

pierwszej strony podstawowego wydania tekstów presokratejskich dokonanego przez Dielsa i innych podstawowych prac.

Recenzował Zbigniew Nerczuk

Harold J. Morowitz, James S. Trefil, *Jak powstaje człowiek? Nauka i spór o aborcję*, przekład i słowo wstępne Barbary Szackiej, Warszawa 1995, 167 stron.

Nauka i spór o aborcję

Nie tak dawno przeszła przez Polskę fala dyskusji nad różnymi projektami delegalizacji aborcji. Bardzo szybko przekształciła się ona w zażarty spór o charakterze politycznym, a kolejne wersje ustawy popularnie zwanej „antyaborcyjną” stały się przetargową kartą w walce różnych partii (zainteresowanym politycznymi i społecznymi aspektami tych dyskusji polecam pracę *Polityka i aborcja*, pod red. M. Chałubińskiego, Warszawa 1994). Dyskusję charakteryzował wybitnie emocjonalny charakter, znamieny dla sporów, w których nie chodzi o przekonanie oponenta do własnych racji, lecz po prostu o zmianę jego postawy za wszelką cenę i przy użyciu wszelkich możliwych środków (także argumentów *ad hominem*, ale i zwyczajnych pomówień i inwektyw). Uczestnicy tych polemik ujawniali wyraźną tendencję do uprawiania moralistyki pod pozorem rozważań etycznych. W miarę podnoszenia się temperatury sporu rosły też przekonania o posiadaniu monopolu na prawdę moralną, wiara we własną nieomyślność i posłannictwo dziejowe, co często owocowało brakiem jakiegokolwiek tolerancji dla poglądów odmiennych. Nie dostrzegano także lub świadomie pomijano różnicę pomiędzy moralnymi a prawnymi aspektami zagadnienia, co łączyło się z tendencją do podporządkowania prawa uznawanej przez się doktrynie etycznej, a w praktyce utrudniało znalezienie rozwiązań kompromisowych.

Gorąca atmosfera sporów o aborcję nie jest jednak specyficznie polska. Wszędzie dyskusje na ten temat toczą się w aurze dalekiej od spokoju i rzetelności. Moralna i prawna dopuszczalność aborcji należy bowiem do tych zagadnień, które w sferze życia publicznego wywołują najsilniejsze emocje. Dotyczy to w równym stopniu Stanów Zjednoczonych, jak i Polski.

Recenzowaną książkę można uznać za objaw przekształcenia się emocjonalnych kłótni o aborcję w rzetelną debatę, w której dominującym wątkiem stanie się konfrontacja racjonalnych argumentów. Na podkreślenie zasługuje bowiem fakt, że jej autorzy reprezentują nauki przyrodnicze. H.J. Morowitz jest profesorem biologii i filozofii przyrody na Uniwersytecie George’a Masona w stanie Virginia, USA, zaś J.S. Trefil — profesorem fizyki na tym samym uniwersytecie. Jak sami

piszą w *Przedmowie*, obrzydzenie atmosferą towarzyszącą dyskusjom na temat aborcji, w których „niekiedy odnosi się wrażenie, że racjonalne myślenie zostało całkowicie zawieszono” (s. 15), było motywem skłaniającym ich do napisania tej książki.

Podstawowe zadanie, jakie postawili swej pracy, polega na rzetelnym oddzieleniu tego, co mówi nauka na temat rozwoju prenatalnego człowieka, od tego, co wynika z wierzeń religijnych, przekonań moralnych czy politycznych. Na tej rzetelności zależy im najbardziej. Dlatego z pola swoich rozważań od razu eliminują takie problemy jak na przykład pytanie o to, czy płód jest osobą lub czy posiada duszę. Nie znaczy to, że w książce nie ma innych sądów niż naukowe, ale zawsze granica między faktami naukowymi a ich interpretacją jest wyraźnie zaznaczona.

Starając się rozstrzygnąć spór o aborcję w oparciu o naukę, autorzy czerpią informacje z różnych dziedzin nauk biologicznych, a wnioski konfrontują z ludźmi uznanymi za pierwszoplanowe postacie w dziedzinie badań, o których piszą. Dążą także do tego, by ich osobiste przekonania i poglądy wywarły jak najmniejszy wpływ na całość pracy. Dlatego w kolejnych siedmiu rozdziałach prezentują rezultaty badań naukowych i dopiero w rozdziale ostatnim, gdzie zastanawiają się nad polityką aborcyjną, dopuszczają do głosu osobiste poglądy.

Od razu trzeba stwierdzić, że Morowitz i Trefil zajmują w sprawie aborcji stanowisko zaskakująco liberalne, przyznają bowiem kobiecie prawo do podejmowania decyzji w tej sprawie aż do szóstego miesiąca ciąży. Ciekawe będzie prześledzić tok rozumowania, który ich do tego doprowadził.

Jak wiadomo, z moralnego punktu widzenia problem dopuszczalności aborcji dotyczy sytuacji konfliktowej, w której prawo kobiety do samostanowienia zostaje przeciwstawione prawu do życia płodu. Zwolennicy aborcji podkreślają prawo każdej dorosłej osoby do podejmowania decyzji w sprawach dotyczących własnego ciała. A trzeba podkreślić, że w kulturze amerykańskiej to prawo jest bardzo wysoko cenione. Z kolei przeciwnicy aborcji przeciwstawiają mu prawo do życia nie narodzonego płodu. Jeśli przy tym podtrzymują pogląd, że prenatalnym formom ludzkiego życia przysługuje status osoby, to sytuację, gdy kobieta chce aborcji, istotnie muszą traktować jako konflikt uprawnień, które jednocześnie nie mogą być zrealizowane. Jeśli jednak ktoś nie przypisuje ludzkim płodom statusu osoby, trudno mu dostrzec powody, dla których mógłby żądać od kobiety donoszenia nie chcianej ciąży. Przeto spór pomiędzy zwolennikami a przeciwnikami przerywania ciąży toczy się wokół dwu ważnych zagadnień: pierwsze dotyczy statusu moralnego płodu, czyli tego, kim lub czym jest powstający w łonie kobiety byt; drugie dotyczy priorytetu uprawnień, czyli tego czyje prawo — prawo do życia płodu, czy prawo kobiety do samostanowienia powinno w sytuacji konfliktowej być respektowane.

Autorzy recenzowanej książki są w pełni świadomi moralnej istoty tego zagadnienia. Próbuje je rzetelnie rozwiązać, starają się problemowi statusu

moralnego płodu nadać taką formę, aby uczynić go podatnym na racjonalną, naukową argumentację. Twierdzą więc, że przewijające się w sporach o aborcję pytanie: „Kiedy zaczyna się życie jednostki ludzkiej?” jest źle postawione i dlatego nie da się go rozstrzygnąć metodami naukowymi. Jedyne sposoby, w jaki można zdefiniować pojęcie: „życie jednostki ludzkiej”, polega na sporządzeniu listy cech tego życia, a następnie sprawdzeniu, czy ma je istnienie będące przedmiotem rozważań (por. s. 21). Definiowanie życia jednostki ludzkiej nie należy do biologii. Genetyk na przykład może tylko twierdzić, że w momencie poczęcia powstaje nowa kombinacja wcześniej istniejących DNA, ale nie jest to przecież definicja życia jednostki ludzkiej. Mimo to nauki o człowieku mogą pomóc w rozwiązaniu sporu o aborcję poprzez dostarczenie wiedzy na temat ontogenetycznego i filogenetycznego rozwoju człowieka. Spojrzenie na problem aborcji z naukowego punktu widzenia wymaga — zdaniem autorów — starannego odgraniczenia tego, co wiemy na temat rozwoju płodu, od naszych przekonań filozoficznych lub religijnych dotyczących życia jednostki ludzkiej, osoby, istoty ludzkiej lub duszy.

Spśród zgromadzonej przez biologów wiedzy faktycznej na temat gatunku *homo sapiens* najwyraźniejsze — zdaniem Morowitza i Trefila — jest stwierdzenie, że istoty ludzkie wykazują pełne podobieństwo do wszystkich innych form życia, a jednocześnie zasadniczo się od nich różnią. Zważywszy na ścisły związek istot ludzkich z resztą świata ożywionego, ważne staje się pytanie, co „czyni nas niepowtarzalnie ludzkimi” (s. 23). W kontekście sporu o aborcję przekształci się ono w pytanie: „Kiedy płód uzyskuje te cechy, które w sposób szczególny odróżniają ludzi od innych istot żywych?” (s. 23). Dzięki takiemu postawieniu zagadnienia wywód autorów zyskuje na przejrzystości.

Zbiór cech swoiście ludzkich autorzy nazywają „człowieczością”. W tekście oryginalnym użyty jest neologizm *humanness*, co tłumaczka oddała za pomocą polskiego neologizmu: „człowieczość”, choć moim zdaniem trafniej byłoby posłużyć się już używanym w polskiej literaturze bioetycznej terminem: „człowieczeństwo”, oznaczającym to samo, lecz lepiej dla ucha brzmiącym. W recenzji zrezygnuję więc z podsuniętego przez B. Szacką neologizmu i będę używać pojęcia „człowieczeństwo”.

„Człowieczeństwo” (*humanness*), podobnie jak „istota ludzka”, to pojęcia definiowane przez autorów w kategoriach czysto biologicznych. Dzięki temu jest ono moralnie neutralne i nie implikuje żadnych wniosków dotyczących aborcji. Związek między tą definicją a zasadami postępowania może w ich przekonaniu nastąpić jedynie na podstawie argumentów spoza samej nauki (por. s. 32 i nast.).

Uzyskiwanie „człowieczeństwa” to albo nazwa procesu, wskutek którego istoty ludzkie jako grupa powstały na drodze ewolucji z prymitywnych przodków, albo nazwa procesu, dzięki któremu w płodzie rozwijają się cechy swoiste dla ludzi. Rozwój „człowieczeństwa” zarówno w wymiarze filogenetycznym, jak i ontogenetycznym nauka jest w stanie zbadać, choć nie zawsze w sposób

absolutnie pewny. Wskazanie jakiegoś definitywnego momentu od poczęcia do narodzin, w którym zyskujemy „człowieczeństwo”, może bowiem być trudne z powodu braku odpowiednich badań naukowych. To samo dotyczy ginących w mrokach ewolucji początków gatunku ludzkiego. Zdaniem autorów, trzeba zatem od razu założyć występowanie „szarych stref” w rozwoju biologicznym człowieka. Wynikają one nie tylko z niedostatków naszej wiedzy, ale także „z samej natury systemów biologicznych jako takich”. Procesy biologiczne stanowią bowiem pewne kontinuum faz następujących po sobie, wobec tego trudno — jeśli w ogóle jest to możliwe — wyznaczyć wyraźne ich granice. Bardzo więc prawdopodobne, że nauka nie będzie mogła „dostarczyć odpowiedzi typu: „Płód uzyskuje człowieczeństwo w dwieście trzecim dniu od poczęcia” (s. 25). W takiej sytuacji rzetelność wymaga, by uczony powstrzymał się od orzekania, kiedy dokładnie płód zyskuje cechy właściwe człowiekowi i decyzję w przypadkach wątpliwych pozostawił innym osobom, posługującym się metodami pozanaukowymi. Uzyskiwanie przez płód „człowieczeństwa” nie jest bowiem procesem o ostro zaznaczonych granicach. „Niemniej utrzymujemy — konkludują autorzy — że istnieje kilkutygodniowy okres, podczas którego uzyskiwane jest człowieczeństwo. Jest to wystarczająco wyraźna linia podziału, aby mogła służyć za podstawę decyzji w kwestii aborcji” (s. 35).

W rozdziale 2 autorzy, opierając się na najnowszych osiągnięciach nauk biologicznych, dowodzą jedności procesów życiowych wszystkich organizmów oraz wykazują podobieństwo budowy i funkcjonowania organizmu ludzkiego z organizmami innych istot żywych. Czytamy tam m.in., że „na poziomie chemii osobniki ludzkie nie różnią się aż tak bardzo od dyń czy innych postaci życia. (...) Te fundamentalne czynności mamy wspólne ze wszystkim, co żyje” (s. 53). Pojęcie „sieci życia” — jak brzmi tytuł tego rozdziału — trafnie oddaje ideę jedności biologicznej istot żywych.

Rozdział 4 traktuje o procesie ewolucyjnym, w którego wyniku pojawił się na ziemi gatunek *homo sapiens*. Za moment przełomowy w dziejach tego gatunku autorzy uznają pojawienie się istot o rozwiniętej korze mózgowej. Rozdział 3 zaś, moim zdaniem najbardziej filozoficznie interesujący, zatytułowany *Biologia poczęcia*, rozdział 5, traktujący o rozwoju płodu, oraz rozdział 6, z którego dowiadujemy się o kształtowaniu tak istotnej dla człowieka kory mózgowej, nawiązują już wprost do dyskusji o aborcji.

W rozdziale 3 autorzy podejmują polemikę ze zwolennikami kryterium genetycznego, według których fakt otrzymania przez daną istotę ludzkiego kodu genetycznego — co następuje w chwili zapłodnienia — albo w ogóle przesądza o jej „człowieczeństwie”, albo — w słabszej wersji — decyduje o potencjalności stania się człowiekiem. Zdaniem Morowitza i Trefila, uznanie poczęcia za moment przełomowy pod tym względem wymaga dokładnej analizy tego, czym ono jest; zbadania jego miejsca w sekwencji zdarzeń, w których wyniku powstaje ludzkie życie.

Badając, czy poczęcie jest czymś szczególnym w procesie uzyskiwania „człowieczeństwa”, autorzy przypominają, że powstająca w efekcie zapłodnienia zygota zawiera pełny zestaw chromosomów człowieka, a w nich zawarta jest informacja potrzebna do syntezy każdego z tysięcy białek niezbędnych do rozwoju ciała ludzkiego oraz informacja, który z tych genów ma być zaktywizowany. Fakt posiadania tych informacji pozwala nazwać zygotę „potencjalnym życiem”, ale „jedynie w takim sensie, w jakim projekt architekta jest potencjalnym budynkiem”. Nie widać więc powodów, dla których następującemu w procesie zapłodnienia kompletowaniu ludzkiego DNA musiałoby się przyznawać specjalne miejsce w procesie rozwoju osobnika ludzkiego i traktować zygotę jak człowieka, skoro jest ona tylko jego projektem. Argument przeciwników aborcji, podkreślający unikalność genetyczną zygoty, także traci na znaczeniu. Bo choć jest prawdą, że poczęcie oznacza pojawienie się po raz pierwszy w rodowodzie gatunku ludzkiego tej szczególnej kombinacji DNA, to przez resztę naszego życia jej niepowtarzalność nie cieszy się szczególnym szacunkiem. Codziennie w szpitalach usuwa się znaczne ilości ludzkich tkanek. Każda z nich zawiera dokładnie taki sam genetyczny projekt, z którego rozwinął się dany pacjent, a jednak nie przysługują im ani prawna, ani moralna ochrona. Genetyczna niepowtarzalność charakteryzuje także guzy, jakie wyrastają na ciele człowieka. Leczenie ich polega na udaremnieniu trwania ich genetycznego projektu. Jeśli zatem cenimy „niepowtarzalność genetycznego projektu” i na tej podstawie potępiamy aborcję, to powinniśmy również potępiać resekcję tkanek i leczenie guzów.

Argument potencjalności, do którego odwołują się przeciwnicy aborcji, twierdząc, że zygota jest człowiekiem *in potentia*, zdaniem Morowitza i Trefila prowadzi do niedorzecznych konsekwencji. Przyznanie zygotie specjalnego statusu na tej podstawie, że kiedy się rozwinie, stanie się człowiekiem, skłania bowiem do przyznania takiego samego statusu ludzkim gametom: komórkom jajowym i plemnikom — z nich także może rozwinąć się człowiek. Dowodzą tego eksperymenty z partenogenezą, czyli sztucznym wywołaniem procesu, w wyniku którego niezapłodnione jajo daje początek nowemu życiu. Jeśli więc ktoś traktuje zygotę jak potencjalnego człowieka, to powinien tak samo traktować nie zapłodnione jajo. Znaczyłoby to jednak, że w każdym kolejnym cyklu menstruacyjnym potencjalne życie ludzkie ulega zagładzie, jak i wtedy, gdy się dokonuje aborcji.

W przekonaniu Morowitza i Trefila, jeśli ktoś zgadza się ze zwolennikami kryterium genetycznego, że system złożony z jaja i plemnika w chwili poczęcia staje się potencjalnym życiem, to powinien zainteresować się szansami aktualizacji tej możliwości. Tymczasem okazuje się, że te szanse są minimalne i zdaniem autorów wynoszą mniej niż jeden do trzech. Wygląda więc na to, że „w przyrodzie aborcje zdarzają się znacznie częściej niż w jakimkolwiek społeczeństwie ludzkim” (s. 63).

Zdaniem autorów każdy ma prawo przypisywać poczęciu szczególne znaczenie w procesie nabywania „człowieczeństwa”. Chodzi jednak o to, by pamiętać, że

taka opinia jest tylko wyrazem subiektywnych przekonań i nie ma oparcia w nauce. Dlatego każdy, kto tak twierdzi, „powinien uznać, że inni ludzie nie muszą podzielać jego opinii i wolno im przyjmować inne normy” (s. 71).

Z rozdziału 7, poświęconego analizie danych o rozwoju systemu nerwowego człowieka, dowiadujemy się, jak kształtuje się kora mózgowa; jak następuje rozrost rozgałęzień dendrytów, powiększający przestrzeń, w której mogą tworzyć się ważne dla przesyłania i odbioru impulsów nerwowych synapsy. Okres pomiędzy dwudziestym piątym a trzydziestym drugim tygodniem ciąży ze względu na gwałtowne przyspieszenie procesu mielinizacji komórek nerwowych autorzy uważają za okres uzyskiwania przez płód tego, co nazwali *humanness*, czyli „człowieczeństwem”. Tak więc Morowitz i Trefil akceptują w końcu kryterium neurologiczne — jedno z rozwojowych kryteriów „człowieczeństwa”. Dodatkowym argumentem, który ich zdaniem przemawia za uznaniem wymienionego okresu za czas kształtowania się „człowieczeństwa” płodu, jest fakt, że w tym okresie płód wykazuje też zdolność przetrwania poza organizmem matki. Gdyby nie ta zbieżność, stanęlibyśmy przed trudną decyzją o dopuszczalności aborcji w okresie pośrednim. Na szczęście, nauka dowiodła, że zdolność płodu do przeżycia poza organizmem matki powstaje równolegle do procesu nabywania przez niego „człowieczeństwa” i ten fakt ostatecznie skłonił autorów do akceptacji kryterium neurologicznego.

W rozdziale 8, w którym autorzy zastanawiają się, jaki kierunek postępowania byłby zgodny z podstawowymi prawami biologii reprodukcji, jeszcze raz podkreślają, że gatunek ludzki „uzyskał człowieczeństwo wtedy, kiedy rozwinęła się rozrośnięta kora mózgowa, a jednostkowy płód ludzki uzyskuje ją wtedy, kiedy jego kora zaczyna funkcjonować” (s. 153). Stąd wyprowadzają wnioski praktyczne, dotyczące moralnych uprawnień. Konflikt pomiędzy prawem kobiety do samostanowienia a prawem płodu do życia przestaje być nierozstrzygalny, gdy jest konfliktem pomiędzy dwiema istotami, z których jedna posiada „człowieczeństwo”, a druga nie. Tak więc skoro co najmniej do początków siódmego miesiąca ciąży płód nie posiada cech konstytutywnych dla człowieka, to „w tym okresie aborcja powinna być sprawą wolnego wyboru”. (s. 155). W trzecim trymestrze decyzja o ewentualnej aborcji powinna już uwzględniać nie tylko prawo kobiety do samostanowienia, ale także „wartości danego społeczeństwa oraz brać pod uwagę to, że w miarę upływu czasu u płodu rozwija się coraz sprawniejsza kora mózgowa” (tamże). To, co się dzieje na początku trzeciego trymestru w rozwoju płodu, jest „szarą strefą”. Nie mamy pewności, czy płód posiadał już „człowieczeństwo”, ale nie możemy całkowicie tego wykluczyć. W takich przypadkach decyzja o aborcji jest sprawą trudną. Ale nie mniej trudna jest decyzja o wyłączeniu aparatury podtrzymującej życie pacjentów znajdujących się w stanie śpiączki. Podejmuje ją wówczas zespół kompetentnych osób w oparciu o odpowiednie przepisy prawa. Podobny sposób postępowania można przyjąć w odniesieniu do aborcji w trzecim trymestrze ciąży.

Autorzy recenzowanej książki, nawiązując do filmu *Niemy krzyk*, podejmują także problem ewentualnego cierpienia abortowanego płodu. Jak wiadomo, film ten bywa często wykorzystywany do propagowania postaw antyaborcyjnych. Przedstawia on wstrząsający obraz cierpienia usuwanego, dwunastotygodniowego płodu. Tymczasem obraz ten całkowicie rozmija się z tym, co wiemy na temat rozwoju ludzkiego mózgu. Na podstawie danych z zakresu embriologii i neonatologii można stwierdzić, że dwunastotygodniowy płód nie ma żadnych połączeń w korze mózgowej; jest niezdolny do odczuwania jakichkolwiek emocji ani do wykonywania rozmyślnych ruchów, nie może więc rozpoznać niebezpieczeństwa zagrażającego mu ze strony instrumentów używanych przy aborcji. Główne przesłanie filmu: idea cierpienia płodu, jest więc w ocenie autorów „w najlepszym razie bałamutna, a w najgorszym szalbiercza” (s. 159). Przed powstaniem skomplikowanego systemu połączeń w korze mózgowej płód po prostu nie jest zdolny odczuwać czegokolwiek, łącznie z bólem. Jest wtedy chroniony „przez najlepsze z możliwych znieczuleń”: nerwy mogą wysyłać sygnały, ale nie istnieje jeszcze nic, co mogłoby je otrzymać. Sygnały te zatrzymują się w pniu mózgu po prostu dlatego, że dalej nie mają dokąd iść. Jednakże z chwilą, kiedy zaczynają tworzyć się synapsy, nie można już tak kategorycznie wykluczać możliwości cierpienia lub odczuwania bólu przez płód. „Jest to jeszcze jeden przykład na to, że wraz z początkiem człowieczeństwa znikają pewniki” (s. 161).

W *Postwii* do swej książki autorzy przedstawiają osobiste poglądy na temat dopuszczalności aborcji. I tu się okazuje, że chociaż podczas gromadzenia i opracowywania naukowych materiałów występowały między nimi niewielkie różnice poglądów, to kiedy doszło do przedstawienia własnych zapatrywań, nie potrafili — jak piszą — „uzgodnić ani jednego zdania” (s. 163).

Rozbieżności poglądów między nimi nie są jednak tak duże, jak by wynikało z tej deklaracji. Obaj bowiem nie sądzą, żeby aborcja była kiedykolwiek czymś dobrym; uważają jednak, że niekiedy staje się ona rzeczą najmniej złą spośród tych, jakie ma się do wyboru. O ile jednak H.J. Morowitz przedstawia swe stanowisko w kategoriach bardziej ogólnych i raczej filozoficznych, to J.S. Trefil akcentuje zagadnienia praktyczne i moralne. Jego zdaniem „spór o aborcję sprowadza się do jednego pytania: czy ta właśnie ciąża ma zostać przerwana, czy też nie?” A tutaj możliwe są dwa rozwiązania, z których żadne nie jest dobre: jedno to usunąć płód; drugie to domagać się jego donoszenia, czego skutkiem będzie przymusowe urodzenie nie chcianego dziecka. Drugie rozwiązanie wydaje mu się bardziej odrażające, nie tylko ze względu na wywierany na kobietę przymus, ale także z uwagi na przyszłe cierpienia emocjonalnie odrzucanego dziecka. „Szczepnie mówiąc — stwierdza (s. 166) — niewiele mogę sobie wyobrazić czynów ludzkich tak z gruntu złych jak wydanie na świat nie chcianego dziecka”.

Nie ulega wątpliwości, że recenzowana książka stanowi istotny wkład w dyskusję na temat aborcji. Autorzy, opowiadając się za dopuszczalnością aborcji właściwie do początków trzeciego trymestru, prezentują się jako zwolennicy

aborcyjnego liberalizmu. Nie są to poglądy popularne w Polsce i niewiele można znaleźć opracowań, z których obrońcy prawa kobiet do samostanowienia mogliby czerpać rzeczowe argumenty. Dlatego ukazanie się polskiego przekładu książki Morowitza i Trefila zmniejsza dotkliwą lukę w literaturze bioetycznej.

Jeśli ktoś ma wyrobiony pogląd na sprawę aborcji, książka ta zapewne go nie zmieni, chociaż może przyczynić się do głębszego zrozumienia dokonanego wyboru. Jeśli ktoś nie ma takiego stanowiska lub brakuje mu co do niego pewności, w książce tej znajdzie informacje, które mogą mu pomóc w kształtowaniu własnych przekonań. Jak bowiem słusznie piszą autorzy, „aczkolwiek nikt nie podejmuje decyzji o aborcji jedynie na podstawie wiedzy naukowej, sądzimy, że każdy powinien przynajmniej móc poznać fakty przedstawione w sposób rzetelny”.

Recenzowała Ewa Klimowicz

René Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety*, z języka francuskiego przełożył, wstępem, przypisami, skorowidzem imion i skorowidzem pojęć opatrzył Jerzy Kopania, Warszawa 1995, 163 strony.

Kartezjusz — listy, kobiety i szczęście

1. Życie rodzinne, towarzyskie i uczuciowe

Kartezjuszowi życie rodzinne, towarzyskie i uczuciowe układało się niezbyt pomyślnie. Pokróćce to uzasadnię.

Matkę stracił w rok po urodzeniu, ojciec oddał go w wieku 8 lat (w 1604 roku) do kolegium jezuickiego w La Fleche i odtąd urwały się całkowicie jego więzi z domem. Gdy w 1640 roku postanowił po latach spotkać się z ojcem, okazało się, że ten już zmarł.

Kartezjusz żył samotnie, wiele podróżował. Czuł się wyobcowany, wyizolowany, stroniąc od zgiełku, spraw codziennych tego świata. Zdawał sobie sprawę ze swego osamotnienia. Gdy osiadł w Amsterdamie, uczył się znajdować samopowierzenie, a także radość w tej sytuacji, unikając świadomości kontaktów towarzyskich, zawierania przyjaźni. Nawet samotność i anonimowość w wielkomiejskim tłumie uznał za zbyt nasyconą relacjami społecznymi i wyprowadził się na odludną wieś, pragnąc wykorzystać w sposób maksymalny czas wolny na rozważania filozoficzne. Pisał w Liście II, że w Amsterdamie znużony był „ciągłym zwracaniem uwagi na kłopoty życia” (potwierdza ten punkt widzenia w Liście