

Andrzej SZOSTEK MIC

„NIE BĘDZIESZ ZABIJAŁ!” (Wj 20, 13)

Życie ludzkie jest jakby kapitałem, który można różnorako spożytkować, a zarazem fundamentem wszelkich innych wartości. Wartości te budują i kształtują życie ludzkie w jego duchowym, osobowym wymiarze.

1. Przykazanie jest krótkie i jasne. Jego wysoka ranga uznawana jest powszechnie, nie tylko w kręgu religii i kultury judeochrześcijańskiej, z której się wywodzi. Czy trzeba kogokolwiek przekonywać o wartości chronionego przez nie ludzkiego życia? A jednak brzmi ono wręcz prowokująco radykalnie. „Nie będziesz zabijał!” Nigdy? To samo Prawo Mojżeszowe, którego fundamentem i niejako kręgosłupem jest Dekalog, parę wierszy dalej wylicza szereg przestępstw, za które przewiduje karę śmierci: „Jeśli kto tak uderzy kogoś, że uderzony umrze, winien sam być śmiercią ukarany. [...] Kto by uderzył swego ojca albo matkę, winien być ukarany śmiercią. Kto by porwał człowieka i sprzedał go, albo znaleziono by go jeszcze w jego ręku, winien być ukarany śmiercią” (Wj 21, 15–16). Tak więc już w zamyśle starotestamentalnego prawodawcy przykazanie „nie zabijaj” nie miało charakteru tak bezwyjątkowego, jak by na to wskazywała jego stanowcza, kategoryczna forma. Jaki jest więc zakres jego ważności?

Aby na to odpowiedzieć, trzeba najpierw zapytać, co stanowi o wartości ludzkiego życia i jaki jest jego stosunek do innych moralnie doniosłych wartości. Pytania te nie są łatwe. Nie dziw więc, że dyskusje wokół kary śmierci, eutanazji, przerywania ciąży, samobójstwa i innych tematów wiążących się z piątym przykazaniem toczą się od lat z nie słabnącą, a nawet rosnącą, siłą. Prowadzone są też często bardzo żywo, ale to emocjonalne zaangażowanie dyskutantów – skądinąd zrozumiałe – raczej utrudnia owocność samych sporów. Zauważyć przy tym można dwie przeciwstawne tendencje: jedną z nich nazwać można „absolutystyczną”, drugą – „relatywistyczną”. Pierwsza przejawia się w dążeniu do rozszerzenia zakresu obowiązywania przykazania „nie zabijaj” na przypadki dotąd nim nie obejmowane. Któż z nas skłonny byłby dziś karać śmiercią tego, kto „uderzył swego ojca albo matkę”? Czyn niewątpliwie naganny, ale czy zasługuje aż na karę śmierci? Sama zresztą kara śmierci, przez wieki uznawana za oczywiście usprawiedliwioną, od czasów nowożytnych poddawana jest coraz to ostrzejszej i powszechniejszej krytyce. Z kolei druga tendencja skłania do tego, by „wyjąć”

z zakresu obowiązywania przykazania „nie zabijaj” działania tradycyjnie nim objęte. Przykładem tego są m.in. dyskusje na temat przerywania ciąży (w tym także parlamentarne, „uwieńczone” w wielu krajach jego legalizacją), ostatnio zaś coraz częściej podejmowany problem eutanazji.

Określenia obu tych tendencji stosuję w sensie opisowym, nie zaś oceniającym, nie taję jednak, że opowiadam się raczej za „absolutystami” (w proponowanym znaczeniu) niż „relatywistami”. Wprawdzie rzecznicy obu poglądów chętnie powołują się na prawa człowieka, ale myślę, że „absolutyści” prawa te interpretują trafniej. Brak miejsca nie pozwala, by analizować tu szczegółowo oba kierunki dookreśleń zakresu ważności zakazu zabijania¹, chciałbym jednak przedstawić – choćby w wielkim skrócie – powód mojej aprobaty stanowiska „absolutystów”. Argumentacja, na którą mogą się oni powołać, pomimo swego charakteru filozoficznego, jest – jak sądzę – zrozumiała nie tylko dla „profesjonalnych filozofów”. I chociaż problematyce objętej piątym przykazaniem Dekalogu poświęcono wiele znakomitych niekiedy rozpraw i analiz², warto do tej argumentacji wracać, by nie zagubić się w gąszczu trudnych, szczegółowych, niekiedy nazbyt namiętnych dysput. Poniżej spróbuję więc przedstawić tę podstawową w moim mniemaniu rację doniosłości przykazania „nie zabijaj”, aby następnie na dwóch przykładach: przerywania ciąży i kary śmierci, pokazać „absolutystyczne konsekwencje” owej racji. Konsekwencje te nie ograniczają się tylko do tych dwóch przypadków. Wybieram je, ponieważ są dziś dość żywo dyskutowane, a także po to, by niejako zilustrować zasadniczą słusność „tendencji absolutystycznej” i niesłusność „relatywistycznej”.

Uzasadnienie, o które tu chodzi, ma w istocie charakter filozoficzny – i charakteru tego nie narusza okoliczność, że zacytowane w tytule artykułu przykazanie zapisane jest w Piśmie św. Objawienie chrześcijańskie zawiera pełnię prawdy o człowieku, zrozumiałe więc, że głęboko ludzkie pytania w nim właśnie znajdują swe szczególnie celne odpowiedzi. W tym też duchu przywoływane będą inne wypowiedzi biblijne: traktuję je nie tyle jako argument decydujący o słusności omawianych poglądów, ile raczej jako nader trafne ujęcie prawd dostępnych także – choć może nie z taką precyzją – naturalnemu poznaniu człowieka.

2. „Nie będziesz zabijał” nie jest przykazaniem najważniejszym i pierwszym. „Pierwsze jest: «Słuchaj, Izraelu, Pan Bóg nasz, Pan jest jedyny. Będziesz miłował Pana, Boga swego, całym swoim sercem, całą swoją duszą, całym swoim umysłem i całą swoją mocą». Drugie jest to: «Będziesz miło-

¹ Zresztą nie jest wykluczone, że te same argumenty każą dokonać korekt „w obie strony” w stosunku do tradycyjnych poglądów w tej dziedzinie.

² Wśród nich na szczególną uwagę zasługuje wydana niedawno monografia T.Ślipki (autora, który już wcześniej wiele uwagi poświęcił etyce życia): *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*, Warszawa 1988.

wał swego bliźniego jak siebie samego». Nie ma innego przykazania większego od tych” (Mk 12, 29-31). Św. Łukasz odnotowuje, że rozumienie drugiego z tych przykazań nastroczało rozmówcy Chrystusa szczególnych trudności. My także na nim skupimy uwagę, ponieważ to ono stanowi bardziej bezpośredni fundament zakazu zabijania, choć nie powinniśmy zapominać, że Jezus – zapytany o jedno najważniejsze przykazanie – przytoczył dwa i w takiej właśnie kolejności.

Nawiązując do pytania uczonego w Prawie „A kto jest moim bliźnim?”, Chrystus Pan opowiedział przypowieść o Miłosiernym Samarytaninie (por. Łk 10, 30-37). Interesujące są m.in. dwie prawdy o miłości tą przypowieścią dobitnie wyrażone.

Po pierwsze, miłość bliźniego jest miłością... bliźniego właśnie. To jego samego, jego potrzeby i jego dobro ma przede wszystkim na względzie ten, kto miłuje, jeśli rzeczywiście miłuje. Rzecz wydaje się tak oczywista, że aż niewarta podkreślenia. Jednak należy na nią zwrócić uwagę zarówno z powodu znanych z historii etyki eudajmonistycznych prób sprowadzania sensu miłości bliźniego do miłowania siebie samego³, jak i dlatego, że ten właśnie sens miłości okaże się istotnie ważny w związku z interpretacją piątego przykazania Dekalogu. Samarytanin jakby zapomina na chwilę o tym, po co jechał do Jerozolimy, i poświęca cały swój czas, energię i pieniądze napotkanemu nieszczęśnikowi. Przez to właśnie okazuje się jego bliźnim, że o niego się troszczy, jak o siebie; że zabiega o jego pomyślność, nie o własną.

Po drugie, naturalnym i elementarnym sposobem wyrażania miłości bliźniego jest zaspokojenie jego potrzeb (rzecz zrozumiała, na miarę możliwości miłującego). To też wydaje się aż banalne w swej oczywistości, a przecież ważne. Nie można miłować „po prostu”; akt miłości ma bezpośrednio na celu ochronę bądź pomnożenie jakiegoś dobra bliźniego: życia, zdrowia, dobrego samopoczucia itp. Konkretny czyn jednak wtedy tylko przyczyni się – zgodnie z zamysłem jego sprawcy – do dobra bliźniego, gdy stanowić będzie rzeczywiście trafną odpowiedź na jego najważniejsze bądź najpilniejsze potrzeby. Kto zaś chce tak właśnie pomóc bliźniemu, ten musi go *znac*: musi wiedzieć, co mu najbardziej dolega i jak temu zaradzić. Miłosierny Samarytanin miał pod tym względem sytuację dość łatwą: świeżo zadane i nie opatrzone rany leżącego aż nadto wyraźnie wskazywały, jakiej pomocy trzeba przede wszystkim udzielić. Ale bywają przypadki trudniejsze. Paralitykowi Chrystus najpierw oznajmił – zapewne ku zdumieniu jego samego, nie tylko

³ Nie miejsce tu na szerszą dyskusję z eudajmonizmem, który rację moralnej wartości działania upatruje w tym, iż przyczynia się ono do szczęścia podmiotu, nie zaś w wartości osobowej (godności) adresata działania. Dodam tylko, że odrzucając eudajmonizm bynajmniej nie trzeba odrzucać przekonania, że tylko czyny moralnie dobre przyczyniają się do właściwie pojętego szczęścia podmiotu. Rzecz w tym, że szczęście to, choć jest faktycznie trwałym i cennym owocem działania moralnie dobrego, nie jest jednak jego racją. Więcej na ten temat por. np. T. Styczeń, *Etyka niezależna?*, Lublin 1980, s. 15-32.

otoczenia – „odpuszczają ci się twoje grzechy” (Łk 5, 20), tak jakby wskazywał na ważniejszą jego chorobę, niż ta, z powodu której go przyniesiono. Kto więc chce naprawdę miłować bliźniego, musi starać się go możliwie rzetelnie poznać, by się nie okazało, że w tzw. dobrej wierze przyniósł szkodę temu, komu chciał usłużyć.

Nikogo nie trzeba przekonywać, jak ważny to warunek miłości tam, gdzie w grę wchodzi ludzkie życie. Jak nigdzie indziej nie wolno więc podejmować działań nierozważnych, nie opierających się na rzetelnej wiedzy o tym, kim człowiek jest i czym jest dla niego życie.

3. Ale czy życie ludzkie – w tym elementarnym, „biologicznym” sensie, o który w przykazaniu „nie zabijaj” chodzi – jest dobrem najwyższym? Jeśli dobro najwyższe to takie dobro, dla osiągnięcia którego warto i należy poświęcić dobra inne (niższe), to moje życie takim dobrem dla mnie nie jest. Żyje się wszak „po coś”. Sensu życia upatruje się w tym, dla czego „warto żyć”. Różne bywają cele, dla których ludzie żyją i uważają, że warto dla nich żyć. Rodzice powiadają niekiedy, że żyją dla swoich dzieci, żołnierze oddają życie za wolność ojczyzny, naukowcy poświęcają się służbie prawdzie. Termin „poświęcają się” wydaje się w tym kontekście szczególnie trafny, kojarzy się bowiem nie tylko z ofiarnością, ale i ze świętością: człowiek siebie uświęca, gdy swe siły, zdrowie, zdolności, całe życie oddaje temu, co uznał za cel tego godny. Co uznał za taki cel – i co rzeczywiście zasługuje na poświęcenie jego życia, jedynego i niepowtarzalnego.

Jeśli pierwszym i najważniejszym przykazaniem jest przykazanie miłości Boga i bliźniego, to wolno przypuszczać, że tu właśnie szukać należy moralnego usprawiedliwienia wszelkich bardziej indywidualnych, konkretnych celów, jakie sobie ludzie w życiu stawiają. Istotnie: czyż to nie miłość decyduje ostatecznie o wartości poświęcenia rodziców, żołnierzy, naukowców i wszystkich, którzy wkładają tyle serca w swe różnorodne funkcje społeczne i zawodowe? To poświęcenie może być bardziej lub mniej widoczne, częściowe albo zupełne. Niekiedy znajduje wyraz w dosłownym oddaniu życia, w gotowości przyjęcia gwałtownej i bolesnej śmierci, i taki czyn – nie bez racji – uchodzi za szczególnie przekonujący dowód miłości. „Nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich” (J 15, 13). Nieco wcześniej Ewangelista Jan zapisał inne słowa Jezusa Chrystusa dobitnie mówiące o dobrowolnym charakterze Jego ofiary i jej wartości w oczach Boga: „Dlatego miłuje Mnie Ojciec, bo Ja życie moje oddaję, aby je [potem] znów odzyskać. Nikt Mi go nie zabiera, lecz Ja od siebie je oddaję” (J 10, 17–18).

Tak więc żyje człowiek po to, by życie – w miłości – dać. Życie jest jakby kapitałem, który można różnorako spożytkować, a zarazem fundamentem wszelkich innych wartości. Wartości te budują i kształtują życie ludzkie w jego duchowym, osobowym wymiarze – i w tym sensie poświę-

cenie życia nie musi oznaczać jego definitywnego kresu. Chrześcijanin jest nawet przekonany, że warunkiem osiągnięcia życia wiecznego jest oddanie doczesnego. „Kto będzie się starał zachować swoje życie, straci je; a kto je straci, zachowa je” (Łk 17, 33). Życie człowieka kryje więc w sobie głębsze znaczenie, niesprowadzalne do jego biologicznej egzystencji. Ale odsłania się ono właśnie w swoistej opozycji wobec tej egzystencji. Raz jeszcze potwierdza się jej służebny charakter wobec innych wartości; wobec miłości, wobec życia w pełniejszym, osobowym znaczeniu. Żyję „po coś”.

Ja żyję „po coś”. Ja i każde „ja”, każdy podmiot – może i powinien decydować o własnym życiu. To dla mnie moje życie stanowi wartość fundamentalną i kapitał, który można i należy inwestować w dobro-cel warte takiej inwestycji. Inaczej ma się rzecz z prawem do dysponowania życiem drugiego człowieka. Nie mogę o nim decydować za niego. Kto własnym ciałem osłania innych, uważany jest za bohatera. Nie nazwiemy tak jednak tego, kto cudzym, żywym ciałem osłania siebie, chociaż w obu wypadkach chroni się jedno ludzkie życie kosztem drugiego. Ale w pierwszym bohater stał się bohaterem właśnie przez to, że sam postanowił narazić własne życie dla ratowania bliźniego. Spełniając akt takiego poświęcenia sam się – jako osoba – spełnił (uświęcił). W drugim – zastawiono się człowiekiem jak martwym przedmiotem, zignorowano jego prawo – jako osobowego podmiotu – do własnego, wolnego decydowania o tym, jak własne życie uczynić wartościowym. Przy zachowaniu tego samego „bilansu zysków i strat”, gdy chodzi o liczbę narażonych na śmierć – w pierwszym przypadku dokonało się moralne dobro, w drugim – zło. W pierwszym – człowiek spełnił się jako osoba w akcie miłości, w drugim – przekreślono miłość z oczywistą (niejako egzystencjalną) krzywdą ofiary i z głębszą jeszcze (moralną) skazą krzywdziciela.

Przykładów niegodnego traktowania człowieka można naturalnie przytoczyć więcej, nie wszystkie one wiążą się z bezpośrednim zagrożeniem ludzkiej egzystencji. Może jednak nie jest przypadkiem, że gdy mowa o nieludzkim traktowaniu człowieka, przede wszystkim myślimy o tych zbrodniach, które godzą w jego życie. Trudno się temu dziwić. Pozbawiając kogoś życia odbiera mu się bezpowrotnie szansę dalszego rozwoju, samostanowienia, ponieważ odbiera mu się fundament wszelkich innych wartości realizowanych przez świadomy, wolny i odpowiedzialny za siebie podmiot.

Jeśli więc pierwszym przykazaniem jest przykazanie miłości; jeśli miłość ta ma na celu dobro bliźniego, zwłaszcza zaś dobro, które jest dlań najważniejsze; jeśli wreszcie życie jest nieodzownym, elementarnym warunkiem możliwości moralnego samookreślenia się ludzkiego podmiotu – to znaczy, że podstawowym nakazem i wyrazem miłości jest ochrona życia bliźniego, czego znakomitym przykładem jest przypowieść o Miłosiernym Samarytaninie. Inaczej mówiąc, życie bliźniego – nie przestając być dla niego wartością fundamentalną – przez innych traktowane być powinno jako dobro najwyższe, w pierwszym rzędzie wymagające respektu i

ochrony. „Nie będziesz zabijał”! – to pierwszy zakaz drugiej tablicy Dekalogu; pierwsza z norm chroniących bliźniego poprzez ochronę najważniejszych jego dóbr; to norma chroniąca pierwsze z tych dóbr: życie. „Nie będziesz zabijał”!

4. Jak w świetle powyższych konstatacji wyglądają próby ograniczenia zakresu obowiązywalności tego przykazania? Rozważmy najpierw przypadek, który bodaj najdobitniej wyraża wspomnianą na wstępie „tendencję relatywistyczną” w interpretacji piątego przykazania. Chodzi o przerywanie ciąży.

Jak je usprawiedliwiają jego zwolennicy? Odlóżmy na bok argumenty pozorne, odwołujące się do prawa, które w wielu państwach (łącznie z PRL) dopuszcza aborcję, a także do statystyki informującej o wysokiej liczbie tego rodzaju zabiegów w całym niemal tzw. cywilizowanym świecie. Pytając, czy godzi się dokonywać tego rodzaju aktów, poddaję moralnej ocenie właśnie te ustawy prawne i faktyczne zachowania ludzi, nie mogę się więc do tych danych odwoływać jako do argumentów, jeśli nie chcę popaść w błędne koło w dowodzeniu. Jakie więc istotniejsze racje przytacza się dla usprawiedliwienia aborcji? Różne, przy czym wszystkie odwołują się do czyjegoś dobra: bądź to matki poczętego, a jeszcze nie urodzonego dziecka, bądź to społeczeństwa, dla którego z jakichś względów jego urodzenie jest niepożądane, bądź wreszcie – o ironio! – samego „nasciturusa”, którego chce się np. uwolnić od cierpień spowodowanych zauważonym już jego ciężkim niedorozwojem lub innymi wadami. U podstaw wszystkich tych argumentów zdaje się leżeć jedno przekonanie – niekiedy wypowiedziane wprost, częściej przyjęte milcząco – zgodnie z którym ludzki płód nie ma takiego prawa do życia, jak człowiek narodzony. Zwolennicy aborcji na ogół zdecydowanie sprzeciwiają się stosowaniu tych samych kryteriów uznania lub nieuznania prawa do życia zarówno wobec narodzonych, jak i nie narodzonych, i oburzają się, gdy ich myślenie (i postępowanie) przyrównuje się do myślenia i postępowania nazistowskich rzeczników eutanazji i rasizmu.

Tym jednak, którzy odwołują się do takiego porównania, może chodzić nie o obrażenie kogokolwiek, lecz o to, że nie ma zasadniczej różnicy pomiędzy jedną mentalnością i praktyką, a drugą. Muszę powiedzieć, że i mnie tę różnicę trudno jasno dostrzec. Na czym bowiem polegał błąd faszystowskiej ideologii w tym względzie? Czy nie na tym, że uznano za istotnie ludzkie – tak istotne, że aż decydujące o prawie do życia – to, co tak wielkiego znaczenia nie ma: rasę oraz zdrowie, zwłaszcza psychiczne? A czy zwolennicy aborcji nie przypisują – równie bezzasadnie – moralnej doniosłości różnicy co do stopnia rozwoju człowieka? Nie czynią tego wobec już urodzonych. Dość powszechne jest przekonanie, że równe prawo do życia ma dziecko, dorosły i starzec; geniusz i człowiek mało uzdolniony; zdrowy i chorowity. Ta sama wszak przysługuje im godność, a jej podstawowym moralnym wy-

mogiem jest właśnie zabezpieczenie życia, bez którego niemożliwe jest podmiotowe, osobowe samookreślenie człowieka. Innymi słowy: człowiek rośnie, ale jego osobowa godność nie rośnie. Zmieniają się wprawdzie niektóre sposoby jej respektowania, ale fundamentalne prawo do życia przysługuje człowiekowi niezależnie od tego, jak dalece aktualizuje on swe możliwości osobowego rozwoju.

Jeśli to prawda, to dlaczego miałyby ona obowiązywać dopiero od momentu narodzin albo od któregośkolwiek innego momentu po ukonstytuowaniu się ludzkiego embrionu, genetycznie autonomicznego, niepowtarzalnego w swym kształcie, otwartego na długoletni, dynamiczny rozwój osobowy? Embriologia nie pozostawia wątpliwości, że od poczęcia do narodzenia – i dalej, aż do śmierci człowieka – mamy do czynienia z jednorodnym i ciągłym procesem jego dojrzewania, a następnie starzenia się.

Jest to przy tym proces kształtowania się całego człowieka, jako istoty duchowo-cielesnej. Nie ma dostatecznych racji ani biologicznych, ani filozoficznych, by sądzić, że na którymkolwiek dalszym etapie „pojawia się” duchowy wymiar ludzkiego bytu. Dusza ludzka nie „dochodzi” do ciała już ukonstytuowanego i osiagającego określony etap rozwoju, lecz stanowi formę tegoż ciała: zasadę jego organizacji i źródło aktywności. Na tym właśnie polega specyfika ludzkiego bytu jako duchowo-cielesnego „compositum humanum”. Nie sposób więc pojąć życia i rozwoju ludzkiej istoty przed jej tak pojętym uduchowieniem⁴. Wszelkie inne – oprócz genetycznego – kryteria człowieczeństwa (i związane z nimi kryteria rozstrzygania, kto i od kiedy ma prawo żyć) ignorują ów jednorodny i integralny rozwój człowieka⁵. Ignorują tę rzeczywistość, która intuicyjnie nietrudna jest do uchwycenia – i rzeczywiście dla wielu prostych „śmiertelników” jest oczywista – choć skądinąd wymaga dla swego pełnego zrozumienia podjęcia żmudnych niekiedy analiz filozoficznych, podobnie zresztą, jak wiele innych intuicyjnie oczywistych prawd.

Być może rozpowszechnienie praktyki zabijania nie narodzonych i jej legalizacja w wielu państwach wynika m.in. z braku wyobraźni. Pod tym

⁴ Zgłasza się niekiedy zastrzeżenie, że możliwość podziału zygoty do piętnastego dnia po zapłodnieniu każe „przesunąć” moment animacji bytu ludzkiego na czas późniejszy niż zapłodnienie. Jest to tzw. teoria animacji sukcesywnej. Opowiada się za nią m.in. Ślipko (por. dz. cyt., s. 123–141). Pogląd ten każe „liczyć się z krótkim co prawda, ale realnym okresem, w którym zygota jako samodzielny twór biologiczny i podmiot intensywnych i złożonych procesów rozwojowych funkcjonuje jako byt ludzki, ale nie-animowany” (tamże, s. 135). Takie stanowisko jest jednak filozoficznie dość kłopotliwe. Sponuje bowiem, że ludzki byt może być w swym cielesnym wymiarze formowany inną zasadą niż ludzka dusza. Ta ostatnia „przejmowałaby” (po czym?) funkcję formy ciała ludzkiego na jakimś dalszym etapie rozwoju, empirycznie nieuchwytnym.

⁵ Zwięzłą, ale trafną prezentację krytyczną tych kryteriów zawiera m.in. art. J. Guli, *Problem człowieka nie narodzonego*, w: *W imieniu dziecka poczętego*, pod redakcją J. Gałkowskiego, J. Guli, Rzym–Lublin 1988, s. 146–159.

względem rzeczywiście zachodzi różnica pomiędzy nazistami a tymi, którzy uśmiercają ludzki płód lub godzą się na to. Hitlerowcy stali twarzą w twarz z ludźmi, widzieli ich ludzkie reakcje, nierzadko łączyły ich przed wojną z Żydami i innymi ofiarami eksterminacji towarzyskie, a nawet przyjacielskie więzy. Odmawianie człowiekowi prawa do życia, pomimo tylu jawnych oznak jego człowieczeństwa, ma w sobie coś przerażającego. Płód zaś ludzki jest mały, ukryty. Jego człowieczeństwo nie rzuca się w oczy.

Człowiek jednak nie jest mniej człowiekiem z powodu ograniczonej wyobraźni i wrażliwości innych ludzi. Co więcej, im bardziej jest bezbronny, tym bardziej ma prawo liczyć na opiekę potężniejszych od siebie. A dziecko w łonie matki nie może się bronić nawet swą widzialną, wzruszającą bezbronnością. Trudno oprzeć się wrażeniu, że jeśli gdzie, to przede wszystkim tu słowa Chrystusa: „Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili” (Mt 25, 40), znajdują przejmująco doniosłe zastosowanie.

Nie widać więc racji (a musiałyby być one bardzo silne), by odmawiać „nasciturusowi” podstawowego prawa przysługującego człowiekowi: prawa do życia, które jest pierwszym i nieodzownym warunkiem możliwości autodeterminacji ludzkiej osoby. Wcześniejsze stadium rozwoju, na którym znajduje się człowiek nie narodzony, takiej podstawy nie stanowi, podobnie, jak nie stanowi jej analogiczna różnica – różnica stopnia rozwoju, aktualizacji możliwości tkwiących w człowieku – pomiędzy narodzonymi.

5. Zauważmy: zarówno zwolennicy, jak i przeciwnicy aborcji zgodni są na ogół co do tego, że każdy człowiek ma prawo do życia; rzecznicy aborcji podtrzymują tylko – sędzę, że bezzasadnie – iż płód ludzki nie jest człowiekiem. Spierające się strony zgodne są przynajmniej co do tego, że punktem wyjścia w sporze powinno być uznanie godności człowieka i respektowanie wynikających stąd jego praw, z prawem do życia na czele.

Czy można odnaleźć tę „personalistyczną argumentację” także w dyskusji na temat dopuszczalności kary śmierci? Sędzę, że tak. Warto pamiętać, że sama ta dyskusja ma stosunkowo niedługą historię; początki jej sięgają XVIII w., kiedy wzrastała społeczna świadomość wartości ludzkiej osoby i przysługujących jej praw. Potwierdzenie obecności personalistycznego nurtu w myśleniu o człowieku odnaleźć też można w znamienym przesunięciu akcentów w sposobie usprawiedliwiania kary śmierci przez jej zwolenników. Dziś rzadziej powołują się oni na jej walor zadośćuczynienia za popełnione zbrodnie i na siłę odstraszania od zła, częściej natomiast podkreślają konieczność zabezpieczenia innych członków społeczeństwa przed zbrodniarzem⁶.

⁶ Charakterystykę sporu pomiędzy zwolennikami kary śmierci (retencjonistami) a jej przeciwnikami (abolicjonistami) zawiera m.in. – obok cytowanej monografii T. Ślipki (s. 360–372) – praca: A. Grześkowiak, *Kara śmierci w polskim prawie karnym*, Toruń 1982, s. 15–50.

I coraz powszechniejsza jest opinia, wedle której należy od tej tzw. kary głównej w ogóle odstąpić, jak odstąpiono oficjalnie od – kiedyś również nie budzących tylu zastrzeżeń – tortur⁷. Współczesnej tendencji do kwestionowania zasadności kary śmierci nie należy, oczywiście, przydawać zbyt wielkiego znaczenia: nie wolno argumentacji racjonalnej zastępować modą. Znamienna jest jednak racja, która zdaje się tę „abolicjonistyczną modę” w pewnej przynajmniej mierze tłumaczyć, a mianowicie wyraźniejsze niż dawniej postrzeganie godności człowieka i ścisłego związku, jaki zachodzi pomiędzy uznaniem tej godności a ochroną jego życia.

Czy jednak argument, na który tak często powołują się współcześni retencjoniści: argument odwołujący się do bezpieczeństwa (a zwłaszcza właśnie ochrony życia) innych członków społeczeństwa, nie wystarczy, by uznać karę śmierci za dopuszczalną?⁸

I wobec takiego sposobu uzasadnienia moralnej godziwości tej kary można żywić wątpliwości. Trudno tu podejmować dyskusję ze stanowiskiem, zgodnie z którym w obronie własnej wolno zabić niesprawiedliwego napastnika. Nawet jednak założywszy, że pogląd ten jest słuszny, trzeba pamiętać, że pozwala on na zabójstwo jedynie wtedy, gdy jest ono faktycznie jedynym sposobem uniknięcia śmiertelnych skutków agresji. Pojedynczy człowiek może rzeczywiście nie widzieć innej możliwości samoobrony. Czy jednak jest do pomyślenia, by władza państwowa, która zdolna była przestępcę ująć i postawić w stan oskarżenia, która – co więcej – już go ujęła, i dysponuje znacznie bogatszymi niż jednostka środkami działania (w tym także represji), nie była w stanie inaczej niż aktem zabójstwa zabezpieczyć społeczeństwa przed zbrodniczą działalnością przestępcy?

Nie chciałbym grzeszyć brakiem wyobraźni, który wyrzucałem innym. Zdaję sobie sprawę, że bywają przypadki, gdy państwo jest zbyt słabe, by skutecznie zwalczyć organizacje przestępcze (np. zjawisko mafii). Jednakże ryzyko takie – ryzyko nadużywania słabości państwa – towarzyszy wszelkim wysiłkom sądu i ono samo nie wystarczy, by zaostrzać konsekwencje karne przestępczego czynu. W szczególności nie można uzasadnić kary śmierci zagrożeniem płynącym ze strony innych, niż podsądny, potencjalnych przestępców. Skoro więc państwo dysponuje środkami, które zasadniczo pozwalają ochronić społeczeństwo przed przestępcą, to nie należy traktować kary

⁷ Por. na ten temat: J. Skupiński, *Konwencja ONZ z 10 XII 1984 r. przeciwko torturom oraz innym formom niehumanitarnego traktowania*, „Państwo i Prawo” 41(1986) z. 11, s. 40–52.

⁸ Tak właśnie traktuje rzecz m.in. Ślipko, który uznaje, iż kara śmierci jest jedną z dopuszczalnych metod samoobrony jednostki bądź społeczeństwa przed niesprawiedliwym agresorem (por. dz. cyt., s. 380–389). Pamiętać wszakże należy, że Autor broni zasadniczej moralnej dopuszczalności (godziwości) kary śmierci. Z uznania tej możliwości nie wynika moralna aprobata faktycznego korzystania z tej możliwości w prawodawstwie PRL lub jakiegokolwiek innego państwa.

śmierci jako jedyne go sposobu zabezpieczenia przed niesprawiedliwą i śmiertelnościami agresją.

6. Podsumujmy nasze rozważania. Głównym powodem, dla którego – jak sądzę – zarówno usunięcie ciąży, jak i kara śmierci są moralnie niedopuszczalne, jest to, że w obu przypadkach odbiera się ludzkiej osobie podstawowe dobro, którego posiadanie stanowi pierwszy i niezbędny warunek możliwości jej samospełnienia jako osoby. Dobrem tym jest życie. Krótka analiza dwóch szczegółowych problemów związanych z etyką życia pokazała przy tym, że każdy z nich odsyła do dalszej, treściowo bogatszej wiedzy o człowieku, bez której nie sposób byłoby ich rozwiązać. Wiedza ta – nie tracąc swego filozoficznego charakteru – wiąże się ściśle z innymi naukami: biologią (jak np. w przypadku przerywania ciąży) lub nauką o społeczeństwie (kara śmierci). Związek ów nie musi jednak osłabiać normatywnej mocy podstawowej antropologiczno-etycznej przesłanki głoszącej, że pierwszym „słowem” nakazu miłości bliźniego jest respekt dla jego życia. Przeciwnie nawet, uwzględnienie danych zaczerpniętych z innych dziedzin wiedzy o człowieku – niezbędne przy rozwiązywaniu szczegółowych problemów moralnych – raczej potwierdza moc owej przesłanki i jej praktyczną „nośność”.

Coraz to bogatsza – dzięki postępowi wielu nauk – wiedza o człowieku prowadzi do coraz wyraźniejszego dostrzegania jego godności, która nie dopuszcza traktowania go w sposób instrumentalny. Ale też tym bardziej trzeba pilnować, by to bogactwo wiedzy odsłaniało – nie zaś relatywistycznie przesłaniało – fundamentalną więź pomiędzy respektowaniem tej godności a respektowaniem życia jej nosiciela. „Nie będziesz zabijał”!