaniem dla wiecznego dobra dziecka nie wolno „rozszczeplić matki”, aby w ten sposób wydobyć dziecko i móc je ochrzcić; niedopuszczalne jest także zabicie dziecka przed urodzeniem, aby oszczędzić mu jakiś ziemskich nieszczęść (np. z powodu niedorozwoju). Tomasz odwołał się do zasady „cel nie uświęca środków”, czyli zasady, że nie należy czynić zła, aby wynikało z niego dobro. Akwinata dostarczył również zasad niezbędnych dla moralnej oceny tzw. a. terapeutycznej, czyli zabójstwa płodu dla uratowania życia matki, i odróżnienia tego czynu od „abortus indirectus”. Jego zdaniem należy uznać za właściwe zabójstwo we własnej obronie, jeśli śmierć kogoś drugiego jest skutkiem niezamierzonym działania, zmierzającego do ocalenia własnego życia (*S. th.*, II-II, q. 64, a. 7).

Pierwszą aprobatę dla a. w filozofii europejskiej przyniosła książka markiza de Sade *La philosophie dans le boudoir* (1795), w której uzasadniał te działania dokonane w celu kontroli populacji, ponadto, odpowiadało to obecnej w jego pismach apoteozie żądzy i przemocy.

Różne postacie subiektywizacji normy moralności (uzgadnianie działania nie z obiektywną rzeczywistością, ale z jakimiś ostatecznie subiektywnymi czynnikami) nie wykluczają pozytywnej oceny a., jeśli w jakiejś sytuacji opowiedziałby się za nią „rachunek przyjemności” (hedonizm etyczny); decyzja podmiotu (deontologizm autonomiczny) czy decyzja instancji moralnie nakazodawczej poza podmiotem (deontologizm heteronomiczny). W moralnej ocenie istotne jest to, że jest ona oparta na odczytaniu prawdy o obiektywnej rzeczywistości, w której znajduje się podmiot działający, zwł. zaś prawdy o tym, kim jest w swej ontycznej i aksjologicznej strukturze podmiot i adresat działania. Jeśli zatem a. jest odebranie życia niewinnej i bezbronnej osobie ludzkiej, to czyn ten jest zawsze i wszędzie moralnie niesłuszny. Życie bowiem jest fundamentalnym dobrem człowieka, wyznaczającym wszelkie inne jego dobra, dlatego pozbawienie kogoś życia oznacza nierespektowanie ontycznej i aksjologicznej rangi adresata naszego działania, którym jest osoba ludzka. Czyn ten jest zawsze i wszędzie moralnie niesłuszny, ponieważ z istoty swej nie jest możliwa real-

na kolizja tego dobra, jakim jest życie (którego respektowanie jest koniecznym warunkiem afirmacji wartości osoby), z jakimkolwiek innym wyższym dobrem (którego respektowanie jest również warunkiem afirmacji wartości osoby).

Niewłaściwe jest ujęcie a. jako sytuacji tzw. obrony przed niesprawiedliwym agresorem, kiedy to dopuszczalne jest zastosowanie proporcjonalnych środków w celu uchronienia się od czyjś aktu agresji. Dziecko przed narodzeniem — z racji niespełniania czynności rozumnych i wolnych — nie może być zakwalifikowane jako agresor.

Wszelkie ewentualnie przyjmowane wątpliwości dotyczące człowieczeństwa płodu nie zmieniają tej moralnej kwalifikacji aborcji, ponieważ podjęcie działania, które może być zabójstwem człowieka, oznacza faktycznie zgodę na możliwe zabójstwo. Stąd Akwinata zwracał uwagę — przypominając przypadek opisany w Księdze Rodzaju (4, 23) — że „Kto [...] nie usuwa tych rzeczy, z których może wyniknąć zabójstwo, jeśli ma obowiązek je usuwać, popełni w pewien sposób morderstwo” (*S. th.*, II-II, q. 64, a. 8). Z tych powodów moralna ocena a. w średniowieczu (inaczej niż ocena prawna, wymagająca orzeczenia kary na korzyść oskarżonego, którą to karę dostosowywano do ówczesnych poglądów przyrodniczych) była niezależna od przyjmowanego poglądu na temat czasu animacji.

Usprawiedliwianie a. oczekiwaniem osiągnięcia w ten sposób jakiś dóbr (np. uratowania życia matki, a także uwolnienie jej od cierpień spowodowanych gwałtem czy w końcu trudnymi warunkami materialnymi) oznacza niedopuszczalne potraktowanie osoby dziecka jako wyłącznie środka do celu innej osoby. Tymczasem osoba ludzka z racji swej ontycznej (rozumność i wolność pozwalają jej określać i samodzielnie wybierać własne cele) i aksjologicznej rangi — rangi niezależnej od sposobu poczęcia czy warunków życiowych (osoba jako „*bonum honestum*”, dobro samo w sobie) zdecydowanie nie powinna być traktowana jako środek do celu.

Moralnie nieusprawiedliwione jest również zabójstwo dziecka przed narodzeniem w celu uratowania życia matki w przypadku kolizji tych dóbr. Sytuację tę należy jednak odróżnić od przypadku, kiedy obowiązek ratowania bezpośrednio zagrożonego życia kobiety usprawiedliwia interwencję medyczną (*abortus indirectus*), której ubocznym skutkiem — niechcianym, ale nieuniknionym, jest śmierć dziecka (np. wycięcie fragmentu chorego jajowodu w przypadku identyfikacji tzw. ciąży pozamacicznej, bezpośrednio zagrażającej życiu matki i dziecka). Od dopuszczenia jedynie śmierci nie narodzonego dziecka należy odróżnić bezpośrednio zadanie mu śmierci w celu ratowania życia matki. Mamy tu do czynienia z potraktowaniem tego dziecka jako tylko środka do celu innej osoby, co jest tak samo moralnie nieusprawiedliwione, jak potraktowanie matki jako tylko środka dla dobra dziecka. Ponieważ osoby nigdy nie należy traktować jako tylko środka do celu, nie należy jej tak traktować również w przypadku zagrożenia życia matki.

Moralnie nieusprawiedliwione jest również zabójstwo nie narodzonego dziecka w sytuacji, gdy jest ono upośledzone w rozwoju psychofizycznym (pozycji tej bronią witalistyczne koncepcje człowieka, np. F. Nietzsche, P. Singer, Z. Szawarski). Wartość osoby i wartość fundującego ją życia nie są zależne od stanu zdrowia (niezależnie od rodzaju i stopnia swej choroby człowiek chory nie przestaje być osobą ludzką, równą w swej godności w stosunku do innych

osób), z tego powodu stan zdrowia osoby ludzkiej nie ma istotnego wpływu na moralną ocenę czynu zadania jej śmierci.

**Bibliografia:** M. A. Krąpiec, *Ciało jako współ-czynnik konstytutywny człowieka*, w: Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, Lb 1981; T. Styczeń, *Prawda o człowieku a etyka*, RF 30 (1982) z. 2, 41–95; J. Noonan, *An Almost Absolute Value*, *The Human Life Review* 11 (1985), 125–178; H. Seidl, *Zur Geistseele im menschlichen Embryo nach Aristoteles, Albert d. Gr. und Thomas v. Aqu.* *Ein Diskussionbeitrag*, *Salzburger Jahrbuch für Philosophie und Psychologie* 31 (1986); T. Ślipko, *Granice życia*, Wwa 1988, Kr 1994<sup>2</sup>; S. J. Heaney, *Aquinas and the Humanity of the Conceptus*, *The Human Life Review* 15 (1989), 63–74; J. Gula, *Problem człowieczeństwa człowieka nie narodzonego*, w: *W imieniu dziecka poczętego*, R-Lb 1991, 146–160; C. E. Rice, *No Exemption. A Pro-Life Imperative*, Notre Dame 1991<sup>3</sup>; T. Ślipko, *Za czy przeciw życiu*, Kr-Wwa 1992; T. Styczeń, *Wprowadzenie do etyki*, Lb 1993, 163–179; J. Gula, *O przerywaniu ciąży w starożytności*, *Ethos* (1995) z. 30–31, 246–253; Krąpiec Dz XX.

Marek Czachorowski