

Tomasz Rowiński

Instytut Ordo Iuris



ORCID: 0000-0002-4574-5079

Słowa kluczowe: źródła przyzwolenia na aborcję, status ontologiczny płodu, historia idei, etyka utilitarna, etyka integralna

Rozdział 1

O nieidentyfikowaniu osób. Krótkie i refleksyjne wprowadzenie do antropologii aborcji od antyku po współczesność

Począwszy od stadium zygoty aż do późnej starości ta istota pozostaje w tej samej relacji ze środowiskiem, czyli pobiera z niego środki pokarmowe, tlen i wodę, a wydala produkty przemiany materii – to jest zupełnie niezmiennie. W czasie rozwoju do organizmu nie dochodzi z zewnątrz nic, co zmieniałoby go jakościowo. W komputerze można na przykład zainstalować nowy dysk i dokonać w ten sposób zmiany jakościowej – w rozwoju człowieka jest pełna ciągłość. Dlatego nie ma biologicznych podstaw do „usprawiedliwiania” takich pojęć, jak właśnie „opóźniona personalizacja” czy preembrion.

prof. Andrzej Paszewski, Instytut Biochemii i Biofizyki PAN

1. Błąd moralny czy intelektualny?

Władysław Tatarkiewicz, na którego *Historii filozofii*¹, lepiej lub gorzej, uformowały się liczne pokolenia polskich studentów, w swojej pracy *O bezwzględności dobra* pisał: „To, co bywa brane za różnicę w wartościowaniu rzeczy, jest nieraz różnicą w ich pojmowaniu. To tłumaczy na przykład odstępstwa licznych szczepów od zasady szanowania ludzkiego życia i zakazu zabójstwa. W niektórych szczepach wolno zabijać barbarzyńcę i spędzać płód, bo barbarzyńca nie jest człowiekiem i płód też nie jest człowiekiem. Należy palić żonę na stosie razem z trupem męża,

1 W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1–3, Warszawa 1931–2009.

bo kobieta nie posiada własnej osobowości. Ojcu rodziny wolno zabić syna tak, jak »wolno mu odciąć człon własnego ciała«, a niewolnika wolno zgładzić tak, »jak wolno zniszczyć swoją rzecz«. W wielu przypadkach różnice między przekonaniem etycznym pochodzą stąd, że szczerp jakiś podlega przesądowi, że żyje w błędzie nie moralnym, lecz intelektualnym”².

Ten krótki akapit, będący owocem dojrzałego humanizmu, jako swój mogliby przyjąć także i współcześni katolicy, traktując go niczym podsumowanie wielowiekowej tradycji moralnej, którą przebyli razem z Kościołem i kulturą Zachodu. Fraza zapisana przez Tatarkiewicza – który nie był myślicielem religijnym – wyraźnie wskazuje, że w naszej cywilizacji, w jej dojrzałych postaciach, ustalił się konsensus filozoficzny i antropologiczny dotyczący statusu życia ludzkiego w fazie prenatalnej jako życia nie tylko w sensie fizjologicznym, ale i osobowym. Rzecz jasna istnieje też – dziś dominująca politycznie – tendencja zaprzeczania integralności ludzkiego życia jako osobowego w całym swoim istnieniu. Jednak, jak sądził Tatarkiewicz, jest ona raczej drogą błędu. Polski filozof uważał także, że chodzi tu o błąd intelektualny. Nie deklaruje on wprost, że błąd ten prowadzi do błędu moralnego, aczkolwiek tak należy rozumieć jego uwagę – złe postępowanie wynika z braku wiedzy i mądrości. Można z tym dyskutować, czy aby nie jest dokładnie odwrotnie i czy to ludzka skaza, błąd moralny, skłonność do złego postępowania nie ujawnia się poprzez poszukiwanie racjonalizacji, usprawiedliwianie i uzasadnianie zła – w tym wypadku – zła aborcji. Niezależnie jednak od tego, jak rozstrzygniemy kwestię pochodzenia zła i jego uzasadnień, istotny jest sam kod antropologiczny i jego praktyczne konsekwencje. Sprzeciw wobec mordu prenatalnego nie jest bowiem jakimś niespodziewanym współczesnym atakiem na wolność – to raczej wolność uśmiercania niewinnej osoby oznacza odradzanie się mrocznych atawizmów sprzecznych z wielowiekową drogą poznania.

W sprawie spędzania płodu i ontologicznego statusu człowieka można nieraz usłyszeć, że stanowisko integralne – czyli zakładające równoczesność i nierozłączność życia ludzkiego oraz jego osobowego charakteru, a także trwanie tego stanu od poczęcia aż do naturalnej śmierci człowieka – jest stanowiskiem przestarzałym³. Na pytanie, dlaczego by tak miało być, zamiast poważnych rozważań natury antropologicznej w debacie publicznej słyszymy przeważnie polityczne hasła o wolności

2 W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, [w:] tegoż, *Dobro i oczywistość. Pisma etyczne*, red. P.J. Smoczyński, Lublin 1989, s. 59.

3 Kiedy na jesieni 2016 r. Parlament Europejski postanowił dyskutować o trwającej w Polsce próbie wprowadzenia pełnej ochrony życia oraz protestach przeciw tej próbie, deputowani z różnych krajów używali w odniesieniu do sytuacji w Polsce słów takich jak: ciemnogród, średniowiecze, zamach na prawa kobiet. Relację z tej debaty za Polską Agencją Prasową podała na swoich stronach choćby „Gość Niedzielny”. Gość.pl, *Oskarżenia o ciemnogród i średniowiecze podczas debaty PE o prawach kobiet w Polsce*, <https://www.gosc.pl/doc/3482510.Oskarzenia-o-ciemnogrod-i-sredniowiecze-podczas-debaty-PE-o>, dostęp: 19 listopada 2022 r.

jednostki, autonomii kobiety⁴ czy uwolnieniu społeczeństwa od patriarchalnej tradycji⁵. Nie zamierzam oczywiście lekceważyć ani kwestii wolności, ani autonomii, ani też społecznych niesprawiedliwości w traktowaniu płci. Kwestie te jednak bardziej niż odpowiedzią są same wielowątkowymi problemami naszej kultury. Nawet więcej, stały się one elementem współczesnego systemu przesądów społecznych.

Meritum leży gdzie indziej niż w orzekaniu o tym, co jest przestarzałe. Znajduje się ono w odpowiedzi na pytanie o aktualność rozpoznania osobowego statusu płodu oraz statusu władzy, jaką nad osobami posiada społeczeństwo. Odpowiedzi ograniczające się do powtarzania liberalnych haseł politycznych stanowią poważny problem debaty na temat tego, czym jest ludzkie życie. Za hasłami tymi stoi niestety prosty postulat wprowadzenia do praktyki społecznej mechanizmu uznawania człowieczeństwa jedynie w oparciu o oczekiwania, jakie dorosłe osoby mają wobec tego, co określa się mianem „jakości życia”. Mówiąc o dorosłych osobach, mam na myśli jednostki zdolne do skutecznego udziału w systemie społecznej przemocy. Legalna obecność aborcji w życiu narodów to praktyczny efekt determinacji silniejszych jednostek w osiągnięciu oczekiwanego poziomu jakości życia. To efekt dominacji zasady pożądania skutkującej dehumanizacją osób w prenatalnej fazie życia. Dzięki intelektualnie uzasadnianej dehumanizacji moralne zło znajduje pozór usprawiedliwienia⁶.

Na tym właśnie polega przesąd i zło, jakie on tworzy. Przesąd jest wtórnym uzasadnieniem pewnego rozwiązania społecznego, którego funkcjonowaniem nie kieruje zasada sprawiedliwości. Tu rozumiemy ją jako regułę adekwatności ładu ludzkiego świata społecznego i świata ludzkiej natury. Przesąd jako struktura mentalna legitymizująca przemoc pozwala maskować niesprawiedliwość i arbitralność społecznych rozwiązań. Przesąd o nieosobowym charakterze życia ludzkiego w fazie płodowej pozoruje adekwatność aktu terminacji bezbronnych osób. To jednak nie wszystko.

4 Takim argumentem posłużyły się np. Polskie Towarzystwo Genetyki Człowieka i Polskie Towarzystwo Ginekologów Położników w marcu 2018 r. w swoim oświadczeniu przeciwko projektowi ustawy „Zatrzymaj aborcję” mającemu znieść przesłankę eugeniczną do wykonania aborcji, znajdującą się w polskiej ustawie chroniącej życie. Zob. Polskie Towarzystwo Genetyki Człowieka, Polskie Towarzystwo Ginekologów Położników, *Stanowisko Polskiego Towarzystwa Genetyki Człowieka (PTGC) oraz Polskiego Towarzystwa Ginekologów i Położników*, https://imid.med.pl/files/imid/Aktualnosci/Aktualnosci/1_Stanowisko_PTGC_PTGP.pdf, dostęp: 23 listopada 2022 r.

5 Tym argumentem posługiwała się działaczka feministyczna Kazimiera Szczuka: „Polska to jedyny – oprócz Nikaragui! – kraj na świecie, który w ciągu ostatnich 20 lat zastrzył regulacje prawne dotyczące aborcji. Prawa reprodukcyjne jako część przysługujących kobietom praw człowieka nie powinny być łamane w żadnych ideologicznych okolicznościach. A to właśnie ideologia, głoszona przez polityków za hierarchiami Kościoła katolickiego, czyni z kobiet w Polsce istoty niezdolne do samodzielnych wyborów, niemające sumień, niemogące rozpoznać tego, co dla nich właściwe i słuszne”. Ten cytat z 2011 r. pokazuje trwałą obecność tego typu haseł w publicystyce przeciwników integralnej antropologii. Można je znaleźć w wielu tekstach, które powstały w czasie polskich debat o prawnym umocowaniu ochrony życia. TakDlaKobiet.pl, *Zmieńmy ustawę!*, <http://takdlakobiet.pl/publicystyka/kazimiera-szczuka-zmienmy-ustawe/#more-557>, cyt. za: Quotepark.com, Kazimiera Szczuka, „Polska to jedyny – oprócz Nikaragui!”, <https://quotepark.com/pl/cytaty/2040095-kazimiera-szczuka-polska-to-jedyny-oprocz-nikaragui/>, dostęp: 19 listopada 2022 r.

6 Pisała o tym znakomicie choćby Bernadette Waterman Ward, posługując się analizą girardowską. Zob. B. Waterman Ward, *Aborcja jako sakrament. Pragnienie mimetyczne i ofiara w polityce dotyczącej życia seksualnego*, przeł. P. Chrzanowski, T. Dekert, „Christianitas” 2020, nr 79–80, s. 55–74.

Uchylenie furtki zgodzie na dehumanizację nienarodzonych prowadzi do dalszych nieszczęść⁷ wynikających ze złamania antropologicznego kodu, w którym to każde życie ludzkie – a nie abstrakcyjne, partykularne, subiektywne i arbitralne kategorie „jakości życia” czy „pożytku społecznego” – jest punktem odniesienia dla działania i tworzenia zasad etyki oraz prawa. Trudno nie dostrzec pokrewieństwa aborcjonizmu z innymi ideologiami, które także pozorowały uzgadnianie rzeczywistości za pomocą swoistej terminacji⁸ przedstawicieli różnych kategorii „nieosób” lub „osób gorszej jakości”⁹.

Legalna aborcja jest paradoksem naszych czasów. W społeczeństwach tak bardzo wyczulonych na stosowanie przemocy nie tylko wobec ludzi, ale także wobec zwierząt, granicę człowieczeństwa coraz częściej wyznacza siła ludzkich wad – takich jak na przykład rozwiązłość seksualna – a nie rozum i wynikające z niego poznanie rzeczy. Rozum pełni w tym nowym kodzie rolę jedynie instrumentalną. Tworzy wytłumaczenia zagłuszające etyczną oczywistość oceny spędzania płodu. Częścią paradoksu aborcyjnego jest to, że wrażliwy stosunek współczesnej cywilizacji do przemocy i cierpienia stanowi równocześnie jeden z motorów procesu umniejszania znaczenia płodu. Ma to miejsce choćby w sytuacji, gdy za istotne kryterium „prawa do przeżycia” uznaje się możliwe niedogodności dla matki, rzadziej ojca, wynikające z urodzenia się dziecka. Wielowiekowe wysiłki intelektualne mające na celu trwałe i pełne wydobywanie człowieka z tła przyrody i społeczeństwa, ze zbioru rzeczy, są przekreślane. Ludzkie życie – jego istotność – staje się znów tylko przedmiotem decyzji społeczeństwa, a w wymiarze jednostkowym przedmiotem oddziaływania świadomości, dla której ciało to jedynie nośnik, *hardware*, a dla niektórych wręcz więzienie. W konsekwencji jako cywilizacja doszliśmy do momentu, w którym brak możliwości medycznego rozpoznania obecności świadomości czyni życie ludzkie tylko materiałem biologicznym, zlepkiem komórek¹⁰.

Rodzi się jednak pytanie, jak należy traktować argument o przestarzałości stanowiska integralnego. Już powyższe uwagi podważają tego rodzaju zarzut. Łatwiej jest argumentować za opinią, że to dzisiejsza moralność znajduje się w kryzysie. Można wręcz dowodzić, że z perspektywy klasycznej europejskiej tradycji moralnej

7 Zob. np. T.P. Terlikowski, *Kiedy możemy zabijać noworodki?*, „Christianitas” 2020, nr 79–80, s. 88–93.

8 Pojęcie „terminacji” w znaczeniu medycznym odnosi się do zakończenia ciąży. Tu jednak świadomie rozszerzam jego rozumienie, wskazując na trwałą analogię aborcji do każdego przypadku medycznego zakończenia życia ludzkiego.

9 O tym, że dziś nie jest to jedynie problem niszowych autorów akademickich, można przeczytać w licznych tekstach publicystycznych. Ciekawym przykładem jest rozmowa z Wesleyem J. Smithem, podczas której analizował on przypadki nie aborcji, ale przymusowej eutanazji będącej inną konsekwencją tego samego negatywnego zwrotu w kulturze Zachodu, co szerokie, zalegalizowane prawnie i wspierane finansowo przez państwa przyzwolenie na aborcję. W.J. Smith, P. Włoczyk, *Nadciągająca kultura śmierci*, „Do Rzeczy” 2019, nr 23, s. 74–76.

10 Ciekawą i dostępną dla czytelników książką m.in. o procesie nowoczesnego rozpadu podmiotu jest zbiór esejów Jacka Dukaja *Po piśmie* (Kraków 2019).

przyzwolenie na aborcję jest objawem regresu dotyczącego nie tylko ludzkich nawyków etycznych, ale i całego systemu intelektualnych uzasadnień. Bez trudu moglibyśmy wskazać wyraźne różnice pomiędzy archaicznym uprzedmiotowieniem osób polegającym na niewyodrębnianiu ich z tła społecznego i świata natury a jego ponowoczesną formą. W tej ostatniej to osoba, tracąc odniesienie do nadprzyrodzoności i prawdy, na nowo okazuje się niewolnikiem społeczeństwa. Jednocześnie rozpada się na świadomość oraz ciało, przez co staje się elementem mechanizmu społecznej utylizacji materii¹¹. Mimo tych różnic praktyczne konsekwencje uprzedmiotowienia okazują się podobne, surowość obyczaju spartańskiego stoi koło utylizacyjnego zadania kliniki aborcyjnej.

Jeśli coś możemy współcześnie określić mianem postępu, byłby to rozwój medycyny, który na przykład pozwala uratować i matkę, i dziecko w czasie trudnego porodu czy daje możliwość chirurgicznych ingerencji przywracających zdrowie dziecku w płodowej fazie życia. Każdy lekarz wie, że nie ratuje wtedy bezpośrednio kobiety, ale inne ludzkie życie, nawet jeśli nie jest ono jeszcze świadome siebie. Za postęp można także uznać konwergencję, która zachodzi pomiędzy coraz bardziej szczegółowymi badaniami nad specyfiką rodzajową życia ludzkiego i integralną etyką. Na tej drodze udało się odrzucić liczne przesady – przednowoczesne i nowoczesne – dehumanizujące początkową fazę ludzkiego istnienia.

Można zadać także pytanie, czy rozwój etyki w cywilizacji zachodniej (tego szczególnego rodzaju chrześcijańskiego humanizmu, którego owocem stało się zrozumienie, czym jest osoba) nie stanowił ważnego impulsu dla rozkwitu systemu troski o ludzkie życie. Systemu, w którym człowiek nie był środkiem, narzędziem dla zachowania dobrostanu drugiej osoby. Jak bardzo może się zmienić medycyna, gdy staniemy się tylko ciałami, o których wartości będzie decydowała iskra świadomości oraz arbitralnie określana użyteczność? O tym, że radykalne koncepcje utylitarystyczne już stały się częścią systemów opieki zdrowotnej, świadczą takie sprawy jak przypadek legalnego zagłodzenia pacjenta z Polski w Plymouth¹². Do terminacji doszło pomimo tego, że pacjent sam oddychał. Oceniano, że jego stan nie prowadzi do śmierci w przewidywalnym czasie, a były podstawy, aby sądzić, że znajduje się w stanie minimalnej świadomości, która ulegała wzmocnieniu. Z pewnością według polskich standardów pacjent kwalifikował się do dalszej diagnostyki, a w dłuższej perspektywie nawet

11 O nowoczesnej tendencji, która sprawia, że nasza epoka nieustannie wytwarza niebezpieczeństwo eliminowania masowo pewnych grup ludzi, a może nawet niebezpieczeństwo dla ludzkości w ogóle, pisałem w innym esej: T. Rowiński, *Czy człowiek może przeżyć nowożytność. Uwagi o apologiach postsekularyzmu*, [w:] tegoż, *Bękarty Dantego. Szkice o zanikaniu i odradzaniu się widzialnego chrześcijaństwa*, Kraków 2015, s. 223–244.

12 Sprawę relacjonowałem jeszcze przed śmiercią pana Sławomira w tekście *Dramat w Plymouth*. Zob. T. Rowiński, *Dramat w Plymouth*, „Do Rzeczy” 2022, nr 4.

rehabilitacji¹³. Media informowały, że motywacją takiego działania szpitala i sądu była możliwość pozyskania narządów do transplantacji.

Dotychczasowe uwagi skłaniają raczej do przekonania odwrotnego niż to wyrażone przez Tatarkiewicza i stwierdzenia, że w epoce współczesnej to ludzka skłonność do zła uprzedza błędy intelektualne. Takie przekonanie potwierdza zwykła obserwacja życia publicznego społeczeństw – życia, w którym instrumentalne użycie rozumu, tak by uwieść i odwieść publiczność polityczną od dostępnej przecież wiedzy o właściwym etycznie postępowaniu, jest czymś codziennym. Jeśli odniesiemy się jednak do hasła postępu – zapewne w domyśle naukowego – pod który podłącza się liczne ideologicznie nacechowane projekty społeczne czy etyczne uzasadnienia postępowania, będziemy mogli zobaczyć także, jak błąd intelektualny umacnia trwanie zła społecznego. To z kolei tłumaczy, dlaczego nie powinniśmy odmawiać słuszności również przekonaniu wyrażonemu przez Tatarkiewicza. Niespodziewanie okaże się, że za przestarzałe należałoby uznać raczej liberalne ramy myślenia o spędzaniu płodu niż etykę integralną. Schemat myślenia liberalnego kształtował się w mentalności poznania przednaukowego lub też na wczesnym etapie epoki naukowej. Został jednocześnie powiązany z odrzuceniem metafizyki i chrześcijaństwa, które przez wieki stanowiły zabezpieczenie – przynajmniej intelektualne – przed normalizacją dehumanizacji.

Wczesny liberalizm, czy też po prostu nowożytność – poczynając od Hobbesa i Grocjusza – starały się zaproponować taką formułę uniwersalnego społecznego *modus vivendi*, w którym mogliby obok siebie żyć ludzie różnych wyznań chrześcijańskich uwikłanych w wojny religijne. Potem tę grupę zaczęto poszerzać o ludzi reprezentujących rozmaite poglądy i przesady, a, idąc jeszcze dalej, również o tych, którzy postanowili uczynić ze swoich wad cnoty oraz powód do dumy¹⁴. Zasadę tego nowego myślenia trafnie uchwycił Paweł Milcarek: „Gdy w trakcie wojny trzydziestoletniej Grocjusz na kartach *O prawie wojny i pokoju* wspominał o możliwości zbudowania systemu sprawiedliwości przy założeniu »jakby Bóg nie istniał«, była to jeszcze próba czysto pragmatyczna, bez ambicji autentycznego ateizmu. Wycofanie prawodawstwa

13 W takim duchu o sprawie wypowiadał się choćby dr Filip Furman, ówczesny dyrektor Centrum Nauk Społecznych i Bioetyki Instytutu Ordo Iuris. Podobną opinię lekarzy przekazywała zresztą opinii publicznej siostra pacjenta. J. Gronczakiewicz, *Dr. F. Furman o próbie uśmiercenia chorego Polaka w Wielkiej Brytanii: Sprawa dotyczy generalnego sporu o kształt naszej cywilizacji*, <https://www.radiomaryja.pl/informacje/tylko-u-nas-dr-f-furman-o-probie-usmiercenia-chorego-polaka-w-wielkiej-brytanii-sprawa-dotyczy-generalnego-sporu-o-ksztalt-naszej-cywilizacji/>, dostęp: 19 listopada 2022 r.

14 Nie ma tu miejsca na prezentowanie dziejów liberalizmu, ale opis jego charakteru jako relatywistycznej dyktatury znajdujemy także u liberalnych historyków myśli politycznej. Marcin Król, gdy pisał o protoliberalnym projekcie Tomasza Hobbesa, konkludował: „W państwie rządzone przez Lewiatana nie mają sensu rozważania nad słusznością lub sprawiedliwością prawa czy też nad jego związkami z moralnością. Prawo jest takie, jak zadecyduje władca, i ma on możliwość stosowania siły wobec tych, którzy nie chcą go przestrzegać”. M. Król, *Historia myśli politycznej od Machiavellego po czasy współczesne*, Gdańsk 2001, s. 34. Relatywistyczny rys jest stałą cechą tradycji liberalnej. Więcej o jej dynamice: T. Rowiński, *Cywilizacja przemocy. Bardzo krótkie wprowadzenie do kultury liberalnej*, „Christianitas” 2017, nr 67–68, s. 6–31.

świeckiego z linii poreformacyjnego sporu o to, co Bóg objawił, było próbą uzyskania neutralnego wyznaniowo konsensu w tym obszarze, który tworzy niezbędną podstawę, by społeczeństwo mogło trwać, a nie przetwarzać się w »bandę złoczyńców«. Paradoksalnie, nadzieje, które pozwalały na ten projekt, wzięły się z pracy średnio-wiecznych teologów nad teorią naturalnych fundamentów prawa stanowionego. Ale pragmatycznie motywowany aksjologiczny minimalizm tych prób spod znaku czysto filozoficznych opracowań prawa natury był też ich największym złudzeniem”¹⁵.

Nowoczesność, która z czasem w naszym kręgu kulturowym zaczęła oznaczać po prostu cywilizację liberalną, okazała się nominalistyczną utopią oraz mechanizmem usprawiedliwiania czynów ludzi, jeśli tylko zgadzają się oni z zasadą, że określanie, co jest dobre, a co złe, stanowi sprawę jedynie ludzkiej woli i instrumentalnego rozumu¹⁶, a co za tym idzie, przynależną na przykład władzy politycznej i w gruncie rzeczy pozbawioną esencji. W konsekwencji liberalizm, który jako praktyka polityczna starał się być pragmatycznym racjonalizmem społecznym, okazał się anachronizmem etycznym¹⁷, przestarzałym podobnie jak wiele dziewiętnastowiecznych teorii naukowych i społecznych. Stał się wręcz niewolnikiem ignorancji ideologii naukowych swojego czasu. Tę ignorancję narzuca on też nieustannie rozwiązaniom prawnym nowoczesnych państw i według tych przesądów formuje moralność społeczeństw. Wtórnie zaś formatuje wiele dziedzin dyskursu akademickiego, który przez to skupia się na szukaniu – zresztą skutecznie – współczesnych formuł intelektualnych osłaniających dawne omyłki.

Pamiętajmy, że jeszcze Karol Darwin, postrzegany przez wielu jako ojciec współczesnego przyrodoznawstwa, i bliscy mu badacze uważali komórkę za rodzaj plazmatycznej żelki¹⁸. Nie mieli oni żadnej świadomości tego, jak złożone jest życie wewnątrzkomórkowe, co nieuchronnie musiało prowadzić do błędnych pojęć także we wnioskach natury antropologicznej. Jednocześnie materialistyczny i zmysłowy schemat poznawczy tej epoki zdążył już pozbawić pojęcie praw natury resztek jego teleologicznego sensu – obecnego jeszcze u Grocjusza – i przeformułować je w nowoczesne rozumienie natury w sensie przyrodoznawczym. To jeden z decydujących momentów kształtujących epokę. Liberalizm zaczął odgrywać w niej coraz większą rolę.

15 P. Milcarek, *Omijając Heroda*, <https://teologiapolityczna.pl/pawel-milcarek-omijajac-heroda>, dostęp: 19 listopada 2022 r.

16 O teoretycznej kulminacji tej tendencji w rewolucyjnej *Deklaracji praw człowieka i obywatela* krytycznie i trafnie pisał choćby Jean Madiran w eseju *Dwie demokracje*. Zob. J. Madiran, *Dwie demokracje*, [w:] tegoż, *Dwie demokracje. Wybór pism*, przeł. T. Glanz i in., Dębogóra 2020, s. 67–184.

17 Zob. T. Rowiński, *Anachroniczność liberalizmu*, <http://christianitas.org/news/anachronicznosc-liberalizmu/>, dostęp: 19 listopada 2022 r. oraz tenże, *Czy liberalizm jest okrutny i bezrozumny?*, <http://frondalux.pl/tomasz-rowinski-czy-liberalizm-jest-okrutny-i-bezrozumny/>, dostęp: 19 listopada 2022 r.

18 Zob. T.H. Huxley, *Biogenesis and Abiogenesis*, [w:] tegoż, *Collected Essays*, Vol. 8, *Discourses: Biological and Geological*, New York 1968, s. 256.

W scjentystycznej siatce pojęciowej, która otwarcie odrzuciła metafizykę, człowiek w sensie etycznym zaczął zanikać. W jego miejsce pojawiła się tylko biologiczna rzeczywistość, którą można poddawać fragmentaryzacji lub unicestwiać. Dostrzeżemy tu kolejny paradoks – takie pojęcia znane z filozofii człowieka jak celowość zachowały się w naukach biologicznych, gdzie mówi się o celowości procesów czy działania organów, a zniknęły z ponowoczesnych etyk, czyniąc z ludzi biomaszyny¹⁹, a nawet „potworaki”, pozbawione natury rozumianej jako życie posiadające przyrodzony i nadprzyrodzony cel.

Uwikłany w przesady naukowe schemat teorii liberalnej – oparty według ideału na zasadzie deliberatywności – siłą rzeczy pozwalał na łatwe ignorowanie osób, które ludzi już urodzonych jeszcze nie przypominały lub przypominały je w niewielkim stopniu, a przede wszystkim nie potrafiły brać udziału w owych procesach deliberacyjnych. Prymitywizm nauki dostarczał dodatkowych uzasadnień. Ta redukcja człowieczeństwa do podobieństw oraz do tego, co obserwowalne i interaktywne, była jedną z konsekwencji odrzucenia metafizyki przez ducha postępującego scjentyzmu.

Echo dawnego przesądu naukowego na temat życia w skali mikro jest dziś bardzo wygodne społecznie, pomimo tego, że sam przesąd nie przeszedłby już żadnej poważnej weryfikacji intelektualnej. Przesąd utrzymuje się w aktualnych w świecie akademickim pojęciach, takich jak choćby świadomość, do której zredukowano metafizyczną formę – duszę. Ta anachroniczność trwa z powodów cywilizacyjnych. Scjentystyczny empiryzm i materializm połączony z nowoczesną ekspansją systemu prawnego – jako owocu liberalnej kultury i wzmocnienia państwa – regulującego ludzkie zachowania w coraz drobniejszych szczegółach, przekształciły sprawę aborcji w jedną z aren walki – jak to się dziś określa – polityk tożsamościowych. Jak w niemal wszystkich sprawach społecznych dozwolone lub zabronione stało się nie to, o czym przesądził rozum w swoim długim trwaniu rozpoznawany jako wypracowana tradycja intelektualna, ale to, o czym przesądziła walka społeczności zainteresowanych z góry przyjętymi rozstrzygnięciami. Paradoks cywilizacji liberalnej polega na tym, że, postulując deliberację, w rzeczywistości zakwestionowała ona wiarygodność wiedzy wynikającej z długiego trwania tradycji poznania ufundowanej na debacie intelektualnej i zamiast niej wprowadziła – mniej lub bardziej dosłownie – wojnę wszystkich ze wszystkim o uprawnienia²⁰.

19 Nawiązuje tu do głośnego dzieła materialisty z XVIII wieku. J.O. de la Mettrie, *Człowiek-maszyna*, przeł. S. Rudniański, <https://wolnelektury.pl/media/book/pdf/mettrie-czlowiek-maszyna.pdf>, dostęp: 10 listopada 2022 r.

20 Zob. P. Grad, *Nierozstrzygalny spór o oczywiste wartości*, <https://teologiapolityczna.pl/pawel-grad-nierozstrzygalny-spor-o-oczywiste-wartosci-1>, dostęp: 19 listopada 2022 r.

W epoce nowoczesnej ujęcie natury ludzkiej w duchu chrześcijańskiego humanizmu, jako zrealizowanej sprawności moralnej, która ponad pożądliwą wolę stawia dotarcie do prawdy i dopiero według jej kryteriów podejmuje działania, zostało zastąpione przez perspektywę, w której natura redukowana jest do instynktu samozachowawczego. Perspektywa ta stanowi fundament kultury indywidualistycznej i egoistycznej samorealizacji²¹. Kultura egoizmu²² zaś, rosnąc w siłę, stała się zachłanną walką o pełną kontrolę świadomości nad fizycznością w społeczeństwie silnych, estetycznych, przebiegłych i wymownych jednostek. Woluntarystyczny charakter nowoczesności stał się podglebiem dla szerzenia się rozmaitych groźnych przesądów społecznych, takich jak aborcjonizm.

Mimo tych złych tendencji istniejących w literaturze od wieków kwestia aborcji dopiero w XX stuleciu stała się bezpośrednim przedmiotem walki politycznej. Stało się to razem z postępami nowego myślenia odrzucającego kolejne prawdy, na których wspierało się pojęcie godności ludzkiej. Odrzucano je nie dlatego, że zaistniały dyskwalifikujące je kryteria, ale dlatego, że pojawiła się wola polityczna wspierająca nową mentalność i jej przesady. Badacze epoki *christianitas*, teologowie i filozofowie, choć także nie dysponowali wnioskami płynącymi z nauk szczegółowych, a nawet tkwili w przesądach pisarzy antycznych, to dzięki analizom metafizycznym i chrześcijańskiemu Objawieniu w praktyce posiadali lepszą wiedzę antropologiczną – także o początkowym okresie istnienia życia ludzkiego – niż przyrodnicy rodzącego się scjentyzmu. Jednak przed wiekiem XX, będącym czasem pogłębiającego się intelektualnego mroku postchrześcijaństwa²³, kwestię spędzania płodu często w dalszym ciągu regulował chrześcijański obyczaj. Opierał się on na przednowoczesnej tradycji badań moralnych, której sił dodawała bezpośrednia i żywa w kulturze obecność tekstu biblijnego. Pismo Święte jasno mówi o ingerencji Boga w proces „tkania” człowieka w łonie matki, a także o uprzedzającej ludzkie istnienie, opiekuńczej myśli Boga²⁴.

Bez wątpienia sakralne uzasadnienie nie jest wystarczające, jednak funkcjonowało ono razem z bogatym aparatem intelektualnym metafizyki i etyki. Zanim nowoczesność, a potem nowoczesność w liberalnym odcieniu, objęła swoim wpływem całą kulturę, Kościół katolicki, ale i w pewnym stopniu inne wspólnoty chrześcijańskie

21 M. Podniesiński, *Dlaczego Anglosasi nie lubią katolików?*, „Christianitas” 2021, nr 83–84, s. 113–131.

22 O formach kultury egoizmu wiele pisał Papież Franciszek w encyklice *Fratelli tutti* z 2020 r. Franciszek, Encyklika *Fratelli tutti*, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html, dostęp: 10 listopada 2022 r.

23 Temat postchrześcijaństwa ciekawie i oryginalnie omówiono w poświęconym mu numerze „Christianitas” czy na łamach tego samego czasopisma w dawniejszym esej Piotra Kaznowskiego. Zob. „Christianitas” 2009, nr 78; P. Kaznowski, *Christianitas a kultura postchrześcijańska*, „Christianitas” 2009, nr 43, s. 5–13.

24 Zob. Psalm 139. Warto na moment zatrzymać się przy tej intuicji zawartej w tekście psalmu, w którym podkreśla się odrębność dziecka od matki i to, że Bóg jest tu przede wszystkim tym działającym. Korzystałem tu z Biblii Tysiąclecia (*Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*, wydanie piąte, Poznań 2000).

stanowiły rezydua dojrzałej cywilizacji moralnej Zachodu. Tworzyły ją jeszcze także wczesne ruchy emancypacyjne, jak sufrażystki sprzeciwiające się aborcji²⁵. Okazało się jednak, że ci, którzy przekazywali tradycję wielowiekowych rozpoznania filozoficznych – czasem w habitualny sposób, jak robi to kultura ludowa czy sakralna – nie mieli dość politycznej siły, by przeciwstawić się rewolucyjnej zasadzie społecznej nowego świata, której formułę znamy z pism Tomasza Hobbesa: *bellum omnium contra omnes*²⁶.

Choć spędzanie płodu w jakimś zakresie praktykowano w każdej epoce cywilizacji Zachodu, nie traktowano go jako dobra czy też uprawnienia, a raczej jako nieprawość, grzech, oznakę moralnego upadku, zło, efekt niesprawiedliwych struktur społecznych, jakiś rodzaj konieczności. Działo się tak nawet w antyku, kiedy to przyzwolenie na dzieciobójstwo miało szeroki charakter. Jednak już wtedy ukierunkowywanie się tradycji moralnej przeciwko zabijaniu dzieci nienarodzonych i noworodków było widoczne. Im bardziej jednak nowoczesny antyesencjonalizm przenikał myślenie społeczne i zmieniał wartościowanie czynów dotychczas uważanych za złe, tak by stały się one przedmiotem uzasadnionej realizacji pragnień, a nawet instytucjonalizacji uprawnień, tym bardziej ocena aborcji zaczęła podlegać przekształceniom. Zaczęła ona być traktowana nie jako kwestia podlegająca rozumowemu rozpoznaniu moralnemu i metafizycznemu, ale jako pragmatyczny problem do rozstrzygnięcia pomiędzy jednostkami zdolnymi do bezpośredniego działania społecznego i akcji politycznej. W ten właśnie sposób kwestia aborcji znalazła się w centrum problematyki liberalnego *modus vivendi*. Stało się to z pominięciem rozstrzygnięć dotyczących ontologicznego i etycznego statusu osób w prenatalnej fazie życia. Jak widzimy, zostały one już na etapie kształtowania się reguł cywilizacji liberalnej pozbawione reprezentacji i stały się – niczym rzeczy – jedynie przedmiotem umowy społecznej. Gdy religia i filozofia w klasycznym sensie stały się dla nowoczesności – z powodów politycznych – czymś w rodzaju czarnej skrzynki, w której rzekomo nie da się odróżnić prawdy od przesądu, klarowność pojęcia osoby zaczęła się zacierać, ponieważ traciła swoje fundamenty.

Stosunkowo długie trwanie formacji intelektualnej cywilizacji liberalnej wcale nie dziwi. Pomimo tego, że nie ma prostego przełożenia pomiędzy biologią a metafizyką, a w konsekwencji etyką, nieignorowanie osiągnięć nauki i jej koherencji z etyką integralną zmusiłoby zwolenników aborcji do skonfrontowania się z empirycznym

25 Z. Urbanek, *Alice Paul: aborcja jest ostatecznym wyzyskiem kobiet*, <https://misyjne.pl/przerwa-artykul/alice-paul-aborcja-jest-ostatecznym-wyzyskiem-kobiet/>, dostęp: 19 listopada 2022 r.

26 Hobbes często wraca do tego wątku, a szeroko omawia go w 13 i 14 rozdziale *Lewiatana*. T. Hobbes, *Lewiatan*, przeł. C. Znamierowski, Warszawa 1954.

opisem rzeczywistości, będącym podstawą ich pojęcia natury i antropologii. Tak przynajmniej można by powiedzieć o klasycznych formułach liberalizmu²⁷. Konieczne byłoby zatem uznanie przesłanek fizycznych i wprowadzenie jakiejś formy upodmiotowienia płodów – przy ustalaniu zasad społecznego *modus vivendi*²⁸ – jako stadium rozwojowego w mającej cel ciągłości ludzkiego życia.

Wiemy dziś z pewnością, że ludzki charakter życia płodowego nie jest zależny od społecznego uznania. Przyjęcie tej informacji sprawiłoby, że także w liberalnym ujęciu trudniej byłoby już mówić o świadomości dojrzałej jednostki stojącej wobec komórkowej narośli. Przybliżyłaby się natomiast perspektywa relacji osoby z osobą. Taka zmiana wymagałaby jednak uznania wyższości elementów metafizyki nad przesądami instytucjonalizującymi przemoc społeczną. Wymagałaby również wyjęcia kwestii prawa do życia nienarodzonych z obszaru nieustannej społecznej walki dorosłych osobników ludzkich o kształt umowy społecznej.

Nowoczesność jednak – także liberalna – nieustannie sekularyzując kartezjański dualizm duszy i ciała, w swoim idealizmie za osoby uznaje jedynie aktywne świadomości. Duszę, która przez myślicieli takich jak Tomasz z Akwinu była pojmowana jako forma rozumnego życia, zredukowano najpierw do czynnika życiowego, potem zaś właśnie do świadomości. W ten sposób unieważniono problem cielesności w dyskusji o życiu osobowym. Również tutaj widać, że za nowoczesnym uzasadnieniem dla aborcji nie znajdujemy żadnego pozytywnego projektu filozoficznego, ale relatywistyczny mechanizm politycznej użyteczności, który pozwala na segregację ludzi wedle arbitralnych zasad, na przyznanie praw oraz władzy okrucieństwu czy egoizmowi. Ta, stanowiąca przesąd, pokartezjańska metafizyka, a także jej krótkowzrocznie utylitarna skuteczność powodują, że liberałom stosunkowo łatwo jest nie konfrontować się z rzeczywistością. Społeczeństwa bowiem zostały przekonane, że ich dobro i dobro jednostek najlepiej realizują formuły antyetyki instrumentalnej. Judith Shklar, jedna z klasycznych autorek liberalnych, pisała w swoim *Liberalizm strachu* o okrucieństwie jako o swoistym *summum malum*²⁹, co do którego, jej zdaniem, mogliby zgodzić się i liberałowie, i chrześcijanie. Rzeczywiście mogłoby to

27 Empiryczne podejście do rzeczywistości postulowali utylityści tacy jak Bentham czy obaj Millowie. O tych wątkach można przeczytać w rozmaitych publikacjach. Zob. np. M. Małek, *Liberalizm etyczny J.S. Milla: współczesne nawiązania i kontynuacje (analiza poglądów Johna Graya i Petera Singera)*, rozprawa doktorska, Uniwersytet Śląski, Wydział Nauk Społecznych, <https://sbc.org.pl/Content/7855/doktorat2779.pdf>, dostęp: 10 listopada 2022 r.

28 Zresztą stopniowanie dostępności do aborcji nawet w prawodawstwie społeczeństw liberalnych wskazuje na nieoczywistość rozwiązań skrajnie permissywnych w ramach przesądów stanowiących o zasadach prawnych tych społeczeństw.

29 J. Shklar, *Liberalizm strachu*, przeł. S. Stecko, „Res Publica Nowa” 2015, nr 221, s. 45–49. Warto przywołać w tym kontekście słowa Michała Łuczewskiego: „Główną zasadą nowoczesności – zgodnie z definicją filozofa Odoona Marquarda – jest »odbieranie złu znamion zła«. Na początku zło jest czymś przerażającym, czego nasz rozum nie jest w stanie objąć. Każda próba zrozumienia zła prowadzi jednak do tego, że zdejmujemy z niego groźbę. Wynajdujemy różne racje, zło staje się coraz bardziej zrozumiałe, aż wreszcie zaczynamy je usprawiedliwiać. Na samym końcu następuje przemiana zła w dobro”. M. Łuczewski, *Nowoczesna Zagłada. Czy aborcja to najdoskonalszy produkt naszych czasów*, „Gazeta Wyborcza” 2014, nr 201, 29 sierpnia, s. 21–22.

mieć sens, gdybyśmy zgadzali się co do tego, kim jest osoba. Po okrucieństwach dehumanizacji całych narodów i klas społecznych dziś dehumanizacyjne zaćmienie umysłów obróciło się przeciwko osobom nienarodzonym.

Działanie nowoczesnego mechanizmu usprawiedliwiania aborcji jest możliwe dzięki podtrzymywaniu przekonania o niejasnym (lub jedynie konsensualnym) statusie płodu. Ów fideizm „czarnej skrzynki” opiera się przede wszystkim na utrzymywaniu się społecznego przesądu o nierozpoznawalności początków życia ludzkiego, a szerzej na niemożności rozróżnienia pomiędzy „czymś” i „kimś” w sposób bezwzględny³⁰. Dualistyczny dogmat liberalnych utylitarystów wygląda na nieprzekraczalny – przede wszystkim politycznie i psychologicznie. Liberałowie konsekwentnie wydają się niezdolni do uznania integralnego charakteru złączenia człowieczeństwa i osoby, formy (duszy) i ciała, w zamian proponują arbitralne definiowanie aktualności człowieczeństwa za pomocą stanów świadomości. W imię osłaniania żądz emancypacji dominującej działania wielu dorosłych osobników ludzkich proponują ograniczanie praw innych osób, zwykle zgadzając się na wykluczenie z człowieczeństwa tych stanów ludzkiego życia, w których człowiek nie dysponuje siłą zapisaną w naturze jego dojrzałego funkcjonowania (życie płodowe, życie starcze, choroba, sen, upośledzenie)³¹. Rodzi się więc pytanie, czy jedność ludzkiego życia jest tak trudna do przyjęcia, czy po prostu jest nieakceptowalna z powodów praktycznych, a jej odrzucenie to – *nomen omen* – instynktowny bunt.

Warto rozmaiłość ideowych etykiet, które pojawiły się w dotychczasowych rozważaniach, a do których należą nowoczesność, liberalizm, relatywizm, antyesencjalizm, zebrać pod wspólną kategorią utylitaryzmu, który jest własną – i dominującą – etyczną tradycją nowoczesnej kultury Zachodu. Adam Swift w swoim *Wprowadzeniu do filozofii politycznej* pisał, że „utilitaryzm jest teorią moralną, zgodnie z którą najwyższą wartością jest użyteczność lub szczęście, dlatego powinniśmy się tak zachowywać w każdej sytuacji, aby maksymalizować sumę użyteczności lub szczęścia”³².

Jak dodaje Swift, Jeremy Bentham, jeden z ojców myśli utilitarnej, mówił o największym szczęściu największej liczby osób. W innym miejscu Swift przypomina krytykę, jakiej utilitaryzm poddawał John Rawls, jeden z najważniejszych teoretyków liberalnych XX wieku: „Rawls krytykuje utilitaryzm za to, że nie traktuje poważnie wielkości i odrębności jednostek. Maksymalizowanie sumy szczęścia jest błędnym celem, częściowo dlatego, że nie istnieje żadna osoba zbiorowa, która mogłaby z tego

30 Zob. R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, przeł. J. Merecki, Warszawa 2001.

31 Swoistym kompendium tego stylu myślenia jest książka: P. Singer, *Etyka praktyczna*, przeł. A. Sagan, Warszawa 2007.

32 A. Swift, *Wprowadzenie do filozofii politycznej*, przeł. A. Krzynówek-Arndt, Kraków 2010, s. 121.

szczęścia korzystać. Istnieje tylko wiele odrębnych jednostek i czymś złym byłoby unieszczęśliwiać jedno z nich po to, by zwiększyć szczęście innych”³³.

A jednak ten mechanizm tak właśnie działa. Historycznie utilitaryzm starał się według własnego mniemania wprowadzić racjonalną i empiryczną kalkulację do rozważań etycznych, zobiektywizować zasady działań przynoszących pozytywne i negatywne efekty³⁴. Ten rodzaj racjonalizmu w kwestii metod był spuścizną oświecenia. Utilitaryzm szedł za takim racjonalizmem także na poziomie definiowania celów i środków. To znaczy odrzuceniu podlegała cała starsza tradycja metafizyczna oraz etyczna i jej niezwykle obszerny dorobek szczegółowych rozróżnień powstający od starożytności.

W rzeczywistości takie dalece nieprecyzyjne pojęcia jak: jakość życia, użyteczność, szczęście, opisujące cele etyki utilitarystycznej, musiały nabrać charakteru subiektywnego i arbitralnego w porównaniu z ich wcześniejszymi ujęciami (szczęście nie jest przecież nową kategorią) i stać się tylko odmianą romantycznego emotywizmu³⁵. A emotywizm to przede wszystkim etyka pragnień i chcenia, etyka pożądlivosti, posiadania i kalkulowania możliwości osiągnięcia różnorodnych korzyści, a zatem także etyka dominacji, władzy i przemocy.

Rawls słusznie zauważa niebezpieczeństwo: ostatecznie utilitarne na swój sposób były etyki totalitaryzmów, dla których człowiek stanowił tylko przedmiot realizacji arbitralnie wyznaczonego historycznego ideału szczęścia. Totalitarny robi się też liberalizm, gdy arbitralnie, w zgodzie z poruszeniami społecznych emocji i idącej za nimi woli stosowania przemocy, dla osiągnięcia społecznej równowagi, określa granice człowieczeństwa, dobra i zła itd. Utilitaryzm to sposób patrzenia na rzeczywistość, w którym wszystko, co istnieje, jest tylko zużywalnym narzędziem procesu realizacji zbiorowej użyteczności. Ta jednak pozostaje czymś amorficznym, zależnym od płynności przesądów.

Sugestia Rawlsa, by zwrócić uwagę na jednostkę, nie jest jednak lekarstwem. Okazuje się ona raczej dodatkową trucizną, ponieważ nie proponuje żadnej obiektywnej normy moralnej, według której zarówno jednostka, jak i prawodawca mają działać. Rawls tym bardziej sprowadza zasady etyki do indywidualistycznego chcenia, do samorealizacji, której granicą nie jest po prostu wolność innej osoby, jak zdefiniował zasadę etyki liberalnej J.S. Mill, ale taka osoba, która ma wolę i moc postawić granice tej samorealizacji (na przykład w imię własnej samorealizacji).

33 Tamże, s. 40.

34 T. Biesaga, *Uzasadnienia norm moralnych w bioetyce*, https://www.mp.pl/etyka/podstawy_etyki_lekarskiej/16708,uzasadnienia-norm-moralnych-w-bioetyce, dostęp: 19 listopada 2022 r.

35 Krytyce emotywizmu poświęcona jest znaczna część dzieła Alasdaira MacIntyre’a pt. *Dziedzictwo cnoty*, np. rozdział 2 pt. *Istota współczesnych sporów moralnych wobec teorii emotywizmu*. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, przeł. A. Chmielewski, Warszawa 1996.

Człowiek nienarodzony nie posiada możliwości, by przeciwstawić się przemocy, także przemocy unieważniania jego ontologicznego statusu. Ważnym elementem utilitarne-go myślenia jest przekonanie, że podmiotem może być tylko to, co posiada zdolność do realizacji siły i egzekwowania swoich uprawnień³⁶. Ten sposób myślenia wynika z przyrodoznawczego traktowania nie tylko świata przedmiotów i zwierząt, ale też ludzi. Natura ludzka nie jest w tej perspektywie rozpatrywana jako mająca swoją konstytucję niezależną od stanów świadomości, swój cel i jako taka stanowiąca jedność. Natura dla utilitarystów to materialny przedmiot operacji świadomości, bez której człowiek okazuje się tylko przedmiotem własnych badań, można by rzec – czymś martwym, mięsem z etykietą³⁷.

Pisał o tym Tadeusz Biesaga: „Utilitaryści podważają wartość życia ludzi dotkniętych wadami genetycznymi i innymi ciężkimi chorobami. Przedstawiciele tej filozofii różnymi sposobami agituja na rzecz aborcji, selekcji prenatalnej czy eutanazji. W ich kalkulacji legalizacja tych działań zwiększy dobrobyt społeczny. Agitacja utilitarystyczna, zaczynając od podważania wartości życia ciężko chorego i cierpiącego człowieka, posuwa się dziś do twierdzenia, że moralnym obowiązkiem terminalnie chorych jest zakończenie eutanazją swego niekorzystnego stanu egzystencji. Zasada życia niewar-tego życia (*lebensunwertes Leben*), którą uznawała medycyna nazistowska, przeprowadzając eksperymenty na więźniach i dokonując eutanazji chorych, przybiera u uty-litarystów postać zasady jakości życia (*quality of life*) albo złego urodzenia (*wrongful birth*) czy niewłaściwego życia (*wrongful life*). We wszystkich swych sformułowaniach zasady te podważają powszechność prawa do życia. Prawo takie przyznają tylko tym istotom ludzkim, w przypadku których biologiczny stan organizmu gwarantuje okre-słone korzyści dla gatunku ludzkiego”³⁸.

Michał Łuczewski w swoim eseju *Nowoczesna Zagłada* pisał: „Wizja doskonałego ładu wymaga określenia i wydzielenia grup społecznych, które do niego nie pasują. Upadek dawnych wspólnot skutkuje wyschnięciem innych niż prawo państwowe źródeł moralnego osądu. Rozwój nauki, techniki i biurokracji prowadzi do ich auto-nomizacji, uwolnienia od etyki i ekspansji instrumentalnych kryteriów na inne syste-my społeczne. Nie pytamy już, czy dany czyn jest dobry, czy zły, ale czy można go

36 „Piód nie ma takiego samego roszczenia do życia jak osoba, (...) nowo narodzone niemowlę nie ma go również” – P. Singer, *Etyka...*, s. 149–150.

37 O tego rodzaju odcięciu ludzkiej samoświadomości w kontekście idei transhumanistycznej pisał w bardzo zajmującym eseju *Trzecia Wojna Światowa Umysłu z Ciałem* J. Dukaj w zbiorze esejów *Po piśmie* (dz. cyt.).

38 T. Biesaga, *Uzasadnienia norm...* (dz. cyt.). W cytowanym fragmencie autor odwołuje się do: T.L. Beauchamp, J.F. Childress, *Zasady etyki medycznej*, przeł. W. Jacórzynski, Warszawa 1996, s. 61; K. Bindig, *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens*, Leipzig 1920; J. Bogusz i in., *Wybrane zagadnienia z etyki i deontologii lekarskiej*, red. T. Kielanowski, Warszawa 1980, s. 75; T. Biesaga, *Pojęcie osoby a jakość życia we współczesnej bioetyce*, [w:] *Ocalić cywilizację – ocalić ludzkie życie*, red. Z. Morawiec, Kraków 2002, s. 53–64.

uzasadnić naukowo, czy jest technicznie wykonalny i zgodny z ideologią państwa. Zarazem technologia i biurokracja wprowadzają dystans między ludźmi: popadamy w rutynę i zaczynamy traktować się przedmiotowo”³⁹.

Argumenty ze spektrum narracji naukowych nie są – co rozważono wcześniej – decydujące, ale stanowią element społecznej walki, czasem po prostu konkretnego zła, realizowanego w imię abstrakcyjnych (w sensie arbitralnych i wyobrażonych) koncepcji dobra proponowanych przez etyków, polityków i społeczeństwa.

Trafnie konflikt pomiędzy utylitaryzmem a integralną antropologią uchwyciła współczesna badaczka myśli społecznej Justyna Melonowska, pisząc, że dostępność aborcji w „optyce liberalnej – ma zabezpieczyć sprawstwo kobiet i wąsko rozumiane samostanowienie”⁴⁰, podczas gdy: „argumentacja przeciw aborcji zasadza się na koncepcji osoby ludzkiej jako odrębnej osoby (...); na logicznej argumentacji na rzecz spójności prawa oraz – po prostu – zakazie zabijania”⁴¹. W innym fragmencie czytamy, że ilekroć integralna i „katolicka myśl antropologiczna (...) wypowiada się o strukturze osoby ludzkiej i czynu (*actus humani*), tylekroć zdolna jest uchwycić pełnię władz osobowych kobiety”⁴².

Melonowska zauważa również, że przedstawiciele praktyki i myśli liberalnej zachowują się tak, jakby nie uznawali kobiet za „zdolne do ponoszenia konsekwencji własnych czynów”, czyli na przykład „niechcianej ciąży jako skutku dobrowolnego współżycia”⁴³. Jednak człowiek utylitarny chce pełnej władzy, która przełamuje ograniczenia realnego świata, ponieważ inną sytuację uznaje za cierpienie nie do zniesienia.

Instrumentalny i przemocowy charakter utylitarnych – etycznych i politycznych – uzasadnień aborcji widoczny jest zresztą bardzo dobrze na tle języka popularnych wydawnictw dla kobiet oczekujących narodzin dziecka, w których o nienarodzonych osobach mówi się właśnie nie inaczej jak dzieci. Nie czytamy o embrionach czy płodach, jako nierozwiniętych jeszcze bezosobowych i potencjalnych nośnikach świadomości. Określenia te – embriony i płody – są wprawdzie medycznymi terminami nazywającymi fazy ludzkiego rozwoju, jednak w praktyce są używane w publicystyce czy nawet piśmiennictwie akademickim w celach dehumanizacyjnych i dyskryminacyjnych. Nikt w parentingowych miesięcznikach wydawanych przez liberalne redakcje nie wspomina o zlepku komórek.

39 M. Łuczewski, *Nowoczesna Zagłada...*

40 J. Melonowska, *Ordo amoris, amor ordinis. Emancypacja w konserwatyzmie*, Warszawa 2018, s. 184.

41 Tamże, s. 185.

42 Tamże.

43 Tamże.

Granica pomiędzy „kimś” a „czymś” okazuje się oczywista w potocznym dyskursie, ale w jego politycznym ujęciu jest traktowana jako czysto subiektywna. Dziecko w przypadku niepowodzenia osobistego planu rodzica na jakościowe życie – może szybko stać się wrogim płodem. Utylityści – co już zauważyliśmy wcześniej – nie chcą po prostu ujednoznacznienia sytuacji, ponieważ przesady z „czarnej skrzynki” nieokreśloności odpowiadają mechanizmowi formowania ładu społecznego opartego na nieustannym przekształcaniu wielkiego przesądu o człowieku. Zbliżając się do końca tych wstępnych rozważań, widzimy, jak błąd intelektualny, o którym pisał Tatarkiewicz, zazębia się z błędem moralnym; jak chęć poznania przeplata się z chęcią czynienia zła i jednoczesnym pragnieniem, by go nie widzieć lub znaleźć dla niego jakieś pozorne usprawiedliwienie.

Liberalna i utylitarna retoryka w jej przejawach znanych z dyskursu publicznego porusza się zresztą w dynamice skrajności, co ujawnia jej sprzeczności. Raz można usłyszeć, że sprzeciw wobec aborcji jest zmuszaniem ludzi do heroizmu, czyli że jest jakiegoś rodzaju hiperoptymizmem antropologicznym. Innym zaś razem przeciwnicy zabijania ludzi w fazie prenatalnej są oskarżani o pesymizm antropologiczny – skoro domagają się prawnego zakazu zabijania, to znaczy, że nie wierzą w człowieka i jego zmysł moralny⁴⁴. Te sprzeczności wcale nie dziwią, ponieważ, podobnie jak sylogistycznie spójne i przerażające koncepcje teoretyków utylitaryzmu, mają one na celu utworzenie w umysłach ludzi mechanizmów przyzwolenia na przesąd. Stanowi go z pewnością przekonanie, że możliwe etycznie jest pozbywanie się problemu, jaki może wynikać z pojawienia się niechcianego dziecka, funkcjonowanie w rodzinie człowieka chorego czy starego, zaburzającego społeczną równowagę jakości życia. Widać dość jasno, że – co do zasady – w myśleniu utylitarnym nie chodzi o antropologiczne prawdy, ale mechanikę społecznej władzy.

Niestety ta relatywistyczna utylitarna utopia jest coraz bliższa realizacji. Hasła feministycznych manifestacji, takie jak „Moje ciało, moje prawa” czy „Moja macica, moja sprawa”, są echem przesądów, które można było uczciwie intelektualnie wyznawać, zanim pojawiło się zrozumienie tego, kto jest osobą. Jednak czasy, gdy niewolnik był rzeczą, a syn tylko odroślą ciała ojca, którą można odciąć, już minęły. Kiedy w lutym 2019 r. Senat USA odrzucił propozycję zakazu aborcji postnatalnej⁴⁵, czyli obowiązku ratowania dzieci, które przeżyły aborcję, uczyniony został kolejny krok na drodze moralnego regresu, w jakim znajduje się nowoczesna kultura ludzka. Regres jest tym

44 J. Melonowska, *Jeszcze kilka słów w kwestii spędzania płodu*, <http://christianitas.org/news/jeszcze-kilka-slow-w-kwestii-spedzania-plodu/>, dostęp: 19 listopada 2022 r.; tekst opublikowany także w „Christianitas” 2020, nr 79–80, s. 75–82.

45 M. Król, *USA: nie będzie zakazu zabijania noworodków*, <https://www.vaticannews.va/pl/swiat/news/2019-02/usa-ochrona-zycia-aborcja-senat.html>, dostęp: 19 listopada 2022 r.

wyraźniejszy, że zarówno perspektywy filozoficzne, jak i naukowe w oczywisty sposób potwierdzają tylko jedną, niearbitralną, a zatem i nieprzemocową granicę początku osobowego ludzkiego życia – jego poczęcie.

* * *

Do zarysowanych we wstępie kwestii przyjdzie jeszcze powrócić w dalszych partiach tekstu, szczególnie przy omawianiu zagadnień związanych z nowoczesnością. Skoro jednak od samego początku mowa jest o różnego rodzaju tradycjach rozważań moralnych i antropologicznych w sprawie spędzania lub niespędzania płodu, czas, by autor wywiązał się z obietnicy, jaką daje tytuł tej rozprawy i zrekapitulował ważne punkty formowania się dziejów idei antropologicznych.

2. Starożytność pogańska

Istnieją liczne świadectwa⁴⁶ tego, że aborcja była w dość szerokim zakresie praktykowana w kulturze antycznej Greków oraz Rzymian⁴⁷. O „wywoływaniu poronienia” mówi Sokrates w *Teajtecie*⁴⁸, temat ten pojawia się też w *Andromachii*⁴⁹ Eurypidesa. W czasach Cesarstwa Rzymskiego Juwenalis w jednej ze swoich satyr pisał o licznych aborcjach dokonanych na dzieciach poczętych przez cesarza Domicjana⁵⁰. Historię tę w pewnej mierze potwierdzają także Swetoniusz w *Vitae Caesarum* oraz Pliniusz Młodszy⁵¹. Z kolei Tacyt⁵² przytacza historię oskarżenia o aborcję, jakie Neron skierował wobec swojej prawowitej żony Oktawii po to, by się jej pozbyć. To sygnał, że aborcja, w tym wypadku cesarskiego dziecka, mogła być pretekstem do oddalenia kobiety przez męża, a zatem że w pewnych okolicznościach oceniano ją negatywnie. O kobiecie ukrywającej się przed mężem i chcącej uniknąć aborcji pisze w jednej ze swoich komedii Plaut⁵³, a o opłacaniu czynu spędzania płodu wspomina Ciceron⁵⁴.

Te skrawki tekstów nie odpowiadają oczywiście na pytanie, jak kształtowała się intelektualna tradycja antropologiczna w antyku i jak oceniali aborcję ci, którzy w sposób

46 Głównym źródłem dla tej części tekstu jest studium T. Kołosowskiego, *Etyczno-antropologiczne aspekty aborcji w świetle wybranych dzieł antycznej literatury Grecji i Rzymu*, „Seminare” 2013, t. 33, s. 251–262. Zob. także np. M. Wojciechowski, *Starożytne głosy przeciw aborcji*, „Więź” 2003, nr 12, s. 84–90; A. Muszala, *Embryon ludzki w starożytnej refleksji teologicznej*, Kraków 2009.

47 Zob. K.A. Wojcieszek, *Stworzony i zrodzony... Metafizyczne wyjaśnienia biologicznego konstytuowania się człowieka w poglądach św. Tomasza z Akwinu – próba aktualizacji*, Warszawa 2000, s. 18; J.T. Noonan Jr., *An Almost Absolute Value in History*, [w:] *The Morality of Abortion. Legal and Historical Perspectives*, ed. tenże, Cambridge 1970, s. 1–60.

48 Plato, *Teaitetus*, 149d, zob. T. Kołosowski, dz. cyt., s. 251.

49 Eurypides, *Andromacha*, 355–360, zob. T. Kołosowski, dz. cyt., s. 251.

50 Svetonius Tranquillus, *Vitae Caesarum. Domitianus*, 22, zob. T. Kołosowski, dz. cyt., s. 252.

51 Plinius Caecilius Secundus, *Epistulae*, IV, 11, 6, zob. T. Kołosowski, dz. cyt., s. 252.

52 Tacitus, *Annales*, XIV, 63, zob. T. Kołosowski, dz. cyt., s. 252.

53 Plautus, *Truculentus*, 200–201, zob. T. Kołosowski, dz. cyt., s. 252.

54 Cicero, *Oratio pro Cluente Avito*, 12, 34, zob. T. Kołosowski, dz. cyt., s. 252.

bardziej systematyczny zajmowali się badaniami moralnymi. Literatura stawia nam przed oczy jedynie niejednoznaczność funkcjonujących opinii. I rzeczywiście istniała na temat aborcji zauważalna różnica zdań w kulturze Greków i Rzymian.

Ajschylos w *Eumenidach* w usta Apollona Delfickiego wkłada słowa o kaźniach i męczarniach w otchłani, jakie cierpieć będą mordercy, oszuści, trzebiciiele chłopców i kobiety przerywające ciążę⁵⁵. Można zatem podejrzewać, że Ajschylos reprezentował religijne tradycje antycznej Grecji, które sprzeciwiały się aborcji. Podobnie, jak się zdaje, wygląda sytuacja z postacią Hipokratesa, którego przysięga zawiera stanowczy zakaz spędzania płodu⁵⁶. Choć Hipokrates uzyskał niezwykle autorytet w etyce nowoczesnej medycyny, nie wiadomo, na ile powszechnie przyjmowane było jego stanowisko w środowisku lekarskim antycznej Grecji. Możliwe, że miało ono charakter specyficzny i lokalny, związany z zaangażowaniem Hipokratesa w ruch pitagorejczyków. Ci zaś aborcję uważali za niedopuszczalną. Wybiórcza recepcja dorobku Hipokratesa jest łatwa do wychwycenia. Choć zauważa się podobieństwa pomiędzy embriologią pitagorejczyków a embriologią Arystotelesa⁵⁷, który także był medykiem⁵⁸, to jednocześnie wiadomo, że Stagiryta nie sprzeciwiał się zabijaniu ludzi w płodowym okresie ich rozwoju. Praktyczne rozstrzygnięcia Arystotelesa w sprawie etycznego wymiaru życia płodowego człowieka więcej niż z opiniami pitagorejczyków mają wspólnego z tym, co myślał na ten temat jego bezpośredni mistrz, czyli Platon.

2.1. Platon

Platon, choć w *Uczcie* pisał o pierwiastku nieśmiertelności obecnym w ludzkim płodzie, to jednak przyzwalał na aborcję. Nie jest to zaskakujące. Ateńczyk wierzył bowiem w preegzystencję dusz, metempsychozę oraz silnie akcentowany dualizm duszy i ciała. Zniszczenie ciała nie oznaczało dla niego uśmiercenia jedynie istotnej w człowieku duszy, tylko jej przejście do innego ciała, może nawet lepiej uformowanego. Stąd Platon nie widział przeszkód, by aborcję czy zabijanie dzieci ułomnych traktować jako narzędzie polityki demograficznej. Tak antropologię Platona referował swego czasu Andrzej Muszala: „(...) skoro ciało jest dla duszy ciężarem, a związek z nim ponizem – to wyzwolenie z jego więzów jeszcze przed narodzeniem może okazać się dla duszy zbawienne. Istnieje wówczas możliwość, że zostanie ona wyzwolona z uciążliwej tułaczki po świecie materialnym i ostatecznie przeniesiona do świata idei”⁵⁹.

55 Ajschylos, *Eumenidy*, 185–190, zob. T. Kołosowski, dz. cyt., s. 253.

56 A. Muszala, *Embryon ludzki...*, s. 36–44.

57 R. Skrzypczak, *Antykoncepcyjne zatrucie umysłu*, [w:] M. Eberstadt, *Adam i Ewa po pigułce. Paradoxy rewolucji seksualnej*, przeł. M. Samborska, Kraków 2018, s. 13.

58 K.A. Wojcieszek, dz. cyt., s. 18.

59 A. Muszala, *Embryon ludzki...*, s. 102.

Można zatem uznać Platona – przynajmniej do pewnego stopnia – za prekursora antropologii aborcyjnej. Choć różnice w akcentach są wyraźne, to nowoczesna logika usprawiedliwień spędzania płodu zdaje się, w niektórych przynajmniej elementach, zadziwiająco podobna do platońskiej. Gdy dziś usprawiedliwia się aborcję o charakterze eugenicznym, także mówi się – choć innymi słowy – o „wyzwoleniu z uciążliwej tułaczki po świecie” dla tych, którzy mieliby się urodzić z pewnymi wadami fizycznymi. Platońską niechęć do ciała da się zresztą usłyszeć – niczym echo – i w innych współczesnych trendach. Na przykład w coraz szerzej obserwowanym zjawisku niechęci lub nawet wrogości, jaką ludzie naszej epoki przejawiają wobec biologicznych determinantów płciowości. Przejawy tego współczesnego platonizmu widzimy zarówno we wstręcie – istniejącym wręcz w skali masowej – do posiadania dzieci, praktykowaniu – niepłodnych przecież – relacji homoseksualnych, jak i w różnych formach braku samoakceptacji jednostek, szczególnie w odniesieniu właśnie do płci.

Jednocześnie pomiędzy Platonem a współczesnym platonizmem istnieje konieczna do wyłożenia różnica. Grecki filozof uważał, że jego poglądy nie są po prostu wynikającymi ze społecznego uprawnienia, arbitralnymi gestami woli opartej na wyemancypowanej świadomości, ale wynikają z głębokiego filozoficznego poznania. Godził się na aborcję, nawet tę tzw. postnatalną, ponieważ – jak to zostało już powiedziane – był przekonany, że istota człowieka nie ginie razem ze śmiercią ciała, ale znajduje nowe ciało lub też z niego się ostatecznie uwalnia. Współcześni zwolennicy aborcji przyjmują zwykle jednak całkowicie materialistyczny pogląd na życie ludzkie i odrzucają jakiegokolwiek metafizyczne koncepcje duszy. Za rzeczywistość specyficznie związaną z człowieczeństwem uznają najczęściej świadomość. Zatem z perspektywy nowoczesnego utylitarne materializmu aborcja uśmierca jedynie tkankę pozbawioną jeszcze pierwiastka ludzkiego. W konsekwencji sam czyn uśmiercania jest właściwie pozbawiony aspektu etycznego, ponieważ nie zostaje w nim rozpoznany wymiar krzywdy i cierpienia, których – zdaniem wielu etyków naszych czasów – może doświadczać tylko ktoś świadomy.

Platonowi brakowało rozeznania, że osoba jest złożeniem duszy i ciała⁶⁰ – w dobrej wierze zakładał istnienie całego człowieka w samej nieśmiertelnej duszy. Przyjmowany przez niego przesąd można uznać – w przeciwieństwie do przesądów nowoczesnych wyznawców etyczności aborcji – za przejaw niezawinionej niewiedzy. Zgoda na zabijanie ludzi w prenatalnej fazie życia wyrażana przez współczesnych utylitarystycznych materialistów ma inny charakter. Uznają oni, że brak obecności świadomości w ciele jest wystarczającym warunkiem zakończenia życia, które dopóki tejże świadomości nie

60 Chodzi o używany przez św. Tomasza z Akwinu termin *commensuratio*. Zob. K.A. Wojcieszek, dz. cyt., s. 75.

uzyska lub – w innych okolicznościach – odzyska, nie jest po prostu ludzkie. Pogląd ten jednak, szczególnie przy założeniu braku istnienia duszy, można interpretować jako przykład arbitralnego i wyrachowanego okrucieństwa. Jako odebranie jedyne go życia dopiero rozwijającej się i dojrzewającej do świadomości osobie. Pragmatyczne stanowisko całkowicie pomija zarówno potencjalność, jak i konkretność każdego ludzkiego losu. Można by zatem opisać je jako próbę usprawiedliwienia krzywdy argumentem, że krzywdzony w danej chwili nie widzi dziejącego mu się zła.

Pogląd Platona, choć niemożliwy do zaakceptowania z perspektywy chrześcijańskiej czy integralnie humanistycznej, zawiera ważną intuicję. Tam, gdzie filozof wspomina o pierwiastku nieśmiertelności – mówi przecież o ciągłości życia ludzkiego od okresu płodowego. Gdyby usunąć z myślenia tego starożytnego filozofa skrajny idealizm oraz metempsychozę, w jego pismach znaleźlibyśmy nie tylko formy myślenia aborcyjnego, ale i pewne, nieco archaiczne zaczątki antropologii integralnej. Z pewnością platońskie nauczanie o duszy można uznać za wstępny, filozoficzny krok poza zasadę uprzedmiotawiającej przemocy wobec osób jeszcze nienarodzonych. Dzięki platońskiej koncepcji duszy otworzyła się możliwość spojrzenia na człowieka z perspektywy całości jego losu, a nie tylko punktowo i pragmatycznie, jak to się czyni z przedmiotami.

Tymczasem współczesny, materialistyczny platonizm, ignorując rozpoznanie dotyczące natury człowieka, wedle którego osoba jest złączeniem duszy i ciała, ignoruje także ciągłość osobowego charakteru bytu ludzkiego. W perspektywie utylitarnej człowiek każdego dnia jest kimś innym, a gdy traci przytomność czy nawet usypia, znikają przeszkody zabraniające traktowania go niczym przedmiotu. W konsekwencji dysponowanie życiem ludzkim – na przykład w prenatalnej jego fazie – może się dokonywać w oderwaniu od tego, kim w sposób trwały jest osoba od poczęcia aż do naturalnej śmierci. Ten współczesny intelektualny regres antropologiczny pozwala różne stany ludzkiego życia traktować jako faktycznie wyłączone z człowieczeństwa. Można się zresztą spodziewać, że kolejnym krokiem coraz ściślejszego stosowania zasady użyteczności będzie wykluczenie również aktywnej świadomości ze zbioru argumentów przeciwko uśmiercaniu. W tym kierunku zmierza przecież praktyka eutanazji.

2.2. Arystoteles

Nieodzownym elementem każdego przeglądu starożytnych perspektyw antropologicznych musi być myśl Arystotelesa. Powiedziane zostało już, że zaczerpnięta m.in. od pitagorejczyków nauka o animizacji dokonującej się w fazie płodowej mogła stać się dla Hipokratesa argumentem za ochroną życia. Jednocześnie jednak intelektualnie

arbitralny – i przynajmniej częściowo mitologiczny – charakter starożytnych ujęć rozumienia animizacji stał się powodem trudności w pełnym zintegrowaniu etyki i antropologii w kolejnych, także chrześcijańskich już wiekach cywilizacji Zachodu. Chodzi rzecz jasna o długie trwanie przesądu o opóźnionej w stosunku do poczęcia chwili wejścia duszy w płód. Krzysztof Wojcieszek w swojej książce o biologicznym konstituowaniu się człowieka w poglądach Świętego Tomasza pisze, że „co do zaleceń praktycznych nie odbiega Arystoteles od tradycji jemu współczesnej” i „podobnie jak Platon, zajmuje stanowisko »umiarkowane«: aborcja może być metodą regulacji zbyt dużej liczebnie społeczności, nie mogącej sobie pozwolić na utrzymanie nowych członków, ale dopuszcza ją bez zastrzeżeń jedynie w przypadku płodu jeszcze nie ożywionego duszą zmysłową”⁶¹.

Trudności, jakie wywołał arystotelesowski termin „animizacji”, czyli przejścia płodu w zorganizowane ciało, widać właściwie w całym średniowieczu, a nawet później. Stanowisko Stagiryty było bowiem przyjmowane dość powszechnie w dojrzałym okresie epoki *christianitas* razem z wieloma innym elementami nauczania filozofa. Po prostu, także w tej sprawie, uznawano jego autorytet.

Odwoływanie się do średniowiecznych dyskusji na temat opóźnionej animizacji bywa często podstawą dla współczesnych zwolenników aborcji, by twierdzić, że dawni chrześcijanie wcale nie byli konsekwentni w potępianiu procedury spędzania płodu. Można wręcz spotkać się z opinią, że w rzeczywistości go popierali i to w czasach, które dziś uznajemy za duchowe, intelektualne i moralne apogeum sakralnego etapu cywilizacji chrześcijańskiej. W argumentacji tej wykorzystuje się jednak przede wszystkim brak orientacji większości współczesnych odbiorców w zasadach arystotelizmu Świętego Tomasza z Akwinu i innych chrześcijańskich pisarzy średniowiecznych. Pomija się zwykle również to, jakie były ostatecznie efekty tej długotrwałej debaty teologów i filozofów. Powyższe zagadnienie wymaga osobnego omówienia, jednak już teraz warto wspomnieć, że animizacja, która miałaby według Arystotelesa następować dopiero po kilkudziesięciu dniach od poczęcia, nigdy nie była dla Tomasza z Akwinu przesłanką do zgody na aborcję. Kwestia ta nie jest zasadnicza dla jego argumentacji. Wręcz przeciwnie, myśliciele średniowieczni włożyli wiele wysiłku, by ograniczyć oddziaływanie przesądu, który w filozofii samego Arystotelesa można uznać za arbitralny, słabo uzasadniony, utrzymujący się dzięki autorytetowi, jaki mogła mieć nieweryfikowalna, ustna tradycja wiedzy charakterystyczna dla epoki przednaukowej lub jedynie powierzchowna obserwacja.

61 K.A. Wojcieszek, dz. cyt., s. 19.

Jednak poza tą drugorzędną kwestią, mającą niestety poważne konsekwencje praktyczne, myśl Arystotelesa zbliżała się zauważalnie do tego, co można określić mianem antropologicznego konsensusu zachodniej cywilizacji w sprawie życia ludzkiego w fazie prenatalnej. Metafizykę ucznia Platona w interesującym nas tu zakresie można streścić za pomocą dwóch par kategorii.

Pierwszą jest *materia* i *forma*. Jak pisze Andrzej Muszala: „Materia stanowi budulec, na bazie którego możliwe jest ukształtowanie (»u-formowanie«) jakiegoś konkretnego przedmiotu. Na przykład blok murowany jest materią, z którego rzeźbiarz może wydobyć jakiś kształt: posąg, kolumnę, obelisk. Według Arystotelesa nie istnieje jednak materia zupełnie nieuformowana”⁶².

Druga para pojęć to *możliwość* i *akt*: „Coś może być czymś potencjalnie (być w możliwości), choć nie jest jeszcze tym aktualnie (czyli nie jest jeszcze bytem w akcie), na przykład (...) dziecko jest potencjalnym dorosłym, to znaczy jest już dorosłym w możliwości, choć nie jest jeszcze nim aktualnie”⁶³.

To ważne, ponieważ, jak twierdzi Arystoteles, formą ciała ludzkiego jest dusza. To dusza sprawia, że materia nieożywiona staje się życiem: „Dusza jest zatem pierwszą aktywnością ciała naturalnego i organicznego, posiadającego życie potencjalnie” – referuje myśl Stagiryty Tadeusz Kołosowski⁶⁴.

Decydujący jest, jak się zdaje, moment, w którym Arystoteles odrzuca możliwość, by dusza rozumna, przynależna tylko ludziom, była jedynie rodzajem wysublimowanej materii. Inaczej mówiąc, choć „Arystoteles widział ścisły związek pomiędzy rozumem a aktywnością mózgu człowieka, to jednak nie uważał duszy rozumnej za jakąś emanację centralnego układu nerwowego”⁶⁵.

Arystoteles pisze: „Trudno przypuścić, żeby embrion był zgoła bez duszy, pozbawiony całkowicie wszelkiego życia”⁶⁶. Nawet bez odwoływania się do późniejszych doprecyzowań, których dokonali metafizycy chrześcijańscy, widać, że przekonanie Arystotelesa, jakoby istota żywa pojawiająca się na wczesnym etapie życia płodowego nie mogła być jeszcze zorganizowanym życiem ludzkim – czyli posiadać ludzkiej formy – jest arbitralne. Przypomnijmy, że dusza rozumna zdaniem filozofa

62 A. Muszala, *Embrion ludzki...*, s. 103.

63 Tamże.

64 T. Kołosowski, dz. cyt., s. 257. Zob. Arystoteles, *O duszy*, 412a; A. Muszala, *Embrion ludzki...*, s. 104.

65 A. Muszala, *Embrion ludzki...*, s. 104.

66 Arystoteles, *O rodzeniu się zwierząt*, II, 736b, cyt. za: A. Muszala, *Embrion ludzki...*, s. 107.

miałyby wchodzić w ciało męskie około 40 dni po poczęciu, a w żeńskie dopiero po około 90 dniach. Skoro jednak dziś, także dzięki naukom szczegółowym, wiadomo, że życie ludzkie od początku posiada swoją rodzajową, rozumną specyfikację biologiczną, możemy przyjąć, że i Arystoteles zapoznany z tą wiedzą uznałby zbieżność czasową animizacji i poczęcia. Także jako stanowisko bardziej adekwatne dla zasad jego metafizyki.

Współczesne badania dotyczące życia, schodzące w rozpoznaniu ludzkiej formy do poziomu DNA i już tam odkrywające zarówno „dorosłego w możliwości”, jak i fundamenty „organizacji ciała”, skłaniają, by w oparciu o metafizykę samego Arystotelesa odrzucić przesąd mówiący o opóźnionej animizacji. Ta zdolność adaptacji nowszych badań, jak i mechanizm krytycznego samooczyszczania się arystotelizmu, jest ważnym argumentem za jego aktualnością w obszarze badań antropologicznych.

Warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden wspomniany już aspekt. Według Stagiryty dusza rozumna ma charakter niematerialny, nie jest ona emanacją materii, ale ma boskie pochodzenie. Co ważne, jej obecność przejawia się również w organizacji życia cielesnego. To znacząca różnica w stosunku do idealizmu Platona. Arystoteles wydaje się przy swoim mistrzu być wręcz „fizjologiem” utożsamiającym ludzkie życie z biologicznością istnienia. Ten intelektualny krok ma duże znaczenie, ponieważ oznacza przełamanie dualizmu duszy oraz ciała i zwrócenie się myśli filozoficznej ku zintegrowanej antropologii. W zakresie refleksji praktycznej Stagiryta pozostawał jednak człowiekiem swoich czasów. W tekście *Polityki* pisał, że owszem, obyczaje nie pozwalają usuwać żadnego noworodka, ale on sam – za swoim mistrzem Platonem – pozbywałby się kalek. O samej aborcji zaś pisał, że „należy spowodować poronienie, zanim jeszcze czucie i życie w nie [czyli w dziecko – przyp. T.R.] wstąpi. Bo co tu jest godziwe, a co nie, zależeć będzie od tego, czy płód już czucie i życie posiada”⁶⁷.

Gdyby jednak: 1) odrzucić słabo uzasadniony pogląd o przesuniętym w czasie momencie przyjęcia przez embrión formy ludzkiej, 2) odrzucić pozornie zdroworozsądkowe elementy społecznego utilitaryzmu, za którym, jak się zdaje w opiniach Arystotelesa, przemawia głównie autorytet Platona, 3) przyznać, że samo poczęcie jest początkiem życia ludzkiego z całą potencją jego natury, czego nie mogła podpowiedzieć Stagirycie antyczna wiedza medyczna – można z pewną ostrożnością sformułować tezę, wedle której już tylko w świetle samej metafizyki Arystotelesa należałoby w ogóle odrzucić aborcję jako niegodziwe uśmiercanie ludzi.

67 Arystoteles, *Política*, 14, 10, 1335, cyt. za: T. Kołosowski, dz. cyt., s. 258.

Krzysztof Wojcieszek tak podsumowywał teorię Stagiryty: „Późniejsi historycznie stoicy reprezentowali nawet pogląd, że dusza rozumna zjawia się dopiero w momencie pierwszego oddechu. Oczywiście konsekwencje etyczne obu teorii są diametralnie różne: dla stoika aborcja nie była niczym innym jak prostym spędzeniem płodu, dla Arystotelesa mogłaby być traktowana jak zabójstwo”⁶⁸.

2.3. Stoicy

Stoicy są przykładem formacji filozoficznej łączącej świat grecki i rzymski, a nawet do pewnego stopnia chrześcijański, dlatego nie można ich pominąć w historycznym przeglądzie stanowisk aborcyjnej antropologii⁶⁹. Dopuszczali oni aborcję przez cały okres ciąży, ponieważ uważali, że animizacja, czyli przyjęcie duszy, uczłowieczenie, zachodzi dopiero przez wdychanie powietrza przez noworodka. Uzasadniali to w ten sposób, że dusza ludzka, mająca według nich strukturę materialną, była aspirowana, to znaczy wprowadzana w ciało dziecka wraz z pierwszym oddechem.

Elementy tego poglądu przetrwały w pewnym zakresie również w obyczajach naszych czasów. Do dziś wiek człowieka, pomimo setek lat funkcjonowania kultury chrześcijańskiej, liczymy od chwili urodzenia, czyli od pierwszego oddechu, a nie poczęcia. Także dopiero po urodzeniu otrzymujemy „duszę polityczną” i możemy stać się obywatelami, nawet jeśli ochrona prawna przysługuje nam już na wcześniejszych etapach życia. Stoickie kryterium animizacyjne miało niewątpliwie charakter arbitralny i mitologiczny nawet z perspektywy medycyny antycznej. W czasach rozkwitu stoicyzmu znane były już przecież obserwacje faz życia płodowego (podawane choćby przez Arystotelesa), na podstawie których określano czas formowania się płodu na okres znacznie poprzedzający dzień narodzin⁷⁰. Z tej perspektywy, a tym bardziej z perspektywy dzisiejszej wiedzy, stanowisko stoików musimy uznać za przesąd, racjonalizację złej praktyki aborcyjnej.

Stoicy równocześnie przykładali duże znaczenie do wartości rodzinnych, do odpowiednich warunków materialnych, w których dziecko miało się urodzić i wzrastać. Za niegodziwe uważano usunięcie ciąży z powodów estetycznych czy w celu ukrycia zdrady małżeńskiej. Można zatem uznać, że koncepcje stoickie łączyły ze sobą pewne sprzeczne elementy. Podobnie jak współcześni liberałowie i utylitaryści, przyjmowali oni w sprawie aborcji rodzaj woluntaryzmu ograniczonego elementami obyczaju. Jeśli bowiem stoicy nie uważali płodu za żywego człowieka, to pojawia się pytanie,

68 K.A. Wojcieszek, dz. cyt., s. 21.

69 Sięgam przede wszystkim do informacji, które podaje T. Kołosowski (dz. cyt.).

70 K.A. Wojcieszek, dz. cyt., s. 21.

dlatego znajdowali uzasadnienie, by w pewnych okolicznościach uznawać spędzanie płodu za godne potępienia. Można domniemywać, że miał tu miejsce wpływ antycznej religijności, która, przynajmniej w niektórych swoich nurtach, nakazywała widzieć w praktykach aborcyjnych zło moralne. Istotne mogło tu być także starożytne prawo ojca do dysponowania życiem swojego potomstwa. Niewykluczone, że prawo to, funkcjonujące także w czasach rzymskich, w konkretnych przypadkach miało decydujący wpływ na ocenę aktu aborcji⁷¹. Posługując się współczesnymi kategoriami, można powiedzieć, że aborcja według stoików mogła być uznana za zło, jeśli dziecko było chciane przez ojca, a zostało zabite lub jeśli spędzenie płodu stawało się na przykład narzędziem mającym ukryć cudzołóstwo.

Stoicki materializm, wiara w animizację związaną z pierwszym oddechem, a szczególnie traktowanie woli rodzica jako kryterium uznania płodu za dziecko stanowią interesujący przykład pozornie zdroworozsądkowego podejścia charakteryzującego myślenie kwestionujące ujęcia bardziej zintegrowane etycznie. Wiele elementów takiej stoickiej zdroworozsądkowości znajdujemy we współczesnych, szczególnie potocznych i publicystycznych, uzasadnieniach mordu prenatalnego.

2.4. Seneka i Cynceron

Rzymianie nie byli narodem posiadającym tak rozwiniętą myśl filozoficzną jak Grecy, raczej przetwarzali niektóre greckie idee według swoich potrzeb. Dlatego też swobodny w odniesieniu do kwestii aborcji stoicyzm stał się ich narodową filozofią. Z tego powodu podejście Rzymian do spędzania płodu nacechowane było swoistym pragmatyzmem. Równocześnie da się zauważyć u niektórych rzymskich pisarzy zdecydowany – na pierwszy rzut oka paradoksalny – sprzeciw wobec mordowania nienarodzonych. Krytyka tego procederu często stanowi w ich tekstach element szerszych polemik z nieobyčajnym postępowaniem czy takimi zjawiskami jak na przykład próżna troska o urodę. Z tej perspektywy negatywna ocena aborcji była oczywiście zgodna z etyką stoicką, ponieważ ta stanowiła uboczny skutek zdemoralizowania i uderzała w instytucję rodziny.

Seneka tak pisał o swojej matce: „Nigdy nie wstydyłaś się swego liczego potomstwa, jak gdyby miało niekorzystnie świadczyć o twoim wieku. Nigdy zwyczajem innych kobiet, które szukają chwały w swoich kształtach, nie ukrywałaś ciężarnego łona, jak gdyby nieprzyzwoitego brzemienia, ani nie udaremniałaś poczętych w swoich wnętrznościach nadziei potomstwa”⁷².

⁷¹ Tamże.

⁷² Seneca, *De consolatione ad Helviam*, 16, 3, cyt. za: T. Kołosowski, dz. cyt., s. 261.

Sformułowanie „nadzieja potomstwa” użyte przez słynnego myśliciela nie jest tu przypadkowe. Seneka pozostaje wierny materialistycznemu mitowi wyznawanemu przez stoików, który wiązał początek życia z pierwszym wdechem. Poczęte życie jest według niego warte zachowania dlatego, że wymaga tego postawa dążenia do osobistej cnoty, troska o rodzinę i prawo ojca do stanowienia o losie swojej progenitury. Nie znajdziemy tu metafizycznych rozważań charakterystycznych dla Arystotelesa czy Platona. Kwestia rozważana jest na poziomie społecznym, a także w perspektywie ważnych dla stoików „ćwiczeń duchowych”⁷³.

Gdy jednak Ciceron uzasadnia słuszność kary śmierci dla kobiety, która popełniła aborcję, w jego słowach znajdujemy inne niż u Seneki wątki: „Słusznie [otrzymała ten wyrok], ponieważ zgładziła nadzieję ojca, pamiątkę jego imienia, podporę rodu, dziedzica domu, przyszłego obywatela Rzeczypospolitej. Tamta kobieta własnemu ciału gwałt zadając, sama sobie była przyczyną swych cierpień”⁷⁴.

W pierwszym odruchu można sądzić, że Ciceron odwołuje się w przywołanym fragmencie przede wszystkim do kwestii praw ojca wobec życia swoich dzieci. Widać tu jednak coś więcej, a mianowicie echo znanej z Arystotelesa nauki o formie i możliwości. Co więcej, Ciceron posługuje się tą nauką konsekwentniej, niż robił to w swoich praktycznych wskazówkach sam Stagiryta. Rzymski myśliciel zdaje się po prostu wyciągać bezpośrednie wnioski z głoszonej przez siebie idei o ciągłości – powiedzmy anachronicznie: osobowej – pomiędzy embrionem a tym, kim stanie się on w przyszłości. Uzasadnienie stanowiska przyjmującego niemoralny charakter aborcji jest zatem u Cicerona przeprowadzone w zgoła odmienny sposób niż u Seneki.

Warto dodać, że w przymiotach poczętego życia, które Ciceron wymienia (nadzieja ojca, pamiątka jego imienia, podpora rodu, dziedzic domu, przyszły obywatel Rzeczypospolitej), słysząc – do pewnego stopnia niespodziewanie – zapowiedź zupełnie współczesnych poszukiwań antropologicznych, które prowadzili tacy krytycy aborcji jak niemiecki filozof Robert Spaemann. Tylko ktoś – uważał Spaemann – kto jest już uprzednio osobą, może być rozważany jako uczestnik życia społecznego. Tego rodzaju rozpoznawanie śladów człowieczeństwa niemiecki autor określał mianem „identyfikowania osób”⁷⁵. Ciceron, rekapitulując cechy poczętego życia,

73 Zob. P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, przeł. P. Domański, Warszawa 2003.

74 Cicero, *Oratio pro Cluentio Avito*, 11, 32, cyt. za: T. Kołosowski, dz. cyt., s. 259.

75 Zob. np. R. Spaemann, *Osoby...*, s. 44–51, a także passus: „Osoba napotkaną inną osobą w pierwszej kolejności identyfikuje. Zanim jeszcze nawiąże się między nimi jakiegokolwiek relacja, następuje coś, co Spaemann nazywa identyfikacją. Osoba najpierw widzi ciało innej osoby. Służy ono identyfikacji wstępnej. Ciało nie jest bowiem tożsame z osobą, a stanowi jedynie jej biologiczne zakorzenienie. Ów cielesny nośnik dostaje jednak rolę od osoby. Osoba nadaje ciału do odegrania pewną rolę poprzez ubiór, zachowanie czy ton głosu. Wówczas nie mamy już do czynienia ze wstępnie zidentyfikowanym biologicznym ciałem, lecz

pokazuje, że już w łonie matki, jeszcze przed pierwszym haustem powietrza włącza się owo istnienie – poprzez oczekiwania, jakie z nim wiążą rodzice – w życie ludzkiej społeczności. Ten rodzaj rozumowania jest ważnym elementem szkicowanej przez Spaemanna różnicy pomiędzy „czymś” a „kimś”. Okazuje się zatem, że Cycleronowi dzięki świadomości metafizycznej udaje się ominąć trudności, jakie generuje mitologiczna teoria pierwszego oddechu.

U autorów rzymskich nie znajdziemy rozważań na temat tego, czy poczęte w łonie kobiety istnienie jest dzieckiem, czy jest już człowiekiem. Omówione tu fragmenty pism Seneki i Cyclerona wskazują, że na tych pisarzy oddziaływał z jednej strony obyczaj, z drugiej pewne już metafizyczne nawyki myślenia. U Cyclerona widać wręcz umacnianie się kierunku, który doprowadził w kolejnych wiekach do ukształtowania się zintegrowanej perspektywy antropologicznej. Dla rzymskiego polityka i myśliciela to sama potencjalność poczętego życia, która w etykach utylitarnych bywa podstawą kwestionowania człowieczeństwa płodu, okazała się wystarczająca, by włączyć płody w zakres spraw ludzkich i zapewnić ochronę.

3. Antyk chrześcijański i tradycja biblijna

Temat aborcyjnej antropologii w czasach chrześcijańskiej starożytności można by zamknąć krótkim stwierdzeniem: takie zjawisko po prostu nie występowało, ponieważ chrześcijanie uważali od początku aborcję za jeden z najpoważniejszych grzechów i starali się to swoje stanowisko jasno przedstawiać. Trudno się temu dziwić, skoro teksty Pisma Świętego wyrażają się o potomstwie i jego przyjmowaniu przez rodziców entuzjastycznie. Starożytną tradycję żydowską – tradycję Starego Testamentu, którą chrześcijanie od początku przyjmowali – da się podsumować słowami ojca profesora Jacka Salija OP: „W całym zespole ksiąg biblijnych nie znajdziemy żadnej aluzji, żadnego śladu, z którego można by wnioskować o istnieniu w narodzie wybranym postaw wrogości wobec poczętego życia. Przeciwnie, znajdziemy tam mnóstwo świadectw żywiołowej radości z powodu pojawiającego się dziecka, mnóstwo opisów tęsknoty za dzieckiem. Jakiegokolwiek działania mające nie dopuścić do urodzenia się poczętego już dziecka po prostu przekraczało wyobraźnię ludzi biblijnych, nieznane im były nawet pokusy na ten temat”⁷⁶.

wyłania nam się kulturowa stylizacja”. K. Kostrzewa, *Osoby i relacje interpersonalne w filozofii Roberta Spaemanna*, „Fides et ratio” 2015, nr 3, s. 6.

76 J. Salij, *Dawni chrześcijanie wobec zabijania płodu*, [w:] tegoż, *Wybieramy życie*, Poznań 2002, s. 64–70; zob. też M. Wojciechowski, *Biblia o dzieciach nienarodzonych*, [w:] tegoż, *Wiara – cywilizacja – polityka*, Rzeszów–Rybnik 2001; S. Longosz, *Ojcowie Kościoła a przerywanie ciąży*, „Vox Patrum” 1985, nr 5, s. 231–273.

Temat aborcji w tekstach powstających w starożytnym środowisku kościelnym pojawia się w związku z postępującą konfrontacją chrześcijan ze światem pogańskim: rzymskim, greckim i innymi kulturami. Krzysztof Wojcieszek zauważa, że reakcja chrześcijan była w szczególności sposobem skierowana przeciw prawu rodziców do dysponowania życiem swojego potomstwa⁷⁷.

W datowanym na koniec I wieku *Liście Barnaby* czytamy jednoznacznie brzmiące słowa: „Nie zabijaj płodu, nie odbieraj też życia dziecku nowo narodzonemu”⁷⁸. Tekst ten – skierowany do chrześcijan – wskazuje, że pogańskie obyczaje i mentalność bywały obecne wśród wyznawców Chrystusa pochodzących spoza kultury żydowskiej. Istniała z pewnością potrzeba umocnienia integralnej etycznie formacji wśród coraz szerszego grona wierzących, dlatego do tematu aborcji wracano.

Około 200 r. Klemens Aleksandryjski pisał: „Raczej w ogóle nie powinien się żenić, kto nie chce posiadać potomstwa, niżby z nieumiarkowanego pożądania rozkoszy miał się stać dzieciobójcą. Dlatego w prawodawstwie rzymskim, w wypadku skazania na śmierć kobiety brzemiennej przewidziane jest wstrzymanie kary aż do chwili porodu. Prawo wręcz zabrania zabijać na ofiarę zwierzęta w okresie ich brzemienności, zawczasu zapragnąwszy położyć tamę lekkomyślności tych, którzy godzą w ludzkie potomstwo”⁷⁹.

Apokryf z II wieku, *Apokalipsa św. Piotra*, zapowiadała straszne męki piekielne dla kobiet winnych aborcji: „A krew sięgała po gardła ich. A naprzeciwko nich siedziało wiele dzieci zrodzonych przed czasem i płakało. I padały od nich błyskawice ognia i biły w oczy tych kobiet. To były te, co poza małżeństwem poczęwszy, spędziły płód swój”⁸⁰.

Istnieją liczne teksty pisarzy wczesnochrześcijańskich, w których argumentują oni bardziej ogólnie przeciw zabijaniu dzieci. Kontekst tych tekstów wskazuje, że w nich także może chodzić o sprzeciw wobec aborcji. Nie ma możliwości, by je tu przywoływać nawet w wąskim zakresie, jednak – na co warto zwrócić uwagę – wypowiedzi skierowanych *stricto* przeciw spędzaniu płodu jest także całkiem znaczna liczba. Znajdują się one nie tylko w traktatach poszczególnych autorów, ale i w oficjalnych dokumentach Kościoła pierwszych wieków.

77 K.A. Wojcieszek, dz. cyt., s. 21.

78 *List Barnaby*, 19, 5, [w:] *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, red. M. Starowieyski, przeł. A. Świderkówna, Kraków 2010, s. 197.

79 Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, lib. 2, c. 93, cyt. za: J. Salij, dz. cyt., s. 66.

80 *Apokalipsa św. Piotra*, rozdz. 8, cyt. za: J. Salij, dz. cyt.

W 63 kanonie Synodu w Elwirze, który odbył się w 305 r., czytamy: „Jeżeli jaka kobieta pod nieobecność męża zajdzie w ciążę z cudzołóstwa, a po dokonaniu tego przestępstwa zabije płód, postanawiamy aż do końca życia nie dawać jej Komunii, dlatego że [zamiast dziecka] urodziła zbrodnię”⁸¹.

Synod w Ancyrze z 314 r. nieco złagodził kościelną sankcję, nie zmieniając jednak zasady etycznej. W kanonie 21 czytamy: „Kobietom, które cudzołożąc, poczęły w łonie i płód spędziły, oraz trudniącym się preparowaniem jadów uśmiercających dzieci, dawne postanowienie zabraniało przyjmowania Komunii aż do końca życia; więc zgodnie z tym się postępuje. W poszukiwaniu zaś środków bardziej łagodnych, postanowiliśmy, aby takowe odbywały dziesięcioletnią pokutę, na zasadzie ustalonych stopni”⁸².

W 374 r. Święty Bazyli, pisząc o spędzaniu płodu, powtarzał naukę Synodu. Bazyli podkreślał także, że intencją aborcji jest nic innego jak zabójstwo. To warte uwagi spostrzeżenie – nie spędza się płodu jako części ciała kobiety czy bezkształtnej tkanki, ale jako kogoś osobnego. Celem aborcji – niezależnie od deklaracji – jest zatem uniemożliwienie kontynuowania życia nowemu człowiekowi. „Kobieta, która rozmyślnie niszczy płód, podlega takiej karze, jak za zabójstwo. Nie do nas należy wnikliwe dochodzenie, czy płód był już ukształtowany, czy jeszcze bezkształtny. W tym przypadku bowiem sprawiedliwości domaga się nie tylko mająca urodzić się istota, ale na wymiar sprawiedliwości zasłużył również ten, kto knuł przeciw niej zło, jako że, jak to często bywa, kobiety umierają przy podobnych zabiegach. Do tego dochodzi zniszczenie płodu, a to już drugie zabójstwo, przynajmniej w intencji tych, którzy považają się na taki czyn. Nie należy jednak pokuty tych kobiet przeciągać aż do ich śmierci, ale winny one otrzymać wymierzoną im pokutę na lat dziesięć, zaś poprawę ich winno się określać nie czasem, ale sposobem, w jaki przejawiają skruchę”⁸³.

Istotne znaczenie ma to, w jaki sposób Święty Bazyli komentuje zaczerpnięte z Arystotelesa rozróżnienie na „płód ukształtowany” i „płód nieuksztaltowany”⁸⁴. Dla tego doktora Kościoła to sprawa drugorzędna, która nie wpływa na ocenę moralną spędzania płodu – według niego każdą aborcję należy traktować jako zabójstwo.

Warte uwagi jest to, że choć omawiany już pogląd Arystotelesa o późnej animizacji pojawił się na przykład w biblijnej Księdze Wyjścia – w błędnie przetłumaczonym fragmencie Septuaginty, czyli greckiego przekładu, gdzie mowa jest o dwóch rodzajach

81 Synod w Elwirze, kanon 63, cyt. za: J. Salij, dz. cyt., s. 67.

82 Synod w Ancyrze, kanon 21, cyt. za: J. Salij, dz. cyt., s. 67.

83 Święty Bazyli, *List 188*, cyt. za: J. Salij, dz. cyt., s. 67–68.

84 Arystoteles, *O rodzeniu się zwierząt*, 2, 3, 736b, cyt. za: J. Salij, dz. cyt., s. 68.

płod (21, 22) – był on konsekwentnie odrzucany przez wielu pisarzy chrześcijańskich. Należałoby tu wymienić choćby Świętego Grzegorza z Nyssy czy Maksyma Wyznawcę⁸⁵. Uważali oni, że do animizacji dochodzi w momencie poczęcia. Jednoznaczne stanowisko zarówno synodów, jak i autorytetów chrześcijańskich sprawia, że wysiłki współczesnych stronników etyczności aborcji, szukających wśród dawnych chrześcijan sojuszników, muszą pozostać bezowocne.

Nauczanie dotyczące aborcji – a właściwie ochrony życia – kształtowało się w Kościele równocześnie z nauczaniem dotyczącym antykoncepcji. Na przykład Święty Jan Chryzostom uważał, wedle tego, jak referuje jego stanowisko książd profesor Robert Skrzypczak, że „sięganie po środki na niepłodność jest równoznaczne z zabójstwem przed urodzeniem, a nawet czymś gorszym od zwykłego zabójstwa, bowiem nie zabija się czegoś już uformowanego, ale nie dopuszcza się nawet do uformowania”⁸⁶. Jan Chryzostom nie był osamotniony w takim spojrzeniu, podobne stanowisko zajmowali Święty Hieronim i Święty Augustyn.

3.1. Święty Augustyn i rzekoma kontrowersja

Stanowisko Świętego Augustyna wymaga osobnego omówienia nie dlatego, by samo w sobie odbiegało od powszechnego nauczania chrześcijańskiego i jego antropologii, ale dlatego, że pojawiały się próby podpierania imieniem biskupa z Hippony współczesnych pozycji proaborcyjnych. Niektóre z rozważań Augustyna są dobrym przykładem tego, w jaki sposób złe tłumaczenie fragmentu Księgi Wyjścia w Septuagincie wprowadzało w konfuzję pisarzy katolickich od czasów starożytnych. Jednocześnie dzięki Hipponczykowi wyraźniej widać wysiłek intelektualny podejmowany przez Ojców Kościoła na rzecz konsekwentnej obrony integralnej etyki życia ludzkiego.

Ocena aborcji pod piórem Augustyna brzmi jednoznacznie: „Niekiedy taki stopień osiąga owo okrucieństwo pełne pożądlwości lub inaczej, okrutna żądza, że nawet wykonuje trucizny na bezpłodność, a jeśli one nie skutkują, zabija w jakiś sposób we wnętrzościach poczęty płód, wybierając dla swych dzieci raczej zabójstwo (*occidi*) niż życie; a gdy już żył w łonie, zabójstwo przed narodzeniem”⁸⁷.

Powyższy cytat – jeden z wielu, które podaje w swoim studium zatytułowanym *Aborcja i życie nienarodzonych w starożytności chrześcijańskiej* książd profesor Marek

85 Zob. M. Starowieyski, *Aborcja i życie nienarodzonych w starożytności chrześcijańskiej*, [w:] T. Ślipko, M. Starowieyski, A. Muszala, *Aborcja. Spojrzenie filozoficzne, teologiczne, historyczne i prawne*, Kraków 2010.

86 Jan Chryzostom, *Homilia 24 do Listu do Rzymian; Homilia 28 do Ewangelii św. Mateusza 5*, cyt. za: R. Skrzypczak, dz. cyt., s. 16.

87 Augustyn z Hippony, *De nuptiis et concupiscentia*, 419/420, 1,15, *Patrologia Latina* 44, 423n, cyt. za: M. Starowieyski, dz. cyt., s. 190.

Starowiejski – jest ważnym tłem dla zrozumienia poniższej analizy manipulacji, jakiej próbuje się dokonywać na myśli starożytnego biskupa Hippony. Augustyn, podobnie jak inni pisarze chrześcijańscy, nie wahał się negatywnie oceniać aborcji. Dyskusja, która się toczyła wokół tego tematu u schyłku starożytności odnosiła się raczej do zakresu kar, jakie za spędzenie płodu należało wymierzyć kobiecie i jej ewentualnym pomocnikom, na przykład twórcom trucizn poronnych⁸⁸.

Świętemu Augustynowi próbuje się jednak przypisać cytát mający być dowodem, że ten najważniejszy, obok Świętego Tomasza z Akwinu, myśliciel chrześcijański nie potępiał aborcji. Niestety manipulacja ta jest podawana jako prawda na przykład w serwisie Quotepark. Chodzi o łacińskie zdanie *Non est homicida, qui abortum procurat, antequam anima corpori sit infusa*, które jest podawane w tłumaczeniu: „Nie jest dzieciobójczynią ta, która sprowadza poronienie, zanim dusza wstąpi w ciało”⁸⁹. Frazie tej na stronach serwisu towarzyszy przypis do źródła mającego potwierdzać, że to właśnie Augustyn jest autorem tak sformułowanej opinii. Źródłem tym jest dzieło Aemiliusa Ludwiga Richtera oraz Justa Henninga Boehmera *Corpus Juris Canonici*⁹⁰. I cytát, i przypis wydają się prawdziwe, ale tylko na pierwszy rzut oka. Analiza dostępnego w Internecie skanu⁹¹ przywołanego kodeksu pozwala szybko się zorientować, że nie mamy wcale do czynienia z cytatem z dzieł Augustyna. Rzeczony cytát biskupa Hippony pojawia się w tym tekście jako jedno z odniesień w historii wyjaśniania budzącej kontrowersję opinii. To, czy zdanie jest fragmentem któregoś z tekstów Hippończyka, łatwo sprawdzić, ponieważ wszystkie tomy *Patrologia Latina* zostały poddane digitalizacji i dotarcie do jakiegokolwiek rzeczywistego cytátu dawnych pisarzy kościelnych piszących po łacinie nie jest żadnym problemem⁹².

Przypisywany Świętemu Augustynowi cytát można rzeczywiście znaleźć w tym korpusie tekstów, ale w pismach zupełnie innego autora chrześcijańskiego, żyjącego 600 lat po biskupie Hippony, Iwona z Chartres. Jednak i w tym przypadku uznanie tego zdania za usprawiedliwienie aborcji byłoby całkowitym nieporozumieniem. Omawiana fraza odnosi się bowiem nie do kobiety, ale do mężczyzny, który podczas bójk z innym mężczyzną nieumyślnie doprowadził do poronienia u kobiety

88 Przykładowo, Teodoret z Cyru pisze, że spędzenie płodu nieufornowanego nie jest zabójstwem, ale należy się za taki czyn kara. Teodoret z Cyru, *Quaestiones in Exodum*, (458?), 48,1, PG 80,272n, cyt. za: M. Starowiejski, dz. cyt., s. 194.

89 Quotepark.com, Aureliusz Augustyn z Hippony, „Nie jest dzieciobójczynią ta, która sprowadza poronienie, zanim dusza wstąpi w ciało”, <https://quotepark.com/pl/cytaty/375238-aureliusz-augustyn-z-hippony-nie-jest-dzieciobojczynia-ta-ktora-sprawdza-poro/>, dostęp: 10 lutego 2023 r.

90 A.L. Richter, J.H. Boehmer, *Corpus Juris Canonici*, t. 1, Lipsiae 1839, s. 974.

91 Zob. skan s. 973–974 dzieła cytowanego powyżej, <https://books.google.pl/books?id=54tYAAAcAAJ&hl=pl&pg=PA973#v=onepage&q&f=false>, dostęp: 10 lutego 2023 r.

92 Sprawę przypisania św. Augustynowi cytátu i zmanipulowania jego treści opisał J. Salij. Zob. *Dawni chrześcijanie... Wątek uzasadnienia tej manipulacji poprzez odwołanie do dziewiętnastowiecznego wydania kodeksu prawa kanonicznego opisałem w artykule Cytaty od podszełki*. Zob. T. Rowiński, *Cytaty od podszełki*, „Do Rzeczy” 2019, nr 37, <https://dorzeczy.pl/tygodnik/113516/cytaty-od-podszełki.html>, dostęp: 19 listopada 2022 r.

próbującej ich rozdzielić. Kontekst ten Iwon z Chartres opisuje dokładnie w ósmej księdze swojego dzieła pt. *Panormia*⁹³. Co więcej, również tam kontrowersyjne zdanie nie jest twierdzeniem samego Iwona, ale przywołaniem zasady prawnej, którą on w swoim dziele wyjaśnia. Podobnie jak ma to miejsce w przywołanym dziewiętnastowiecznym kodeksie.

Zasada zawarta w będącym przedmiotem analizy zdaniu wywodzi się ze wspomnianego już nieudolnie przetłumaczonego fragmentu Księgi Wyjścia (21, 22), do którego tłumacz dodał „arystotelizm” sugerujący późną animizację. Fraza ta jednak nie ma bezpośredniego związku z aborcją, ale odnosi się do sprowadzenia na kobietę i jej dziecko nieintencjonalnego poronienia. Jak już wiemy, znajdujący się w Septuagincie starożytny przesąd animizacyjny utrudniał czasem pisarzom chrześcijańskim argumentację przeciw wczesnej aborcji, ale jej nie uniemożliwiał. Wręcz próbowali oni neutralizować jego oddziaływanie – stąd też wzięta się długa tradycja wyjaśnień, jakimi obrosło owo słynne zdanie z Księgi Wyjścia w wersji Septuaginty, pojawiające się także w wersji łacińskiej. Już na tym etapie analizy widać dobrze, że manipulacja skierowana przeciw Augustynowi nie ma żadnych podstaw.

Warto sięgnąć po tekst Iwona z Chartres, który pozwala zrozumieć związek pomiędzy błędnie przetłumaczoną sentencją z Księgi Wyjścia a tekstami Świętego Augustyna. W swoim wyjaśnieniu Iwon idzie za myślami zawartymi w dziełku Hipponczyka pt. *Pytania dotyczące Siedmioksięgu*⁹⁴. Augustyn prawdopodobnie korzystał z tekstu Pisma Świętego, który był łacińskim przekładem Septuaginty – w kłopotliwy sposób odchodzącej w Księdze Wyjścia od tekstu hebrajskiego i wprowadzającej arystotelesowskie rozróżnienie na płód ukształtowany i nieuksztaltowany. Ta arystotelesowska kwestia została przez Hipponczyka dostrzeżona w tekście biblijnym i wyjaśniona we wspomnianym dziełku. Stało się tak właśnie dlatego, że ochrona ludzkiego życia, także w fazie płodowej, była dla chrześcijan zawsze sprawą bezwzględną, a tymczasem Księga Wyjścia wydawała się w tym fragmencie niekonsekwentna⁹⁵.

W łacińskim tłumaczeniu tej księgi Augustyn przeczytał, że „jeśli [kobieta] poroniła płód jeszcze nieuksztaltowany, ten, co ją uderzył, poniesie karę, jaką naznaczy mąż kobiety; jeśli zaś był ukształtowany, odda duszę za duszę”⁹⁶. Wniosek Augustyna na

93 Zob. Yves de Chartres, *Panormia*, VIII, https://ivo-of-chartres.github.io/panormia/pan_8.pdf, dostęp: 10 lutego 2023 r.

94 Zob. Augustinus, *Quaestiones in Heptateuchum*, lib. 2, c. 80, https://www.augustinus.it/latino/questioni_ettateuco/index2.htm, dostęp: 10 lutego 2023 r.

95 Dodajmy, że w Wulgacie, łacińskim przekładzie Pisma Świętego z języków oryginalnych, którego dokonał św. Hieronim, „arystotelesowskie” dopowiedzenia nie są obecne.

96 Cyt. z tłumaczeniem fragmentu Księgi Wyjścia za: J. Salij, dz. cyt., s. 69.

temat różnicy w karze jest następujący: w pierwszym przypadku „nie da się sprawdzić, czy płód miał już duszę”, zatem winny nie odpowiada jak za zabójstwo (*quia nec examinatum dici potest, si adhuc animam non habebat*)⁹⁷, w drugim sprawa nie podlega dyskusji. Nie ma to jednak nic wspólnego z przyzwoleniem na aborcję. Co najwyżej może znaczyć – przez analogię – że za spowodowanie śmierci płodu nieuformowanego poniesiona kara będzie niższa.

Zatem zdanie, które miało być opinią Świętego Augustyna przyzwalającą na aborcję, było streszczeniem kwestii, jaka wyniknęła ze złego tłumaczenia fragmentu 21 rozdziału Księgi Wyjścia. Zarówno Iwon z Chartres, jak i Augustyn starali się ją objaśnić w perspektywie integralnej etyki życia ludzkiego.

4. Chrześcijaństwo średniowieczne

Zarysowaną powyżej kwestię wyjaśniał także Święty Rajmund z Penyafortu (zm. 1275), żyjący półtora wieku po Iwonie z Chartres, który dopisał do niej swoją konkluzję, wedle której jeśli płód nie jest jeszcze ukształtowany, winowajca nie zaciąga konsekwencji prawnych za zabójstwo, ale powinien pokutować jako za zabójstwo⁹⁸.

Należy pamiętać, że przedmiotem rozważanej przez pisarzy chrześcijańskich sprawy nie jest zgoda lub niezgoda na aborcję, ale nieumyślne spowodowanie poronienia przez osobę trzecią. O tym, jaki z tego wynikał wniosek dla problematyki aborcyjnej, pisał ksiądz profesor Jacek Salij OP: „Dzisiaj nie mamy już wątpliwości, że nawet zabicie dopiero co poczętego zarodka jest zabiciem istoty ludzkiej. Jak na pytania o istotę tego czynu odpowiadano dawniej? Otóż odpowiedź była podwójna: Jeśli istnieją wątpliwości co do charakteru przestępstwa, inaczej należy je rozstrzygać na płaszczyźnie prawa, inaczej w sumieniu. Na płaszczyźnie prawa — wątpliwości należy rozstrzygać zawsze na korzyść oskarżonego, w sumieniu jednak należy trzymać się drogi bardziej pewnej”⁹⁹.

I dalej: „W tym samym duchu rozstrzyga się dzisiaj wątpliwości, dotyczące tych bolesnych zjawisk. Jeśli na przykład kobieta podejmowała zabiegi przeciw poczętemu w niej życiu, ale nie miała całkowitej pewności, że jest w ciąży — przed Bogiem odpowiada za grzech przeciwko życiu, nie zaciąga jednak ekskomuniki, w jaką popadają wszyscy, którzy niewątpliwie zabili ludzki płód lub się do tego przyczynili.

97 Łaciński cytat ze św. Augustyna i jego tłumaczenie za J. Salij, dz. cyt.

98 Zob. B. Honings, *L'aborto nei Decretisti e nei Decretalisti*, „Apollinaris” 1977, nr 50, s. 246–273.

99 J. Salij, dz. cyt., s. 70.

W myśl rozstrzygnięć, które tak szczęśliwie, choć przecież bezwiednie, zapoczątkował św. Augustyn, sformułowano również pouczenie w *Deklaracji o dokonywaniu poronień*, wydanej w 1974 r. przez Stolicę Apostolską: »Nawet gdyby istniała wątpliwość, czy owoc poczęcia już jest osobą, byłoby obiektywnie ciężkim grzechem samo podejmowanie ryzyka popełnienia zabójstwa«¹⁰⁰.

Cała kontrowersja, której fałszywe objaśnienie, jakoby chodziło o to, czy aborcja jest zła lub dobra, a nie o wymiar kary, którą ma ponieść ktoś, kto z powodu użycia przemocy spowodował niecelowe poronienie, opiera się niestety na błędnej lekturze starego łacińskiego kodeksu lub – co bardziej prawdopodobne – złej woli. Faktycznym źródłem owej legendy oskarżającej Świętego Augustyna o aborcyjne poglądy nie są studia nad dawnymi pismami chrześcijańskimi, ale tekst *Piekła kobiet*, felietonu Boya-Żeleńskiego, wciąż popularnego w środowiskach politycznego radykalizmu¹⁰¹.

Łagodzące w kwestii karalności rozstrzygnięcie sprawy podane przez Świętego Rajmunda z Penyafortu zostało zatwierdzone przez Papieża Grzegorza IX w 1234 r. Ten fakt także próbuje się czasem podnosić jako argument za opinią, jakoby myśl chrześcijańska nie zachowywała konsekwencji, jeśli chodzi o kwestię ochrony życia¹⁰². Również w tym przypadku jednak przemilcza się to, że Święty Rajmund nie rozważał, czy aborcja może być uznana za godziwą, ale jaka powinna być zasada wymierzania kary. Manipulowanie stanowiskiem pisarzy chrześcijańskich ma określony cel. Pozwala formułować zupełnie nieuprawniony sąd, zgodnie z którym skoro Kościół zmieniał swoje nauczanie w sprawie oceny samej aborcji, to i dziś katolicy nie muszą się trzymać konsekwentnego stanowiska za życia. Sugeruje się bowiem, że ma ono charakter arbitralny i służy jedynie zachowaniu religijnej władzy nad kobietami. Jakie korzyści polityczne miałyby mieć Kościół z utrzymywania stanowiska tak szeroko dziś atakowanego, argumentacja ta nie wyjaśnia.

Z dzisiejszej perspektywy można powiedzieć, że teoria animizacji utrzymująca się dzięki autorytetowi Arystotelesa wprowadziła zamieszanie do przejrzystego poglądu chrześcijańskiego, jednak nie w kwestii dopuszczalności spędzania płodu, która to praktyka niezmiennie była traktowana jako coś skrajnie niegodziwego, ale jeśli chodzi o prawną kwalifikację czynu i konsekwencje karne, jakie się powinno ponosić za zabicie dziecka w określonych fazach rozwoju jego życia płodowego.

100 Tamże.

101 T. Boy-Żeleński, *Piekło kobiet*, <https://wolnelektury.pl/katalog/lektura/pieklo-kobiet.html>, dostęp: 19 listopada 2022 r.

102 R. Skrzypczak, dz. cyt., s. 13.

Katolicki spór o animizację, która jest formalnie – przypomnijmy – momentem „tożsamy z wyposażeniem człowieka w duszę”¹⁰³, a nie początkiem życia, toczył się pomiędzy znakomitymi autorami epoki. Z jednej strony stali choćby Święty Bazyli, Święty Grzegorz z Nyssy czy Maksym Wyznawca, a z drugiej wielu średniowiecznych uczonych, jak Święty Anzelm, Wilhelm z Champeaux, Hugo od Świętego Wiktora, Wilhelm z Conches, Piotr Lombard, Święty Albert Wielki czy Święty Bonawentura¹⁰⁴. Dyskusja na temat karalności aborcji wciąż powraca w debacie, którą toczą autorzy katoliccy, ale dotyczy ona raczej – jak przed wiekami – zagadnienia odpowiedzialności kobiety i innych osób biorących udział tym działaniu, a nie oceny moralnej samego spędzania płodu i jego dopuszczalności. Polscy biskupi katoliccy są przeciwni karaniu kobiet za aborcję¹⁰⁵, niektórzy prawnicy uważają zaś, że jeśli istnieje zakaz, to powinna występować też sankcja karna¹⁰⁶.

By możliwie najpełniej zrozumieć źródła średniowiecznego problemu z identyfikacją osób w prenatalnej fazie życia, trzeba cofnąć się do wieku XII. Z jednej strony da się wtedy zauważyć umiejscowienie w kalendarzu liturgicznym świąt poczęcia Jezusa i poczęcia Maryi na dziewięć miesięcy przez narodzinami każdej z tych osób. Jest to najważniejszy wyraz chrześcijańskiego przeświadczenia o człowieczeństwie płodu od poczęcia i jedności ludzkiego życia. Liturgia, jako miejsce-wydarzenie, w którym uobecnia się misterium wiary, miejsce-wydarzenie centralne dla głoszenia Słowa Bożego, miejsce-wydarzenie będące źródłem i szczytem życia chrześcijańskiego, nie może być w żadnym wypadku lekceważona w swojej teologicznej i kulturowej roli.

Z drugiej strony jednak, jeśli chodzi o kształtowanie się prawa kanonicznego, dokonujące się między innymi pod wpływem Kodeksu Gracjana, w którym przyjmowano za obowiązujące rozróżnienie na płód uformowany, posiadający duszę nieśmiertelną, i nieuformowany, dopiero przygotowujący się do aktu przyjęcia duszy, sprawa okazuje się złożona¹⁰⁷. Aborcja bez wątplenia była uważana w średniowieczu za grzech śmiertelny, jednak w początkowej fazie ciąży nie kwalifikowano jej jako zabójstwa. Stanowisko takie zajmował choćby Piotr Lombard, główny teologiczny autorytet dydaktyczny epoki *christianitas*. W konsekwencji powstało wiele ujęć antropologicznych tłumaczących akt złączenia duszy i ciała, w których podkreślano konieczność odpowiedniego ukształtowania się ciała, by mogło stać się mieszkaniem dla duszy. Jeśli

103 Tamże, s. 13–14.

104 Tamże, s. 14.

105 K. Sobczak, *Biskupi przeciwko karaniu kobiet za aborcję*, <https://www.prawo.pl/prawnicy-sady/biskupi-przeciwko-karaniu-kobiet-za-aborcje,67777.html>, dostęp: 15 listopada 2022 r.

106 M. Płociński, *Szef Ordo Iuris: Karanie kobiet za aborcję to światowy standard*, <https://www.rp.pl/plus-minus/art10846381-szef-or-do-iuris-karanie-kobiet-za-aborcje-to-swiatowy-standard>, dostęp: 15 listopada 2022 r.

107 K.A. Wojcieszek, dz. cyt., s. 23.

jednak konsekwentnie za metafizyką Arystotelesa przyjąć, że dusza jest formą ciała, to nasuwa się pytanie, czy ciało mogło się kształtować na ludzki sposób bez obecności duszy od samego początku, czyli od poczęcia. Arystoteles przyjmował, że materia nie występuje bez formy, a zatem i forma płodu od początku musi być ludzka: rozumna, a także osobowa, jeśli płód ma się rozwinąć do dojrzałej postaci osobniczej. Długorzędną koncepcję natury quasi-mitologicznej, które wspierał autorytet wielkich myślicieli epoki starożytnej, bez wątpienia utrudniały intelektualistom średniowiecza uformowanie całkowicie poprawnej teorii antropologicznej ludzkiego płodu. Tym bardziej znamienne, że na te – oparte o ewidentne przesady – trudności chętnie powołują się nowoczesne głosy próbujące podważać stabilność chrześcijańskiego stanowiska za życiem. O współczesnej skłonności do przyjmowania przesądów jako argumentów za spędzaniem płodu była już mowa w rozdziale otwierającym tę rozprawę.

4.1. Święty Tomasz z Akwinu

Koncepcję opóźnionej animizacji, czyli przesuniętego w czasie połączenia się duszy rozumnej z organizmem dziecka rozwijającego się w łonie matki, przyjmował także Święty Tomasz. Pomimo wcześniejszych wyjaśnień temat ten wymaga osobnego omówienia, ponieważ współcześnie zwolennicy aborcji wykorzystują powszechną niewiedzę o antropologicznych sporach w przeszłości, by podobnie jak w przypadku Świętego Augustyna posługiwać się osobą Świętego Tomasza z Akwinu dla dowodzenia, że Kościół nie zawsze sprzeciwiał się spędzaniu płodu, rozumianemu jako zabijanie osób w prenatalnym okresie życia¹⁰⁸.

Tomasz na temat śmierci płodu wypowiada się we wszystkich swoich dziełach¹⁰⁹ tylko trzy razy. Raz podejmuje tę kwestię w przypadku omówienia znanego nam już problematycznego fragmentu z Księgi Wyjścia, który komentował Święty Augustyn, Iwon z Chartres oraz Święty Rajmund i na podstawie którego Boy-Żeleński sformułował swoją fałszywą opinię. To stały wątek w pismach pisarzy i myślicieli chrześcijańskich powracający właśnie z powodu zniekształcającego i sprzecznego z tradycją chrześcijańską tłumaczenia fragmentu Wj 21, 22, jakie znajduje się w Septuagincie oraz jej łacińskich przekładach i powtórzeniach obecnych w tekstach prawnych. Tomasz podsumowuje sprawę lakonicznie, wyraźnie nie odnosząc go *de facto* do działania

108 Zob. I. Rakowski-Kłós, *Czy płód ma duszę? Krótka historia Kościoła i aborcji*, <https://wyborcza.pl/alehistoria/7,121681,25869521,czy-plod-ma-dusze-krotka-historia-kosciola-i-aborcji.html>, dostęp: 15 listopada 2022 r.

109 Przy omówieniu myśli św. Tomasza z Akwinu korzystałem z następującego tekstu: P. Grad, *Czy św. Tomasz z Akwinu potępiał aborcję?*, „Christianitas” 2019, nr 78, s. 146–150. Ważnym studium myśli św. Tomasza z Akwinu dla omawianego tematu jest książka Krzysztofa Wojcieszka *Stworzony i zrodzony...* (dz. cyt.); godną polecenia pozycją na temat kwestii cielesności ludzkiej u Tomasza z Akwinu jest książka Pawła Milcarka *Teoria ciała ludzkiego w pismach św. Tomasza z Akwinu* (Warszawa 1994). Paweł Grad jako swoje źródło podaje: J. Haldane, P. Lee, *Aquinas on Human Ensoulment, Abortion and the Value of Life*, „Philosophy” 2003, Vol. 78, No. 304, s. 255–278, z którego również korzystałem.

aborcyjnego: „Samo uderzenie brzemiennej matki jest czymś bezprawnym. I dlatego, jeśli konsekwencją będzie śmierć matki lub ożywionego płodu (*puerperii animati*), to ten, kto uderzał, nie uniknie zarzutu zabójstwa”¹¹⁰.

Drugie i trzecie odwołanie się do sytuacji śmierci płodu ma charakter analogiczny i znajduje się w *Sumie teologicznej*¹¹¹ oraz w *Komentarzu do Sentencji* Piotra Lombarda¹¹². Dotyczą one tego, czy w sytuacji zagrożenia życia płodu można otworzyć łono matki po to, by dziecko ochrzcić i uratować je przed ogniem piekielnym. Tomasz odpowiada, że ryzyko śmierci matki podczas takiej operacji jest tak wielkie, że lepiej go nie podejmować, by nie stać się zabójcą matki i samemu nie ryzykować potępienia z powodu tak ciężkiego grzechu. Akwinata powołuje się na Świętego Pawła, który pisał, że nie należy czynić zła, by osiągnąć dobro¹¹³. Niezależnie, jak dziś odbieramy samo rozważanie tak sformułowanej kwestii, bez wątpienia z dołączonej do niej argumentacji wynika, że zdaniem Tomasza śmierć płodu jest śmiercią człowieka, a w przypadku ingerencji zewnętrznej – do tej śmierci prowadzącej – mamy do czynienia z zabójstwem. Zatem przez analogię możemy bez wahania powiedzieć, że Tomasz z Akwinu był zdecydowanym przeciwnikiem aborcji, a także karania za nią jak za zabójstwo.

Trzeba jednak osobno rozważyć także poglądy Tomasza dotyczące życia prenatalnego, bowiem dopiero odnosząc się do nich, można zrozumieć zarzut, według którego ten najważniejszy pisarz katolicki miałby jednak nie wyrażać wystarczającego sprzeciwu wobec aborcji. Chodzi oczywiście o centralną w klasycznej embriologii kwestię późnej animizacji. Problemy związane z tą teorią zostały przybliżone w poprzednich partiach tekstu – nie ominęły one także Akwinaty. Jednak nawet fakt przyjmowania przez Tomasza poglądu Arystotelesa nie wystarcza, by uznać go za godzącego się na aborcję we wczesnej fazie rozwoju płodu. Zresztą tylko taką sytuację w przypadku tego autora można rozważać – doprowadzenie do śmierci dziecka w fazie bardziej zaawansowanej ciąży uznawał on za zabójstwo.

By przypisać Tomaszowi skłonność do umniejszania niegodziwości aborcji trzeba by przyjąć jeszcze jedną przesłankę, wedle której aborcja jest niedopuszczalna tylko wtedy, gdy płód już jest aktualnie człowiekiem. To znaczy trzeba by uznać, że aborcja może być potępiana tylko jako zabójstwo. Doprecyzowując, należałoby uznać, że Tomasz uważał, jakoby naturalna możliwość rozwinięcia się płodu w bardziej dojrzałe formy ludzkiego życia osobniczego była niewystarczającą przesłanką do jego ochrony.

110 S. Th. IIa-IIae, q. 64 a. 8 ad 2, cyt. za: P. Grad, *Czy św. Tomasz...*, s. 147.

111 IIIa, q. 68, a. 11, cyt. za: P. Grad, *Czy św. Tomasz...*, s. 147.

112 Lib. IV, dist. 6, q. 1, ad. 4, cyt. za: P. Grad, *Czy św. Tomasz...*, s. 147.

113 Rz 3,8 (*Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, dz. cyt.).

Jednak takie założenie zawierałoby w sobie wyraźne elementy arbitralności. Tak pisał analizujący ten problem doktor Paweł Grad: „Na przykład Elisabeth Anscombe, dwudziestowieczna filozofka i czytelniczka św. Tomasza, podzielała przekonanie, że dusza ludzka pojawia się dopiero na pewnym etapie rozwoju płodu, a mimo to była zwolenniczką całkowitego zakazu aborcji. Prawdą jest jednak, że potępienie aborcji bez uznania istnienia człowieka od momentu poczęcia jest dużo słabszym stanowiskiem. Tak czy inaczej, wniosek, jakoby z poglądów św. Tomasza na życie prenatalne wynikało stanowisko dopuszczające aborcję, jest bardzo wątpliwy”¹¹⁴.

Wypływa to – jak zauważa Grad – z metafizycznych założeń teorii Tomasza: „Przesłanka metafizyczna mówi, że przy powstawaniu każdej rzeczy materia, z której się ona składa, musi być odpowiednia względem formy, którą ma ona przyjąć. Mówiąc inaczej: nie z każdej materii da się zrobić każdą rzecz. Przesłanka ta w swojej ogólności wydaje się słuszna i nie widać mocnych racji, aby była bardziej prawdziwa w czasach św. Tomasza niż dzisiaj”¹¹⁵.

Można zatem uznać, że cel, jakim jest uformowanie się z nieukształtowanego płodu jego postaci ukształtowanej, musi istnieć w załączku, od samego początku jego istnienia. Co więcej, cel ten ma charakter konkretny, związany z – mówiąc egzystencjalnie – dalszym losem płodu jako osoby.

Grad zwraca uwagę, że „istnieją nawet mocne powody, aby sądzić, że poglądy Świętego Tomasza nieuchronnie doprowadziłyby go do [całkowitego potępienia i zakazu aborcji], gdyby posiadał lepszą wiedzę na temat rozwoju płodu”¹¹⁶. Píše on również: „Gotowości materii do przyjęcia duszy rozumnej św. Tomasz nie rozumiał w ten sposób, że organizm musi posiadać w pełni wykształcone wszystkie organy właściwe dojrzałemu człowiekowi. W szczególności Akwinata nie mógł sądzić, że jeśli cechą gatunkową człowieka jest posługiwanie się rozumem, to powinno być możliwe obserwowanie zachowań świadczących o rozumności płodu około 40 czy 90 dnia jego rozwoju. Na tym etapie organy są już obecne, co zauważa nawet św. Tomasz, ale jako załączki (*primordia*) i nie są w pełni ukształtowane. Odpowiedniość między formą a materią w tym wypadku – nawet zdaniem św. Tomasza – nie polega więc na tym, że materia ma postać »na oko« wyglądającą jak organizm dojrzałego człowieka. Wystarczy, że posiada załączki funkcji życiowych, które potem będą animowane przez rozumną duszę”¹¹⁷.

114 P. Grad, *Czy św. Tomasz...*, s. 148.

115 Tamże.

116 Tamże.

117 Tamże, s. 149.

Dzięki rozwojowi embriologii i mikrobiologii wiadomo już, że zalążki funkcji sięgają amych początków istnienia organizmu w sensie chronologicznym, ale i w przypadku zasady biologicznej, którą jest kod DNA. Metafizyczna zasada odpowiedniości materii i formy zachowuje swoją aktualność niezależnie od zmian, jakie zaszły w naukach szczegółowych. Nowe dane każą raczej sądzić, że nie ma żadnego momentu nieciągłości w rozwoju człowieka, który moglibyśmy nazwać początkiem życia, poza jego faktycznym początkiem w chwili połączenia się gamet matki i ojca. A skoro tak, to znika uwierający myślicieli średniowiecznych przedmiot rozważań o potencjalnym człowieczeństwie „płodu nieożywionego”. To nowoczesne utylitarne antropologie i etyki powrócą do ujęcia, w którym obecność duszy, zredukowana do świadomości czy aktywności mózgowej, zacznie stawać się warunkiem uznania ciała za osobowe, ożywione, rozumne. Istota człowieczeństwa zacznie znów być określana poprzez arbitralnie wyselekcjonowane zbiory przypadłości.

5. Kryzys cywilizacji chrześcijańskiej i nowożytność

Mimo że przedmiotem tej rozprawy nie jest historia Kościoła, ale aspekty antropologiczne aborcji w dziejach cywilizacji zachodniej, to warto zwrócić uwagę, że nowożytne zintegrowanie nauczania katolickiego o życiu ludzkim w okresie płodowym nastąpiło w XVI wieku. Przyczyną, dla której głos zabrał wtedy Urząd Nauczycielski Kościoła, było szerzenie się praktyk aborcyjnych. Tak streszczał sprawę ksiądz Wojciech Góralski: „Papież Sykstus V w konstytucji apostolskiej *Effraenatam* z 29 października 1588 r. przypomina o ekskomunie grożącej za wymienione przestępstwo [aborcji]. Zaznacza też, że za spędzenie płodu winno się stosować te same sankcje karne, jakie przewidziane są za zabójstwo. Ustanawia więc sankcję karną w nowym brzmieniu: Za jedno i drugie przestępstwo grozi ekskomunika *latae sententia*, zastrzeżona osobiście papieżowi, tak że nikt inny, nawet w Roku Jubileuszowym, nie może od niej udzielić abszolucji”¹¹⁸.

Od czasów Tomasza z Akwinu trwał żmudny proces badań szczegółowych dotyczących biologicznych i filozoficznych początków życia ludzkiego. Pojawiały się nowe, często błędne wnioski wynikające z obserwacji fizjologicznych, za którymi szły rozmaite teorie antropologiczne, jednak prawo kanoniczne trwało przy swoich dawnych, problematycznych rozróżnieniach. Według Krzysztofa Wojcieszka ważnym momentem, który pozwolił umocnić się starożytnej katolickiej antropologii o animacji bliskiej poczęciu, były badania Tomasza Fienusa z Louvain czy – na gruncie

118 W. Góralski, *Z problematyki teologiczno-prawnej ochrony życia nienarodzonych*, „Studia Płockie” 1977, nr 5, s. 304.

tomistycznym – Paola Zacchi pochodzące z przełomu XVII i XVIII wieku¹¹⁹. Ten drugi badacz dowodził, że na gruncie myśli samego Tomasza trzeba przyjąć stanowisko odrzucające poglądy Arystotelesa w kwestii animizacji.

Jeszcze ważniejsze od głosu Sykstusa V było orzeczenie papieża Piusa IX, który w konstytucji *Apostolicae Sedis moderationi* z 12 października 1869 r. po prostu odrzucił rozróżnienie na płód ożywiony i nieożywiony¹²⁰. Wydarzenie to wiąże się zwykle z wcześniejszym o 11 lat ogłoszeniem przez Kościół katolicki dogmatu o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny. Także w średniowieczu część autorów przyjmujących późną animizację czyniła wyjątek dla Maryi, twierdząc, że Matka Chrystusa musiała dostąpić natychmiastowego złączenia duszy i ciała. Oczywiście też było, że późna animizacja nie dotyczyła Chrystusa. W XIX wieku sprawa została wreszcie ostatecznie rozstrzygnięta na korzyść osób nienarodzonych – także dzięki sukcesywnemu przewyżnianiu antycznego przyrodoznawstwa.

Niestety rozwój ten i doprecyzowanie katolickiego nauczania dokonywało się równolegle z kryzysem myślenia etycznego w cywilizacji, która zaczęła się formować razem z rozpadem średniowiecznej *christianitas*. Niekiedy podaje się¹²¹, że pierwszym nowożytnym głosem, który rozpoczął nowy trend, finalnie prowadzący do relatywizacji zła aborcji, była jedna z libertyńskich pornograficznych książek markiza de Sade zatytułowana *La philosophie dans le boudoir* z 1795 r., w której autor ten uzasadniał konieczność niszczenia płodów ze względów społecznych i dla kontroli populacji. Postulat stosowania aborcji był też zresztą spójny ze skrajnym hedonizmem autora. Jednak, choć de Sade był pisarzem radykalnym, skrajnym, to jego myśl nie była całkiem oryginalna. Stanowiła raczej zwieńczenie istniejącej przynajmniej od początku XVII wieku specyficznej tradycji libertyńskiej¹²², która stanowiła jeden z owoców bardziej zasadniczych przemian kultury europejskiej w epoce poklasycznej. Dlatego, by zrozumieć głębokie współczesne problemy z identyfikacją osób, trzeba przyjrzeć się nie tyle dyskursowi na temat samej aborcji, ile raczej przekształceniom mentalności zachodzącym w nowej epoce, której symptomy pojawiły się już u zmierzchu wieków średnich.

5.1. Dziedzictwo woluntaryzmu

Abstrahując od erozji jedności religijnej, która nastąpiła w Europie na początku XVI wieku, należy stwierdzić, że rozpad *christianitas* dokonywał się na skutek

119 P. Zacchia, *Quaestiones medico-legales*, Lyons 1701, cyt. za: K.A. Wojcieszek, dz. cyt., s. 24.

120 R. Skrzypczak, dz. cyt., s. 16.

121 K.A. Wojcieszek, dz. cyt., s. 24; także: M. Czachorowski, *Aborcja*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, <http://www.ptta.pl/pef/pdf/a/aborcja.pdf>, dostęp: 18 października 2022 r.

122 O jej początkach w pierwszej połowie XVII wieku zob. P. Milcarek, *Testament pięknych umysłów*, „Christianitas” 2019, nr 78, s. 68–72.

istnienia dwóch prądów umysłowych, które zrodziły się z dojrzałej postaci cywilizacji chrześcijańskiej. Chodzi o nominalizm i woluntaryzm. Stały się one źródłem przenikającego wszystko nowożytnego sceptycyzmu. Benedykt XVI w swoim wykładzie ratybońskim pisał, że „[w] odróżnieniu od tzw. intelektualizmu Augustyna i Tomasza, wraz z Dunsem Szkotem pojawił się woluntaryzm, który ostatecznie doprowadził do twierdzenia, że możemy poznać jedynie Bożą *voluntas ordinata*. Ponad nią znajduje się dziedzina Bożej wolności, mocą której mógłby On uczynić wszystko przeciwnie do tego, co w rzeczywistości uczynił”¹²³.

I faktycznie, woluntaryzm zrelatywizował prawo naturalne, które sprowadzone zostało do Bożego zarządzenia, co pozwoliło na podważenie go jako obiektywnej normy. Racjonalistyczne, chrześcijańskie ujęcie prawa naturalnego podane przez Świętego Tomasza wskazywało, że prawo to nie jest zwykłym arbitralizmem woli Boga, ale rzeczywistością uniwersalną nadaną przez Stwórcę ze względu na obiektywne dobro tego prawa. Tak kwestię tę referował tomista, profesor Artur Andrzejuk: „Niewątpliwym walorem Tomaszowego ujęcia prawa naturalnego jest jego wbudowanie w głoszoną przez niego filozoficzną wizję całej rzeczywistości, dzięki czemu prawo naturalne jawi się jako konieczny element tej wizji, logicznie powiązany z pozostałymi jej segmentami”¹²⁴.

Do tych pozostałych segmentów należą: „przede wszystkim realizm, czyli przekonanie o obiektywnym istnieniu jednostkowych bytów (realizm ontologiczny) oraz możliwościach ich poznawczego ujęcia (realizm teoriopoznawczy), ponadto realizm bytowy, czyli teza o istnieniu wielu bytów jednostkowych powiązanych rozmaitymi relacjami, czy wreszcie zasada, wskazująca na realne przyczyny realnych skutków (tzw. istotowy układ przyczyn)”¹²⁵.

Takie właśnie spojrzenie na rzeczywistość spotkało się z reakcją woluntarystyczną, w której wola Boga stawiała zdecydowanie ponad rozumem, a wszelkie prawa ostatecznie miały charakter wszechmocnej Bożej decyzji.

Ten rodzaj antyintelektualizmu doprowadził woluntarystów do skrajnego stanowiska, wedle którego prawo naturalne – skoro wola Boga jest radykalnie ponad rozumem – może być poznane i wywiedzione jedynie z Objawienia, a nie dzięki naturalnemu światłu rozumu. Wniosek taki z kolei wywołał reakcję nowożytnie już rozumujących myślicieli, dając im argument pozwalający przyjąć pozycje agnostyczne, zrywające związki

123 Benedykt XVI, *Wykład w Ratybonie*, przeł. WL, „Christianitas” 2006, nr 29–30, s. 33.

124 A. Andrzejuk, *Prawo naturalne w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, „Kultura Prawna” 2019, t. 2, nr 1, s. 13, <https://doi.org/10.37873/legal.2019.2.1.53>.

125 Tamże.

prawa naturalnego, jako czegoś stałego, z wiarą chrześcijańską, która – początkowo nie *explicite* – zaczęła być traktowana razem z całą rzeczywistością religii jako doświadczenie irracjonalne¹²⁶. Jeśli bowiem prawo religijne zależy tylko od woli kapryśnego Boga, zadaniem filozofów jest odnaleźć potrzebne wszystkim ludziom prawa niezmiennie, a przestać się zajmować tym, co może – przynajmniej teoretycznie – zmienić się w każdej chwili. W takiej właśnie formule obecność religii – w jej nierozróżnialnej wielości – utrwali się w nowożytności i nowoczesności.

Przywołany już wcześniej Grocjusz dowodził przede wszystkim doskonałej logiczności prawa naturalnego, co dość wyraźnie miało je oddzielać od chaosu religijnych doktryn czasów rozkwitającej reformacji i wynikających z tego konfliktów. W myśli Grocjusza samo rozumienie tego, czym jest prawo naturalne, przesunęło się z obszaru, w którym stanowi ono rodzaj prawideł rzeczywistości ustanowionych przez Boga, ale równocześnie możliwych do rozpoznania przez rozum ludzki i obiektywnie dobrych, do obszaru autonomii ludzkiego rozumu, który posługując się etykietami i sylogizmami, właściwie je wytwarza. Grocjusz, by osiągnąć swoje wnioski, eksploatuje kietkujący, poznawczy empiryzm oraz fragmenty starszych tradycji teologicznych i filozoficznych. Na tym polega zmiana nominalistyczna w rozumieniu prawa naturalnego – myśliciele odchodzą od poznawania bytów, ich celów naturalnych, ich relacji do etykietowania przedmiotów i nadawania im logicznych czy też po prostu myślnych związków. Filozofowanie staje się poszukiwaniem możliwości jak najlepszego ułożenia świata rzeczy i ich etykiet, bez choćby prób zrozumienia ich pojmowanej teleologicznie natury¹²⁷. To moment przełomowy – zerwanie z filozofowaniem realistycznym powoduje, że mianem prawa naturalnego zaczynają być nazywane nie rozpoznania powszechnych zasad zawartych w celowości bytów, ale, traktowane etykietowo, zapisy z zakresu praw narodów i ich obyczajów, które myśliciele starają się quasi-logicznie ulepszać, tworząc szczegółowe koncepcje abstrakcyjnych praw obejmujących każdy szczegół ludzkiego życia¹²⁸. Prawem naturalnym, dobrym prawem, stają się prawa logicznie uporządkowane.

W okresie nowożytnym przekształceniu ulega – co już zostało zasygnalizowane – rozumienie pojęcia natury, w tym natury ludzkiej. Rozważanie, czym ona jest, przestaje być szukaniem uniwersalnej wiedzy o tym, kim jest człowiek i jakie jest jego przeznaczenie. Staje się ono opisywaniem mechaniki działania ludzkich społeczności, a w nim

126 Tamże. Zob. też: A. MacIntyre, *Bóg, filozofia, uniwersytety. Wybrane zagadnienia z historii katolickiej tradycji filozoficznej*, przeł. A. Łagodzka, Warszawa 2013, roz. 13–15; M. Borkowska, *Antyintelektualizm*, [w:] tejże, *Oślica Balaama. Apel do duchownych panów*, Kraków 2018, s. 49–56.

127 Zob. M. Podniewski, dz. cyt., s. 115–123.

128 Procesy te opisał choćby Bogdan Szlachta w swojej rozprawie. B. Szlachta, *Nowożytny przełom w pojmowaniu prawa naturalnego*, [w:] tegoż, *Wokół katolickiej myśli politycznej*, Kraków 2008, s. 31–66.

jednostek, tak jakby były one jedynie wymagającymi zewnętrznego uregulowania mrowiskami. Ludzie z bytów rozumnych o własnej integralnej specyfice, wymagającej adekwatnego traktowania, stali się w nowej optyce przedmiotami powstającej społecznej technologii. Zrelatywizowanie, razem z chrześcijaństwem, nauki o grzechu pierwotnym spowodowało, że za tak samo naturalne zaczęto przyjmować zarówno działania dobre, jak i niegodziwe. Jedne i drugie zaczynają być traktowane jako budulec społecznej stabilności, który ma stworzyć możliwie najdoskonalsze prawo.

Spinoza pisał w tamtym czasie o ludziach w stylu niemal przyrodoznawczym: jeśli są nieoświeceni, przedmioty kojarzone z przyjemnością stają się dla nich przedmiotem pożądania, a ponieważ ludzie zwykle nie są oświeceni, potrzebne jest im państwo, które będzie ograniczało ich nieograniczone dążenie do władzy dającej przyjemność i traktowanej po prostu jak dobro¹²⁹. Dodajmy: ponieważ państwo w większości tworzą także ludzie nieoświeceni, toteż gdy się zorganizują w byt polityczny, szukają oni możliwości zwiększania zakresu swojej władzy i przyjemności. Na przykład poprzez ograniczanie prawa do życia tym ludzkim grupom, które można względnie bezkarnie usunąć, jeśli zostaną uznane za niepożyteczne. Ten pesymizm widoczny choćby u Spinozy, bliski protestanckiej opinii o definitywnym upadku człowieka, szedł w kierunku przekonania, że jedyne, co można zrobić z ludźmi, to traktować ich jak żywe przedmioty, których skłonność do zła musi podlegać idącej od władzy regulacji przeciwdziałającej rozpadowi społeczeństwa.

Jednak ustalenie, czym jest zło, razem z erozją chrześcijańskiego fundamentu, przedstawiało być kwestią filozoficzną, stając się tylko jedną z pragmatycznych funkcji sposobu zorganizowania życia zapewniającego minimalizację sytuacji konfliktowych. W konsekwencji w nowoczesnej myśli społecznej zaczęło być obojętne, czy ludzie żyją w przesądzie, czy też w prawdzie. Nominalizm w połączeniu z woluntaryzmem niedostatecznie uwzględnia fakt, że zdolność rozróżniania społecznego przesądu i prawdy, a także podejmowanie lub niepodejmowanie prób porządkowania życia ludzi według tych kryteriów ma wpływ na to, czy ludzie prowadzą dobre, czy złe życie, a także czy społeczeństwa opierają się na sprawiedliwości, czy też krzywdzie. Systemy ideologiczne, które były budowane na przekonaniu, że władza i sprawiedliwość polegają na stabilizującym zarządzaniu „żywymi rzeczami”, bez rozpoznania godności jednostek i wspólnot naturalnych, o których wiedzieli realisci, zawsze prowadziły do tragedii. Cywilizacja aborcji nie jest tu wyjątkiem.

129 Zob. A. MacIntyre, *Krótką historią etyki. Filozofia moralności od czasów Homera do XX wieku*, przeł. A. Chmielewski, Warszawa 2000, s. 192.

Rodzi się pytanie, dlaczego jednak nowożytni myśliciele, tacy jak Hobbes czy Grotjusz, nie odrzucili koncepcji prawa naturalnego w ogóle, tak jak się to dzieje współcześnie. Prawdopodobnie z dwóch powodów: była to w ich czasach główna tradycja myślenia o naturze człowieka i społeczeństwa, a choć często odrzucali autorytet chrześcijański, chętnie przyjmowali autorytet – rozumianej po swojemu – filozofii klasycznej. Co więcej, można sądzić, że rzeczywiście uważali koncepcję prawa naturalnego za adekwatną, a jeśli nawet nie, to rozpoznawali ją po prostu jako użyteczną. Takie stanowisko widzimy choćby u Hobbesa, według którego cały ład polityczny utrzymuje się dzięki woli Lewiatana, władającego za pomocą strachu przed śmiercią, i umowie społecznej zabezpieczającej jej sygnatariuszy. Prawo naturalne, religia i obyczaje są w jego koncepcji treścią mającą wypełnić umysły oraz praktykę życia społecznego. Ich użyteczność polega na tym, że odwracają wzrok ludzkości od zimnej i przerażającej rzeczywistości władzy, a także poczucia nieustannego zagrożenia. Konstrukty takie jak prawo czy kontrolowana przez świecką władzę religia służą łagodzeniu konfliktów przy ustalaniu warunków pokoju pomiędzy jednostkami, a także łagodzeniu trudu, jaki towarzyszy codziennej egzystencji.

Powtarza się tu ważny moment odejścia od prawa naturalnego – jak pisał o tym choćby profesor Bogdan Szlachta – jako drogi prowadzącej człowieka do spełnienia jego natury i właściwego mu celu¹³⁰. Zamiast tego staje się ono rozszerzonym opisem działania władzy oraz mechanizmu uprawnienia do bycia chronionym przez Lewiatana przed śmiercią. Z czasem to uprawnienie ochronne, jako element zapewniania rzekomo dogodnych warunków życia, zaczyna ulegać rozszerzeniu, aż do uznania każdej tożsamości, która nie neguje pragmatyczno-uitylitarne, nowoczesnego porządku politycznego.

Współczesne społeczeństwa znalazły się właśnie w miejscu, w którym nowoczesne prawa naturalne już całkowicie uwolniły się od pozostałości koncepcji klasycznej tych praw, od zawartego w niej prymatu logosu. Doszło także do uwolnienia prawa od prawd chrześcijańskich, a w zamian zaczął obowiązywać wprowadzony w obieg przez Hobbesa mit, zgodnie z którym społeczeństwo powstaje na mocy powstrzymującego walkę wszystkich ze wszystkimi kontraktu. Dlatego to dziś prawo jest głównym obszarem zmagania w ramach polityk tożsamości, ponieważ jest ono poddany logicznym regułom „rozszerzonym opisem działania władzy”, która zastąpiła władzę chcącą respektować pożyteczny dla człowieka ład naturalny. Nowoczesność nauczyła ludzi, że przemoc stosowana w ramach nieustannej walki o uznanie jest „naturalną” kondycją człowieka, prawo zaś – tylko i aż – do pewnego stopnia tę przemoc może sublimować, nie rozstrzygając o racjach, a jedynie o ramach nieustannego konfliktu. Ład naturalny

130 B. Szlachta, dz. cyt., s. 42.

tymczasem nie jest – rzecz jasna – gotowym ustrojem politycznym. Jest natomiast gwarancją możliwości znalezienia brzegowych zasad sprawiedliwości, które nowoczesność metodycznie łamie, choćby wtedy, gdy przyjmuje arbitralne, subiektywne kryteria identyfikowania tożsamości osób.

Przedmiotowo-regulacyjne traktowanie ludzi musiało w konsekwencji doprowadzić do sytuacji, w której określanie, czym jest człowieczeństwo i ludzka godność, będzie zależało wyłącznie od woli społeczeństwa lub dominujących w nim czynników władzy. Problem ten wynika stąd, że Hobbesowski „stan natury” nie ma w sobie nic naturalnego, ale jest mitem wypełniającym próżnię po chrześcijańskich i klasycznych rozumieniach rzeczywistości pozostających w bliskiej relacji do tego, co rzeczywiście naturalne. Mit ten wcale nie jest opowieścią o genezie społeczeństw, ale stanowi generator nowoczesnego konstruowania społeczności politycznych. Mit Hobbesa nie jest zatem opowieścią przybliżającą rozumienie świata, ale narracją o władzy i woli człowieka dominującej nad rozumem i naturą. W konsekwencji relacje, jakie on wytwarza, okazują się podporządkowane sprawczości, stawianiu tego, co polityczne ponad tym, co prawdziwe i wymagające roztropności.

Hobbesowska opowieść nieuchronnie kształtuje także refleksję etyczną, czyli ludzkie samorozumienie. Tam, gdzie władza ma ostatnie słowo w sprawie człowieka, można na przykład oddzielać ciało od świadomości, a człowieczeństwo od biologicznego istnienia. Mit politycznej nowoczesności jest mobilizacją do nieustannej walki przeciwko teleologii natury ludzkiej, wobec której wzbudza się fałszywy strach, ponieważ oznacza ona uznanie istnienia ograniczeń dla ludzkiego samostanowienia. Jak zauważył pewien mój rozmówca w medium społecznościowym: „jak tylko SS-mani uciekli, w obozie [Auschwitz – przyp. T.R.] zaczęły się wspólnoty ludzkie i społeczeństwo zaczęło się odradzać”¹³¹. Społeczeństwa odradzają się bez umów i władzy strachu. Same obozy zaś to jeden z drastycznych przykładów mechaniki radykalnej nowoczesności, dla której człowiek jest przeszkodą do ustanowienia jakiegoś oderwanego od rzeczywistości, ale sylogistycznie spójnego prawa naturalnego, zapewniającego rodzaj *modus vivendi*, ale niezapewniającego minimum sprawiedliwości. Inny przykład to zgoda wielu społeczeństw na masowe aborcje, a kolejny to przekonanie, że społeczności naturalne, jak rodzina czy religia, są głównymi źródłami społecznego zła i ich zadania lepiej wypełni państwo¹³².

131 Opinia Michała Zabdry-Jamroza wyrażona w dyskusji po obchodach 75. rocznicy wyzwolenia obozu w Auschwitz, https://www.facebook.com/karol.kleczka/posts/10215800327657014?comment_id=10215800920391832, dostęp: 19 listopada 2022 r.

132 Przykładem takiego szkodliwego społecznie myślenia jest tzw. konwencja stambulska, ratyfikowana także przez Polskę: Konwencja Rady Europy o zapobieganiu i zwalczaniu przemocy wobec kobiet i przemocy domowej, sporządzona w Stambule dnia 11 maja 2011 r. (Dz. U. z 2015 r. poz. 961).

5.2. Dziedzictwo radykalnego zwątpienia

Konieczne jest jeszcze jedno pochylenie się nad problematyką kryzysu epoki nowożytnej pozwalające zrozumieć, w jaki sposób powstało owo puste miejsce w kulturze wypełnione najpierw przez protoutylitarny mit Hobbesa, a potem przez całą serię narracji ideologicznych. Rozważenie tej kwestii powinno także doprowadzić nas do stanowiska markiza de Sade i myśli libertyńskiej, która została dziś przyjęta przez główny nurt kultury.

Jako punkt wyjścia niech posłuży głos wychodzący spoza środowisk uniwersyteckich, będący katolicką reakcją na późnoscholastyczne spory oraz niepokoje społeczne zmierzającego średniowiecza. Chodzi tu o filozoficzny sceptycyzm księdza Pierre'a Charrona, który dowodził, że „[j]edyne sprawy, co do których możemy mieć pewność, to te, o których prawdy objawił Bóg, i że tylko wiara w miarodajnej interpretacji tego objawienia przez Kościół katolicki pozwala na w pełni godne zaufania ujęcie tych prawd”¹³³.

Ksiądz Charron, przyjaciel Michela de Montaigne'a posługiwał się odnowioną przez niego metodą dawnego sceptycyzmu, polegającą na wysuwaniu wobec każdej ze stron sporu argumentu mu przeciwnego, aby stworzyć wrażenie, że nie ma podstaw do wydania sądu adekwatnego. Tą drogą Charron starał się wykazywać, że tylko wiara zawarta w tradycji Kościoła ma charakter pewny. W praktyce stanowisko to było rodzajem fideizmu, podważającego znaczenie samego rozumu, ale też oddzielającego sprawy wiary od spraw tego świata, co w praktyce oznaczało pozostawienie ich tym, którzy skwapliwie i z zadowoleniem przyjęli taką kapitulację całego katolicyzmu. Ostatecznie zarówno w teologii, filozofii, jak i etyce, ale też w naukach szczegółowych – tu metodolodzy nauki mogliby zaprotestować – chodzi właśnie o znalezienie prawdy na temat przedmiotu dociekań, a nie podważanie sensowności wszelkich dociekań.

Choć stanowisko Charrona z pewnością byłoby warte szerszej analizy, należy tutaj stwierdzić, że choć jego sceptycyzm został szybko odrzucony przez myśl katolicką, to jednak historycznie spełnił on rolę swoistego anihilatora uniwersalizmu i znaczenia myśli scholastycznej u początku epoki nowożytnej. Możemy to ocenić, ponieważ uzyskując szeroki wpływ odpowiedzią na opinie Charrona była próbująca je przekroczyć myśl Kartezjusza.

Po odpowiedzi Kartezjusza na sceptycyzm Montaigne'a i Charrona zarówno kwestia Boga, jak i praw przesunęła się z badania uprzedzającej człowieka rzeczywistości

133 A. MacIntyre, *Bóg, filozofia, uniwersytety...*, s. 157.

i rozpoznawanej w niej celowości na badanie wytwarzanych przez umysł idei. „Istnieje zatem pewien »wewnętrzny« świat, w którym mieszka *psyche*, który w rzeczywistości jest z nią tożsamy”¹³⁴. Bóg był potrzebny Kartezjuszowi jako gwarancja prawdziwości wszystkiego, co należy do świata zewnętrznego. „Gdyby nie idea Boga, prawda odnosiłaby się po prostu do natury zbioru nieobiektywnych zasad psychologicznych. Filozofia przestałaby wówczas być »pierwszą filozofią«, a stałaby się zwyczajną »psychologią«”¹³⁵. To za sprawą francuskiego myśliciela, który chciał obronić zarówno Boga, jak i filozofię, Bóg stał się dla kolejnych pokoleń myślicieli tylko ideą umysłu¹³⁶, a źródłem rozumu – sam rozum, nie zaś rzeczywistość. Ta z kolei zaczęła być widziana jako chaos przedmiotów łączonych w całość dopiero mocą ludzkiej *psyche* i kultury, czyli na przykład praw. Da się w tym punkcie zauważyć związek pomiędzy czysto teoretycznym charakterem filozofii Kartezjusza a koncepcją logicznego prawa naturalnego u Grocjusza, protoideologicznym ujęciem polityki u Hobbesa czy pragmatyzmem Machiavellego, który zachowując religijny obyczaj epoki, jednocześnie proponował oderwaną od niej koncepcję autonomicznej politycznej sprawczości¹³⁷. Po raz kolejny widać, jak antropologia przestaje być filozofią człowieka, a staje się nauką o ludzkiej mechanice, o fizjologii jego psychiki i możliwościach oddziaływania na nią.

Jeszcze bardziej związki intelektualne pomiędzy Kartezjuszem a innymi autorami, których raczej się z nim nie łączy, widać w wypracowanej przez niego idei tymczasowej moralności, którą musi przyjąć człowiek radykalnie wątpiący we wszystko, dopóki nie wypracuje nowej moralności pewnej. Ostatecznie, jeśli potraktować wątplenie Kartezjusza poważnie, z dotychczasowej wiedzy nie zostaje nic. Oczywiście łatwo postawić filozofowi zarzut mówiący, że jeśli kryterium poznania ma być pewność, to żadna rzeczywistość, przy odpowiednich procedurach weryfikacyjnych, nie będzie mogła go spełnić, co jest zwykłą sytuacją analizy stanów psychicznych. Ten zarzut ma zresztą zasadnicze znaczenie – sceptycyzm i podejrzenie stają się nowoczesną „filozofią pierwszą”. „Powodem przyjęcia tej [tymczasowej – przyp. T.R.] moralności nie jest przekonanie o jej prawdziwości, lecz mniemanie o jej funkcjonalnej niezbędności” – konkluduje intelektualny wybór Kartezjusza Paweł Grad w swoim studium o pojęciu tradycji¹³⁸.

To sytuacja analogiczna do przyjmowanego przez Hobbesa w *Lewiatanie* modelu społecznego, choć łądząco podobnego do modelu cywilizacji chrześcijańskiej, lecz jedynie

134 L.P. Hemming, Kult jako objawienie. Przeszłość, teraźniejszość i przyszłość katolickiej liturgii, przeł. L. Bigaj, Kraków 2019, s. 60. Choć przedmiot cytowanej książki odbiega od tematu tego artykułu, to jednocześnie autor interesująco bada w niej zmiany intelektualne, jakie zaszły w kulturze chrześcijańskiej u progu czasów nowożytnych.

135 Tamże, s. 61.

136 A. MacIntyre, *Bóg, filozofia, uniwersytety...*, s. 160.

137 Religijność Machiavellego analizowałem w tekście: T. Rowiński, *Witajcie w nowożytności albo religijność Machiavellego*, „Fron-da” 2012, nr 64, s. 202–215.

138 P. Grad, *O pojęciu tradycji. Studium krytyczne kultury pamięci*, Warszawa 2017, s. 43.

podobnego. A w rzeczywistości będącego pragmatycznym modelem władzy społecznej uznawanym tak długo, aż suweren nie wypracuje innego lub nie zarządzi nowej prowizoryczności. Jeśli bowiem Bóg jest tylko ideą, a nie realnym punktem podparcia widzialnego i niewidzialnego świata, jego odrzucenie zależy tylko od woli człowieka. Kartezjusz i jego współcześni, faktycznie odrzucając tradycję teologiczną i filozoficzną oraz zamykając filozofię w obrębie samego rozumu, utracili możliwość rozpoznawania, co jest prawdziwe, a co fałszywe. Wszystko w ich perspektywie musiało być uznane za prowizoryczne i zależne od ludzkiej woli. Nieuchronnie sytuacja ta skutkowała znacznie poważniejszą pokusą afirmacji przesądu niż ta, której ulegali ludzie epoki klasycznej.

Logikę przesądu rozwinął w swojej teorii automatu, próbujący zmierzyć się z dorobkiem Kartezjusza, Pascal. Uważał on, że owszem, należy przekonać rozum – na przykład do religii – ale ważniejszy jest automatyzm obyczaju. By jednak mu się poddać, potrzebna jest znów przede wszystkim wola człowieka. Istnieje jednak również możliwość, że wola skłania się w innym kierunku, niż widział to Pascal. Wobec redukcji rozumu do narzędzia instrumentalnego w takiej sytuacji pozostawała bezradność. W perspektywie dalszej ewolucji kultury z teorii Pascala ostało się przede wszystkim przekonanie o plastycznym charakterze automatyzmów, którym może podlegać zarówno ludzkie ciało, jak i ciało społeczne, za którym rozum chętnie podąża, by uzasadnić przyjęte postępowanie. Od epoki zarysowanych tu przełomów intelektualnych ciało ludzkie staje się przedmiotem, obiektem działań duszy, czyli – w ateistycznej kulturze – woli osobistej, świadomości i woli społecznej.

Ruch idei pomiędzy Charronem i Pascalem otwiera dwie tendencje. Po pierwsze, moralność pozbawiona zasadniczej racjonalności staje się tylko użytecznym (i zmiennym) algorytmem funkcjonowania kultury, jej racjonalizacją. Po drugie, ciało staje się biomaszyną, z którą można robić cokolwiek według woli świadomości – wewnętrznej, ale i zewnętrznej, kulturowej – i za pomocą której da się świadomość kształtować, odpowiednio programując mechanizm kultury wobec ciała¹³⁹ – na przykład pobudzając szeroko rozumiane pożądania zmysłowe. Mechanizm uzasadnienia aborcji w tym nowym dualizmie i uprzedmiotowieniu ciała widoczny jest w nachalny wręcz sposób.

5.3. Piękne umysły

Wróćmy teraz do de Sade'a, a właściwie do jego duchowych ojców. Kartezjusz i inni autorzy nie byli samotnymi wyspami. Już w tej wczesnej epoce zaczęły się formować środowiska rozwijające nowy rodzaj kultury. Zresztą jej zarys można zauważyć

139 Tamże, s. 50–51. Zob. B. Pascal, *Mysli*, przeł. T. Żeleński, Warszawa 1989, s. 242.

i w latach poprzedzających Kartezjusza (1596–1650), u humanistów takich jak Sieger z Brabantu czy Marsyliusz z Padwy.

W 1623 r. jezuita o. François Garasse wydał w Paryżu książkę pod długim tytułem *Dziwna nauka pięknych umysłów obecnego czasu lub utrzymujących, że takimi są, zawierająca liczne maksymy groźne dla religii, państwa i dobrych obyczajów*¹⁴⁰. Mianem pięknych umysłów określił on ludzi będących pierwszym pokoleniem libertynów, takich jak poeta Théophile de Viau, którego o. Garasse był zresztą procesowym oskarżycielem. Choć książka jezuity nie ma dobrej opinii wśród badaczy tematu, to zawarte w niej streszczenie zasad libertyńskich uważa się za trafne. Oto, jak one wyglądają: „Piękne umysły wierzą w Boga wyłącznie przez uprzejmość i przez rację stanu”; „Nie ma innej boskości niż NATURA, którą należy zadowolić we wszystkich rzeczach, nie odmawiając naszemu ciału lub naszemu zmysłom niczego z tego, czego pragną od nas w wykonywaniu władz i zdolności naturalnych”¹⁴¹ itd. Skrajnie lakonicznie doktrynę libertynizmu sformułował Gui Patin – co znamienne, lekarz paryski – związany z Collège de France i fakultetem medycznym Sorbony. Doktryna ta wyraża wprost to, co można uznać za maksymę przenikającą mentalność etyczną naszej epoki: „Wewnątrz jak się chce, a na zewnątrz według obyczaju”¹⁴². Już tylko krok oddzielał takie twierdzenie od pragnienia, by zarówno zachowanie, jak i obyczaj zmienić według tego, co się chce wewnątrz.

Ramy powstającej subkultury libertyńskiej niedalekie są od społecznej antropologii, w której, by wydobyć się ze świata przedmiotów, potrzeba woli i świadomości zdolnej do przeciwstawienia się dominacji woli innych – działających według tego, co czują. A mogą przecież czuć, że nie chcą, by cokolwiek przeszkadzało ich zadowoleniu we wszystkich rzeczach. To te właśnie wątki z czasem przyczyniły się do uformowania świata zorganizowanego w kluczu polityki tożsamości i wykluczenia słabych. Elementy myślenia, które widzieliśmy u Hobbesa, Grocjusza czy Kartezjusza, krzyżują się w owym wewnętrznym chceniu, żądzy, której opór może dziś stawić tylko inne wystarczające chcenie, czasem państwo. Nowoczesność zatem zignorowała wiedzę o celach naturalnych człowieka, a oparła *modus vivendi* na ludzkich mrocznych skłonnościach. Jak jednak widzimy, w wypadku aborcji, w bardzo wielu przypadkach, także państwa zaakceptowały rewolucję przemocy opierającą się na nieustannej walce o uznanie i na nieustannej walce wszystkich tożsamości o pożądane zadowolenie.

140 Zob. F. Garasse, *La doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps ou prétendus tels contenant plusieurs maximes pernicieuses à la religion, à l'Estat, et aux bonnes moeurs*, Paris 1623. Zob. P. Milcarek, *Testament...* (dz. cyt.). Szerzej na temat libertynizmu: tenże, *Epikureizm i neopikureizm: Od apolityczności do „polityki hedonizmu”*, „Kronos” 2020, nr 55, s. 130–156.

141 Wyjątek z wykazem tez libertyńskich cyt. za: *Les libertins au XVII siècle*, opr. Antoine Adam, Paris 1964, s. 41n. Ich tłumaczenie za artykułem: P. Milcarek, *Testament pięknych umysłów*, s. 69–70.

142 G. Patin, *Les libertins au XVII siècle*, s. 157, cyt. za: P. Milcarek, tamże.

W powyżej zarysowany sposób także ze strony myślicieli katolickich (Charron, Kartezjusz i Pascal byli wierzącymi katolikami, w odróżnieniu od Spinozy, Hobbesa czy Grocjusza) Bóg i prawo naturalne stały się tylko ideami umysłu, sylogizmami, mechanizmem, automatyzmem, prowizorycznym opisem rzeczywistości. W konsekwencji także i człowiek stał się taką ideą, kształtowaną według rozmaitych wrażeń i oczekiwań woli, które zastąpiły metafizyczną wiedzę o tym, kim on rzeczywiście jest. To, jak wpływowy okazał się kartezjański dualizm rozrywający człowieka na duszę oraz ciało i uprzedmiotawiający to drugie, można zobaczyć, przyglądając się fragmentom dyskusji dwudziestowiecznych. Jedno jest jasne: szeroki nurt zmiany myślenia, razem z rozpadem tkanki intelektualnej kultury chrześcijańskiej – czasem rzeczywiście trwającej jedynie już w formie pewnego etycznego automatu – otworzył szeroko możliwości dla wiarygodnego usprawiedliwiania dzieciobójstwa prenatalnego, a nawet po prostu ludobójstwa w różnych masowych jego postaciach.

Tak zdekonstruowana kultura okazała się żyznym gruntem pod radykalne teorie naukowe, takie jak społeczny darwinizm, rasizm, komunizm, ideologia *gender* czy wreszcie ruch proaborcyjny, a także proeutanazyjny, będące kolejnymi sylogistycznymi kompozycjami idei antropologicznych a w konsekwencji społecznych. Zasadnicza zmiana nowoczesna polegała na tym, że sama ludzkość, sam człowiek zaczął być traktowany jak rzecz – przedmiot badań i działań. To jedna z fundamentalnych konsekwencji przewrotu przyrodoznawczego, do którego doprowadziły zarysowane powyżej dynamiki. Dokonane ponownie w XX wieku odkrycie problemu osobowego spojrzenia na człowieka nie jest prostym znakiem rozwoju. Wręcz przeciwnie, jest reakcją na depersonalizację ludzkiego istnienia w myśli i praktyce samego człowieka.

Wraz z rozwojem myśli nowożytnej chrześcijański etos prawa naturalnego został zastąpiony przez „racjonalistyczny mechanicyzm”, który przekształcił się z czasem w przybliżony już częściowo utylitaryzm. Utylitarne społeczeństwo nie ma natury, tylko umowę, poza nią nie ma też prawdy o człowieku. Jest on tym, na co się jednostki umówią, a umawiamy się na to, co wywalczą tożsamości zdolne do wykreowania politycznej reprezentacji. Społeczeństwo ma sprawnie działać i nie formułować filozoficznych wątpliwości. Ów racjonalistyczny mechanicyzm to nic innego jak nowoczesne ideologie. Z kolei zerwanie z tradycją i religią oraz oparcie myślenia o człowieku na indywidualistycznym rozumie doprowadziło, poprzez liberalne teorie uczuć, do współczesnych postaci emotywizmu, do których sprowadzono wszelkie sądy moralne. Każdy ma prawo do wszelkich sądów moralnych, jeśli respektują one aktualną wersję kontraktu, którego kształt wynika z nieustannie trwających społecznych wojen tożsamości. Same tożsamości zaś są nieustannie konstruowane jako patchworki uczuć i ich etykiet, w coraz większym oderwaniu od głębszego poznania. Nie mogą być też oceniane dopóki – formalnie

i prawnie – nie zagrażają wolności innych. Ponieważ jednak zapewnianie satysfakcji i dystansu mnożącym się tożsamościom jest coraz trudniejsze, łatwiejsze okazuje się zawężanie definicji życia osobowego i wyłączanie z tego życia tych, którzy we wciąż na nowo konstruowanych etykietach człowieczeństwa się nie odnajdują.

5.4. Kant

W prowadzonych tu rozważaniach nie można pominąć myśli i dziedzictwa filozofa z Królewca. Powody tego są dwojakie – po pierwsze formuły moralne zaproponowane przez Kanta miały istotny wpływ na refleksję etyczną w czasach nowoczesnych, po drugie analiza genealogii myśli kantowskiej pozwala zrozumieć, dlaczego racjonalistyczna filozofia oświecenia stała się wehikułem problemów narastających w związku z kryzysem *christianitas* i formowaniem się nowych czasów. Kantowi, jak i innym myślicielom epoki, nie udało się ich przewyciężyć, a nawet je pogłębił. Choć sama kantowska deontologia mogła dawać pewne nadzieje na osiągnięcie zarówno w etyce, jak i antropologii rozstrzygnięć integralnych, to jednocześnie formalny charakter zaproponowanego przez filozofa imperatywu kategorycznego, a w konsekwencji otwarcie intelektualnej drogi dla nowoczesnego subiektywizmu w zasadzie je przekreśliły.

Przesuwanie w XVII i XVIII wieku przez przedstawicieli głównego nurtu europejskiej nowożytnej myśli filozoficznej, tradycji chrześcijańskiej i jej realizmu w obszar nieracjonalnego przesądu doprowadziło do prób uściślenia badań „w obrębie samego rozumu”. Myśl Kanta była efektem tego procesu. Erozja tradycji prawa naturalnego, która postępowała razem z dominacją empirycznej i przyrodoznawczej koncepcji natury oraz wzrostem poczucia zagubienia ówczesnych intelektualistów w epistemologicznym relatywizmie, skłaniała kolejnych myślicieli do poszukiwania pewnych stałych formuł, które mogłyby być uznane za racjonalne i równocześnie autonomiczne. Poszukiwania podejmowane przez Kanta znalazły wyraz w jego koncepcji kategorii intelektu, która – analogicznie do innych nowożytnych ujęć – nie mogła przewyciężyć trudności w zrozumieniu relacji świata i człowieka, którego redukowała do samego umysłu.

Centralną kategorią stanowiska etycznego Kanta – jego zdaniem jedyną cenną z perspektywy rozumu – jest dobra wola. Wszystkie inne dobra mogą się bowiem obrócić w zło. Dobrą wolę należy rozumieć jako działanie pod wpływem konieczności etycznej, obowiązku. Powyżej zarysowane założenia ujawniają dwa pesymizmy kantowskiej antropologii. Jeden epistemologiczny: świata nie da się poznać w taki sposób, by wydobyć z niego zasady i porządek dobra oraz dobrego działania, co było oczywiste

dla myślicieli epoki klasycznej, nawet jeśli spierali się oni o konkretne rozstrzygnięcia. I drugi, w gruncie rzeczy religijny, o rysie protestanckim: świat jest rzeczywistością całkowicie skażoną upadkiem ludzkiej natury, którą spowodował grzech pierworodny i panuje w nim nieuchronny moralny chaos. Dopiero ludzka wola może narzucić światu społecznemu porządek powstrzymujący go od rozpadu. Tę kwestię Kant podjął w swojej politycznej rozprawie pt. *O wiecznym pokoju*¹⁴³, w której przyjmował, analogicznie do innego protestanta, Thomasa Hobbesa, że stanem natury jest stan walki. Dopiero wysiłek ludzi dokonujący się przez zmianę świadomości, reformy społeczne i polityczne umożliwia zaistnienie pokojowej koegzystencji.

Władysław Tatarkiewicz w swojej *Historii filozofii* krótko i syntetycznie uchwycił problem etyki kantowskiej, która, zachowując pewne elementy myślenia religijnego, starała się wskazać na pozareligijne źródła właściwego postępowania: „A kiedy wola jest dobra? Wtedy gdy usiłuje spełnić obowiązek. Nie ma dobrej woli tam, gdzie skłonność przyrodzona prowadzi do dobra – toteż dla Kanta czyny wykonywane pod wpływem skłonności nie były »moralne«; były nimi tylko czyny wykonywane z obowiązku”¹⁴⁴.

Zdaniem Tatarkiewicza „[w] pojęciu obowiązku [Kant – przyp. T.R.] nie widział nic osobistego; przeciwnie widział jego istotę w podporządkowaniu się prawu. (...) Poza zasadą podporządkowania się prawu powszechnemu nie znajdował nic więcej, co by nakazywał rozum praktyczny. Każe on podporządkowywać się prawu, ale jego treści nie przesądza; wszelkie materialne określenie prawa moralnego jest już heteronomiczne dla rozumu. Nakaz jego jest tedy czysto formalny i przeto cała etyka nie może być inna niż formalna. Jedyny bezwarunkowy nakaz (*kategorischer Imperativ*) brzmi: »Postępuj wedle takiej zasady, co do której mógłbyś jednocześnie chcieć, aby stała się prawem powszechnym«”¹⁴⁵.

Zdaniem Kanta zatem, ponieważ ludzie nie potrafią się porozumieć co do jednej zasady prawa naturalnego, czego dowiodła mnogość nowożytnych jego koncepcji, w praktyce pozostaje posłuszeństwo prawu, i to prawu państwowemu, stanowionemu, prowizorycznemu, niczym w tymczasowej moralności Kartezjusza. Skoro zaś temu prawu nie można stawiać żadnych „materialnych określeń”, pozostaje posłuszeństwo suwerenowi i stanowionemu przez niego, nietrwałemu porządkowi. Lepsze jest bowiem dla człowieka prawo niedoskonałe niż rozpad społeczeństwa. W tym właśnie całkowicie relatywistycznym kierunku w XX wieku poszedł Hans Kelsen (1881–1973),

143 I. Kant, *O wiecznym pokoju*. *Zarys filozoficzny*, przet. F. Przybylak, Wrocław 1995.

144 W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 2, Warszawa 1999, s. 178.

145 Tamże.

wysuwając swoją teorię rozwinętą w książce *Czysta teoria prawa*¹⁴⁶, według której, jak relacjonował Andrzej Muszala: „Prawo daje procedurę, poprzez którą tworzy samo siebie. Nie można zatem mówić o jakichś uprzednich prawach człowieka, gdyż osoba jest podporządkowana większemu organizmowi społecznemu. W takim modelu nie ma już miejsca na refleksję filozoficzną nad poszczególnymi normami prawnymi; należy być im posłusznym, ponieważ są normami i ponieważ są utożsamione z wyższym autorytetem (państwem), a nie dlatego że wynikają z jakiejś racjonalnej refleksji, opartej na analizie natury ludzkiej”¹⁴⁷.

Z punktu widzenia przedmiotu tej rozprawy istotne jest to, że Kant podjął próbę odkrycia trwałego fundamentu moralności. Jego imperatyw kategoryczny, który – gdyby zachował zakorzenienie w tradycji chrześcijańskiej – mógłby rzeczywiście być traktowany jako odpowiedź na subiektywizm nowożytnych teorii prawa naturalnego, poprowadził myśl etyczną, zapewne wbrew zamierzeniom samego autora, ku dalszemu rozproszeniu i indywidualizmowi. Myśl Kanta nie tylko nie dała metafizycznej podstawy dla ochrony ludzkiego życia, ale okazała się także narzędziem przeciwko wolności prawych sumień jednostek. Klasyczny nakaz poszukiwania tego, co sprawiedliwe, i działania według zasady sprawiedliwości zastąpiony został imperatywem posłuszeństwa obowiązkowi i prawu, niezależnie od jego „materialnych określić”. Choć do dziś wielu autorów broni stanowiska kantowskiego, ostatecznie nie daje ono wystarczających intelektualnych narzędzi ani do budowy dobrego etycznie prawa, ani do oporu wobec prawa niegodziwego.

Nie będzie zatem przesadą twierdzić, że główne zasady kantowskiej etyki, pozbawione solidnej podstawy metafizycznej, mogą w praktyce posłużyć jako usprawiedliwienie dehumanizacji różnych kategorii osób i być uzasadnieniem nawet najbardziej skrajnego woluntaryzmu władzy. Zarówno dobra wola, jak i imperatyw kategoryczny nic nam nie mówią o regułach właściwego postępowania. Realizację tych potencjałów pokazuje nam historia. Quasi-chrześcijański model społeczny opisany przez Hobbesa w *Lewiatanie* przez wieki ewoluował (a właściwie degenerował) w dwudziestowieczne nowoczesne totalitarne ideologie z ich monowładzą. Mistyka mechanicznego posłuszeństwa – a Kant uległość wobec obowiązku bez wątpienia mistycyzował – stała się jednym z narzędzi oddziaływania narodowego socjalizmu na niemieckie społeczeństwo. Po przesileniu, jakim okazała się II wojna światowa, model monowładzy rozproszył się w strukturę rządów liberalnych, których zasadą funkcjonowania stała się nowoczesna demokracja, czyli nieustający agon różnorodnych tożsamości.

146 H. Kelsen, *Czysta teoria prawa*, przeł. R. Szubert, red. A. Bosiacki, Warszawa 2014.

147 A. Muszala, „Filozofia, głupcze!”. Czyli na czym oparta jest etyka lekarska?, „Medycyna Praktyczna” 2009, nr 6, s. 2.

Tożsamości walczących o możliwie najkorzystniejsze dla siebie warunki w ramach umowy społecznej. Zasada posłuszeństwa suwerenowi, który jest także prawodawcą, przetrwała jednak także w liberalizmie. Suwerenem wymagającym posłuszeństwa przestał być arbitralny despota, ale jego miejsce zastąpiła arbitralna opinia ludu, gotowego decydować, wedle własnego upodobania, o życiu i śmierci innych.

Antropologię społeczną Kanta trzeba uznać za jeden z intelektualnych fundamentów antropologii liberalnej, która – podobnie jak na przykład komunistyczna – od początku pozbawiona była przemyślanej metafizycznej podstawy. Konsekwencją jej oddziaływania stał się dalszy regres rozumienia w obrębie kultury Zachodu, kim jest osoba i człowiek. Nieuchronnie oznaczało to także cywilizacyjny regres ludzkiego samorozumienia. Refleksję integralną, w schematach ideologii, zastąpiły nominalistyczne etykiety redukujące człowieczeństwo do wybranych arbitralnie przygodnych cech. Nie inaczej jest u Kanta, którego takie pojęcia jak podmiotowość i autonomia noszą ślady licznych redukcji.

Kolejnymi historycznymi etapami rozpadu rozumienia tożsamości osoby okazały się uzasadniane quasi-naukowo wykluczenia Żydów czy klasy posiadającej. Grupom tym w narracjach ideologicznych z zasady odbierano cechy ludzkie. W świecie zdominowanym przez ideologie pojawił się także nowy rodzaj segregacji przejawiający się w zgodzie na systemową aborcję czy eutanazję. Liberalna i demokratyczna nowoczesność ten rodzaj wykluczenia przyjęła jako element regulacyjny systemowego *modus vivendi*, również dodając do niego własne quasi-naukowe przesady. Zatem i w przypadku liberalnej demokracji – która lubi odwoływać się do Kanta – ostatecznie główną zasadą pozornie etyczną przyjmowanych rozstrzygnięć okazuje się arbitralna przemoc, którą dysponuje suweren – *demos*. Tam bowiem, gdzie etyka nie ma swoich materialnych określeń i metafizycznych ram, króluje ten, kto posiadał zdolność operowania przymusem, choćby w postaci możliwości wpływania na prawo. Jest to narzędzie wielkiego oddziaływania w społeczeństwach uformowanych – wedle kantowskiej tradycji – do posłuszeństwa prawu i uznawania go za miarę właściwego postępowania, niezależnie od tego, czy jest ono godziwe, czy też nie. Abstrakcyjna formuła: „Postępuj wedle takich tylko zasad, co do których możesz jednocześnie chcieć, żeby stały się prawem powszechnym”, zamiast stłumić heteronomiczność perspektyw etycznych, okazała się punktem wyjścia do jeszcze bardziej zagorzałej walki wszystkich ze wszystkimi, walki subiektywnych stanowisk, z których każde rości sobie prawo do bycia prawem powszechnym.

Kant – porzucając realistyczną metafizykę – nie przeciwstawił się skutecznie także niszczącemu społeczne relacje empiryzmowi, który wszystkie teorie i idee, także

samą etykę, jak i wcześniej religię, uznaje za rzeczywistości wtórne wobec zwierzęcych pożądań człowieka. W konsekwencji filozof z Królewca nauczył ludzi Zachodu, że zamiast być posłusznymi temu, co rzeczywiście właściwe i sprawiedliwe, a także możliwe do odkrycia na drodze rozumnego badania intelektualnego, powinni być przede wszystkim posłuszni władzy, która za nich zdecyduje, co jest dobre. Nauka ta poszła jednak jeszcze dalej: imperatyw kategoryczny wskazał społeczeństwu, że najlepszą drogą postępowania jest ta, której chcą i która im się wydaje najlepsza dla wszystkich. Antropologiczny pesymizm protestanckiej nowożytności sprawił, że ustalanie tego, co rzekomo najlepsze dla wszystkich, zostało oddane najpierw w ręce reformatorów i ideologów, a potem zaś – wobec klęski najpierw jednych, potem drugich – dostało się pod władzę demokratycznego emotywistycznego relatywizmu. W ten sposób *explicite* surowa nauka Kanta-reformatora i prawodawcy uwolniła mechanizm nowoczesnej etyki, który można sprowadzić do zasady „co się komu podoba, jeśli zdobędzie dla tego uznanie”.

Nie wydaje się, aby z zarysowanych powyżej problemów można było wyjść za pomocą zasady mówiącej, że podmiot jest zobowiązany, by stosować się do konieczności etycznej nie z jakichś zewnętrznych powodów, ale ze względu na swoją wolę. Kantowska kategoria autonomii nie odpowiada bowiem na pytanie o to, kto jest autonomicznym podmiotem, a jedynie stanowi, że każdy ma „pełne i niezbywalne prawo do samego siebie”. Na pytanie o to, kto jest autonomicznym podmiotem, nie jest możliwa odpowiedź bez przywrócenia tradycji metafizycznej, która opisałyby nam różnicę, jaka zachodzi pomiędzy „czymś” a „kimś”. Tę różnicę może rozstrzygnąć we właściwy sposób rozum-tradycja albo w sposób niewłaściwy władza kierująca się doraźnymi przesłankami. Kant deklaruje etyczny agnostycyzm i oddaje etykę w ręce władzy.

Jednocześnie z samego kantyizmu można wysnuć wniosek, wedle którego granicę między podmiotem a przedmiotem wyznacza zdolność do posługiwania się rozumem, której dzieci nienarodzone (i nie tylko one przecież) z powodu swojej kondycji nie mają. A skoro nie mają, nie mogą być celem samym w sobie i można je zatem instrumentalizować. Tak też będą argumentować proaborcyjni kantyści, wskazując, że w sytuacji ciąży tylko kobieta jest rzeczywiście podmiotem¹⁴⁸. Problem z tego typu rozumowaniem polega na tym, że kantyści podobnie jak i inni idealiści arbitralnie sprowadzają ludzkie życie – ludzką podmiotowość – do przejawów aktywnej świadomości połączonej z ekspresją woli. Nie rozważają płodowego życia ludzkiego poza „obrębem samego rozumu”. Kantowska podmiotowość okazuje się zatem nomałem

148 Zob. S. Feldman, *From Occupied Bodies to Pregnant Persons: How Kantian Ethics Should Treat Pregnancy and Abortion*, [w:] *Autonomy and Community: Readings in Contemporary Kantian Social Philosophy*, eds. J. Kneller, S. Axinn, New York 1998, s. 265–282.

otwierającym pole działania empirystom i utylitarystom, uzurpującym sobie prawo do dowolnego formułowania wniosków pozornie metafizycznych. Należy zatem niejako powtórzyć wcześniejszy wniosek. Po Kancie granice człowieczeństwa może określić ten, kto uzyska zdolność wywierania wpływu na ośrodek siły, kształtujący opinię publiczną czy też porządek prawny. Granice te zaś mogą mieć w zasadzie dowolną formę.

Myśl Kanta przedstawiana jest często w sposób encyklopedyczny, niczym czysta filozofia oderwana od jakiejkolwiek genealogii i kontekstu. Tymczasem Kant, jak każdy autor, jest postacią swojej epoki, a zatem przyjmuje pewne zastane idee, a także pewne idee podaje dalej. Etyka Kanta pozostaje pod niewątpliwym wpływem luterkańskiej koncepcji uświęcenia, w której to całkowicie upadły i niezdolny do dobra człowiek wymaga podniesienia przez łaskę Bożą. Luterkański pietyzm podkreślał ścisły związek pomiędzy działaniem Ducha Świętego – czyli właśnie łaski – a przestrzeganiem prawa Dziesięciu przykazań. Wydaje się, że decydująca dla ukształtowania się kantowskiej etyki obowiązku była luterkańska niechęć Kanta do ludzkiej upadłej natury, której skłonności, nawet gdyby akurat zdawały się dobre, trzeba traktować podejrzliwie. Jeśli myśliciele epoki klasycznej uważali, że możliwe jest, by człowiek wypracował w sobie cnoty moralne, protestantyzm Kanta skłonił go do przekonania, że konieczne jest, by każda jednostka, wbrew osobistym skłonnościom, poddała się wpływowi silnej władzy oraz prawom. Zła opinia kultury protestanckiej o naturze człowieka zyskiwała u progu nowoczesności dodatkowe uwiarygodnienie za sprawą procesu erozji klasycznego, katolickiego, teleologicznego i optymistycznego ujęcia natury, na rzecz perspektywy przyrodoznawczej, redukującej człowieka do jego popędów i fizjologicznych aspektów egzystencji.

Ten przełom w spojrzeniu na naturę człowieka będzie coraz bardziej wikłał nowoczesną cywilizację w dialektyczne sprzeczności. Z jednej strony natura zredukowana do aspektów cielesnych ujawni się jako źródło udręk – zwieńczeniem tej myśli stanie się nie tylko ideologia *gender*, ale także aborcjonizm – z drugiej strony będzie umacniało się podejście libertyńskie traktujące ciało niczym wielki receptor zaspokojenia – zbawiania przez uprzyjemnienie życia. Także w tym ujęciu ludzka płodność okaże się przeszkodą. Obie tendencje uformują specyficznie nowoczesny, przedmiotowy, mechaniczny i funkcjonalistyczny sposób traktowania fizyczności człowieka, który stanie się rodzajem ramy współczesnych etyk. To dzięki Kantowi doszło do szczególnego złączenia indywidualizmu etycznego, wynikającego z formalnego charakteru imperatywu kategorialnego i woli-chcenia.

Konsekwencje etycznego myślenia Kanta okazały się przeciwne do jego zamierzeń, ponieważ zbudował on etykę, której indywidualnym uzasadnieniem była mglista

mistyka wzniosłości. Wierność przykazaniom zastąpił on ascezą posłuszeństwa formalnej zasadzie etycznej, a obecność łaski – specyficznym, jak pisał Alain Besançon, moralnym narcyzmem¹⁴⁹, wzniosłością, czyli rodzajem wyższej przyjemności wynikającej z etycznego zadowolenia. Z tej perspektywy Kant stał się jednym z pierwszych twórców samorozwojowych technik umysłu, które zajęły miejsce rozumnej kontemplacji skierowanej na poznanie prawdy. Usunął on powiązanie między ćwiczeniami etycznymi i prawdą i połączył je z obowiązkiem. Analogiczne zmiany zaszły w kantowskiej etyce politycznej, a także wyobrażeniach dotyczących sposobów budowania społecznego ładu. Wszystko, co było charakterystyczne dla filozofii i życia duchowego epoki klasycznej, szczególnie w jej średniowiecznym apogeum, znika u Kanta.

Celem moralnego postępowania dla filozofa z Królewca nie jest już pełnienie woli Bożej czy cnotliwe, tzw. dobre życie, ale doświadczenie przyjemnej wzniosłości. Wzniosłość zaś bliska jest romantycznej ekstazie dążącej do oderwania się od moralności. Doświadczenie romantyczne, w kulturze niemieckiej, szczególnie za sprawą Goethego, wiąże się z poszukiwaniami nowych reguł właściwego postępowania, nowej etyki narodowej, uwolnionej od chrześcijaństwa czy wręcz – szerzej – nowego rozumienia człowieka. Człowiek Kanta zapomina o sobie, składa – jak mu się zdaje – ofiarę ze swojej woli, by poddać się prawu i obowiązkowi. Wzniosłość ujawnia się w tym doświadczeniu jako emocjonalna namiastka łaski, możliwość oderwania od upadłej natury ku wyżynom etycznego samozaparcia. W tym miejscu można dostrzec wąskie przejście pomiędzy luteranską mistyką poddania się przykazaniom a mistyczną akceptacją abstrakcyjnego imperatywu, którego materialne określenie może już być wybierane zgodnie z zasadą maksymalizacji wzniosłej przyjemności. Perspektywa zaczyna się zacierać, nie jest pewne, czy prawo ma powstrzymać człowieka przed realizacją przyjemnych skłonności, czy wręcz służyć przyjemności etycznie uzasadnionej.

Społeczne wcielenie tego rodzaju mistyki wzniosłości historia oglądała w okresie tryumfów masowych ideologii XX wieku, dla których doświadczenie quasi-religijnej ekstazy było niezwykle ważne. Niemcy dopuścili się największych zbrodni w imię „wzniosłych praw swojego narodu” do „przestrzeni życiowej” i „panowania nad innymi rasami”. Kantowskie postreligijne „zapieranie się siebie” nie ogranicza się jednak do minionych dziejów ideologii nazistowskiej. Stanie się ono źródłem nowoczesnego myślenia i działania w perspektywie innych wzniosłych celów jak wolność, emancypacja, prawa kobiet, co do których ludzie będą czuli się w obowiązku, by je realizować i które chcieliby, by stały się prawem powszechnym, ponieważ osiągnięcie każdego

149 Zob. A. Besançon, *O wzniosłości chrześcijańskiej*, przeł. H. Woźniakowski, [w:] tegoż, *Świadek wieku. Wybór publicystyki z pierwszego i drugiego obiegu*, red. F. Memches, t. 2, Warszawa 2006, s. 163–168.

z nich podważa związane ze „złą naturą ludzką” instytucje społeczne. Skoro to, co naturalne, a zatem wynikające z ludzkich skłonności i celów, musi być złe, musi także zostać zmienione, poddane społecznej reformie. Ta perwersyjna etyka obowiązku uformuje nowy, dobrze rozpoznawany w dyskusjach o aborcji przesąd, który można opisać zdaniem: „sam jestem przeciwny aborcji, ale równocześnie uważam, że prawo nie może jej zakazać innym, ponieważ każdy należy do siebie”.

W filozofii Kanta zbiega się wiele tropów, które uformowały nowoczesną, naznaczoną solipsyzmem duszę, zadowalającą się „sentymentalnym porywem i niejasną, lecz podniosłą kontemplacją” jako uzasadnieniem własnych nieprzemyślanych działań. Dusza ta, zamknięta w sobie i swoich wyobrażeniach, w naszych czasach okazuje się już niezdolna do identyfikacji lub nieidentyfikacji osób w inny sposób niż poprzez czucie czy odwoływanie się do wyroków ośrodków władzy społecznej. Zamknięcie przez Kanta integralnej metafizyki i antropologii w „czarnej skrzynce” z etykietą „religia” poskutkowało w czasach nowoczesnych poważnym regresem antropologicznym i moralnym. Otworzyło szeroko drzwi dla myślenia arbitralnego, gotowego do dehumanizacji i wykluczania ze społeczeństwa, ale i życia, dowolnych kategorii ludzi zaburzających niekłopotliwe maksymalizowanie wyższych i niższych przyjemności.

6. Nowoczesność

Termin „nowoczesność” nie oznacza tu epoki ujętej w proste ramy chronologiczne. Różnicę pomiędzy nowożytnością a nowoczesnością należałoby raczej opisać jako zmianę mentalnej fazy w dziejach intelektualnych. Z tego właśnie powodu Thomas Robert Malthus, autor żyjący niemal w tym samym czasie co Immanuel Kant, został w niniejszej rozprawie sklasyfikowany inaczej niż pruski filozof. Nowożytność to faza, w której intelektualiści starali się formułować nowe zasady w przekonaniu, że dotychczasowe zestarzały się lub nie przyniosły oczekiwanych rozstrzygnięć. Z perspektywy prowadzonego tu badania z dziedziny historii idei powiemy o nowożytności jako o etapie kształtowania się, upowszechniania i petryfikowania nowego rodzaju przesądów, które stały się podstawą nowoczesnej tendencji do dehumanizacji różnych kategorii osób, w szczególności zaś tych znajdujących się w prenatalnej fazie życia. Przesady te rozwinęły się później na szeroką skalę w intelektualne usprawiedliwienia zakorzenionych już w kulturze błędów moralnych. Za autorów „nowoczesnych” zaś należy uznać tych, którzy nie zajmują się już poszukiwaniem zasad dla nowej epoki, nie dyskutują z przeszłością, nie myślą też o lekarstwie na minione kryzysy, ale pojawiają się na kartach historii myśli jako zrośnięci z mentalnością nowej kultury. Od

początku zdają się oni powstałe w okresie nowożytnym spojrzenie na świat uznawać za właściwe. Podobnie zresztą traktują narzędzia intelektualne wytworzone przez tę epokę i mające służyć zreformowaniu życia społeczeństw.

6.1. Mill

Pomimo tego, że charakterystyka współczesnego dziedzictwa utylitaryzmu zarysowana została we wstępnej części niniejszego studium, Johnowi Stuartowi Millowi, uważanemu za jednego z ojców podejścia utylitarnego, trzeba poświęcić kilka osobnych akapitów. Koncepcje Milla stanowią rodzaj wciąż aktualnej syntezy nowoczesnego myślenia, która pozostaje matrycą współczesnej antropologii politycznej i etycznej. Ważnym jej elementem niezmiennie są uzasadnienia, jakie daje ona m.in. radykalnemu aborcjonizmowi.

Mill, rozwijając swoje koncepcje, chciał przeciwstawić się dominującej w jego epoce tendencji do uprawiania filozofii o charakterze irracjonalnym, czyli intuicjonizmowi. Sam poszukiwał rozumowej we własnym przekonaniu podstawy dla zreformowania rzeczywistości społecznej, co skłaniało go ku empiryzmowi. Jednocześnie, podobnie jak wielu innych intelektualistów w XIX wieku, szczególnie anglosaskich, uważał on myślenie metafizyczne za nieodległe od irracjonalizmu. Ten dość typowy przesąd wynikał w znacznej mierze z ignorancji wobec rzeczywistej treści badań, które prowadzili metafizycy średniowieczni, także w sprawie natury ludzkiej. Brak zrozumienia dla racjonalizmu tradycji filozofii realistycznej powodował, że Mill, jak i inni ważni autorzy nowożytni i nowocześni, przyjmował abstrakcyjne założenia dotyczące ludzkiej antropologii. Ignorancja dotycząca bogatego intelektualnie doświadczenia epoki klasycznej wynikała zaś w znacznej mierze z uprzedzeń wobec religijności katolickiej, które rzutowały negatywnie na całość wyobrażenia na temat scholastycznego dorobku intelektualnego. Był on, ogólnie rzecz biorąc, postrzegany jako nieprzydatny i stanowiący jedynie podbudowę religii, którą autorzy w epoce wiary w postęp uznawali za rzeczywistość społecznie i intelektualnie przewyciężoną, a przede wszystkim niewartą uwagi¹⁵⁰. Mill swoje stanowisko wobec religii formułował w sposób dość jednoznaczny: „Istnieją przedmioty nieosiągalne dla naszych zdolności poznawczych i dlatego tym bardziej należy skierować swe wysiłki psychiczne ku działaniu uzasadniającemu i poszerzającemu takie źródła szczęścia i szlachetności, których stwierdzenie nie wymaga wiary w supernaturalne sankcje i wskazania”¹⁵¹.

150 Przykładem braku porozumienia z pisarzami klasycznymi może być esej J.S. Milla *O naturze* (przeł. M. Warchala, Warszawa 2008).

151 J.S. Mill, *Three Essays on Religion*, New York 1969, s. 404, cyt. za: D. Probuska, *Utylitaryzm*, Kraków 2013, s. 11.

W konsekwencji jednak, zamiast przyjąć realistyczną, wypracowywaną przez wieki koncepcję natury ludzkiej, Mill przyjął jej definicję abstrakcyjną. Musiało to oznaczać poważną nieadekwatność formułowanych przez niego sądów antropologicznych. Abstrakcyjność jego założeń polegała m.in. na odrzuceniu przekonania, że różnice pomiędzy ludźmi mają charakter wrodzony. Mill przyjmował, że te z nich, które jednak istnieją, da się usunąć za pomocą racjonalnie urządzanych reform społecznych. Z tej perspektywy można bez wątpienia uznać Milla za jednego z inicjatorów intelektualnego ruchu, który doprowadził do powstania, obecnie coraz bardziej radykalnych, tendencji emancypacyjnych i równościowych. Odnioł w tym zresztą wielki sukces społeczny, ponieważ duch reformatorskiego utilitaryzmu dawno już obejmuje nie tylko sferę lobbingu obywatelskiego, ale także polityki państwowe. Z pewnością rola Milla w procesie rewolucjonizowania mentalności cywilizacji zachodniej jest nie mniej ważna niż ta, którą odegrał Karol Marks. Skoro bowiem każdą nierówność można zniwelować za pomocą społecznych reform, to pewien rodzaj nierówności pomiędzy kobietami i mężczyznami – dotyczący produktywności i reprodukcji – może zostać zniesiony lub ograniczony za pomocą wolności spędzania płodu.

Dorota Probuska, badaczka z Instytutu Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie, *implicite* pokazuje, że dziedzictwo antropologicznych ustaleń minionych wieków J.S. Mill redukował do religijnej – w jego pojęciu – irracjonalnej matrycy, przez co nie był w stanie dostrzec uniwersalizmu zawartego w dorobku klasycznej antropologii, która, przechodząc przez fazę grecką, rzymską, a potem chrześcijańską, coraz bardziej uszlachetniała również wiedzę o człowieku. Probuska tak scharakteryzowała myślenie tego autora: „Religia nie może stanowić podstawy dla moralności przede wszystkim dlatego, że dla etyki postulującej autonomię moralną podmiotu niemożliwe jest przyjęcie transcendencji jako moralnego prawodawcy, który mocą swej decyzji określa dobro i zło. Utylitarystyczna gloryfikacja ludzkiej autonomii powoduje, że żaden system wartości (*resp.* sposób życia) nie jest godny powielania, jeśli nie zyskuje aprobaty jednostki. Dążenie do ukazania absurdalności zwyczajowej moralności przejawiającej się w schematyzacji działań i lęklivé omijającej wszelką aktywność myślową jest istotną cechą utilitarystycznej teorii. Albo społeczeństwo stanowi zbiór świadomych podmiotów kreujących na miarę ludzkich możliwości moralną rzeczywistość, albo składa się z »automatów« formowanych w procesie indoktrynacji, postępujących zgodnie z duchem zewnętrznego rygoryzmu głoszącego, że pewne typy działań muszą być zawsze spełnione, a od określonych zasad nigdy nie należy odstąpić”¹⁵².

152 D. Probuska, dz. cyt., s. 11–12.

Relatywizm i postawa antymetafizyczna w antropologii spowodowała, że tam, gdzie Mill widział sposobność do dyskusowania o racjonalnym społeczeństwie równych osób, w rzeczywistości otwierała się możliwość myślenia o optymalizacji życia społecznego poprzez różne formy segregacji. W pierwszej kolejności musieliby jej podlegać ci wszyscy, których należałoby uznać za przeszkodę w realizacji planu „równości w użyteczności”, lub ci, których podmiotowe prawa łatwo jest zignorować. To właśnie dzięki połączeniu abstrakcyjnie ujętych postulatów równości – tu płci – i użyteczności, kwestia dostępności aborcji stała się z czasem nienaruszalnym, liberalnym dogmatem. Liberalizm utracił bowiem zdolność dostrzegania naturalnych różnic i predyspozycji związanych z przynależnością do każdej z płci. Brak tej zdolności sprawił, że zarówno aspiracje, jak i oczekiwania wobec każdego człowieka musiały być teraz równe – przynajmniej w teorii – względem użyteczności. Różnica płci związana z noszeniem poczętego dziecka, rodzeniem i opieką okazała się jedną z najważniejszych przeszkód na drodze politycznego ideału.

Liberałowie rzadko jednak zdają sobie sprawę z tego, że antropologicznym fundamentem uzasadnień spędzania płodu nie jest wcale afirmacja autonomii jednostki, ale zasada użyteczności. Jedną z głównych cech formacyjnych idei utylitarnej niezmiennie pozostaje uprzedmiotawiający, a nie autonomizujący stosunek do ludzkości. Ludzkość dla modelowego utylitarysty to wielkie społeczne mrowisko, które winno podlegać nieustannej optymalizacji – uprawie – nad którą trudzą się reformatorzy. Jednym z koniecznych elementów utylitarnych reform jest takie ukształtowanie przesądów składających się na mentalność społeczeństw, by jednostki interpretowały prawa i działania przez pryzmat samorealizacji lub obowiązku wobec wyższego dobra społecznego, a nie w kategoriach dobra i zła. Zasiane przez sceptyków dużo wcześniej niż w XIX wieku przekonanie o prowizorycznym charakterze wszelkiej moralności zebrało w myśli takich nowoczesnych autorów jak Mill dojrzwały plon, który przełożył się na tragiczne konsekwencje w życiu społeczeństw i osób nienarodzonych. Wszystko to w imię maksymalizacji abstrakcyjnie rozumianej doczesnej szczęśliwości rzekomo świadomych podmiotów.

W myśli Milla, podobnie jak wcześniej w filozofii Kanta, zbiegają się różne nowożytne i nowoczesne wątki mentalne. Antropologia Milla w ogólnym sensie stanowi powtórzenie nowożytnych redukcji rozumienia, czym jest osoba lub inaczej podmiot. Jeśli za podmioty uznać jednostkowe świadomości „kreujące (...) moralną rzeczywistość”, to znaczy, że właśnie do świadomości w antropologii Milla zredukowane zostało człowieczeństwo. Brytyjski myśliciel na swój sposób bowiem rozwijał pokartezjański dualizm, tyle że w niemetafizycznej już formule. Dusza zastąpiona została przez świadomość, a kto jej nie posiada lub jest świadomy w ograniczonym stopniu, może zostać

zaliczony do świata przedmiotów. W ten sposób nowocześnie zredukowane pojęcie duszy bez większych problemów staje się narzędziem społecznej inżynierii w rękach reformatorów – takich jak sam Mill. Nie oznacza to oczywiście, że dusza ludzka rzeczywiście ogranicza się do świadomości, a człowiek żyje zamknięty w samym umyśle.

W tego rodzaju redukcje mają przede wszystkim uwierzyć społeczeństwa. Reformatorów nie interesuje – w przeciwieństwie do autorów epoki klasycznej – prawda o człowieku, ale możliwość wytworzenia społecznej równowagi opartej o łagodzące napięcia społeczne przesady i umiarkowany hedonizm ludzi zdolnych do dysponowania swoją świadomością. W nowoczesnym społeczeństwie, w którym masowa informacja pomaga w nieustannym optymalizowaniu ludzkiej użyteczności za pomocą kreacji przesądów, także świadomość – *de facto* – została uprzedmiotowiona, a autonomia stała się zjawiskiem na granicy złudzenia. Jak pisała Probucka, utylitaryzm Milla „znajdzie swoje odbicie w dążeniu do wykreowania jednolitego systemu, a tym samym jednolitego obrazu świata, do stworzenia teorii moralnej ponad różnicami socjologiczno-kulturowymi, której programowo uniwersalistyczny charakter bazowałby na tym, co wspólne wszystkim”¹⁵³.

Niestety w antymetafizycznym ujęciu to, co wspólne, musi mieć charakter empirycznej abstrakcji i arbitralności, która albo sprowadza człowieka do pewnego zestawu przypadłości zwierzęcych, albo okazuje się reprezentacją niestabilnych nastrojów społeczeństwa definiującego na bieżąco użyteczny kształt granic człowieczeństwa. W konsekwencji o przynależności do ludzkości nie decydują już żadne obiektywizujące miary, ale właśnie arbitralnie konstruowane abstrakcje wypreparowane z przyrodoznawczego oglądu przez świadomość reformatora. Ponieważ jednak sam reformator jest tu postacią wziętą raczej z nowoczesnego mitu niż z rzeczywistości, zatem to, czy ktoś będzie uznany za człowieka, czy też nie, wykuwa się w niekończącym się łańcuchu społecznej przemocy¹⁵⁴, wojny wszystkich ze wszystkimi, charakteryzującej świat liberalny i jego debaty. Z drugiej strony warto zauważyć, że dość łatwo możemy współcześnie wskazać postacie i instytucje świata liberalnego, które aspirują do miana wielkich reformatorów w duchu utylitarnej optymalizacji ludzkiego mrowiska.

Trudno o bardziej jaskrawy założycielski akt dla współczesnej cywilizacji arbitralności niż skrzyżowanie zasady użyteczności z radykalnym reformizmem społecznym, które znajdujemy u Milla. Akt ten, połączony dodatkowo z romantycznym duchem egotycznej wzniosłości, który kiełkował u Kanta, doprowadził – rzecz jasna w dość

153 D. Probucka, dz. cyt., s. 12.

154 J. Melonowska, *Walka*, [w:] *taż, Pisma machabejskie. Religia i walka*, Warszawa 2020, s. 27–56.

długim procesie – do uformowania się kultury, w której ludzką cielesność traktuje się niczym mięso lub ubranie. W świecie utylitarnym człowiek pozbawiony świadomości, staje się zwykłą rzeczą – nawet jeśli ożywioną, to nieuformowaną, niczym płód przed animizacją w koncepcji życia prenatalnego u Arystotelesa. Zapewne Millowi nie śniło się, do czego może doprowadzić jego intelektualny projekt naprawy świata. Być może nawet gwałtownie by się sprzeciwił wielu konsekwencjom, jakie z niego wyniknęły. Jednak rodzaj antropologii, który zaproponował – uprzedmiotawiającej z jednej strony, a narcystycznej z drugiej – prostymi liniami można połączyć zarówno z umasowieniem aborcji, jak i oscylującymi na granicy szaleństwa etykami takich autorów jak Peter Singer, dla którego życie dziecka otoczonego wodami płodowymi nie jest warte więcej niż życie kurczaka.

6.2. Malthus, Darwin, Spencer

Ważną postacią nowoczesnego ujęcia, w którym ludzkość jest traktowana niczym wielkie mrowisko czy też ogromna, optymalizowana produkcyjnie ferma kurczaków, był anglikański duchowny i ekonomista Thomas Robert Malthus. Był on praktykiem, który zareagował na błędnie oszacowane zagrożenie przeludnienia świata i przedstawił propozycję programowej selekcji ludzkości. „W tej optyce zniszczenie życia, czy to wywołane przez naturalną selekcję, czy też selekcję kierowaną, jest nieuniknione, stanowi być może niechciany, ale konieczny element wzrostu cywilizacji” – pisał Michał Chaberek OP¹⁵⁵ o koncepcji Malthusa. Malthus był prawdopodobnie pierwszym autorem, który wprowadził do intelektualnego, a potem szerokiego obiegu przekonanie, że niekontrolowana reprodukcja gatunku ludzkiego jest niebezpieczeństwem¹⁵⁶. Teoria ta uzyskała wzmocnienie razem ze wzrostem popularności teorii ewolucji szeroko rozpropagowanej przez środowisko związane z Karolem Darwinem. Darwin przeniósł propozycję rozwiązania problemów świata ludzkiego zaproponowaną przez Malthusa do swojej teorii świata zwierzęcego, a ta wróciła z dodatkowym impetem do filozofii i nauk społecznych w pismach choćby Francisa Galtona czy Herberta Spencera¹⁵⁷. Zresztą w pracy Darwina *O powstawaniu gatunków*¹⁵⁸, a potem jeszcze bardziej w rozprawie *O pochodzeniu człowieka*¹⁵⁹ znajdujemy sformułowane wprost

155 M. Chaberek, T. Rowiński, *Stworzenie czy ewolucja? Dylemat katolika*, Warszawa 2013, s. 206.

156 Zob. T.R. Malthus, *Prawo ludności*, przeł. K. Stein, Warszawa 2007.

157 Rozwój i dzieje darwinizmu społecznego opisywał dość obszernie np. J. Szacki w swojej *Historii myśli socjologicznej* (Warszawa 1983, s. 296–349).

158 „Ponieważ w każdym gatunku rodzi się daleko więcej osobników, niż może przeżyć, i ponieważ na skutek tego powstaje pomiędzy nimi walka o byt, osobnik, który pod wpływem skomplikowanych i nieraz zmiennych warunków zmienia się nieznacznie, lecz w sposób korzystny dla siebie, będzie miał więcej widoków na utrzymanie się przy życiu i w ten sposób ulegnie działaniu »doboru naturalnego«. Na zasadzie zaś potężnego prawa dziedziczności każda taka wyselekcjonowana odmiana będzie dążyć do przekazania potomstwu zmienionej postaci”, K. Darwin, *O powstawaniu gatunków drogą doboru naturalnego, czyli o utrzymaniu się doskonalszych ras w walce o byt*, [w:] tegoż, *Dzieła wybrane*, przeł. S. Dickstein i J. Nusbaum, t. 2, Warszawa 1959, s. 15–16.

159 K. Darwin, *O pochodzeniu człowieka*, [w:] tegoż, *Dzieła wybrane*, przeł. S. Panek, red. E. Stolyhwo, t. 4, Warszawa 1959.

uzasadnienie dla przemocy społecznej jako utylitarnego narzędzia poprawiającego tak zwaną jakość życia społeczeństwa. Właśnie ta jakość życia jest współcześnie jednym z głównych kryteriów refleksji etycznej zdominowanej przez utylitarystów, a także kryterium polityk państwowych służących segregacji i selekcji osób optymalizującej proces obsługi społeczeństw. Cel tego procesu łatwo zauważyć – chodzi o podtrzymywanie stanu zadowolenia owych świadomych podmiotów, których jakość życia może mieć wpływ na procesy polityczne.

Darwin w taki oto sposób pisał o segregacji, dając wyraz specyficznym przesądom, które w pewnym przynajmniej stopniu pozostały także przesądami naszej epoki: „Wśród dzikich jednostki słabe fizycznie lub umysłowo zostają szybko wyeliminowane, osobniki zaś, które przetrwały, wykazują doskonały stan zdrowia. Natomiast my, ludzie cywilizowani, staramy się wszelkimi siłami zahamować ten proces eliminacji, budując zakłady dla niedorozwiniętych umysłowo, dla kalek i chorych. Wydajemy osobne prawa dla ubogich, a nasi lekarze wysilają całą swą umiejętność, aby zachować życie każdemu z nas możliwie najdłużej. Mamy wszelkie podstawy do przypuszczenia, że szczepienie przeciwko ospie uratowało tysiące ludzi, którzy ze względu na słabą konstytucję byłiby umarli na tę chorobę. Dzięki temu słabi członkowie cywilizowanych społeczeństw mają możliwość pozostawiania po sobie potomstwa. Każdy, kto interesował się hodowlą zwierząt domowych, dojdzie do przekonania, że zjawisko to jest wysoce szkodliwe dla rodzaju ludzkiego. Jest wręcz zdumiewające, jak szybko brak należytej opieki lub niewłaściwa opieka prowadzą do degeneracji domowych ras zwierząt. Toteż – z wyjątkiem wypadku dotyczącego samego człowieka – trudno przypuścić, aby znalazł się ktoś na tyle rozsądny, aby pozwolił na rozmnażanie się najmniej wartościowych swoich zwierząt”¹⁶⁰.

Ten znany fragment, przeniesiony do koncepcji społecznych, okazuje się moralnie analogiczny z wizją społeczeństwa, jaką zostawił nam Thomas Hobbes. U Hobbesa znajdujemy wątki walki o przetrwanie w stanie natury, ale i potencjał selekcji nieprzystosowanych, którą może przeprowadzić suweren wobec naruszających w dowolny sposób umowę społeczną bądź niespełniających kryterium zdolności wzięcia w niej udziału. Darwin dodaje do tego przekonanie dojrzałego scjentyzmu, wedle którego postęp moralny, a także dobrobyt społeczeństw będą postępowały razem z doborem biologicznym¹⁶¹. Właściwy rozwój ludzkości według Darwina miałby być uwarunkowany dostosowaniem się człowieka do praw przyrody lub – co uznawał za jeszcze

160 K. Darwin, *O pochodzeniu...*, s. 130.

161 Warto zauważyć, że termin „dobór naturalny” Darwin zaczerpnął od Herberta Spencera, a zatem nie była to jego oryginalna koncepcja. Zob. B. Wiker, *Dziesięć ksiąg, które zepsuły świat. Ponadto pięć innych, które temu dopomogły*, przeł. Z. Dunian, Warszawa 2012, s. 124.

lepsze – wspomaganie ich. Od Hobbesa nowe nauki społeczne wzięły przekonanie o potrzebie politycznej woli, od Milla zapal reformatorski, a od Kanta poczucie obowiązku. Te trzy siły wytworzyły w kulturze mentalny przestój, który zrodził przekonanie o konieczności stosowania kierowanej selekcji wewnątrz ludzkich społeczności. Choć Hobbesowi dziewiętnastowieczny biologizm był obcy, warto przywołać w tym miejscu znany fragment z *Lewiatana* traktujący o równości ludzi, w którym autor ten wyklada swoją antropologię i definiuje człowieczeństwo osób poprzez relacje siły i zdolność jej stosowania. Otwierało to jedną z dróg myślenia dehumanizacyjnego, a w konsekwencji dawało społeczeństwom zaczyn do bezkarnej aborcji: „Natura uczyniła wszystkich ludzi tak równymi, co się tyczy władz cielesnych i duchowych, że chociaż znajdzie się czasem człowiek wyraźnie silniejszy na ciele lub bystrzejszy umysłem niż inny, to przecież, gdy weźmie się wszystko w rachubę, różnica między człowiekiem a człowiekiem nie jest tak znaczna, ażeby na tej podstawie jeden człowiek mógł mieć roszczenie do korzyści, do której inny nie mógłby mieć równego roszczenia. Co się tyczy siły cielesnej, to najslabszy człowiek ma dość siły, ażeby zabić najmocniejszego albo tajemną machinacją, albo łącząc się z innymi ludźmi, którzy są w takim samym niebezpieczeństwie jak on”¹⁶².

Za człowieka można zatem uznać dopiero taką istotę, która ma potencjał zabić najmocniejszego. Niekoniecznie trzeba te słowa traktować dosłownie, ale z pewnością ograniczają one człowieczeństwo do jakiegoś rodzaju vitalności oznaczającej zdolność do wywierania społecznej presji.

Za głównego syntetyka przyrodoznawczej antropologii należy uznać Herberta Spencera. Jego myśl – a także innych ewolucjonistów społecznych – zwięzcza proces rozpadu refleksji nad prawem naturalnym. Spencer postępuje się formułą, którą w pierwszej chwili moglibyśmy uznać za klasyczną lub nowożytną w dawniejszym sensie. Píše on, że działanie moralne i działanie naturalne jest jednym i tym samym. Tyle że w jego spojrzeniu nie ma już nic ani z realistycznego ujęcia natury epoki klasycznej, ani z racjonalizmu prawników pokroju choćby Grocjusza. Owszem, pozostaje w jego myśli szczątkowa celowość natury, ale ma ona polegać na naśladowaniu prawa przyrody, które jest dla niego nowym prawem naturalnym. Natura dla Spencera i wielu intelektualistów jego epoki jest po prostu pojęciem z zakresu przyrodoznawstwa. W konsekwencji naturalnym celem człowieka nie są dobra duchowe czy moralne, ale samozachowanie, a w dalszej kolejności przyjemność.

162 T. Hobbes, dz. cyt., s. 107.

Jako kartezjańskie echo można potraktować przekonanie Spencera o tymczasowym charakterze moralności. Przekonanie, które do dzisiejszych czasów się tylko umocniło i upowszechniło. W aspekcie etycznym Spencer zbliżał się do hedonizmu libertynów, zaś w poznawczym – odrzucającym kategorie dobra i zła – do hedonizmu utylitarystów. Zredukowanie przez Spencera etyki do zasady przyjemności sprawia, że w jego myśli znajdziemy z jednej strony podsumowanie procesu przemian myślenia nowożytnego, a z drugiej punkt wyjścia do nowoczesnych ujęć etycznych, w których moralność sprowadza się do sądów o charakterze estetycznym, emocjonalnym czy po prostu do całkowitej arbitralności. Spencerowski amoralizm miał zasadnicze znaczenie dla dojrzewania nowoczesnej antropologii. Zarówno estetyczne, emotywi-styczne, jak i przyrodoznawcze ujęcie problemu człowieczeństwa musiało nie tylko uchylić furtkę, ale szeroko otworzyć bramy niemal całkowitej dowolności teoretycznej w etyce i antropologii. Jedną z konsekwencji nowoczesnego przełomu antropologicznego okazało się zachwianie woli politycznej państw, które aż do XX wieku przyjmowały porządek prawnonaturalny jako niepro wizoryczny punkt odniesienia rozumu politycznego. Symptomy tego kryzysu były rozmaite, ale jednym z nich stał się proces legalizacji aborcji.

Darwinizm społeczny – jako ruch społeczno-intelektualny – wydobywał z myśli Spencera przede wszystkim aspekt scjentystyczny i przekonanie, że człowiek może usprawnić w społeczeństwach to, na co chaotycznie działająca biologia – według ewolucjonistów – potrzebuje bardzo wiele czasu. Trzeba przy tym zaznaczyć, że sam Spencer nie formułował postulatów politycznych odnoszących się do selekcji naturalnej. Zmiana mentalna, ale i instytucjonalna, która dokonała się w XIX wieku miała znaczenie zasadnicze. Siłą nowej, instrumentalnej racjonalności reformującej ludzkość mieli się stać naukowcy, eksperci oraz państwo. Teologowie czy filozofowie wydawali się zbędni, ponieważ pojawiło się przekonanie, że nauka odpowiedziała wreszcie na pytania: „Kim jest człowiek?” i „Kto jest człowiekiem?”. W takich okolicznościach zrodził się specyficzny rodzaj scjentystycznej niewrażliwości będącej jednym z fundamentów przemysłu śmierci. Sam Darwin pisał, że dobroć jest „ubocznym objawem działania instynktu współodczuwania; nabytym pierwotnie, jako jeden z instynktów społecznych”¹⁶³. Tak stanowisko ideowego prekursora eugeniki Francis Galton, kuzyna Karola Darwina, a także perspektywę ludzi jego pokolenia i środowiska referował o. Michał Chaberek: „Naturalna selekcja służy rozwojowi doskonalszych form zwierząt, w tym także człowieka. Oczywiście zależy nam na rozwoju lepszej ludzkości. Ewolucja obdarzyła nas zdolnością myślenia i kierowania dobo rem naturalnym. Zatem, aby przyspieszyć i udoskonalić proces ewolucji społeczeństwa, musimy dokonać selekcji

163 K. Darwin, *O pochodzeniu...*, s. 130.

kierowanej, czyli pozwolić rozmnażać się jedynie najlepszym osobnikom¹⁶⁴. To właśnie Galtona można określić mianem ojca dwudziestowiecznego ruchu aborcyjnego.

6.3. Margaret Sanger i totalitaryzmy

Pisma Karola Darwina, a także sprzyjających mu współczesnych, jak również ich następców, bez wątpienia miały znaczący wpływ na kształtowanie się, uznawanego przed długi czas za naukowy, ruchu eugenicznego. Obecnie jego dziedzictwo da się zauważyć w etyce utylitarnej dominującej antropologiczne podstawy badań na wielu uniwersytetach czy działania licznych państw i organizacji. Zmieniły się niektóre z kryteriów, ale zasada segregacji i eliminacji wybranych arbitralnie kategorii ludzi nie straciła na aktualności. W tym względzie postacią emblematyczną dla liberalnego segregacjonizmu była Margaret Sanger, założycielka korporacji Planned Parenthood, największej obecnie istniejącej organizacji, której głównym celem jest dokonywanie jak największej liczby aborcji. Intelktualnym manifestem Sanger jest jej – niewydana w Polsce – książka *The Pivot of Civilisation*¹⁶⁵. Sanger zaprezentowała w tym tomie darwinowski punkt widzenia na kondycję ludzkości. Warto wskazać na intelektualną zależność Sanger od Darwina, który pisał: „Wydaje mi się prawdopodobne, że szlachetne skłonności są mniej lub bardziej utrwalone dziedzicznie (...). Jeśli złe skłonności są przekazywane dziedzicznie, to jest prawdopodobne, że przekazywane są również dobre. Jedynie uznając zasadę przekazywania potomstwu skłonności moralnych, będziemy w stanie zrozumieć różnice, które, jak sądzimy, istnieją pod tym względem pomiędzy różnymi rasami ludzkimi”¹⁶⁶.

Wynika z tego dalszy wniosek: „Bardzo biedni i lekkomyślni ludzie, często obarczeni nałogami, przeważnie żenią się wcześniej, wówczas gdy zapobiegliwi i oszczędni, zazwyczaj wartościowi również pod innymi względami, żenią się w późniejszym wieku, kiedy mogą zapewnić sobie i swoim dzieciom odpowiedni dobrobyt”¹⁶⁷.

Margaret Sanger odpowiadała na to w swojej książce bezpośrednio: „Największe obecnie zagrożenie dla (...) cywilizacji [to] brak równowagi pomiędzy urodzeniami [społecznie] niepożądanymi i pożądanymi, zagrożenie wynikające z faktu płodności upośledzonych i chorych umysłowo, [a także] biednych. (...) Najbardziej palącym

164 M. Chaberek, T. Rowiński, dz. cyt., s. 207.

165 M. Sanger, *The Pivot of Civilisation*, Lenox 2006.

166 K. Darwin, *O pochodzeniu...*, s. 78.

167 Tamże, s. 134.

współczesnym problemem jest konieczność ograniczania i zniechęcania do rozmnażania ludzi psychicznie i fizycznie upośledzonych”¹⁶⁸.

Dlatego właśnie Sanger uważała, że kontrola urodzeń jest osią cywilizacji (ang. *pivot of civilisation*). Autorka wyliczała w swojej książce wszelkie możliwe arbitralne parametry mające potwierdzić reguły selekcji, takie jak wielkość czaszek czy wysokość IQ. Sanger wiązała bowiem wysoki poziom inteligencji z byciem dobrym człowiekiem i odwrotnie – niskie IQ oznaczało moralne upośledzenie. Pisała także, że „kontrola urodzeń została zaakceptowana przez najbardziej świątłych i głęboko myślących zwolenników eugeniki, jako najbardziej konstruktywny i konieczny środek dla zachowania zdrowej rasy”¹⁶⁹. Choć zmienił się język, jakim dziś bronią aborcji jej utylitarni zwolennicy, to cele, a nawet antropologia aborcji, jakie amerykańska autorka przedstawiła, pozostają bardzo współczesne. Jednocześnie łatwo dostrzeżemy, że to, co Sanger pisze, jest rodzajem praktycznego rozwinięcia filozofii Spencera. Liczy się dobrobyt tych, którzy przetrwali wstępną selekcję bycia chcianymi i oczekiwanymi na tym świecie, a także – co jest libertyńskim dodatkiem Sanger – możliwie nieograniczony dostęp do satysfakcji seksualnej. Uzasadnienia proaborcyjnych ekspertów ONZ czy akademickich etyków doskonale wpisują się w jej antyludzką hermeneutykę.

Warto odnotować, że współcześnie Planned Parenthood dystansuje się od myśli swojej założycielki. Nie można na stronach korporacji ani nabyć książki-manifestu Sanger, ani też bliżej zapoznać się z jej poglądami. Zabójcza praktyka jest jednak kontynuowana. Benjamin Wiker w swojej analizie *Sedna cywilizacji* cytuje treść amerykańskiej strony organizacji w jej formie z 2008 r.: „Sanger (...) prezentuje pewne popularne w swoich czasach idee, które nie są zgodne z naszym dzisiejszym myśleniem”¹⁷⁰. Kamuflowanie dziedzictwa Sanger nie dziwi, ponieważ dziś aborcji próbuje się przypisywać inne niż eugeniczne, rzekomo oczyszczające społeczeństwo uzasadnienia. Trzeba jednak pamiętać, że właśnie w środowiskach darwinizmu społecznego postulaty aborcji znalazły swoje przełożenie na praktykę społeczną. Dziś aborcja ma obniżać poziom cierpienia kobiet wobec nieplanowych poczęć i poprawiać ich sytuację społeczną, która cierpi z powodu macierzyństwa. Mamy tu zatem uzasadnienie aborcji z jednej strony libertyńskie – aborcja ma dawać wyzwolenie seksualne – a z drugiej marksowskie, w którym dwie płcie okazują się walczącymi o uznanie klasami w toczącym się tożsamościowym agonie¹⁷¹. Nienarodzeni są w tych ujęciach całkowicie uprzedmiotowieni – nie liczą się, są „zlepkiem komórek”.

168 M. Sanger, dz. cyt., s. 17.

169 Tamże, s. 75.

170 B. Wiker, dz. cyt., s. 179.

171 Zob. B.W. Ward, *Aborcja jako sakrament...*

Przywołajmy jeszcze jeden fragment analizy Wikera: „(...) eugenika obarczona została złą sławą dopiero po drugiej wojnie światowej, jednakże niepowtarzalną prawdą jest to, że Sanger, będąc szermierzem eugeniki, nie zabawiła się, ot tak sobie, głoszeniem niektórych popularnych w jej czasach idei. Była jednym z najważniejszych liderów międzynarodowego ruchu, a powiązania między liderami eugenicznych aspiracji w przedwojennej Ameryce i Niemczech są sprawą bezspornych faktów. Poza tym logiczne jest, że Sanger nie kolportowała idei regulacji urodzeń, nie będąc przy tym zwolenniczką eugeniki, jakby to były dwie niepowiązane ze sobą pasje. To właśnie eugenika była dla niej źródłem i inspiracją dla wszelkich usiłowań, by wsączyć kwestię regulacji urodzeń do społecznej świadomości”¹⁷².

Główny nurt argumentacji Sanger jest skierowany przeciwko tym, których uważa ona za upośledzonych, przy czym chodzi przede wszystkim o arbitralnie określany poziom inteligencji, ustalany na podstawie testów IQ Bineta–Simona. Dziś trudno sobie wyobrazić, by mogły się one stać podstawą jakiegokolwiek segregacji. Margaret Sanger, pisząc do swoich współczesnych, wypowiadała się precyzyjnie: „W takim nierozważnym i bezmyślnym rozróżnianiu między »złymi« i »dobrymi« niedorozwiniętymi umysłowo ludźmi, znajdujemy jeszcze jeden dowód typowych uprzedzeń klasy średniej, które również można spotkać u niektórych eugeników. My nie jesteśmy przeciwko ludziom niedorozwiniętym umysłowo tylko dlatego, że prowadzą do niemoralności i przestępczości; nie możemy zaaprobować takich ludzi nawet jeśli ich niedorozwój wyraża się w przyzwoitości, uległości i posłuszeństwie. Oponujemy, ponieważ zarówno ci źli ludzie, jak i dobrzy są obciążeniem i zagrożeniem dla poziomu inteligencji społeczeństwa. W rzeczywistości istnieją wystarczające dowody na to, aby doprowadzić nas do przekonania, że tak zwane »przypadki graniczne« są nawet większym zagrożeniem niż przypadki całkowicie »uomnych przestępców«, którzy mogą być nadzorowani, kontrolowani i zabezpieczeni przed prokreacją podobnych sobie osobników”¹⁷³.

W innym miejscu Sanger odnosi swoje uwagi wprost do funkcjonowania systemu politycznego: „Zagrożenie naszego systemu wyborczego przez najbardziej płodną część populacji jest znacznie większe, gdy przypomnimy sobie, że w takich demokracjach jak Stany Zjednoczone, każda kobieta i każdy mężczyzna mają prawo wyboru rządu, czyli reprezentantów takiego poziomu inteligencji, którzy mogą stać się najbardziej dalekosiężnym zagrożeniem dla przyszłości cywilizacji. (...) Zatem, najniższe elementy naszego społeczeństwa zostały obdarzone równymi prawami politycznymi. Dlatego

172 B. Wiker, dz. cyt., s. 180.

173 M. Sanger, dz. cyt., s. 41.

nie powinniśmy być zaskoczeni spektaklem politycznych skandali i łapówkarstwa oraz notorycznie i powszechnie demonstrowanego i wyśmiewanego niskiego poziomu inteligencji i rażącej głupoty naszych organów ustawodawczych. Historia naszego Kongresu odzwierciedla zresztą nasz polityczny kretynizm”¹⁷⁴.

Gdyby ktoś sądził, że wszystko, co pisze Margaret Sanger, będzie we współczesnym człowieku wywoływało zażenowanie, myliłby się. Pewne uwagi dotyczące ogólnych zasad wcale się nie zmieniły i mogłyby równie dobrze być zaczerpnięte z dokumentu którejś z agend ONZ. „O ile nauka o seksualności nie jest traktowana jako integralna część światowego porządku i decydujące znaczenie kontroli urodzeń jest rozpoznawalne w każdym programie odbudowy, wszelkie starania, by stworzyć nowy porządek rzeczy na świecie i nową cywilizację, są skazane na niepowodzenie”¹⁷⁵.

Zmianę stanowi to, że zrezygnowano z bezpośredniej stygmatyzacji grup, które można było na początku XX wieku, w klimacie entuzjazmu scjentystycznego, łatwo uczynić przedmiotem społecznej troski bez pytania ich przedstawicieli o zdanie. W dekadach, jakie nastąpiły po II wojnie światowej, gdy górę w mentalności zachodniej wzięły indywidualizm, a aborcję połączono z ideami samorealizacji, praw kobiet i hedonizmem, okazało się, że nie ma potrzeby podtrzymywania idei związanych z bezpośrednim przymusem dotyczącym sterylizacji czy aborcji ludzi określanych jako wybrakowanych. Liberalno-demokratyczny model aborcjonizmu sprawił, że z cywilizacji zachodniej prawie całkowicie zniknęli na przykład ludzie obciążeni trisomią. Są oni po prostu eliminowani przez rodziców na poziomie życia płodowego¹⁷⁶. Panseksualne idee Sanger w latach sześćdziesiątych XX wieku, w sposób oczyszczony z bezpośrednich nawiązań do segregacji i eugeniki, podejmowali tacy myśliciele jak Herbert Marcuse¹⁷⁷. Jeszcze raz zacytujmy *Sedno cywilizacji*, które nie miało wielkiego potencjału intelektualnego, ale jak się okazało, zawierało wielki potencjał do zainicjowania przemiany społecznej: „W momencie kiedy cywilizacja staje się wystarczająco mądra, aby usunąć ograniczenia i zakazy, które teraz utrudniają uwolnienie wewnętrznej energii, większość najgorszego zła społecznego zginie z wycieńczenia i niedożywienia. Usunąć moralne tabu, które wiąże ludzkie ciało i ducha, uwolnij jednostki z niewoli tradycji, usuń łańcuchy strachu z mężczyzn i kobiet, a przede wszystkim odpowiedz na ich nieustanne wołanie o wiedzę, która

174 Tamże, s. 87.

175 Tamże, s. 58.

176 Zob. E. Rycerz, *W Islandii nie ma dzieci z zespołem Downa. Dlaczego?*, <https://zdrowie.parenting.pl/w-islandii-nie-ma-dzieci-z-zespolem-downa-dlaczego>, dostęp: 10 lutego 2023 r.

177 Należy tu przywołać oczywiście jego najbardziej znaną książkę: H. Marcuse, *Eros i cywilizacja*, przeł. H. Jankowska, A. Pawelski, Warszawa 1998. Kryzys myślenia, który ukształtował współczesny relatywizm i emotywizm, opisał Alasdair MacIntyre w początkowych rozdziałach *Dziedzictwa cnoty* (dz. cyt.), z kolei epikureizm czy tzw. hedonizm polityczny przedstawił Paweł Milcarek w studium *Epikureizm i neoepikureizm: Od apolityczności do polityki hedonizmu* (dz. cyt.).

umożliwiłaby osobistą niezależność i ocalenie, i w ten sposób przysłużył się najlepiej ogólnym interesom społeczeństwa”¹⁷⁸.

Rozbudzenie pragnień seksualnych i materialnych w połączeniu z nabierającą rozpędu w latach sześćdziesiątych XX wieku sekularyzacją, skracającą perspektywę ludzkiego życia tylko do doczesności, wyzwoliło niespotykaną dawkę instynktu przemocy skierowanej w stronę bezbronnych jednostek, postrzeganych jednocześnie jako zagrożenie dla hedonistycznie rozumianej zasady samostanowienia. Razem z pogłębiającą się demokratyzacją społeczeństw i odrzuceniem wypracowanej w przeszłości wiedzy moralnej członkowie narodów świata zachodniego pojęli, że to oni jako suweren mogą kształtować zasady stosowania przemocy i reguły życia społecznego. Ukierunkowano zatem przemoc w taki sposób, by ułatwić życie dojrzałemu ludzkiemu indywiduum mającemu możliwość świadomej partycypacji w systemie przemocy.

Nowoczesna perspektywa zarządzania ludzkim mrowiskiem jednak nie zniknęła. Przeszła ona jedynie przemiany. Już 30 lat temu filozof Michel Schooyans pisał o „międzynarodowym mandarynacie” zainteresowanym promocją takich praktyk jak eutanazja czy aborcja. Według niego polityki ONZ, Unii Europejskiej czy Partii Demokratycznej w Stanach Zjednoczonych zdecydowanie wyprzedzają społeczne nastroje i działają na rzecz przełamywania moralnych oporów. Opozycja *pro-life* jest ignorowana, co pokazuje, że stanowisko rzekomych reformatorów w tym zakresie nie jest prostą reprezentacją nastrojów społecznych, ale nastroje te są formowane poprzez kształtowanie systemów prawnych i instytucjonalnych, na które wpływ mają przede wszystkim elity¹⁷⁹.

Nie da się też pominąć wkładu systemów totalitarnych w rozpropagowanie i umasowienie aborcji. To w tym kontekście wypracowano rodzaj tabu w sprawie zabijania ludzi w płodowej fazie życia – sprowadzono je do zabiegu i usługi medycznej. Oba totalitaryzmy wieku XX w znacznym stopniu przyjęły utylitarystyczne idee zawarte choćby w pismach Spencera, podobnie jak i lekceważenie dla losów jednostki zawarte w nurtach marksistowskich. W cywilizacji liberalnej elementy te wcale nie zniknęły, ale zostały zorganizowane przez imperializm wolnego wyboru, który w wielu zakresach kultury stał się elementem nowej odłony legitymizowanej przemocy. Bez wątpienia w XX wieku przesady prowadzące do zjawiska nieidentyfikowania różnych kategorii osób uległy umasowieniu. To zjawisko paradoksalne w sytuacji, gdy nie tylko

178 B. Wiker, dz. cyt., s. 194.

179 M. Schooyans, *Aborcja a polityka*, przeł. K. Deryto, Lublin 1991, s. 181–182.

metafizyka, ale także nauki szczegółowe coraz lepiej rozumieją jedność ludzkiego życia od poczęcia do naturalnej śmierci.

7. Okruchy współczesnych sporów

Nie jest rzecz jasna możliwe zreferowanie w tym miejscu szerokiego nurtu dyskusji na temat aborcji, jakie się współcześnie toczą zarówno w kręgach akademickich, jak i w publicystyce. Debata ta rozwija się niestety w cieniu coraz szerszej dostępności tej praktyki w wielu krajach świata. Z jednej strony mamy do czynienia z nieustannym publicznym sporem pomiędzy obrońcami osób nienarodzonych a zwolennikami wolności ich zabijania, z drugiej zaś dyskusję akademicką obfitującą w coraz większą liczbę coraz dalej idących uzasadnień dla aborcji – nie tylko zresztą prenatalnej, ale i postnatalnej – pojawiających się szczególnie wśród etyków utylitarystycznych znajdujących posłuch u licznych ekspertów zdrowia publicznego czy polityków.

Tym bardziej warto pokazać wyraźną ciągłość pomiędzy ideami, jakie wykształciły się w epoce nowoczesnej a współczesnymi opiniami. Opinie te często przedstawia się jako „racjonalne” i „postępowe”, jednak na podstawie tego, co do tej pory zostało powiedziane, można wątpić w prawdziwość obu tych haseł. Utylityści nie wnikają w konkretne ludzkie losy, ale oglądają statystyki pokazujące im wzrost światowego bogactwa, spadek umieralności już urodzonych dzieci, mniejszy odsetek narodzin osób niepełnosprawnych. Statystyki te rzecz jasna nie ujmują nienarodzonych jeszcze, a już zabitych osób, a przecież ich wymuszona śmierć stanowi realny koszt utylitarystycznego postępu. Jest oczywiste, że miliony aborcji, jakich dokonuje się w świecie, zepsułyby każdą ze statystyk Organizacji Narodów Zjednoczonych mających udowodnić rozwój materialny i moralny ludzkości¹⁸⁰. Statystyka to jeden z przesądów przesłaniających regres etyczny dokonujący się w ramach cywilizacji liberalnego utylitaryzmu.

7.1. Spaemann kontra Rüpke

Jako przykład dyskusji toczonych w XX wieku na temat aborcji może posłużyć na potrzeby tej rozprawy polemiczny artykuł wybitnego niemieckiego filozofa Roberta

180 Jako bardzo jaskrawy przykład współczesnego myślenia w kategoriach utylitaryzmu i darwinizmu społecznego może posłużyć książka Hansa Roslinga pt. *Factfulness. Dlaczego świat jest lepszy, niż myślimy, czyli jak stereotypy zastąpić realną wiedzą*. Autor jako jeden z czynników postępu społecznego uznaje elementy polityki depopulacyjnej – małodzieństwo i aborcję. Szczególnie jednak tej drugiej kwestii nie poświęca żadnej refleksji moralnej. Co więcej, manipuluje czytelnikiem, gdy wspomina, że Szwedzi jeździli do „katolickiej Polski”, by dokonywać aborcji, co ma zapewne pokazywać, jak nieznającym i pełnym hipokryzji zjawiskiem jest religia. Nie dodaje, że chodziło nie o Polskę katolicką, ale o Polskę pod rządami komunistów. H. Rosling, O. Rosling, A. Rosling Rönnlund, *Factfulness. Dlaczego świat jest lepszy, niż myślimy, czyli jak stereotypy zastąpić realną wiedzą*, przeł. M. Popławska, Poznań 2018.

Spaemanna z 1974 r. zatytułowany *Czy nienarodzeni mają prawo do życia?*¹⁸¹. Kontekstem powstania tekstu była tocząca się w tamtym czasie w Niemczech debata nad istniejącym wówczas w konstytucji tego kraju zapisem chroniącym prawo do życia¹⁸². Analiza kontekstu nie jest tu jednak aż tak ważna jak rekonstrukcja zasad antropologicznych przedstawionych wtedy przez proaborcyjnego prawnika Giselhera Rüpkego, a także ich krytyka dokonana przez Spaemanna. Głosy obu autorów można uznać za reprezentatywne dla debaty zarówno dwudziestowiecznej, jak i pod pewnymi względami współczesnej na temat życia nienarodzonych. Spaemann w taki oto sposób precyzyjnie opisuje stanowisko Rüpkego (tam, gdzie w tekście pojawia się cudzysłów, Spaemann bezpośrednio cytuje swojego oponenta): „Sedno tezy Rüpkego jest takie: prawo do życia (...) nie odnosi się do »ludzkiego życia w sensie nauk przyrodniczych«, lecz do idealnego przedmiotu, który konstytuuje się dopiero przez »społeczną doniosłość, oczekiwania i wartościowania«. Symbolicznie zapośredniczona interakcja i komunikacja są konstytutywne dla ludzkiego życia jako dobra prawnego. Jeśli mimo wszystko nie wolno zabijać dzieci w pierwszym roku życia, chociaż nie biorą one udziału w tej interakcji, to jest tak tylko z racji »pełni symbolicznego znaczenia, które pozostali członkowie społeczeństwa nadają dziecku w formie oczekiwań, relacji miłości, pomocy osobistej, medycznej i ekonomicznej«”¹⁸³.

Rüpke wyciąga ze swojej argumentacji wniosek, że „bez skierowanego ku dziecku zaangażowania matki nie narzuca się bezpośrednio żadne społecznie doniosłe kryterium przyjęcia go do wspólnoty prawnej”¹⁸⁴. Otrzymujemy w tej argumentacji konsekwentną propozycję realizacji koncepcji, których kształt zarysowany został przez pokolenia nowożytnych i nowoczesnych intelektualistów. Nowoczesne uznanie człowieczeństwa poczętej osoby nie odbywa się na podstawie zasadniczej danej, jaką jest zaistnienie płodu, nawet nie na podstawie filozoficznych rozróżnień, które ucłowieczenie płodu przesuwająby na jakiś późniejszy niż poczęcie czas. Uznanie to jest cedowane na matkę, której przekazuje się władzę użycia radykalnej przemocy wobec małego człowieka. Równocześnie za wystarczające kryterium decyzji traktuje się jej arbitralne chcenie, często uprzednio uwarunkowane nie tylko emocjami, jakie wiążą się ze stanem ciąży, ale także utylitarną, społeczną formacją kształtującą współczesną mentalność. Dewaluacja znaczenia zarówno państwa, jak i nauki, jako źródeł wspierającego moralne rozstrzygnięcia oraz wykluczenie z procesu decyzyjnego filozofii i religii,

181 R. Spaemann, *Czy nienarodzeni mają prawo do życia*, [w:] tegoż, *Granice. O etycznym wymiarze działania*, przeł. J. Merecki, Warszawa 2006, s. 500–508.

182 Dyskusja dotyczyła art. 2 ust. 2 konstytucji w brzmieniu: „Każdy ma prawo do życia i nietykalności cielesnej. Wolność osobista jest nienaruszalna. Ingerencja w te prawa dopuszczalna jest jedynie na podstawie ustawy”. Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r. (Dz. U. Nr 78, poz. 483 z późn. zm.).

183 R. Spaemann, *Czy nienarodzeni mają...*, s. 500; G. Rüpke, *Personlichkeitsrecht und Schwangerschaftsunterbrechung*, „Zeitschrift für Rechtspolitik” 1974, 7. Jg., Heft 4.

184 R. Spaemann, *Czy nienarodzeni mają...*, s. 501.

niejako zmusza prawodawcę do obarczenia odpowiedzialnością najśłabszą część społeczeństwa, czyli jednostkę, która w zatowizowanym społeczeństwie łatwo staje się niewolnikiem egoistycznego szantażu czy lęków dotyczących stabilności życia.

Myślenie Rüpkego nie jest przypadkowe – można w nim rozpoznać cały koktajl nowożytnych i nowoczesnych założeń. Nie traktuje on człowieka wedle dawniejszych rozpoznaw, w których dusza była uważana za formę ciała i życia ludzkiego. Idzie on także dalej niż dawny dualizm ciała i duszy, który – mówiąc umownie – począwszy od Kartezjusza, zaznaczył się jako intelektualny regres wobec klasycznych ustaleń. Sytuacja intelektualna w artykule Rüpkego jest znacznie gorsza, ponieważ idealizm nowożytności został w nim wprost zastąpiony materialistyczną teorią socjalizacji, w której ciało, niczym przedmiot, jest tylko nośnikiem świadomości (duszy), a świadomość-dusza z kolei jest całkowicie tworem społeczeństwa. Spaemann dostrzega w rozumowaniu Rüpkego wniosek, że skoro dusza jest tylko tworem relacji społecznych, to całkowicie należy do społeczeństwa i zależy od niego. Dodajmy, czego Spaemann nie formułuje wprost – choć sama dusza w tej wizji jest już czymś zupełnie innym niż w ujęciu integralnym, to zachowuje znaczenie istoty w procesie rozumienia człowieczeństwa osób. Jednak na duszę – według Rüpkego – składa się nie tylko świadomość. W przypadku osób nienarodzonych jest to także wola innych osób. To inni ludzie – na przykład matka – decydują o jej obecności. Rüpke, oddzielając ową zsekularyzowaną wizję duszy od ciała, czyni z ciała jedynie mięso, którym można dysponować jako czymś bez znaczenia¹⁸⁵. Spaemann, wskazując na przedmiotowe traktowanie ludzkiego życia przez autorów reprezentujących mentalność społeczeństw w XX wieku, konkluduje w taki oto sposób: „Rüpke pojmuje jednostkę wyłącznie jako produkt społeczeństwa. Prawa jednostki stają się wówczas przepisami ochrony dotyczącymi »nośników znaczeń społecznych«, podobnymi do ochrony zabytków, w której również nie chodzi o prawa zabytków, lecz o prawa tych, dla których zabytki mają znaczenie »doniosłość«”¹⁸⁶.

Argumentacja Rüpkego w prosty sposób opiera się na formalnej etyce Kanta, której praktyczna realizacja jest wypełniana przez subiektywne treści wzniosłości czy doniosłości. Spaemann twardo dopowiada, że stanowisko to nie różni się od praktycznych uzasadnień funkcjonujących w Niemczech hitlerowskich, o których łatwiej zapomnieć niż o nietzscheańskich nadziejach na uformowanie nadczłowieka. Niewątpliwie jednak pewien rodzaj kultu silnych, jaki zaproponował Nietzsche, jest do dziś obecny w postawie wyedukowanego, wysportowanego, pozbawionego „niejasnych

185 Jak bardzo ten zdeintegrowany sposób myślenia przeniknął społeczeństwa, przypomniła wypowiedź żony zmarłego w Himalajach Tomasza Mackiewicza. Podczas rozmowy o śmierci miał on swojej małżonce powiedzieć, że ciało to tylko skorupka, łupina, zatem coś bez znaczenia.

186 R. Spaemann, *Czy nienarodzeni mają...*, s. 501.

sentymentalnych fantazji” (Margaret Sanger) człowieka współczesnego. W państwie hitlerowskim życie także nie miało innego znaczenia i wartości poza „doniosłością”. „Jeśli Rüpke sądzi, że może odrzucić ciąg skojarzeń »aborcja – eutanazja – narodowy socjalizm« dlatego, że narodowy socjalizm oceniał aborcję zupełnie inaczej, to się myli. Jeśli narodowi socjaliści zachowali karalność aborcji w Niemczech, to uzasadnieniem była jedynie polityka ludnościowa. W okupowanej Polsce aborcja była w pełni dopuszczalna. Dla narodowych socjalistów prawo do życia osób nienarodzonych miało równie niewielkie znaczenie, jak prawo do życia osób już narodzonych. Uznawali jedynie kryterium doniosłości społecznej”¹⁸⁷.

Każdy idealizm jest partykularyzmem dążącym ku totalności, całkowitej władzy ideałów mniejszości – ich wyobrażeń – nad całością. W skrajnej postaci dążenie to prowadzi aż do uśmiercania tych z ludzi, którzy nie pasują do ideału. Czasem z powodu ich działań, ale częściej z powodu tego, kim są – istotami łatwymi do wyeliminowania. Przełamywanie partykularyzmu musi się dokonywać przez przełamywanie egoizmu. Dla tych, którzy chcieliby uznać ten argument za jedynie retoryczny chwyt w wewnętrznienieckiej debacie, Spaemann podaje i inne argumenty.

Zauważa on, że każdy z nas odczuwa tożsamość ze swoim „substratem biologicznym”, także z tej fazy życia, gdy jeszcze nie posiadał świadomości. Równocześnie rozwój świadomości nie jest możliwy poza biologicznością życia, ponieważ to właśnie ludzkie ciało – jak można zrozumieć Spaemanna – jest przygotowane do tego, by rozwinęła się z niego świadomość. Wniosek jest prosty: dusza, ludzka forma, poprzedza socjalizację. Nikt z nas – mówi filozof – nie wyrósłby na zdrowego człowieka, gdyby traktowano nas jako przedmioty służące uformowaniu w „kogoś” (efekt kreacji). „Matka – jak dzisiaj powiemy, w spontanicznej regresji – traktuje dziecko jako partnera komunikacji. Rozmawia z nim, uśmiewa się do niego itd. i w ten sposób prowadzi do pojawienia się partnera. Troska o dziecko ma od początku charakter uznania »podmiotu« i tylko tak – a nie jako »stworzenie« swoich rodziców – to, co jest w sobie, może stać się »dla siebie«, to jest stać się podmiotem”¹⁸⁸.

Upraszczając – żadna socjalizacja nie doprowadzi do sytuacji, w której zwierzęcy substrat biologiczny rozwinie się w osobę. Spaemann trafnie zauważa, że stanowisko Rüpkego stoi w sprzeczności z danymi nauk społecznych. Trzeba też podkreślić, że w stanowisku proaborcyjnym nie mamy do czynienia z naukowym uzasadnieniem, ale z pewną koncepcją filozofii politycznej, a szerzej modelu kultury. To znaczy, że współczesny model

187 Tamże.

188 Tamże, s. 503.

liberalnego państwa nie jest tylko konsekwencją anachronizmu pewnej teorii politycznej o charakterze przednaukowym, która nie potrafi sobie poradzić z odkryciami nauk szczegółowych. Stanowi ono wielki, parareligijny systemem usprawiedliwiania zła moralnego mającego miejsce na różnych poziomach życia społecznego¹⁸⁹. Zresztą Rüpke, który jest tu dla nas eksponentem nowoczesnego myślenia, mówi prawie wprost o usprawiedliwieniu w sensie religijnym, kiedy dowodzi, że w zmianie prawnej, o której Niemcy dyskutowali w 1974 r., chodzi o usunięcie kwestii aborcji z obszaru sumienia kobiety, tak by aborcja nie stanowiła rzekomej bariery psychicznej. Zatem nie szło w ówczesnej zmianie wcale „o oddanie sprawiedliwości rzeczywistości społecznej – o czym mówi w innym miejscu – lecz o wpłynięcie na nią i o jej zmianę”¹⁹⁰, o działania duchowe i formacyjne.

Przemoc aborcji ujawnia się bardzo wyraźnie w charakterystyce nowoczesnego, także liberalnego, systemu społecznego. Osobą staje się dopiero ten, kogo społeczeństwo tak określi. Celem tak ustalonych regulacji jest zwiększanie użyteczności uprzedmiotowionego świata ludzkiego, a co za tym idzie – maksymalizacji przyjemności tych, którzy są w stanie zagwarantować sobie prawo do ochrony własnego istnienia ze strony ośrodków władzy i dysponentów przemocy. Nowoczesność jest po prostu zainteresowana tymi, którzy są w stanie instytucjonalizować przemoc dla własnej ochrony i satysfakcji. Te mechanizmy wprost wynikają z Hobbesowskiego mitu wojny wszystkich ze wszystkimi, która jest tylko nieco maskowana przez umowę społeczną.

Umocowane prawnie przyzwolenie na aborcję ma przynajmniej jeszcze jeden cel. Jest prostym zabiegiem ograniczającym rewolucyjny i demokratyczny charakter każdych narodzin. Na ten aspekt zwracała uwagę Margaret Sanger. Sensem nowoczesnego systemu politycznego – mówiąc językiem Kanta – jest dążenie do „wiecznego pokoju” wbrew niedoskonałości, złożoności i różnorodności ludzkiej kondycji. Konieczność stabilizowania społeczności ludzkiej i jej rozdętych pożądań skłania nowoczesnego suwerena do wykluczania jednostek zakłócających pożądaną stabilizację, szczególnie jeśli nie posiadają narzędzi sprzeciwu. Jak mówi ważna dla Hobbesa zasada: suweren ma prawo wykluczyć ze społeczności każdego, kto sprowadza chaos lub wojnę domową¹⁹¹. Należy tę zasadę traktować jako społecznie nadrzędną w porządku politycznym.

Pojawianie się licznych nowych pokoleń – a czasem nowych pokoleń w ogóle – jest bez wątpienia elementem anarchicznym dla umowy społecznej. Podobnie zresztą jak roszczenie osób starszych do opieki w epoce po rozpadzie wielopokoleniowej rodziny.

189 O tym, jak nowoczesne państwo wchodzi w rolę Boga, obiecując fałszywe usprawiedliwienia zła moralnego, pisałem w książce *Bękarty Dantego. Szkice o zanikaniu i odradzaniu się widzialnego chrześcijaństwa* (Kraków 2015, rozdz. *Zaadaptowane teologie sekularyzmu*, s. 245–266).

190 R. Spaemann, *Czy nienarodzeni mają...*, s. 505.

191 Zob. T. Hobbes, dz. cyt.

Pod racjonalizacjami użytecznej etyki kryje się woluntaryzm stadnej przemocy. Jednak ta dynamika nowoczesnych społeczności nie wynika wprost z natury człowieka – jak sądzą ludzie nowocześni i przeciw czemu walczą – ale z formacyjnego wpływu mitu o złowieszczej naturze człowieka, którą okiełznać może tylko relatywistyczny kontrakt społeczny. Choć w przeszłości samowola dotycząca przemocy była zjawiskiem powszechnym, w żadnej innej epoce przemoc nie stała się zjawiskiem tak systemowym jak w nowoczesności. W żadnej innej epoce nie wydano tak zasadniczej wojny przeciwko solidarystycznemu fundamentowi ludzkiej natury. Dzięki niemu odradzanie się społeczeństw następowało zawsze przez powstawanie nowych rodzin i rodzenie się kolejnych pokoleń.

W artykule Rüpkego pojawia się ważny wątek „emancypacji z uwarunkowań przyrodniczych”. Jest on coraz mocniej obecny w kulturze Zachodu, także w antropologii aborcji. Jednym z aspektów sekularyzującego się dualizmu duszy i ciała jest wzrastająca powszechność przekonania, że dusza to po prostu świadomość. Oddziaływanie tej koncepcji zwiększa się razem z wypukiwaniem wiary chrześcijańskiej z kultury i znajduje wyraz w chęci emancypacji od ciała postrzeganego jako źródło cierpienia i – ostatecznie – powód śmierci człowieka.

W pełni skuteczną emancypacją, jak pisze Spaemann, jest samobójstwo, marzenie transhumanistyczne lub usunięcie tych, którzy przeszkadzają w osiągnięciu optimum życiowej samorealizacji. Teoretyczną możliwością jest także takie przetworzenie natury, by była człowiekowi całkowicie posłuszna. Spaemann już w latach siedemdziesiątych pytał, czy „przetwarzanie” – całkowite poddanie świata woli człowieka – zamiast do wyzwolenia, nie prowadzi do coraz większego zniszczenia natury, której jesteśmy częścią. Jeśli nowoczesność walczy z naturą, to złe konsekwencje tej walki mogą być widoczne w całym ludzkim ekosystemie. Spaemann zwraca wręcz uwagę na niebezpieczeństwo kolektywnego samobójstwa ludzkości zapamiętałej w rządach emancypacji. Masowy system aborcji ustanowiony przez zamożne kraje świata we współpracy z ONZ wydaje się częścią tego zjawiska opisanego przez niemieckiego filozofa.

Nowoczesne teorie socjalizacyjne wskazują społeczeństwom fałszywe światło, jakobyśmy stawali się częścią ludzkości przez kooptację, jakoby nasze ciała były obciążeniem wymagającym w przyszłości lepszego nośnika – tak chcieliby transhumaniści – podczas gdy dla każdego z nas fizyczność jest źródłem wolności. Jeśli płodzenie i rodzenie ustanie na ziemi i wszyscy staniemy się świadomościami osadzonymi na układach skalonych lub innych nośnikach, szybko się okaże, że rzeczywistą władzę nad nami będzie miał twórca tych układów. A Ten, który stworzył ciała, nie ma innego interesu wobec nas poza samym obdarzaniem dobrem. Oznacza to,

że „niezależny nośnik” jest dla ludzi czymś bezcennym. „Panowanie nad przyrodą implikuje panowanie człowieka nad człowiekiem. Człowiek bowiem sam jest częścią przyrody. Uznanie go za podmiot dopiero tam, gdzie nie jest już przyrodą, oznacza postawienie rzeczy na głowie”¹⁹².

Ponieważ ciało nie jest produktem, ale sprawą Boga i natury ludzkiej, może właśnie pozostawać jednym z gwarantów wolności. Racjonalizacje aborcji są zatem częścią radykalnej wojny uprzedmiotawiającej – a może i unicestwiającej – człowieka. Emancyipacja ma sens tylko w takim zakresie, w jakim jest procesem dochodzenia sprawiedliwości i harmonizowania społeczeństw. Łatwo jednak staje się destrukcyjną reprezentacją partykularnej woli mocy.

7.2. Od aborcji do dzieciobójstwa

Pomimo krytyki takich autorów jak Robert Spaemann, ale także wielu innych, utylitaryzm pozostaje dominującym głosem w akademickich sporach etycznych, a przez to także coraz bardziej oddziałuje na praktykę stanowienia prawa w wielu państwach. Na przykład jesienią 2019 r. ostatni z australijskich stanów, Nowa Południowa Walia, dopuścił nieograniczoną aborcję do 22 tygodnia życia dziecka, a także umożliwił dalsze przesuwanie tego terminu za zgodą lekarza¹⁹³. Dyskusja w Niemczech, która toczyła się w połowie lat siedemdziesiątych, nie była wyjątkiem, a raczej częścią szerszej fali dominacji aborcyjnej ideologii w wersji liberalnej w politykach publicznych państw, myśleniu eksperckim oraz akademickim. Ta ideologia, powstała na bazie utylitaryzmu i oderwanego od danych natury ludzkiej kontraktualizmu, stała się nową twarzą społecznego darwinizmu oraz zakamuflowanym odrodzeniem tradycji eugenicznych. Już w 1975 r., czyli rok po polemice Spaemanna, ukazał się artykuł Michaela Tooleya *Abortion and Infanticide*¹⁹⁴ sugerujący możliwość uśmiercania upośledzonych dzieci już po ich urodzeniu.

Tooley argumentował, że nie można takich dzieci poddawać torturom czy męczyć, jednak nie oznacza to, że mają one prawo do życia: „Jednostka nie może posiadać konkretnego prawa (...), chyba że ma lub może mieć jakiś interes, którego wspieraniem będzie zainteresowana”¹⁹⁵. Zatem noworodki mogą być zainteresowane

192 R. Spaemann, *Czy nienarodzeni mają...*, s. 506.

193 Polskie Radio 24, *Australia: aborcja zalegalizowana w całym kraju. Zmieniono przepisy sprzed 119 lat*, <https://www.polskieradio24.pl/5/1223/Artykul/2373509,Australia-aborcja-zalegalizowana-w-calym-kraju-Zmieniono-przepisy-sprzed-119-lat>, dostęp: 19 listopada 2022 r.

194 M. Tooley, *Abortion and Infanticide*, „Philosophy & Public Affairs” 1972, Vol. 2, No. 1, s. 37–65.

195 Cytowane zdanie w tłumaczeniu T.P. Terlikowskiego za książką autora *Faktura na zabijanie. Współczesny przemysł śmierci* (dz. cyt., s. 119–120).

nieodczuwaniem bólu, ale jako istoty pozbawione świadomości własnego istnienia nie są zainteresowane jego kontynuacją. Siłą rzeczy o interesach możemy mówić tylko wtedy, gdy są one wyrażone. W przypadku niemowląt należy zatem mówić nie inaczej jak o czujących przedmiotach. Koncepcja, wedle której ciało ludzkie jest tylko substratem biologicznym pozbawionym ludzkiej formy, którą Tooley wiąże nie tylko z posiadaniem świadomości, ale i rozpoznawaniem przez człowieka indywidualnego interesu, konsekwentnie prowadzi do odmawiania kolejnym grupom jednostek ludzkich praw osobowych. Etyka ta może być postrzegana jako kontynuacja idei prawa naturalnego rozumianego jako zespół spójnych logicznie sylogizmów, opartych o całkowicie abstrakcyjne, arbitralne i partykularne przesłanki, które mogą być kształtowane według oczekiwań świadomych podmiotów społecznego kontraktu. To zaskakujące podobieństwo wynika z przetworzenia prawa naturalnego, opartego o rozpoznane racjonalnie naturalne cele ludzkiego istnienia, w system usprawiedliwień i regulacji tworzących społeczny mechanizm optymalizacji zadowolenia (tak zwanej jakości życia).

W 1985 r. Peter Singer razem z Helgą Kuhse opublikowali książkę pt. *Should the Baby Live? The Problem of Handicapped Infants*¹⁹⁶. Uzasadnili w niej możliwość dzieciobójstwa argumentem, że upośledzone dziecko tworzy upośledzoną rodzinę: „Mając niepełnosprawne dziecko, rodzice często decydują się na zatrzymanie dalszej reprodukcji; jeśli dziecko zostanie utracone, rodzice często chcą mieć następne, a ono (z ogromnym prawdopodobieństwem) będzie normalne”.

Jednym z ważnych argumentów podawanych przez autorów jest przekonanie, że koszty, jakie ponosić będzie rodzina oraz społeczeństwo na leczenie takich dzieci, to marnotrawienie zasobów. Podobnymi twierdzeniami posługiwali się zwolennicy eugeniki również w przeszłości. Także w hitlerowskich Niemczech, gdzie na ulotkach wspierających politykę ludnościową państwa można było przeczytać, że „w samych Niemczech na takich nieszczęśników trzeba przeznaczyć ponad 700 milionów marek”¹⁹⁷. Zatem zabijać wolno, ponieważ obniża to koszty obsługi tak zwanego ludzkiego mrowiska. Fundamentem tego myślenia jest konsekwentne odmawianie dzieciom cech osoby, co ma charakter historycznie uformowanego i utrwalonego przesądu. I dziś nie mamy tu do czynienia jedynie z rozważaniami natury akademickiej.

Podobną logiką posługiwał się znany ze swoich popularyzatorskich książek wpływowy ekspert ONZ ds. zdrowia publicznego Hans Rosling¹⁹⁸. Widać tu kontynuację

196 H. Kuhse, P. Singer, *Should the Baby Live? The Problem of Handicapped Infants*, Oxford 1985.

197 T. Terlikowski, *Faktura na zabijanie...*, s. 121.

198 H. Rosling, O. Rosling, A. Rosling Rönnlund, dz. cyt.

wątków podejmowanych przez Margaret Sanger. Benjamin Wiker w swojej analizie idei Sanger podsumował sedno utylitaryzmu w następujący sposób: „racjonalizacja będzie tu całkiem prosta i prawdziwie eugeniczna: każde obniżenie »jakości życia« jest niedobre z punktu widzenia eugeniki i jest tylko jedno wyjście dla ludzi słabszych”¹⁹⁹.

W *Etyce praktycznej*, swojej głównej książce, Peter Singer pisał: „Płód nie ma takiego samego roszczenia do życia jak osoba, (...) nowo narodzone niemowlę nie ma go również”²⁰⁰. Zaś w książce *O życiu i śmierci* kwestię tę uzupełnił następująco: „Narodziny są momentem o tyle istotnym, że matkę z dzieckiem zaczyna łączyć więź inna niż ta, która łączyła ją z płodem, a inne osoby odnoszą się do niego inaczej niż wcześniej. Nie jest to jednak jeszcze powód, dla którego płód niemający dotychczas żadnego prawa do życia miałby w tym właśnie momencie nabywać nagle takich samych praw, jakie mają wszyscy inni ludzie”²⁰¹.

Singer odrzuca argumenty o niewinności i bezbronności dzieci, nie przekonuje go także, że wzbudzają one w nas uczucia. I można by się z australijskim autorem zgodzić w sprawie sceptycyzmu wobec takiego przekonywania. Tylko należałoby wyciągnąć inny wniosek. To, że osoba ludzka nie zawsze odpowiada wyglądem wyobrażeniom, jakie podsuwa nam umysł, gdy myślimy o człowieku, nie oznacza, że możemy odmawiać jej człowieczeństwa. Płód, człowiek upośledzony, człowiek zniszczony chorobą czy starzec może wywoływać w ludziach niechęć, jednak dlatego właśnie prowadzi się badania etyczne i antropologiczne, by przełamywać prowadzące do przesądów złudzenia podsuwane nam przez poznanie zmysłowe.

By pokazać poziom eskalacji i radykalizacji postulatów aborcyjnych, do jakich prowadzi bezkrytyczne posługiwanie się dogmatami utylitarystycznymi, warto przybliżyć jeszcze jeden tekst pochodzący z 2012 r., który wywołał szerokie reakcje w krajach anglojęzycznych. Alberto Giubilini oraz Francesca Minerva opublikowali na łamach „Journal of Medical Ethics” tekst, w którym proponowali, by zabijania noworodków nie nazywać dzieciobójstwem, ale „aborcją pourodzeniową”. W uzasadnieniu autorzy pisali, że „[s]tatus moralny zabijanej jednostki jest porównywalny ze statusem płodu. Ponadto utrzymujemy, że zabicie noworodka może być moralnie dopuszczalne we wszystkich sytuacjach, w których dopuszczona jest aborcja. Te okoliczności obejmują także sytuacje, w których noworodek ma potencję do prowadzenia (...) satysfakcjonującego życia, ale jego istnienie naraża dobrostan rodziny. A zatem drugim terminologicznym uściśleniem jest to, że nazywamy tę praktykę raczej »aborcją

199 B. Wiker, dz. cyt., s. 202.

200 P. Singer, *Etyka...*, s. 149.

201 P. Singer, *Life and Death. The Collapse of Our Traditional Ethics*, New York 1995, s. 130.

pourodzeniową» niż »eutanzją«, bowiem inaczej niż w przypadku eutanazji tu niekoniecznie najlepiej pojęty interes tego, który ma umrzeć, jest przy podejmowaniu decyzji o zabiegu najważniejszy”²⁰².

W powyższym cytacie *implicite* proponuje się przemocową zasadę ignorowania interesu jednostki na rzecz abstrakcyjnie i arbitralnie określonego interesu większej całości. W innym miejscu tekstu autorzy wykładają swoją antropologię, która ma być uzasadnieniem dla prawa rodziny do zabicia jednego z jej członków, jeśli nie nabrał on jeszcze cech świadomości. „Jeśli potencjalna osoba nie stała się osobą aktualną, jak ty czy my, nie istnieje ani aktualna, ani przyszła osoba, którą można by skrzywdzić, a to oznacza, że nie ma i krzywdy. A zatem jeśliśbyś zapytał nas, czy zostalibyśmy skrzywdzeni, gdyby nasi rodzice zdecydowali się nas zabić, gdy byliśmy płodami lub noworodkami, odpowiemy, że »nie«, ponieważ oni zaszkodzić by mieli komuś, kto nie istniał (...). A jeśli nie było krzywdzonego, to nie ma też krzywdy”²⁰³.

Warto przenieść ten schemat rozumowania na nieco inny obszar. Analogicznie nie ma powodu, by w rzekomo uzasadnionych przypadkach nie uśmiercać osób śpiących czy takich, które utraciły przytomność, ponieważ śpiąc, będąc w stanie śpiączki czy nawet zwykłego omdlenia, nie są one, według cytowanych autorów, osobami. Skoro nie mają świadomości, nie ma kogo skrzywdzić. Ten trop myślenia wręcz prowokuje wyobraźnię do projektowania horroru dystopijnego obrazu świata, w którym takie zasady miałyby kształtować kulturę i prawodawstwo. Autorzy przyznają nawet, że lepsze może być dzieciobójstwo niż przekazanie niechcianego dziecka do adopcji, ponieważ ta druga decyzja nie pozwala rodzicom całkowicie odciąć się od przeszłości i definitywności odejścia dziecka. Po prostu interes „osób aktualnych” – definiowany arbitralnie, w nie-ludzki wręcz sposób – jest zawsze ważniejszy od interesu „osób potencjalnych”²⁰⁴.

Na taką argumentację możemy dać odpowiedź praktyczną, pokazując spełnienie wielu rodzin, które przeszły przez jakiś rodzaj kryzysu rodzicielstwa wobec nieplanowanej ciąży czy poczęcia dziecka chorego²⁰⁵. Takie przykłady podważają rzekomo racjonalny, mechanistyczny dyskurs utylitarystów, odślaniając pełniejszy obraz natury ludzkiej. Możemy także podać argumenty filozoficzne. Przede wszystkim trzeba odrzucić – jako arbitralny – podział na duszę i ciało, świadomość i substrat biologiczny traktowane niczym całkowicie odrębne rzeczywistości. Jak pisał Robert Spaemann

202 A. Giubilini, F. Minerva, *After-birth abortion: why should the baby live?*, „Journal of Medical Ethics” 2013, Vol. 39, No. 5, s. 261–263, <http://dx.doi.org/10.1136/medethics-2011-100411>.

203 Tamże.

204 Tamże.

205 Przejmujący obraz doświadczenia narodzin dziecka z trisomią dał w polskiej literaturze zupełnie niedawno Andrzej Horubała w książce *Wdowa smoleńska albo niefart* (Warszawa 2021).

w eseju *Osoby*: „Nie ma osób potencjalnych. Osoby mają zdolności, potencje. Osoby mogą się rozwijać. Ale »coś« nie może stać się osobą. »Coś« nie stanie się »kimś«. Gdyby bycie osobą było stanem, mogłoby powstawać stopniowo. Jednak jeśli osoba jest kimś, kto znajduje się w różnych stanach, znaczy to, że owe stany zawsze poprzedza. Nie jest rezultatem przemiany, lecz takiego powstania jak powstanie substancji według Arystotelesa. Osoba jest substancją, ponieważ jest sposobem, w jaki człowiek jest. Nie zaczyna istnieć później niż człowiek i nie przestaje istnieć wcześniej”²⁰⁶.

Słowa Spaemanna można uznać za najlepsze podsumowanie tego rozdziału, ponieważ stanowią one ripostę na większość zasadniczych współczesnych argumentów podważających człowieczeństwo *nasciturus*.

8. Zakończenie

Ten przeglądowy artykuł jest próbą uchwycenia pewnych mechanizmów przemian intelektualnych, które doprowadziły współczesną cywilizację świata zachodniego do dzisiejszego stanu pogardy wobec życia. Jego celem było pokazanie, że nie da się aborcji wyjąć z szerszego kontekstu struktury intelektualnej kultury. Aborcja, procedury *in vitro*, eutanazja, manipulacje płciami i seksualnością znajdują wspólny czynnik w utylitarnej zasadzie optymalizacji „jakości życia” ludzkich świadomości i treningu tych świadomości do całkowitej hedonistycznej i egoistycznej formacji ukierunkowanej na indywidualistyczną samorealizację. Dodajmy, że jest to formacja i świadomość fałszywa, powodująca już dziś śmierć milionów ludzkich egzystencji każdego roku. Tak jak w XX wieku mordowano na skalę przemysłową ludzi ze względu na przesady o rasach ludzkich, na przekonanie o wręcz substancjalnym podziale społeczeństw na klasy, substancjalnym podziale rodzaju ludzkiego ze względu na inteligencję, tak dziś rozszerza się obszar usprawiedliwionego zabijania w oparciu o równie arbitralne kategorie jakości życia czy świadomości. Rzekomo złą jakością życia w przyszłości może się okazać rozczarowanie rodziców, że ich dziecko nie spełnia oczekiwanych standardów genetycznych lub osiąga niedostateczne ich zdaniem wyniki edukacyjne. Rodzi się pytanie, czy rozwiązaniem będzie wtedy odbieranie życia takim osobom w czasie snu. Badania naukowe pokazują, że coraz dalej idące pomysły optymalizacji tożsamości w perspektywie jakości życia wcale nie poprawiają kondycji samych ludzkich świadomości²⁰⁷. Może dlatego, że niszczą naturę człowieka zamiast ją naprawiać.

206 R. Spaemann, *Osoby...*, s. 302.

207 Dotyczy to choćby tzw. transpłciowości i operacji mających dać cierpiącym na zaburzenia tożsamości płci lepszą „jakość życia”. Zob. A. van Mol i in., *Correction: Transgender Surgery Provides No Mental Health Benefit*, <https://www.thepublicdiscourse.com/2020/09/71296/>, dostęp: 19 listopada 2022 r.

Droga, którą przeszła zachodnia cywilizacja w wiekach XX i XXI, jest błyskawicznym regresem moralnym wskazującym na dramatyczny kryzys metod poznawczych w zakresie antropologii i ich ograniczenia do wąsko pojętego przyrodoznawstwa skutkującego systemowym uprzedmiotowieniem ludzkiego życia. Cywilizacja nowoczesna przebyła w ostatnim stuleciu drogę od aborcji z niepokojem dopuszczanej tylko w ekstremalnych okolicznościach, do pełnego dostępu do prenatalnego dzieciobójstwa na życzenie. Obserwując drogę utylitarnych etyk, można się teraz spodziewać etapu dzieciobójstwa tylko w ekstremalnych okolicznościach. Rodzi się pytanie, co będzie dalej. Wszystko jest w pismach filozoficznych, które nie są jedynie przykładem moralnego zagubienia autorów, ale pudłem rezonansowym quasi-dojrzałych owoców aktualnej kultury. Handlowanie ciałami abortowanych dzieci, na czym zostali przyłapani pracownicy Planned Parenthood, jest tylko jednym z wielu przykładów życia kultury, w której człowiek stał się przedmiotem własnych instrumentalnych zabiegów. Nietrudno wyobrazić sobie, że rozwój technologiczny może doprowadzić do hodowania dzieci na narządy – ponieważ są postrzegane jedynie jako ciała, mięso, a nie osoby. Równie łatwo wyobrazić sobie zwracanie państwu „nieudanych” dzieci przez rodziców – bez żalu, skoro to tylko ciała pozbawione wykształconej świadomości, które można poddać recyklingowi, słowem nieludzie. W tym miejscu nasuwa się pytanie, czy nie zaczyna się powtarzać dobrze znana już historia i czy przekonanie, że razem z totalitaryzmami przezwyciężyliśmy najgorsze zasady nowoczesności, nie było tylko złudzeniem.

Bibliografia

Literatura

- » „Christianitas” 2019, nr 78.
- » Andrzejuk A., *Prawo naturalne w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, „Kultura Prawna” 2019, t. 2, nr 1, <https://doi.org/10.37873/legal.2019.2.1.53>.
- » Augustinus, *Quaestiones in Heptateuchum*, https://www.augustinus.it/latino/questioni_ettateuco/index2.htm, dostęp: 10 lutego 2023 r.
- » Benedykt XVI, *Wykład w Ratyźbonie*, przeł. WL, „Christianitas” 2006, nr 29–30.
- » Besançon A., *O wzniosłości chrześcijańskiej*, przeł. H. Woźniakowski, [w:] tegoż, *Świadek wieku. Wybór publicystyki z pierwszego i drugiego obiegu*, red. F. Memches, t. 2, Warszawa 2006.
- » Biesaga T., *Uzasadnienia norm moralnych w bioetyce*, https://www.mp.pl/etyka/podstawy_etyki_lekarskiej/16708,uzasadnienia-norm-moralnych-w-bioetyce, dostęp: 19 listopada 2022 r.
- » Boy-Żeleński T., *Piekło kobiet*, <https://wolnelektury.pl/katalog/lektura/pieklo-kobiet.html>, dostęp: 19 listopada 2022 r.
- » Chaberek M., Rowiński T., *Stworzenie czy ewolucja? Dylemat katolika*, Warszawa 2013.
- » Czachorowski M., *Aborcja*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, <http://www.ptta.pl/pef/pdf/a/aborcja.pdf>, dostęp: 18 października 2022 r.
- » Darwin K., *O pochodzeniu człowieka*, [w:] tegoż, *Dzieła wybrane*, przeł. S. Panek, red. E. Stołyhwo, t. 4, Warszawa 1959.
- » Darwin K., *O powstawaniu gatunków drogą doboru naturalnego, czyli o utrzymaniu się doskonalszych ras w walce o byt*, [w:] tegoż, *Dzieła wybrane*, przeł. S. Dickstein i J. Nusbaum, t. 2, Warszawa 1959.
- » Dukaj J., *Po piśmie*, Kraków 2019.
- » Feldman S., *From Occupied Bodies to Pregnant Persons: How Kantian Ethics Should Treat Pregnancy and Abortion*, [w:] *Autonomy and Community: Readings in Contemporary Kantian Social Philosophy*, eds. J. Kneller, S. Axinn, New York 1998.
- » Franciszek, *Encyklika Fratelli tutti*, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html, dostęp: 10 listopada 2022 r.
- » Garasse F., *La doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps ou prétendus tels contenant plusieurs maximes pernicieuses à la religion, à l'Estat, et aux bonnes moeurs*, Paris 1623.
- » Giubilini A., Minerva F., *After-birth abortion: why should the baby live?*, „Journal of Medical Ethics” 2013, Vol. 39, No. 5, <http://dx.doi.org/10.1136/medethics-2011-100411>.

- » Góralski W., *Z problematyki teologiczno-prawnej ochrony życia nienarodzonych*, „Studia Płockie” 1977, nr 5.
- » Grad P., *Czy św. Tomasz z Akwinu potępiał aborcję?*, „Christianitas” 2019, nr 78.
- » Grad P., *O pojęciu tradycji. Studium krytyczne kultury pamięci*, Warszawa 2017.
- » Hadot P., *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, przeł. P. Domański, Warszawa 2003.
- » Haldane J., Lee P., *Aquinas on Human Ensoulment, Abortion and the Value of Life*, „Philosophy” 2003, Vol. 78, No. 304.
- » Hobbes T., *Lewiatan*, przeł. C. Znamierowski, Warszawa 1954.
- » Honings B., *L'aborto nei Decretisti e nei Decretalisti*, „Apollinaris” 1977, nr 50.
- » Horubała A., *Wdowa smoleńska albo niefart*, Warszawa 2021.
- » Huxley T.H., *Biogenesis and Abiogenesis*, [w:] tegoż, *Collected Essays*, Vol. 8, *Discourses: Biological and Geological*, New York 1968.
- » Kant I., *O wiecznym pokoju. Zarys filozoficzny*, przeł. F. Przybylak, Wrocław 1995.
- » Kaznowski P., *Christianitas a kultura postchrześcijańska*, „Christianitas” 2009, nr 43.
- » Kelsen H., *Czysta teoria prawa*, przeł. R. Szubert, red. A. Bosiacki, Warszawa 2014.
- » Kołosowski T., *Etyczno-antropologiczne aspekty aborcji w świetle wybranych dzieł antycznej literatury Grecji i Rzymu*, „Seminare” 2013, t. 33.
- » Kostrzewa K., *Osoby i relacje interpersonalne w filozofii Roberta Spaemanna*, „Fides et ratio” 2015, nr 3.
- » Król M., *Historia myśli politycznej od Machiavellego po czasy współczesne*, Gdańsk 2001.
- » Kuhse H., Singer P., *Should the Baby Live? The Problem of Handicapped Infants*, Oxford 1985.
- » La Mettrie J.O. de, *Człowiek-maszyna*, przeł. S. Rudniański, <https://wolnelektury.pl/media/book/pdf/mettrie-czlowiek-maszyna.pdf>, dostęp: 10 listopada 2022 r.
- » Longosz S., *Ojcowie Kościoła a przerywanie ciąży*, „Vox Patrum” 1985, nr 5.
- » Łuczewski M., *Nowoczesna Zagłada. Czy aborcja to najdoskonalszy produkt naszych czasów*, „Gazeta Wyborcza” 2014, nr 201, 29 sierpnia.
- » MacIntyre A., *Bóg, filozofia, uniwersytety. Wybrane zagadnienia z historii katolickiej tradycji filozoficznej*, przeł. A. Łagodzka, Warszawa 2013.
- » MacIntyre A., *Dziedzictwo cnoty*, przeł. A. Chmielewski, Warszawa 1996.
- » MacIntyre A., *Krótką historia etyki. Filozofia moralności od czasów Homera do XX wieku*, przeł. A. Chmielewski, Warszawa 2000.
- » Madiran J., *Dwie demokracje*, [w:] tegoż, *Dwie demokracje. Wybór pism*, przeł. T. Glanz i in., Dębogóra 2020.
- » Małek M., *Liberalizm etyczny J.S. Milla: współczesne nawiązania i kontynuacje (analiza poglądów Johna Graya i Petera Singera)*, rozprawa doktorska, Uniwersytet Śląski, Wydział Nauk Społecznych, <https://sbc.org.pl/Content/7855/doktorat2779.pdf>, dostęp: 10 listopada 2022 r.

- » Malthus T.R., *Prawo ludności*, przeł. K. Stein, Warszawa 2007.
- » Marcuse H., *Eros i cywilizacja*, przeł. H. Jankowska, A. Pawelski, Warszawa 1998.
- » Melonowska J., *Jeszcze kilka słów w kwestii spędzania płodu*, „Christianitas” 2020, nr 79–80, <http://christianitas.org/news/jeszcze-kilka-slow-w-kwestii-spedzania-plodu/>, dostęp: 19 listopada 2022 r.
- » Melonowska J., *Ordo amoris, amor ordinis. Emancypacja w konserwatyzmie*, Warszawa 2018.
- » Melonowska J., *Walka*, [w:] też, *Pisma machabejskie. Religia i walka*, Warszawa 2020.
- » Milcarek P., *Epikureizm i neoepikureizm: Od apolityczności do „polityki hedonizmu”*, „Kronos” 2020, nr 55.
- » Milcarek P., *Teoria ciała ludzkiego w pismach św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1994.
- » Milcarek P., *Testament pięknych umysłów*, „Christianitas” 2019, nr 78.
- » Mill J.S., *O naturze*, przeł. M. Warchala, Warszawa 2008.
- » Muszala A., „*Filozofia, głupcze!*”. Czyli na czym oparta jest etyka lekarska?, „Medycyna Praktyczna” 2009, nr 6.
- » Muszala A., *Embrion ludzki w starożytnej refleksji teologicznej*, Kraków 2009.
- » Noonan Jr. J.T., *An Almost Absolute Value in History*, [w:] *The Morality of Abortion. Legal and Historical Perspectives*, ed. tenże, Cambridge 1970.
- » *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, red. M. Starowieyski, przeł. A. Świderkówna, Kraków 2010.
- » *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*, wydanie piąte, Poznań 2000.
- » Podniesiński M., *Dlaczego Anglosasi nie lubią katolików?*, „Christianitas” 2021, nr 83–84.
- » Probucka D., *Utylitaryzm*, Kraków 2013.
- » Richter A.L., Boehmer J.H., *Corpus Juris Canonici*, t. 1, Lipsiae 1839, [online:] <https://books.google.pl/books?id=54tYAAAAcAAJ&hl=pl&pg=PP5#v=onepage&q&f=false>, dostęp: 10 lutego 2023 r.
- » Rosling H., Rosling O., Rosling Rönnlund A., *Factfulness. Dlaczego świat jest lepszy, niż myślimy, czyli jak stereotypy zastąpić realną wiedzą*, przeł. M. Popławska, Poznań 2018.
- » Rowiński T., *Bękarty Dantego. Szkice o zanikaniu i odradzaniu się widzialnego chrześcijaństwa*, Kraków 2015.
- » Rowiński T., *Cytaty od podszewki*, „Do Rzeczy” 2019, nr 37, <https://dorzeczy.pl/tygodnik/113516/cytaty-od-podszewki.html>, dostęp: 19 listopada 2022 r.
- » Rowiński T., *Cywilizacja przemocy. Bardzo krótkie wprowadzenie do kultury liberalnej*, „Christianitas” 2017, nr 67–68.
- » Rowiński T., *Czy człowiek może przeżyć nowożytność. Uwagi o apologiach postsekularyzmu*, [w:] tegoż, *Bękarty Dantego. Szkice o zanikaniu i odradzaniu się widzialnego chrześcijaństwa*, Kraków 2015.

- » Rowiński T., *Dramat w Plymouth*, „Do Rzeczy” 2021, nr 4.
- » Rowiński T., *Witajcie w nowożytności albo religijność Machiavellego*, „Frona” 2012, nr 64.
- » Rüpke G., *Personlichkeitsrecht and Schwangerschaftsunterbrechung*, „Zeitschrift für Rechtspolitik” 1974, 7. Jg., Heft 4.
- » Salij J., *Dawni chrześcijanie wobec zabijania płodu*, [w:] tegoż, *Wybierajmy życie*, Poznań 2002.
- » Sanger M., *The Pivot of Civilisation*, Lenox 2006.
- » Schooyans M., *Aborcja a polityka*, przeł. K. Deryło, Lublin 1991.
- » Shklar J., *Liberalizm strachu*, przeł. S. Stecko, „Res Publica Nowa” 2015, nr 221.
- » Singer P., *Etyka praktyczna*, przeł. A. Sagan, Warszawa 2007.
- » Singer P., *Life and Death. The Collapse of Our Traditional Ethics*, New York 1995.
- » Skrzypczak R., *Antykoncepcyjne zatrucie umysłu*, [w:] M. Eberstadt, *Adam i Ewa po pigułce. Paradoksy rewolucji seksualnej*, przeł. M. Samborska, Kraków 2018.
- » Smith W.J., Włoczyk P., *Nadciągająca kultura śmierci*, „Do Rzeczy” 2019, nr 23.
- » Spaemann R., *Czy nienarodzeni mają prawo do życia*, [w:] tegoż, *Granice. O etycznym wymiarze działania*, przeł. J. Merecki, Warszawa 2006.
- » Spaemann R., *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, przeł. J. Merecki, Warszawa 2001.
- » Starowieyski M., *Aborcja i życie nienarodzonych w starożytności chrześcijańskiej*, [w:] *Aborcja. Spojrzenie filozoficzne, teologiczne, historyczne i prawne*, red. T. Ślipko, M. Starowieyski, A. Muszala, Kraków 2010.
- » Swift A., *Wprowadzenie do filozofii politycznej*, przeł. A. Krzynówek-Arndt, Kraków 2010.
- » Szacki J., *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 1983.
- » Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 1–3, Warszawa 1931–2009.
- » Tatarkiewicz W., *O bezwzględności dobra*, [w:] tegoż, *Dobro i oczywistość. Pisma etyczne*, red. P.J. Smoczyński, Lublin 1989.
- » Terlikowski T.P., *Faktura na zabijanie. Współczesny przemysł śmierci*, Bytom 2013.
- » Terlikowski T.P., *Kiedy możemy zabijać noworodki?*, „Christianitas” 2020, nr 79–80.
- » Tooley M., *Abortion and Infanticide*, „Philosophy & Public Affairs” 1972, Vol. 2, No. 1.
- » Waterman Ward B., *Aborcja jako sakrament. Pragnienie mimetyczne i ofiara w polityce dotyczącej życia seksualnego*, przeł. P. Chrzanowski, T. Dekert, „Christianitas” 2020, nr 79–80.
- » Wiker B., *Dziesięć ksiąg, które zepsuły świat. Ponadto pięć innych, które temu pomogły*, przeł. Z. Dunian, Warszawa 2012.
- » Wojciechowski M., *Biblia o dzieciach nienarodzonych*, [w:] tegoż, *Wiara – cywilizacja – polityka*, Rzeszów–Rybnik 2001.
- » Wojciechowski, M., *Starożytne głosy przeciw aborcji*, „Więź” 2003, nr 12.

- » Wojcieszek K.A., *Stworzony i zrodzony... Metafizyczne wyjaśnienia biologicznego konstituowania się człowieka w poglądach św. Tomasza z Akwinu – próba aktualizacji*, Warszawa 2000.

Akty prawne

- » Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r. (Dz. U. Nr 78, poz. 483 z późn. zm.).

Pozostałe pisma i dokumenty urzędowe

- » Polskie Towarzystwo Genetyki Człowieka, Polskie Towarzystwo Ginekologów Położników, *Stanowisko Polskiego Towarzystwa Genetyki Człowieka (PTGC) oraz Polskiego Towarzystwa Ginekologów i Położników*, https://imid.med.pl/files/imid/Aktualnosci/Aktualnosci/1_Stanowisko_PTGC_PTGP.pdf, dostęp: 23 listopada 2022 r.

Źródła internetowe

- » Gość.pl, *Oskarżenia o ciemnogród i średniowiecze podczas debaty PE o prawach kobiet w Polsce*, <https://www.gosc.pl/doc/3482510.Oskarzenia-o-ciemnogrod-i-sredniowiecze-podczas-debaty-PE-o>, dostęp: 19 listopada 2022 r.
- » Grad P., *Nierozstrzygalny spór o oczywiste wartości*, <https://teologiapolityczna.pl/pawel-grad-nierozstrzygalny-spor-o-oczywiste-wartosci-1>, dostęp: 19 listopada 2022 r.
- » Gronczakiewicz J., *Dr F. Furman o próbie uśmiercenia chorego Polaka w Wielkiej Brytanii: Sprawa dotyczy generalnego sporu o kształt naszej cywilizacji*, <https://www.radiomaryja.pl/informacje/tylko-u-nas-dr-f-furman-o-probie-usmiercenia-chorego-polaka-w-wielkiej-brytanii-sprawa-dotyczy-generalnego-sporu-o-ksztalt-naszej-cywilizacji/>, dostęp: 19 listopada 2022 r.
- » Król M., *USA: nie będzie zakazu zabijania noworodków*, <https://www.vaticannews.va/pl/swiat/news/2019-02/usa-ochrona-zycia-aborcja-senat.html>, dostęp: 19 listopada 2022 r.
- » Milcarek P., *Omijając Heroda*, <https://teologiapolityczna.pl/pawel-milcarek-omijajac-heroda>, dostęp: 19 listopada 2022 r.
- » Płociński M., *Szef Ordo Iuris: Karanie kobiet za aborcję to światowy standard*, <https://www.rp.pl/plus-minus/art10846381-szef-ordo-iuris-karanie-kobiet-za-aborcje-to-swiatowy-standard>, dostęp: 15 listopada 2022 r.
- » Polskie Radio 24, *Australia: aborcja zalegalizowana w całym kraju. Zmieniono przepisy sprzed 119 lat*, <https://www.polskieradio24.pl/5/1223/Artykul/2373509,Australia-aborcja-zalegalizowana-w-calym-kraju-Zmieniono-przepisy-sprzed-119-lat>, dostęp: 19 listopada 2022 r.

- » Quotepark.com, Aureliusz Augustyn z Hippony, „*Nie jest dzieciobójczynią ta, która sprowadza poronienie, zanim dusza wstąpi w ciało*”, <https://quotepark.com/pl/cytaty/375238-aureliusz-augustyn-z-hippony-nie-jest-dzieciobojczynia-ta-ktora-sprowadza-poro/>, dostęp: 10 lutego 2023 r.
- » Quotepark.com, Kazimiera Szczuka, „*Polska to jedyny – oprócz Nikaragui!*”, <https://quotepark.com/pl/cytaty/2040095-kazimiera-szczuka-polska-to-jedyny-oprocz-nikaragui/>, dostęp: 19 listopada 2022 r.
- » Rakowski-Kłós I., *Czy płód ma duszę? Krótka historia Kościoła i aborcji*, <https://wyborcza.pl/alehistoria/7,121681,25869521,czy-plod-ma-dusze-krotka-historia-kosciola-i-aborcji.html>, dostęp: 15 listopada 2022 r.
- » Rowiński T., *Anachroniczność liberalizmu*, <http://christianitas.org/news/anachronicznosc-liberalizmu/>, dostęp: 19 listopada 2022 r.
- » Rowiński T., *Czy liberalizm jest okrutny i bezrozumny?*, <http://frondalux.pl/tomasz-rowinski-czy-liberalizm-jest-okrutny-i-bezrozumny/>, dostęp: 19 listopada 2022 r.
- » Rycerz E., *W Islandii nie ma dzieci z zespołem Downa. Dlaczego?*, <https://zdrowie.parenting.pl/w-islandii-nie-ma-dzieci-z-zespolem-downa-dlaczego/>, dostęp: 10 lutego 2023 r.
- » Sobczak K., *Biskupi przeciwko karaniu kobiet za aborcję*, <https://www.prawo.pl/prawnicy-sady/biskupi-przeciwko-karaniu-kobiet-za-aborcje,67777.html>, dostęp: 15 listopada 2022 r.
- » Urbanek Z., *Alice Paul: aborcja jest ostatecznym wyzyskiem kobiet*, <https://misyjne.pl/przerwa-artykul/alice-paul-aborcja-jest-ostatecznym-wyzyskiem-kobiet/>, dostęp: 19 listopada 2022 r.
- » van Mol A. i in., *Correction: Transgender Surgery Provides No Mental Health Benefit*, <https://www.thepublicdiscourse.com/2020/09/71296/>, dostęp: 19 listopada 2022 r.
- » Yves de Chartres, *Panormia*, https://ivo-of-chartres.github.io/panormia/pan_8.pdf, dostęp: 10 lutego 2023 r.



On not identifying people. A short and reflective introduction to the anthropology of abortion from antiquity to the present day

Keywords: sources of consent to abortion, ontological status of the fetus, history of ideas, utilitarian ethics, integral ethics

Abstract

The dissertation raises two issues. In the opening part, it focuses on a theoretical problem and an attempt to answer the question whether the consent to abortion in contemporary Western civilization is the result of an intellectual error of a cognitive nature, or whether we are dealing with a moral error that has been subjected to secondary intellectual rationalization. The concept considered in this part of the dissertation is superstition, understood as a misconception about reality, which, however, is kept in social circulation due to its usefulness. Superstition, because it is a misconception of reality, besides being useful, is also a vehicle of violence. In the case of abortion, of course, it is a superstition that falsifies the concept of humanity in relation to people in the prenatal phase of life.

The second, more extensive part of the dissertation is a study in the field of history and ideas, as well as anthropological thought. On the one hand, it illustrates how the European intellectual tradition freed itself from the superstitions about fetal life that were characteristic of the era of pagan antiquity. The development of this tradition has its various phases, e.g. the struggle of Christian thinkers with the ambiguity of the Platonic and Aristotelian heritage, which on the one hand supported consent to the killing of people in the prenatal phase of life, and on the other hand - in its metaphysical principles - opened the space for the construction of ethics of an integral nature.

On the other hand, this part of the dissertation illustrates the dynamics of the modern anthropological crisis. However, the modern era also reveals its ambiguity in the conducted research, since it was in this intellectual period that comprehensively grounded principles of integral ethics were developed, while at the same time it witnessed an intellectual and legal revolt against the inviolability of personal life from its conception.

The analysis in the field of the history of thought is therefore an illustrative material for the first, more theoretical part of the dissertation, and allows the reader to form an opinion on the sources of contemporary utilitarian and integral ethical beliefs.