

- **Przyrodnicze kryteria człowieczeństwa embrionu ludzkiego**
- **Filozoficzne teorie na temat człowieczeństwa embrionu ludzkiego**
- **Status prawny embrionu ludzkiego**

EMBRION (gr. ἔμβρυον [émbrion] — zarodek, płód) — organizm w prenatalnym okresie życia.

W embriogenezie wyróżnia się zasadniczo 3 etapy rozwoju: okres rozwoju listków zarodkowych (od zapłodnienia do trzeciego tygodnia), okres rozwoju zarodkowego (od czwartego do ósmego tygodnia) i okres rozwoju płodowego (od dziewiątego tygodnia do porodu).

Przyrodnicze kryteria człowieczeństwa embrionu ludzkiego. W dyskusji o człowieczeństwie istoty ludzkiej w okresie prenatalnym używa się dziś terminów zarówno z embriologii, jak i filozofii, takich jak: zygota, zarodek, morula, blastocysta, e. przedimplantacyjny lub preembrion, e., płód ludzki, nasciturus, człowiek w okresie prenatalnym, istota ludzka, osoba ludzka; implantacja, animacja (bezpośrednia, pośrednia albo opóźniona lub sukcesywna), hominizacja, personalizacja istoty ludzkiej. Refleksja w kwestii statusu antropologicznego początków życia ludzkiego prowadzona jest zarówno na terenie nauk szczegółowych (biologii, embriologii, genetyki), jak i na terenie filozofii jako nauki autonomicznej, czyli mającej własne metody i własny przedmiot badań. Ta pierwsza możliwość pogłębia informacje empiryczne i nabudowane na nich interpretacje, druga chroni rozumienie człowieka przed redukcją do biologii czy do embriologii, przeciwstawiając się w ujęciu człowieka redukcjonizmowi naturalistycznemu, biologicznemu. W tym ujęciu dane nauk empirycznych są jedynie wstępem do refleksji filozoficznej.

Wśród interpretacji rozwoju embrionalnego człowieka występuje wiele teorii przyjmujących różne kryteria człowieczeństwa; można je podzielić na dwie zasadnicze grupy: a) takie, które opowiadają się za człowieczeństwem od momentu poczęcia; b) takie, które wskazują na jakiś późniejszy moment. W pierwszej grupie wymienia się: 1) kryterium zapłodnienia, czyli połączenia się gamety żeńskiej i męskiej; 2) kryterium genetyczne, czyli powstania kodu genetycznego, który wyznacza specyficzne cechy i indywidualne właściwości rozwijającej się istoty; 3) kryterium ciągłości szlaku rozwojowego istoty ludzkiej w okresie prenatalnym. W drugiej grupie stosuje się: 1) kryterium uformowanej zygoty, czyli teoria dwudziestej pierwszej godziny od zapłodnienia, w której kończy się proces kształtowania zygoty; 2) kryterium implantacji, przyjmujące, że dzieje się to w czternastym dniu od zapłodnienia, w którym kończy się proces implantacji; zamknięta jest możliwość bliźniaczego podziału oraz rozpoczyna się formowanie tzw. smugi pierwotnej; 3) kryterium neurologiczne, teoria przyjmująca, że początek ludzkiego organizmu ma miejsce w czterdziestym dniu od zapłodnienia, kiedy to zaczyna funkcjonować centralny system nerwowy, mózg; 4) kryterium zdolności do samodzielnego istnienia; 5) kryterium narodzin; 6) kryterium nawiązania świadomego kontaktu poznawczo-wolitywnego z otoczeniem; 7) kryterium akceptacji życia poczętego przez rodziców i społeczeństwo; 8) kryterium uznania lub nieuznania człowieczeństwa e. ze względów społecznych i materialnych.

Kryteria te odwołują się do faktów odkrywanych przez embriologię, w dalszej kolejności do faktów psychicznych czy socjologicznych, a nawet ekonomicznych. Fakty te interpretuje się, przesuwając w czasie moment przyznania życiu ludzkiemu w okresie prenatalnym statusu bycia człowiekiem i wynikłych z tego uprawnień etycznych i prawnych.

Zwolennicy kryterium implantacji zygoty jako momentu animacji, hominizacji czy personalizacji e. ludzkiego przyjmują czternasty dzień od momentu poczęcia; ich argumenty związane są z opisanym przez R. G. Edwardsa z laboratorium Fizjologii i Reprodukcyjnej w Cambridge w 1978 właściwości totipotencji komórek wczesnej zygoty i związanej z tym możliwości powstawania w niektórych przypadkach (czyli 1 na 250) bliźniąt jednojajowych. W propozycji tej za moment hominizacji zygoty nie uznaje się ukształtowania się genotypu nowej istoty ludzkiej, lecz przesuwają się go na czas „zindywidualizowania zygoty”, czyli na czternasty dzień, a to dlatego, że do tego okresu w zygocie mogą odłączyć się blastomery i obok pierwszego węzła ukształtować również drugi węzeł zarodkowy, dając początek dwóm istotom jednojajowym o takim samym kodzie genetycznym. Na podstawie tego faktu niektórzy filozofowie i teolodzy moralności (K. Rahner, W. Ruff, F. Böckle, N. M. Ford, T. Ślipko) opowiedzieli się za animacją opóźnioną do momentu, kiedy zygota staje się niepodzielną jednością, co ma się dokonać do czternastego dnia. Przed tym czasem, zdaniem F. Böckle, mamy do czynienia jedynie z zarodkiem ludzkim jako czymś, co może stać się istotą osobową (ein mögliches personales Dasein). Podobnie uważa Ford: „zygota to jeszcze nie ukształtowany człowiek jednostkowy. Gdyby to był już ukształtowany człowiek, to fakt powstania identycznego bliźniactwa zakładałby podział już istniejącej jednostki ludzkiej jako całości na dwie nowe jednostki. To zaś wydaje się niemożliwe” (*Kiedy powstałem?*, 140). Jego zdaniem zygota w początkowych stadiach jest konglomeratem pojedynczych, oddzielonych od siebie komórek, z których każda jest ontologiczną jednostką, pozostającą w prostych związkach z pozostałymi komórkami. Dopiero wykształcenie się tzw. smugi pierwotnej czyni z tego konglomeratu zindywidualizowany byt.

Krytykują tę teorię m.in. wł. genetyk A. Serra, franc. genetyk J. Lejeune, amer. lekarz i teolog B. M. Ashley, embriolog i bioetyk J. de Dios Vial Correa, dyrektorzy centrów bioetycznych: A. Tarantino i E. Sgreccia oraz wszyscy ci, którzy traktują rozwój człowieka w okresie prenatalnym, jak i postnatalnym, jako proces ciągły, a przyjmowanie jakiś momentów w tym rozwoju jako kryterium człowieczeństwa traktują jako arbitralne i niuzasadnione. Lejeune twierdzi, że całkowity zanik totipotencjalności komórek następuje dużo wcześniej niż w czternastym dniu od momentu poczęcia. Dzieje się to już na poziomie trzech komórek zygoty, a więc ok. 30–40. godzin po zapłodnieniu. Ashley odrzuca pogląd o późniejszym zindywidualizowaniu zygoty; wg niego informacja genetyczna ukierunkowuje zygotę jednokomórkową do rozpoczęcia procesu podziału i podpodziału. W żadnym momencie nie mamy tu do czynienia z konglomeratem komórek, ale z samoorganizującym się organizmem, w którym homeostaza i organogeneza przebiega w określonym kierunku, zgodnie z informacją zapisaną w pierwszej komórce zygoty i we wszystkich następnych. Zauważa on, że aktywna zdolność do rozwinięcia struktur, które spełniają rolę „podstawowego organu ludzkiego”, znajduje się już w jądrze zygoty jednokomórkowej. Za „ludzki organ podstawowy” można uznać jądro dla zygoty, embrioblast dla

blastocysty, smugę neuralną dla gastruli, związki systemu nerwowego dla e., mózg dla płodu. Od początku — czyli od zapłodnienia, od jądra zygoty mamy więc do czynienia z rozwojem organizmu ludzkiego. Organizm ujawnia się jako kontinuum życia i rozwoju, czyli jako dynamiczne, jednolite wzrastanie istoty ludzkiej.

U podstaw ciągłości rozwoju stawiają niektórzy kod genetyczny. Gdy tylko dzięki zapłodnieniu stwierdza Lejeune 23 chromosomy pochodzące od ojca łączą się z 23. chromosomami matki, zostaje dostarczona cała informacja genetyczna — niezbędna i wystarczająca, by wyrazić wszystkie właściwości nowej jednostki. Przez kod genetyczny zostają zdeterminowane ogólne kształty charakterystyczne dla homo sapiens, oraz płeć i indywidualne cechy somatyczne: kolor oczu, włosów i skóry, rysy twarzy, budowa ciała, tendencja do wysokiego lub niskiego wzrostu, otyłość lub astenia, krzepkie zdrowie lub skłonność do określonych chorób.

Przedstawiona krytyka tym bardziej odnosi się do teorii 40. dnia po zapłodnieniu, czyli czasu stwierdzenia aktywności mózgu (przy pomocy elektroencefalografu). Brak takiej aktywności miałby świadczyć, że nie mamy jeszcze do czynienia z człowiekiem.

A. Serra i L. Gormally, odrzucając to kryterium stwierdzają, że proces rozwojowy mózgu zachodzi od początku. Zygota jako mikroorganizm różnicuje się morfologicznie i funkcjonalnie i stopniowo formuje struktury mózgowe. Równocześnie rozwijają się struktury centralne i struktury peryferyjne dla życia i rozwoju e. Z upływem czasu pojawia się tzw. smuga pierwotna. Podobnie V. Fagone wypowiada się, że od momentu zapłodnienia istnieje już organiczny plan, regulujący cały proces osobniczy zygoty. Ta dynamiczna jedność w czasowo dziejącym się procesie uwyrażnia swoje zdeterminowania.

Podobne stanowisko zajmuje W. Fijałkowski, powołując się na kinetyczną teorię rozwoju e. sformułowaną przez E. Blechschmidta w embriologii czynnościowej: „Zgodnie z tą teorią odrębność ustroju ludzkiego rozstrzyga się na samym początku rozwoju indywidualnego, a więc już w chwili powstania zygoty. Zachowanie indywidualności wiąże się z ciągłością swoiście ukierunkowanego metabolizmu. W całym okresie rozwojowym ustrój stara się pozostać tym, czym był od chwili zapłodnienia. Jest to zasada zachowania indywidualności jedynej, odrębnej i niepowtarzalnej. Wszelkie stadia rozwojowe człowieka są zmiennym obrazem niezmiennej ludzkiej istoty, z jej charakterystycznymi, ludzkimi funkcjami. Innymi słowy, człowiek podczas całej ontogenezy już jest człowiekiem, nie zaś staje się nim dopiero później” (*Od kiedy człowiek?*, W drodze 6 (1996), 79). Nie ma więc podstaw wg Fijałkowskiego aby smugę pierwotną, która jest tylko pasmem mezodermy, arbitralnie przyjąć za kryterium człowieczeństwa.

Na dowód zachodzącej od początku indywidualizacji organizmu i ciągłości rozwoju przytacza się różne obserwacje. Ph. Caspar opisuje 3 poziomy jednostki, charakterystyczne dla wszystkich istot żywych: jedność chemiczną, energetyczną lub metaboliczną, genetyczną lub komórkową. M. Hrabowska twierdzi np., że człowiek „już na poziomie dwóch komórek jest indywidualnie zróżnicowany pod względem chemicznym, gdyż układ nukleotydów w kwasach nukleinowych cechuje swoistość, porównywalna do swoistości układów linii papilarnych palców” (*Biologiczne konsekwencje liberalizmu*, w: *Medycyna i teologia o życiu i śmierci*, 29). Caspar wymienia „pamięć immunologiczną”, dzięki której nowa

istota żywa konstruuje własny niepowtarzalny system obrony immunologicznej, pozwalający zneutralizować czy odrzucić struktury rozpoznane jako obce dla organizmu (*L'individuation des êtres*, 148).

Badania nad szlakami rozwojowymi gamet oraz szlakami rozwojowymi zygoty prowadzą do stwierdzenia uważa de Dios Vial Correa że „na wcześniejszych etapach szlaki rozwojowe gamet były zasadniczo niezależne od siebie. Natychmiast po połączeniu obydwie komórki wkraczają na jeden wspólny tor rozwoju, na którym wchodzą we wzajemne interakcje w sposób uporządkowany i przewidywalny”. Jego zdaniem „skoordynowane, przewidywalne, zdeterminowane szlaki rozwojowe [...] są obecne na długo zanim ma miejsce aktywacja genomu zygoty. Poczynając od momentu zapłodnienia, zarodek człowieka wykazuje podstawową cechę żywego organizmu, którą jest z góry określony, stały, zdeterminowany szlak rozwojowy” (*E. ludzki jako organizm jako ktoś spośród nas*, w: *Medycyna i prawo: za czy przeciw życiu*, 66–67).

Filozoficzne teorie na temat człowieczeństwa embrionu ludzkiego. Współczesna dyskusja na temat antropologicznego statusu e. ludzkiego w okresie prenatalnym ma charakter nie tylko obiektywnych teoretycznych rozstrzygnięć, lecz podporządkowana jest także potrzebom praktycznym. Oczekuje się, że przesunięcie człowieczeństwa ze stadiów początkowych na późniejsze pozwoli potraktować zarodek ludzki jako materiał biologiczny i tym samym usankcjonuje dokonywanie na nim eksperymentów i manipulacji genetycznych oraz używanie go do celów terapeutycznych i farmaceutycznych. Koncerny techniczno-naukowe widzą w tym olbrzymie korzyści dla siebie, szafując przy tym ideą postępu nauki, którą moralisci próbują powstrzymać. Równocześnie budzi się silna refleksja w bioetyce czy ekologii, w której alarmuje się, że technologiczny totalitaryzm zaczyna zagrażać przyrodzie i człowiekowi. Stąd potrzeba powrotu do określenia podstawowych dóbr, wartości i norm moralnych oraz prawnych, które mają ukierunkować technikę i nauki ścisłe, aby służyły osobie, a nie zniewoliły ją i podporządkowały swoim celom.

W refleksji nad statusem ontycznym i moralnym e. ludzkiego ciągle wracają dwie wielkie filozoficzne koncepcje człowieka ze starożytności. Platon głosił dualizm duszy i ciała, ciało uważając za rodzaj więzienia dla duszy. Arystoteles przeciwstawił się temu dualizmowi i poszukiwał teorii pozwalającej ująć jedność substancjalną człowieka: w traktacie *O duszy* i innych dziełach przedstawił teorię hylemorfizmu, czyli złożenia substancji z materii i formy. Dusza — wegetatywna, sensorywna lub rozumna — pojęta jako wewnętrzna zasada ruchu, formuje materię i stanowi o naturze danego bytu, o tym, czy jest on rośliną, zwierzęciem czy człowiekiem. Ciało i dusza tworzą jedność i istnieją wyłącznie w tej jedności. Arystoteles stawiał sobie pytanie, czy e. ludzki przyjmuje od początku formę substancjalną ludzką, czy też w jakimś trudnym do określenia i wskazania przedziale czasowym. W dziele *O rodzeniu się zwierząt* (Wwa 1979, 74–75) czytamy: „trudno przypuścić, żeby embrion był zgoła bez duszy, pozbawiony całkowicie wszelkiego rodzaju życia”.

Niektórzy interpretatorzy Arystotelesa, a później Tomasza z Akwinu, zastanawiając się nad niszczeniem niższych form substancjalnych (*corruptio*) i wkraczania w to miejsce wyższych form (*generatio*), przyjęli (zdaniem innych — nieuprawnioną) interpretację, że może to następować w jakimś nieuchwytnym

przedziale czasowym, na samym początku rozwoju embrionalnego. Ta interpretacja, posiłkująca się takimi danymi z embriologii, jak fakt bliźniaków jednojajowych, przyczyniła się współcześnie do opowiedzenia się niektórych tomistów za animacją opóźnioną (sukcesywną).

Przekonująca jest interpretacja formy substancjalnej dokonana w tomizmie egzystencjalnym. W filozofii realistycznej É. Gilsona, M. A. Krąpca forma substancjalna — inaczej dusza — rozumiana jest nie esencjalnie, ale egzystencjalnie, czyli jako akt istnienia. Będąc aktem istnienia, jest czymś pierwotnym i niezłożonym, stoi u podstaw bytu. Nie może pojawiać się sukcesywnie, dopiero na którymś etapie biologicznego rozwoju. Jest — albo jej nie ma. Nie jest wynikiem organizacji organizmu, lecz odwrotnie, to ona organizuje „swoją własny, odrębny od ojca i matki, organizm, ludzkie ciało, które w odpowiednim momencie pozwala na wyzwolenie się intelektualnych czynności poznawczych i wraz z nim całego zestawu czynności duchowych człowieka” (Krąpiec Dz XX 302). To ona jest u podstaw działań, które zachodzą zarówno w prenatalnym, jak i postnatalnym życiu człowieka. Dzięki temu mamy do czynienia z nieprzerwanym psychofizycznym rozwojem człowieka. Wszelkie przejawy rozwoju, od momentu zygoty i zawartego w niej kodu genetycznego, wypływają z jednego źródła działania, zapewniającego istocie ludzkiej tożsamość od poczęcia do śmierci. Mimo że w porządku poznania (*ordo cognoscendi*), w obserwacji empirycznej, przejawy narzucają nam się jako pierwsze, to jednak wskazują one na podstawowe źródło, z którego pochodzą, i dlatego w porządku bytowania (*ordo essendi, existendi*) to istnienie duszy jest pierwsze, a jej przejawy wtórne. Wyraża to sformułowana przez Tomasza z Akwinu zasada: „*agere sequitur esse*”. Odejściem od niej była podana przez G. Berkeleya zasada: „*esse est percipi*” oraz przez Kartezjusza: „*cogito ergo sum*”. Zasada realistyczna wychodzi od istnienia bytu, uznając, że przejawy tego bytu są wtórne wobec jego istnienia i jego natury. W tej perspektywie osoba istnieje nie dzięki różnym przejawom, lecz odwrotnie, to one zaistniały jako aktualizacja natury ludzkiej. Przejawy te, jak rozwój biologiczny, świadomość człowieka, jego wolność, używanie języka, tworzenie kultury, charakteryzują tę naturę ludzką, ale jej nie tworzą; odwrotnie — są jej wytworem. Stanowisko to decyduje o realistycznym ujęciu człowieka, rozstrzyga bowiem, co jest pierwsze: określony stopień funkcjonowania systemu nerwowego, świadomość, język czy natura osoby ludzkiej kształtująca siebie, wyrażająca się w życiu świadomym, posługująca się językiem.

Pozostałe przytoczone dwie zasady, stojące u podstaw empiryzmu i idealizmu, wychodzą od określonych zjawisk i na ich podstawie próbują konstruować obraz człowieka. Prowadzi to do monizmu materialistycznego lub spirytualistycznego, a w najlepszym wypadku do dualistycznego rozbicia jedności człowieka na *res cogitans* i *res extensa*. Człowiek w tym ujęciu to duch: myśl, świadomość, wolność, a ciało to mechanizm przyrodniczy; ciało nie wchodzi w strukturę ontyczną człowieka. Takie stanowisko prowadzi do relatywistycznych ujęć statusu ontycznego oraz moralnego człowieka, zarówno w okresie prenatalnym, jak i postnatalnym.

W personalizmie realistycznym akceptuje się zasadę „*agere sequitur esse*”, ale mocniej podkreśla się personalistyczny wymiar bytu ludzkiego (K. Wojtyła). Przyznaje się, że godność osoby (*dignitas humana*), którą wielorako doświadczamy w różnych jej przejawach, wyrasta z jej indywidualnego istnienia i z jej

natury. Ten ugruntowany ontycznie, aksjologiczny wymiar bytu ludzkiego mogą przywoływać choćby takie sformułowania, jak zasada stoików: „homo homini res sacra”, maksyma I. Kanta: „pamiętaj, byś człowieczeństwa tak w swojej osobie, jak też w osobie każdego innego, używał zawsze jako celu, nigdy tylko jako środka”, zasada spolegliwego opiekuństwa T. Kotarbińskiego czy norma personalistyczna K. Wojtyły: „persona est affirmanda et amanda propter se ipsam”. Odwołując się do aksjologicznego wymiaru osoby, etyka personalistyczna przeciwstawia się wszelkim formom utylitarystycznego użycia osoby, a więc również próbom instrumentalizacji i manipulacji życiem ludzkim w jego początkach.

Z punktu widzenia realizmu należy odrzucić wszystkie te kryteria człowieczeństwa, które uzależniają status ontyczny i moralny e. ludzkiego od czynników biologicznych czy społecznych (np. od stopnia rozwoju systemu nerwowego e., od czyjeś woli, od czyjeś akceptacji, od standardu materialnego rodziców czy społeczeństwa). Tego typu relatywizm socjologiczny prezentuje choćby H. T. Engelhardt: „Jeśli ludzki embrion posiada wyższy moralny status niż zwierzę na zbliżonym poziomie rozwoju, to będzie tak ze względu na znaczenie tego życia dla kobiety, która je poczęła, albo dla innych osób zainteresowanych tym życiem” (*The Foundations of Bioethics*, 217).

Podstawą tego myślenia jest założona błędna teza, że status bycia człowiekiem otrzymujemy nie z natury — z tego, kim jesteśmy — lecz przez nominację ze strony społeczeństwa — czyjaś wola może nam ten status nadać lub odebrać. W rzeczywistości jest odwrotnie. To właśnie bycie człowiekiem domaga się akceptacji i respektowania należnych człowieczeństwu praw. Brak takiego respektowania jest przemocą jednych wobec drugich. Przypisywanie swojej akceptacji stwórczej mocy jest fikcją. Uznanie zwierzęcia za człowieka nie uczyni go człowiekiem. Nasza nominacja nic tu nie zmieni. Nieuprawnione jest również (co czynią H. Engelhardt, P. Singer) degradowanie e. ludzkiego do poziomu e. zwierzęcego, do poziomu materiału biologicznego, któremu arbitralną decyzją możemy nadać lub odebrać status bycia człowiekiem. Wykorzystuje się tu naukę dla dogmatycznie przyjętego monizmu materialistycznego.

W okresie postnatalnym prawo do życia nie zależy od społeczeństwa, lecz przysługuje człowiekowi z natury i jego godności. Jest ono zagwarantowane w Deklaracji Praw Człowieka, w dokumentach i konstytucjach różnych krajów. Próba uzależnienia tego prawa w okresie prenatalnym od jakichś cech biologicznych czy od woli dorosłych jest niczym innym, jak przemocą silnych wobec słabych. Głoszenie tezy, że życie płodu ludzkiego z wadami nie jest warte życia (P. Singer), czyli nie jest korzystne dla społeczeństwa, jest utylitarystyczną relatywizacją życia ludzkiego w ogóle. Odwołanie się do korzyści relatywizuje również życie osoby głoszącej taką zasadę.

Z perspektywy personalizmu realistycznego nie można wskazać jakiegos zjawiska w rozwoju człowieka (np. implantacji, wykształcenia się systemu nerwowego, odczuwania bólu, faktu narodzin), które stanowiłoby o człowieczeństwie istoty ludzkiej w okresie prenatalnym. Wszystkie te zjawiska ujawniają naturę tej istoty, a nie tę naturę stwarzają. Przyjęcie jakiegos momentu stanowiącego o człowieczeństwie w okresie prenatalnym czy postnatalnym jest sprzeczne z metafizyczną zasadą niesprzeczności, zasadą racji dostatecznej i zasadą tożsamości. Powstaje zawsze pytanie: czym coś jest przedtem? Jaka jest adekwatna

racja tego, że „coś” nie było człowiekiem, a za chwilę nim się stało i od tej chwili mamy do czynienia z człowiekiem?

Należy odrzucić używanie takich pojęć ja: „preembrion”, „hominizacja” czy „personalizacja” w sensie kryteriów człowieczeństwa w okresie prenatalnym. Absurdalność tych kryteriów ujawnia się przy zastosowaniu ich do postnatalnego życia człowieka. Humanizacja, rozwój osobowości dokonuje się ciągle. Uznając jakiś przejaw osoby za kryterium człowieczeństwa musielibyśmy wielu ludzi dorosłych wykluczyć z tego grona. Zabieg taki, dokonany na istocie ludzkiej w okresie prenatalnym, nie jest mniejszym złem niż dokonany na istocie dorosłej, odarcie bowiem człowieka z jego praw w jakimkolwiek okresie jego życia jest aktem skierowanym przeciwko człowiekowi.

Tadeusz Biesaga

Status prawny embrionu ludzkiego. U podstaw dyskusji prawnych dotyczących statusu e. wyróżnia się 3 zasadnicze koncepcje e. (płodu), odpowiednio do których formułowane są ustawy prawne. I tak, funkcjonuje rozumienie e. jako: a) żywej istoty ludzkiej, objętej ochroną zbliżoną do przysługującej człowiekowi urodzonemu; b) dobro sui generis, stanowiące przedmiot mniej lub bardziej ograniczonej ochrony prawnej; c) aspekt procesu ciąży zachodzącego w organizmie kobiety — płód jako taki nie stanowi w tym ujęciu przedmiotu ochrony prawnej.

Koncepcje te znajdują wyraz w normach prawnych dotyczących ochrony życia płodu, ewentualnie innych jego dóbr (np. zdrowie czy prawa majątkowe pozostają w gestii prawa cywilnego). Za decydujący o statusie e. uznać należy stosunek prawa do ochrony życia (problem aborcji). Przyjęcie osobowego statusu e. znajduje odzwierciedlenie w generalnym zakazie aborcji; uznanie go za dobro sui generis pociąga za sobą uwzględnienie wielu wyjątków od tego zakazu (tzw. model wskazań); uznanie płodu za część organizmu kobiety oznacza najczęściej respektowanie jej dowolnej decyzji (tzw. model zabiegów na żądanie).

Najstarsze ustawodawstwa penalizowały spowodowanie poronienia u kobiety ciężarnej przez osoby trzecie wskutek przemocy (np. pobicia); brak wzmianek o spędzaniu płodu przez małżonków. Rzymskie prawo karne nie ingerowało w przerywanie ciąży dokonane za zgodą ojca rodziny (pater familias), traktując płód w łonie matki jako część jej organizmu (pars viscerum matris) i nadzieję (spes) na potomstwo. Kwalifikację zabójstwa zyskuje aborcja z chwilą wprowadzenia karalności rodziców, najpierw w prawie kanonicznym, a w prawie świeckim od VII w. (Lex Visigothorum). Lex Baiuvariorum (VIII w.) odróżnia płód ożywiony (fetus animatus) od nie ożywionego (fetus inanimatus) — spędzenie tego ostatniego nie stanowi zabójstwa. Od końca X w. europejskie kodeksy karne nie wymieniają przestępstwa przerywania ciąży przez kobietę ciężarną (wyjątek: Hiszpania). Ponowne zainteresowanie tym problemem nastąpiło w XVI w.; odtąd decydującą rolę w różnicowaniu kary odgrywał stopień rozwoju płodu (niem. Constitutio Criminalis Carolina z 1532 za spędzenie płodu ożywionego przewiduje karę śmierci — termin „ożywiony płód” nie został sprecyzowany).

W ang. common law aborcja przed wystąpieniem pierwszych ruchów płodu (quickening) nie stanowiła przestępstwa; odmienną kwalifikację spędzania płodu ożywionego i nie ożywionego przewiduje Codex iuris Bavarici criminalis (Rzesza Niemiecka) z 1751. Od XVIII w. następuje tendencja do jed-

nolitej ochrony prawnej, niezależnie od fazy rozwoju e. (kodeks Marii Teresy z 1768, Leopoldina z 1786), oraz złagodzenia kar wobec kobiety ciężarnej. XIX-wieczne kodeksy karne państw europejskich chronią płód od chwili poczęcia, aborcja z reguły zaliczana jest do przestępstw przeciwko życiu, pokrewnych zbrodni zabójstwa. Zakaz przerywania wczesnej ciąży wprowadza w 1803 Lord Ellenborough Act w Wielkiej Brytanii oraz — jako pierwsza w USA — ustawa stanu N. Y. z 1828; oba akty prawne różnicują jeszcze odpowiedzialność za aborcję przed i po wystąpieniu pierwszych ruchów płodu, kwalifikując drugi przypadek jako morderstwo bądź zabójstwo — dystynkcja zniesiona w prawie ang. w 1837; również ustawy stanowe z drugiej poł. XIX w. chronią płód w sposób jednolity od chwili poczęcia. W 1861 w Wielkiej Brytanii aborcja zaliczona została do przestępstw przeciwko osobie (Offences Against the Person Act). W XX w. nastąpiła stopniowa liberalizacja prawa aborcyjnego. W ustawodawstwie takich państw, jak Polska (1932), Szwajcaria (1937), Szwecja (1946), Finlandia, Dania, Norwegia (1950–1960) od ogólnego zakazu aborcji dopuszcza się wyjątki warunkowane względami medycznymi, kryminalnymi bądź (rzadziej) ekonomicznymi i społecznymi. Państwa faszystowskie (Włochy 1930, Niemcy 1943), przewidując surowe kary za aborcję, sankcjonowały zarazem rasowe i eugeniczne wskazania do zabiegu. Prawo aborcyjne państw tzw. bloku wschodniego modyfikowane było aktualną polityką demograficzną państwa, z ogólną tendencją do szerokiej legalizacji aborcji (ustawa pol. z 1956 zezwalała na przerwanie ciąży ze wskazań społecznych, lekarskich oraz prawnych; wydane do niej rozporządzenie z 1959 umożliwiało aborcję na żądanie kobiety). Współczesne prawo w coraz większym zakresie uzależnia legalność aborcji od swobodnej decyzji kobiety — trend zapoczątkowany na przełomie lat 60. i 70. w Europie Zachodniej i w niektórych stanach Ameryki Płn.

Obecnie przepisy szeroko niekiedy legalizujące aborcję koegzystują z równoczesnym zakazem zabijania człowieka w ramach tych samych systemów prawnych. Rozwiązania przyjmowane w poszczególnych krajach są różnorodne. Całkowita lub częściowa rezygnacja z ochrony płodu może dotyczyć różnych faz jego rozwoju i być warunkowana rozmaitymi względami — wyróżnia się tzw. wskazania medyczne (lecnicze, terapeutyczne — odnoszące się do życia lub zdrowia matki, oraz eugeniczne — związane ze zdrowiem płodu), prawne (ciąża w wyniku przestępstwa, np. gwałtu lub kazirodztwa), społeczne czy społeczno-ekonomiczne (tzw. trudna sytuacja życiowa kobiety); wystarczającym warunkiem legalności aborcji może być również żądanie kobiety. Porównanie norm obowiązujących w poszczególnych krajach ujawnia rozbieżności zarówno w kwestii okoliczności uprawniających do „zabiegu”, jak i czasowych (temporalnych) granic ich stosowania. Typem wskazań często stosowanym niezależnie od stopnia zaawansowania ciąży są względy lecznicze (życie i zdrowie kobiety). Zniszczenie płodu na żądanie kobiety możliwe jest we Francji (ustawa z 1975) do 10. tygodnia rozwoju; w Danii (1973), Austrii (1974), Włoszech (1978), Norwegii (1978) — do 12. tygodnia; w Szwecji (1974) granicą jest 18., a w Holandii (1981) — 21. tydzień ciąży. W USA (orzeczenie SN z 1973) decyduje osiągnięcie przez płód zdolności do życia poza organizmem matki (tzw. viability, ok. 24–28. tygodnia ciąży). Wskazania społeczne („trudna sytuacja życiowa kobiety”) znalazły zastosowanie m.in. w aborcyjnym ustawodawstwie Niemiec (ustawa

z 1974 dla RFN i 1993 dla zjednoczonych Niemiec), Wielkiej Brytanii (1967), Belgii (1990); w Finlandii, Islandii, Luxemburgu oraz na Węgrzech (1992) funkcjonują one obok wskazań kryminalnych; wskazania kryminalne znalazły się również w ustawodawstwie Hiszpanii (1985), Portugalii (1984) i Polski (1993). Stosowanie tych kryteriów z reguły ogranicza się do pierwszych 12. tygodni ciąży, mogą one jednak być bardziej lub mniej sprecyzowane — w ostatnim przypadku wskazania społeczne w praktyce oznaczają pełne respektowanie decyzji kobiety. Duża rozpiętość temporalnych granic stosowania aborcji dotyczy wskazań eugenicznych. Nieusuwalne wady genetyczne lub rozwojowe pozostawiają płód poza ochroną prawną najczęściej do ok. 22. tygodnia życia lub osiągnięcia viability (np. ustawodawstwo Finlandii, Hiszpanii, Islandii, Portugalii, Wielkiej Brytanii, Niemiec), w niektórych przypadkach (np. Węgry) do chwili urodzenia.

We wszystkich państwach, które zalegalizowały aborcję, normy sankcjonujące pozbycie się płodu współistnieją z przepisami gwarantującymi ochronę innych jego interesów. Dziecko poczęte, lecz jeszcze nie urodzone, korzysta na mocy prawa cywilnego i common law z szerokiej, choć warunkowej (tzn. jeśli urodzi się żywe) ochrony, obejmującej prawa majątkowe (np. spadkowe, przyjęcie darowizny itp.) i niemajątkowe (zdrowie, zachowanie integralności fizycznej, prawidłowy rozwój biologiczny — podstawowe dobra osobiste każdego człowieka). Przekształcanie prawa cywilnego konsekwentnie zmierza w kierunku poszerzenia ochrony nasciturusa — co znajduje wyraz w coraz powszechniejszej praktyce uznawania roszczeń odszkodowawczych z tytułu tzw. szkód prenatalnych — uszkodzeń ciała lub strat poniesionych na zdrowiu w okresie życia płodowego. Umacnianie tendencji ochronnych w prawie cywilnym prowadzi do narastania sprzeczności pomiędzy prawem cywilnym a prawem karnym, legalizującym aborcję. Paradoksalnym efektem na gruncie prawa amer. są roszczenia tzw. wrongful life i wrongful birth, dotyczące przyjścia na świat z nieuleczalnymi wadami genetycznymi, którego można było uniknąć poprzez skorzystanie z prawa do aborcji (prawo do „nie bycia urodzonym”, gdzie szkodą podlegającą kompensacji staje się fakt pozostawienia przy życiu).

Maria Zachara

Bibliografia: Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku. Summa teologiczna, 1, 75–89* (oprac. S. Świeżawski), Pz 1956, Kęty 1998²; G. Williams, *The Sanctity of Life and the Criminal Law*, NY 1957 (*Świętość życia a prawo karne*, Wwa 1960); E. Blechschmidt, *Vom Ei zum E. Die Gestaltungskraft des menschlichen Keims*, St 1968 (pod nowym tytułem: *Wie beginnt das menschliche Leben. Vom Ei zum E.*, Stein am Rheim 1976⁴, 1989⁶); V. Fagone, *Vita prenatale e soggetto umano*, *La civiltà cattolica* 128 (1975) z. 1, 441–460; B. M. Ashley, *A Critique of the Theory of Delayed Hominization*, w: *An Ethical Evaluation of Fetal Experimentation. An Interdisciplinary Study*, St. Louis 1976, 113–133; F. Böckle, *Probleme um den Lebensbeginn. Medizinisch-ethische Aspekte*, w: *Handbuch der christlichen Ethik*, F 1978, II 36–59; P. Singer, D. Wells, *The Reproduction Revolution. New Ways of Making Babies*, Ox 1984 (*Dzieci z probówki. Etyka i praktyka sztucznej prokreacji*, Wwa 1988); Ph. Caspar, *L'individuation des êtres. Aristote, Leibniz et l'immunologie contemporaine*, P 1985; J. Lejeune, *Die Spitze der Nadel — Über den Anfang menschlichen Lebens*, w: *Auf Leben und Tod. Abtreibung in der Diskussion*, Bergisch Gladbach 1985², 21–30; H. T. Engelhardt, *The Foundations of Bioethics*, NY 1986; E. Zielińska, *Oceny prawnokarne przerywania ciąży. Studium porównawcze*, Wwa 1986; N. M. Ford, *When Did I Begin? Conception of the Human Individual in History, Philosophy, and Science*, C 1988 (*Kiedy powstałem? Problem początku jednostki ludzkiej w historii w filozofii i w nauce*, Wwa 1995); J. Gula, *Problem człowieczeństwa człowieka nie narodzonego*, w: *W imieniu*

dziecka poczętego, R–Lb 1988, 1991², 146–159; *Schwangerschaftsabbruch im internationalen Vergleich. Rechtliche Regelungen, soziale Rahmenbedingungen, empirische Grunddaten*, Bad 1988–1989; T. Ślipko, *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*, Wwa 1988, Kr 1994²; *O ochronie prawnej dziecka poczętego. Dysputa nad projektem ustawy*, Wwa 1989; M. Sajan, *Prawo wobec ingerencji w naturę ludzkiej prokreacji*, Wwa 1990; A. Serra, *Dalle nuove frontiere della biologia e della medicina nuovi interrogativi alla filosofia, al diritto e alla teologia*, w: tenże [i in.], *Nuova genetica ed embriopoesi umana. Prospettive della scienza e riflessioni etiche*, Mi 1990, 15–95; E. Zielińska, *Przerywanie ciąży. Warunki legalności w Polsce i na świecie*, Wwa 1990; Arystoteles, *O duszy*, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, Wwa 1992, III 7–146; T. Ślipko, *Za czy przeciw życiu. Pokłosie dyskusji*, Kr 1992; *Trybunały konstytucyjne a przerywanie ciąży. Zbiór orzeczeń*, I–II, Wwa 1992; B. Gronowska, *Problem aborcji w świetle międzynarodowych standardów ochrony praw człowieka*, *Państwo i Prawo* 6 (1993), 67–75; *Życie jest święte*, Lb 1993; L. Gormally, *Diritti dell'e.*, w: *Dizionario di bioetica*, Bol 1994, 257–261; S. Leone, *La medicina a fondamento della bioetica*, w: *Bioetica fondamentale e generale*, Tn 1995; Krapiec Dz XX; W. Bołoz, *Życie w ludzkich rękach*, Wwa 1997; M. Hrabowska, *Biologiczne konsekwencje liberalizmu*, w: *Medycyna i teologia o życiu i śmierci*, Kr 1997, 29–37; L. Niebrój, *U początków ludzkiego życia*, Kr 1997; Z. Szawarski, *Zasada potencjalności i prawa moralne płodu*, *KF* 25 (1997) z. 2, 121–136; J. Carrasco de Paula [i in.], *Identità e statuto dell'e. umano*, CV 1998; R. Otowicz, *Etyka życia. Bioetyczny i teologiczny kontekst problematyki życia poczętego*, Kr 1998; A. Katolo, *E. ludzki — osoba czy rzecz? Status i moralne prawa nienarodzonego we włoskiej literaturze teologiczno-bioetycznej po Soborze Watykańskim II*, Lb 1999; *Medycyna i prawo: za czy przeciw życiu*, Lb 1999.

Tadeusz Biesaga